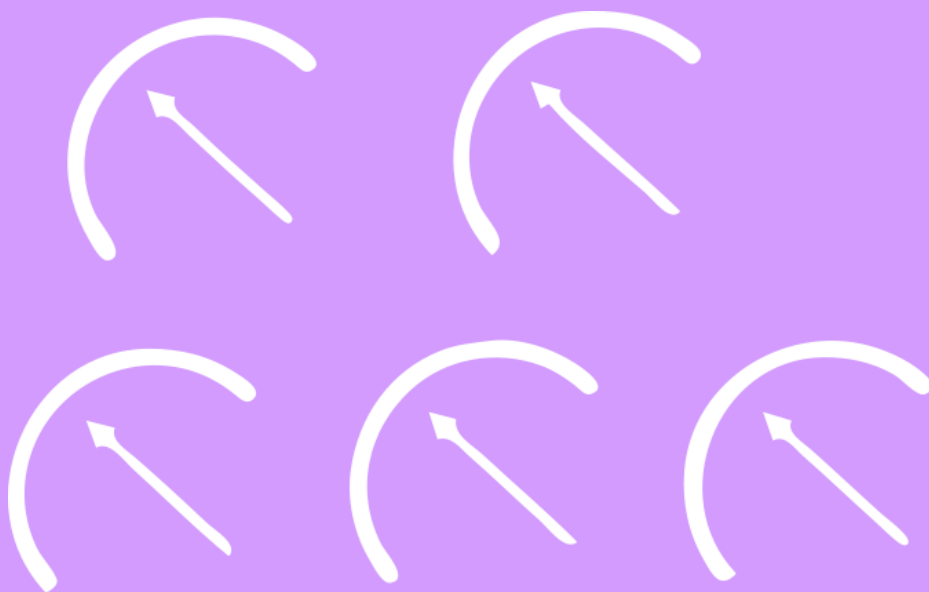


ApareSER. Revista de Filosofía

Año 2, número 3 | septiembre 2024 a febrero 2025 | ISSN: 2992-8621 | <http://apareser.buap.mx>



BUAP®

Facultad de
Filosofía y Letras

ApareSER. Revista de Filosofía



BUAP

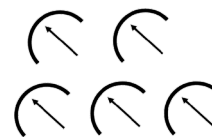




BUAP

ApareSER. Revista de Filosofía

Año 2, número 3 | septiembre de 2024 a febrero de 2025 | ISSN: 2992-8621
<http://apareser.buap.mx>



Benemérita Universidad Autónoma de Puebla

María Lilia Cedillo Ramírez
Rectora

José Manuel Alonso Orozco
Secretario General

Luis Antonio Lucio Venegas
Dirección General de Publicaciones

Facultad de Filosofía y Letras

Josefina Manjarrez Rosas
Directora

Rosendo Edgar Gómez Bonilla
Secretario Académico

Ricardo Antonio Gibu Shimabukuro
Secretario de Investigación y Estudios de Posgrado

Cecilia C. Cuán Rojas
Secretaría Administrativa

Comité de Redacción

Ángel Xolocotzi Yáñez
Director

Jean Orejarena Torres
Secretario editorial

Viridiana Pérez Gómez
Coordinadora editorial

César Alberto Pineda Saldaña
Coordinador del número

Dulce María Avendaño
Gestora editorial

Comité Editorial

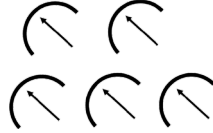
Ricardo Gibu Shimabukuro
Maricarmen García Aguilar
Arturo Romero Contreras
Claudia Tame Domínguez
Román Alejandro Chávez

ApareSER. Revista de Filosofía, Año 2, número 3, septiembre de 2024 a febrero de 2025, es una difusión semestral editada por la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla con domicilio en 4 sur No. 104, Colonia Centro Histórico, Puebla, Pue., C.P. 72000, teléfono (222) 2 29 55 00 ext. 3540, <http://apareser.buap.mx>. Editor responsable: Jean Orejarena Torres, apareser.ffyl@correo.buap.mx. Reserva de derechos al uso exclusivo No. 04-2023-052411461600-203, ISSN: 2992-8621, ambos otorgados por el Instituto Nacional de Derecho de Autor de la Secretaría de Cultura. Responsable de la última actualización de este número: Facultad de Filosofía y Letras de la BUAP, Dra. Josefina Manjarrez Rosas, domicilio en Av. Juan de Palafox y Mendoza No. 229, Centro Histórico, Puebla, Pue., C. P. 72000, revistas.ffyl@correo.buap.mx. Fecha de última modificación, agosto de 2024.

Las opiniones expresadas por los autores no necesariamente reflejan la postura del editor de la difusión.

ApareSER. Revista de Filosofía

Año 2, número 3 | septiembre de 2024 a febrero de 2025 | ISSN: 2992-8621
<http://apareser.buap.mx>



Comité Científico Nacional

Dr. Alberto Constante
Universidad Nacional Autónoma de México

Dra. Pilar Gilardi
Universidad Nacional Autónoma de México

Dr. Gustavo Leyva
Universidad Autónoma Metropolitana

Dra. Patricia Castillo
Universidad de Guanajuato

Dr. Ignacio Quepons
Universidad Veracruzana

Dr. Juan Carlos Mansur
Instituto Tecnológico Autónomo de México

Dr. Alfonso Villa
Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo

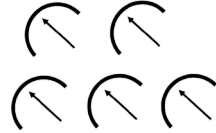
Dra. Jeannet Ugalde
Universidad Nacional Autónoma de México

Dra. Elizabeth Mares
Universidad Autónoma de San Luis Potosí

Dr. Alberto Ross
Universidad Panamericana (Ciudad de México)

ApareSER. Revista de Filosofía

Año 2, número 3 | septiembre de 2024 a febrero de 2025 | ISSN: 2992-8621
<http://apareser.buap.mx>



Comité Científico Internacional

Prof. Dra. Inga Römer
Albert-Ludwigs-Universität Freiburg (Alemania)

Prof. Dra. Françoise Dastur
Université Nice Sophia Antipolis (Francia)

Prof. Dr. Klaus Held
Bergische Universität Wuppertal † (Alemania)

Prof. Dr. Alexander Schnell
Bergische Universität Wuppertal (Alemania)

Prof. Dr. Alonso Tordesillas
Université Aix-en-Provence (Francia)

Prof. Dr. Alejandro G. Vigo
Universidad de los Andes (Chile)

Prof. Dr. Fausto Fraisopi
Albert-Ludwigs-Universität Freiburg (Alemania)

Prof. Dr. Roberto Walton
Universidad de Buenos Aires (Argentina)

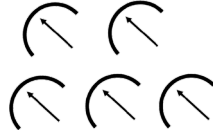
Prof. Dra. Graciela Ralón
Universidad Nacional de San Martín (Argentina)

Prof. Dr. Ramón Rodríguez
Universidad Complutense de Madrid (España)

Prof. Dr. Irene Borges Duarte
Universidad de Évora (Portugal)

ApareSER. Revista de Filosofía

Año 2, número 3 | septiembre de 2024 a febrero de 2025 | ISSN: 2992-8621
<http://apareser.buap.mx>



ÍNDICE

NOTA EDITORIAL

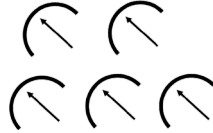
- 8 César Alberto Pineda Saldaña

ARTÍCULOS MONOGRÁFICOS

- 13 Aspectos históricos sobre la relación fenomenológica entre lo teórico y lo pre-teórico en la idea de la ciencia originaria o de los orígenes con Heidegger y Husserl
Mayco Burgos Martínez
- 34 Aproximación a la ética de la pasividad a partir del desarrollo de la conciencia no-intencional de Emmanuel Levinas
María Elizabeth Aquino Rápalo
- 59 El concepto de trabajo y la transformación histórico-crítica de la ontología heideggeriana: aportes hermenéuticos para la comprensión del primer proyecto filosófico de Herbert Marcus
Fabián Portillo Palma
- 88 Esbozos de una fenomenología dialéctica para una praxis latinoamericana
Jorge Muñoz de Jesús
- 107 En torno al mundo de vida y su facticidad: una revisión de la lectura de Gadamer de la fenomenología genética husserliana
Jorge Benito Torres
- 125 El juego como hilo conductor de la subjetividad y la praxis
Mario Díaz Domínguez

ApareSER. Revista de Filosofía

Año 2, número 3 | septiembre de 2024 a febrero de 2025 | ISSN: 2992-8621
<http://apareser.buap.mx>



- 141 Sobre la circunstancialidad de la realidad (*Realitätsgegebenheit*) notas de afinidades sistemáticas entre Wilhelm Dilthey y Nicolai Hartmann
Luis Fernando Mendoza

RESEÑAS

- 162 Reseña del libro *Emilio Uranga: Años de Alemania (1952-1956)*
Mayco Burgos Martínez
- 168 Reseña del libro *Dolor y vulnerabilidad, Reflexiones fenomenológicas y hermenéuticas*
Javier Hernández Alpízar



NOTA EDITORIAL

El giro práctico de la fenomenología Dossier temático

Estimadas lectoras, estimados lectores:

En años recientes, los estudios en torno al desarrollo histórico de la fenomenología han ofrecido elementos para desmontar el mito de lo que se ha denominado un *Husserl estándar*, es decir, la imagen unidimensional de un Husserl preocupado solamente por esencias o estructuras eidéticas puras, alejadas de toda realidad fáctica; una imagen reforzada, además, por las interpretaciones reduccionistas de la *epojé*, las cuales concluyen erróneamente que el mundo *fuera del paréntesis* no le interesa a la fenomenología. Por si fuera poco, otro de los grandes exponentes del pensamiento fenomenológico, Heidegger, ha sido largamente señalado por su continua reticencia a proponer una ética explícita, un reparo que se hizo célebre a partir de la *Carta sobre el humanismo*.

La imagen resultante: una fenomenología despreocupada del mundo; más aún, se concluye como consecuencia de tal apariencia que, si los pensadores formados fenomenológicamente, como Scheler, Levinas, Stein o Arendt, sólo por mencionar algunos, dieron el salto a las preocupaciones prácticas, ello sólo habría sido posible al tomar distancia de la fenomenología. Sin embargo, dos cosas contradicen esta visión anquilosada. Primero, las inquietudes explícitas que marcan el inicio de la experiencia filosófica de autores como Husserl o Heidegger; el primero, ya desde su crítica al psicologismo, que es una de las inquietudes más tempranas de su obra, esgrimía en el fondo una crítica a los relativismos éticos derivados de las premisas psicologistas; mientras que el segundo, alumno de Husserl, no se cansaba de hacer un llamado para volver a la concreta facticidad olvidada por la filosofía.

El segundo hecho que contradice aquella visión estándar es más reciente, y tiene que ver con la progresiva publicación de la obra póstuma de los iniciadores de la fenomenología. Durante mucho tiempo se pensó que Husserl sólo se preocupó del *mundo de la vida* hacia el final de su carrera docente, puntualmente hasta la *Crisis de las ciencias europeas* —un mito que en cierta medida fue alimentado por el mismo Heidegger—, no obstante, la publicación póstuma de sus lecciones y otros escritos muestra que esa era una inquietud muy temprana; además, se han dado a conocer hace poco sus lecciones de ética, que comienzan a ser estudiadas con gran interés por parte de la comunidad académica. Algo análogo sucede con Heidegger, cuyos escritos póstumos nos muestran la búsqueda de un concreto habitar, de una ética originaria, y de una crítica tenaz a las figuras políticas de su época, temas que no son añadidos eventuales a su pensamiento, sino más bien direcciones rectoras.

En este contexto, consideramos que cabe hablar probablemente de un *giro práctico* en los estudios de la fenomenología. Pero esto no significa que la fenomenología un día, como por casualidad, o movida por factores externos, se volteó hacia la consideración de cuestiones prácticas, sino que tales inquietudes ya estaban allí desde un inicio. El giro al que aludimos tiene lugar, más bien, en nosotros, los lectores, intérpretes y preceptores de la tradición fenomenológica; durante mucho tiempo se había soslayado esa vocación práctica de la fenomenología, y al hacerlo así, se contribuyó a diseminar una imagen reduccionista del quehacer fenomenológico. Así, este giro práctico en la interpretación es una vuelta a la fenomenología misma.

Como parte de este giro, se plantean algunas preguntas que reorientan la interpretación, tales como las siguientes: ¿se puede fundamentar una ética desde el proyecto fenomenológico? ¿La fenomenología puede presentar aportes para el pensamiento crítico? ¿Cómo se vincula la tradición iniciada por Husserl con otras líneas de pensamiento abiertamente prácticas, como el pragmatismo anglosajón o el marxismo? ¿Es posible leer algunos movimientos filosóficos vinculados con la fenomenología, como la hermenéutica, en tanto una mirada práctica de aquélla? ¿Qué se puede decir desde la fenomenología para encarar problemas del mundo contemporáneo, como el cambio climático, las consecuencias de los colonialismos o los movimientos migratorios? Desde inquietudes similares a estas, quienes contribuyen al presente número comparten investigaciones cuyo planteamiento permite ver con más claridad esa vocación práctica de la fenomenología.

De esta forma, Mayco Burgos propone volver a la tensión que existe entre lo teórico y lo pre-teórico, para mostrar que, contrario a la opinión tradicional de un Heidegger que rompe con Husserl, la búsqueda de la facticidad pre-teórica del discípulo tiene raíces importantes en la fenomenología trascendental del maestro. Por su parte, Elizabeth Aquino muestra, en contraste con la vía dominante de la tradición ética, centrada en los ideales de

actividad y autonomía, una propuesta alternativa proveniente de la fenomenología, concretamente de Levinas, la cual toma como punto de partida la pasividad y heteronomía; el autor podrá encontrar valiosas sugerencias para un nuevo modo de plantear nuestras relaciones éticas frente a los retos de las sociedades actuales, quizá más necesitadas precisamente de una mirada heterónoma.

Otro aspecto que pudo permanecer descuidado por la tradición fenomenológica es el trabajo, no sólo como fenómeno social o económico, sino en su genuina dimensión ontológica; al respecto, Fabián Portillo nos invita a regresar al joven Herbert Marcuse, cuyos primeros esbozos filosóficos buscaron dirigir la fenomenología heideggeriana en el sentido de una genuina concreción, y habría encontrado precisamente en el trabajo un *locus* particular en el que la formalidad fenomenológica y ontológica recibe toda su facticidad, una facticidad buscada por Heidegger desde sus primeros años. En sintonía con estas ideas, recuperando también los intentos de diálogos entre fenomenología y marxismo, ya iniciados por Marcuse, Jorge Muños invita a dirigir las posibilidades de una fenomenología dialéctica en la dirección de una praxis ético-política situada en nuestro contexto latinoamericano.

Por otro lado, el giro práctico de la fenomenología habría de alcanzar también a la hermenéutica, al grado de que podría decirse que el surgimiento de la hermética gadameriana es ya un intento de volver a la fenomenología misma en su sentido práctico. De ello dan cuenta dos artículos que se concentran en el autor de *Verdad y método*. En el primero de ellos, Jorge Benito Torres hace un balance general de las críticas que en su momento Gadamer dirigió a Husserl, una revisión que, lejos de ser complaciente, muestra algunas lagunas en la lectura de Gadamer; como resultado, el lector podrá encontrar sugerentes conexiones implícitas entre ambos autores, especialmente en torno a la idea del *mundo de la vida*. A su vez, Mario Díaz encuentra en la idea de *juego*, trabajada por Gadamer, una concreción de las intenciones teórico-prácticas de la tradición hermenéutica y fenomenológica.

Finalmente, Luis Fernando Mendoza abre la perspectiva para prestar atención a dos autores que, a pesar de no ser catalogados como fenomenólogos, son interlocutores imprescindibles de dicha tradición: Dilthey y Hartmann. El autor se enfoca en el problema de la realidad, abordado desde la circunstancialidad, un tópico que, sin lugar a dudas, puede y debe ponerse en contraste con la *Lebenswelt* fenomenológica; este artículo tiene además el mérito de encontrar puentes de contacto con la discusión más reciente de los nuevos realismos.

Todos estos impulsos están muy lejos de agotar el amplio espectro práctico de la fenomenología, pero espera ser un impulso para emprender semejantes incursiones, no tanto con el afán de retomar una tradición de pensamiento y buscar a toda costa su vigencia,

sino para mostrar que la fenomenología, en su vuelta a las cosas mismas, es un constante recordatorio para que cada época histórica afronte sus problemas y concreciones, consciente de que las desfiguraciones teóricas no son meras falsedades, sino premisas erróneas que pueden encaminar la praxis en direcciones destructivas.

Cordialmente,

Dr. César Alberto Pineda Saldaña
Coordinador del número

ARTÍCULOS MONOGRÁFICOS



ASPECTOS HISTÓRICOS SOBRE LA RELACIÓN FENOMENOLÓGICA ENTRE LO TEORÉTICO Y LO PRE-TEORÉTICO EN LA IDEA DE LA CIENCIA ORIGINARIA O DE LOS ORÍGENES CON HEIDEGGER Y HUSSERL

HISTORICAL ASPECTS OF THE PHENOMENOLOGICAL RELATIONSHIP BETWEEN THE THEORETICAL AND THE PRE-THEORETICAL IN THE IDEA OF ORIGINAL SCIENCE OR ORIGINS BY HEIDEGGER AND HUSSERL

Mayco Burgos Martínez
 Universidad de Guanajuato



<https://orcid.org/0000-0002-6874-9953>, e-mail: maycobur@gmail.com

Recepción: 3 de junio de 2024 – Aceptación: 5 de agosto de 2024

Resumen

Este artículo examina la relación entre lo teórico y lo pre-teorético en la fenomenología a partir de la idea de la “ciencia originaria” o “de los orígenes” en el trabajo de Heidegger y Husserl. Se argumenta que, aunque la fenomenología del joven Heidegger se centra en lo pre-teorético, su concepto tiene raíces profundas en la fenomenología trascendental de Husserl. A través del análisis de textos clave y lecciones publicadas póstumamente, se destaca cómo Heidegger adaptó y expandió las ideas husserlianas para abordar la concreción fenomenológica. Si bien hay un paralelismo estructural entre ambas ideas de la ciencia originaria (Husserl-Heidegger), al final, desembocarán en resultados diferentes. Además, se discute la influencia del neokantismo marburgués en la formación de estos conceptos y la necesidad de regresar a la ciencia originaria, según una perspectiva platónica-aristotélica, para comprender el auténtico sentido de la fenomenología.

Palabras clave: ciencia originaria, actitud teórica, experiencia pre-teorética, génesis del sentido.

Abstract

This paper examines the relationship between the theoretical and the pre-theoretical in phenomenology starting from the idea of the “originary science” or “science of origins” in the work of Heidegger and Husserl. It is argued that, although the phenomenology of the young Heidegger focuses on the pre-theoretical, his concept has deep roots in Husserl’s transcendental phenomenology. Through analysis of key texts and posthumously published lessons, it highlights how Heidegger adapted and expanded Husserlian ideas to address phenomenological concreteness. While there is a structural parallel between the two ideas of originary science (Husserl-Heidegger), in the end, they will lead to different results. Furthermore, the influence of Marburgian Neokantianism in the formation of these concepts and the need to return to the original science, according to a Platonic-Aristotelian perspective, to understand the true meaning of phenomenology is discussed.

Keywords: original science, theoretical attitude, pre-theoretical experience, genesis of meaning.

1. Introducción

En este trabajo se busca indagar una noción de la fenomenología poco explorada, pero que ha sido fundamental para la aclaración de lo teórico y lo pre-teórico en el contexto de la idea de una ciencia originaria o de los orígenes. Este trabajo se centra en los aspectos históricos de esta relación, especialmente en las contribuciones de Edmund Husserl y Martin Heidegger, dos figuras clave en el desarrollo de la fenomenología. La comprensión de la ciencia originaria, o de los orígenes, implica un análisis profundo de cómo se constituyen los objetos de conocimiento y la experiencia en su forma más primaria y directa.

Edmund Husserl, considerado el padre de la fenomenología, desarrolló un enfoque metodológico que enfatiza la importancia de la reducción fenomenológica. Este método busca liberar al investigador de la actitud natural, aquella en la que tomamos el mundo como algo dado y objetivo, independiente del sujeto. La reducción fenomenológica, mediante la *epoché*, permite una “desconexión” de la forma de vida cotidiana para acceder a una comprensión más profunda de la conciencia constituyente y de cómo se forman los significados y las objetividades en la experiencia humana.

Por otro lado, Martin Heidegger, alumno de Husserl, amplió y modificó estos conceptos en su propia obra, especialmente en su idea de una ciencia originaria pre-teórica. Heidegger sostiene que la fenomenología debe hacer visible lo concreto, lo último concreto, mediante un método que destaca la experiencia fáctica del mundo del sí-mismo. En este contexto, la ciencia originaria no sólo se ocupa de los métodos y programas fenomenológicos, sino también de su puesta en marcha y ejecución, destacando la génesis del sentido de las ciencias particulares y la ciencia originaria misma.

La década de 1920 fue crucial para ambos filósofos. Mientras Husserl se dedicaba a una sistematización de la fenomenología, incluyendo una fenomenología estática y una genética, Heidegger avanzaba hacia un “giro práctico” en la filosofía contemporánea. Esto se conoce como la rehabilitación de la filosofía práctica apoyándose en Aristóteles (Volpi, Heidegger y Aristóteles). Sin embargo, argumentamos que no se ha indagado suficientemente los impulsos que tuvo Heidegger a partir de los desarrollos tardíos de la fenomenología trascendental de Husserl. Este giro práctico, a partir de una fenomenología estática y genética, subraya la importancia de la experiencia pre-teórica y la vida fáctica, proporcionando una comprensión más completa de cómo surgen y se desarrollan el sentido en nuestra experiencia cotidiana.

Este trabajo analiza estas dinámicas, destacando la relevancia histórica y filosófica de los enfoques de Husserl y Heidegger. A través de un análisis de algunos de sus escritos y lecciones, con ello se busca iluminar la compleja relación entre lo teórico y lo pre-teórico, y cómo esta relación es esencial para comprender la ciencia en su forma más originaria y fundamental.

2. Antecedentes de la idea de una ciencia originaria o de los orígenes

Uno de los temas centrales en las primeras lecciones de Friburgo (1919-1923) del joven Heidegger ha sido la idea de la fenomenología como “ciencia originaria” (*Urwissenschaft*) o, también, ciencia del origen (*Ursprungswissenschaft*).¹ La enorme literatura secundaria sobre este primer periodo de Heidegger ha recalcado el primado de lo pre-teórico de esta ciencia originaria frente a la fenomenología teórica o reflexiva de su maestro, Edmund Husserl.² Sin embargo, en este trabajo sostendremos que dentro de la multiplicidad investigaciones sobre el joven Heidegger no se indagado suficientemente el origen de esta idea en la fenomenología trascendental de su maestro.

Sin embargo, esto último no ha ocurrido por falta de diligencia por parte de los investigadores en la literatura fenomenológica, sino porque dicha idea no es fácil de rastrear con el fundador de la fenomenología contemporánea. Antes de embarcarnos en un profundo análisis en el extenso material disponible, debemos remitirnos a las obras publicadas por Husserl donde aparece dicha idea. El emparentamiento entre la fenomenología como “ciencia de los orígenes” (*Wissenschaft von den Ursprüngen*) con Husserl no es claro a primera vista, pero es una de las múltiples formulaciones que hará sobre su idea de la fenomenología. El lugar más famoso está en artículo de 1911, *La filosofía como ciencia estricta*. En la postura tomada en el debate entre el unilateralismo tanto del naturalismo como del historicismo, Husserl afirma “La filosofía es, sin embargo, por esencia la ciencia de los verdaderos principios, de los orígenes, de la rizomata panton” (*Hua XXV 3; 66*)³. Del mismo modo, en *Ideas I* destaca con entrecomillado que “la esencia peculiar de la fenomenología como ciencia de los ‘orígenes’” está alejada de “toda ciencia ingenua (‘dogmática’)” (*Hua III.1 122; 207*). Por ciencias ingenua o dogmática se refiere a cada una de las ciencias particulares que permanecen en una “actitud natural”, esto es, que no han sido aclaradas

1 Las lecciones en donde Heidegger habla más ampliamente de esta idea son en la llamada “lección de posguerra” de 1919, *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo* (GA 56/57) y las posteriores lecciones de invierno 1919/1920, *Problemas fundamentales de la fenomenología* (GA 58) y de verano de 1920, *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks. Theorie der philosophischen Begriffsbildung* (GA 59). La filosofía como “ciencia originaria” evolucionará más tarde en la última lección en Friburgo en 1923 en la famosa “hermenéutica de la facticidad”. Ambos proyectos serán los antecedentes de la “Analítica existencial” de *Ser y tiempo*. De ahora en adelante se citará los textos de Husserl y Heidegger de acuerdo con la manera ya clásica de referenciar sus textos con base en la edición de sus obras en *Husserliana* y *Gesamtausgabe*, de manera respectiva. Además, siempre que hubiera, se agragará las respectivas ediciones de las traducciones seguida de punto y coma; cuando no se indique el origen de la traducción, esta será nuestra.

2 La tesis de una fenomenología hermenéutica pre-teórica (Heidegger) y una teórica-reflexiva (Husserl) se hizo popular a partir del influyente trabajo de Von Herrmann, *Hermeneutik und Reflexion*.

3 Para las referencias de Husserl y Heidegger el autor cita las ediciones originales en alemán, seguidas, después del punto y coma, de la página de la traducción al castellano, cuando ésta se encuentra disponible [N. del E.].

en su orígenes o fundamentos. Como se sabe, desde una perspectiva husserliana esto sólo es posible por la “reducción fenomenológica”.

Ahora bien, resulta llamativo que desde la primerísima lección de Heidegger en Friburgo uno de sus objetivos sea determinar “la idea de la filosofía” a partir de la tesis husserliana de la filosofía como ciencia estricta.⁴ Por ello, frente al “naturalismo” y “las concepciones del mundo”, la filosofía es presentada como ciencia en sentido auténtico,

[...] la idea de la filosofía como ciencia originaria, en la medida en que precisamente debe hacer visible el origen y la ramificación del ámbito de problemas de esta ciencia, puede ser descubierta y examinada científicamente. Esta misma idea de filosofía debe mostrarse científicamente; y, en tanto que ciencia originaria, sólo puede hacerlo por medio de un método, que, a su vez, sea científico y originario (GA 56/57 15; 19).

Lo que llama la atención de esta cita es el modo de determinación de esta ciencia, a saber, por un método que sea a su vez “científico” y “originario”. Por otro lado, sabemos que este método que se defiende en esta etapa temprana es el “fenomenológico”.

Aunado a lo anterior, la idea de la filosofía como ciencia originaria de este periodo es el único lugar en donde Heidegger defiende estructuralmente la fenomenología al modo de su maestro, esto es, tanto como una “ciencia” y un “método”, asunto que cambiará más tarde cuando sostenga que la fenomenología es solamente un método o *cómo de la investigación* —aunque no cualquiera—, ya que, como sabemos, en la idea de la fenomenología como ciencia con Husserl implica que, una vez ejecutado sus métodos fundamentales, su auténtico tema viene a ser la conciencia (trascendental-constituyente).⁵

Por todo esto —y partir de una comparación textual que se destaca en este trabajo— se puede sostener un paralelo entre la ciencia originaria del joven Heidegger y la idea de la fenomenología como ciencia de los orígenes de Husserl no sólo en el nombre, sino, más fundamentalmente, en el papel que tendrá la fenomenología en la aclaración de estos orígenes o principios tanto de las ciencias como en su autofundamentación en un retroceso desde el ámbito teórico al pre-teórico. Para entender un poco más la crítica que tanto Husserl y Heidegger dirigen al primado de lo teórico, veamos a quién o quiénes podría ajustarse más esta crítica.

4 Incluso en el marco de los problemas en que se mueve la idea de una ciencia originaria o del origen que defiende Husserl, esto es, criticando el relativismo que subyace en el “naturalismo” y el “historicismo” que se presenta en el artículo de 1911, *La filosofía como ciencia estricta*, en donde, por un lado, se crítica al naturalismo representado por el positivismo y el neokantismo que pretende una hegemonía del proceder fundamentador análogo al de las ciencias naturales y, por otro lado, la teoría de las concepciones del mundo defendido por Dilthey. Esto se puede constatar en varios lugares de las tres lecciones de Heidegger antes aludidas.

5 En la lección de 1923, *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, ya no se defiende la idea de fenomenología como ciencia, “En consecuencia, la fenomenología es ante todo un modo de investigar” (GA 63 71; 95).

3. La crítica al primado de lo teorético de la escuela de Marburgo y el problema del “origen”

Para comprender el “primado teorético” de la fenomenología, es esencial examinar la relación de Husserl y Heidegger con los neokantianos de Marburgo. Heidegger señala que la “pregunta por el origen” es un problema que Cohen desarrolló en su *Lógica del conocimiento puro* (1902) y que Natorp también abordó en *Los fundamentos lógicos de las ciencias exactas* (1910) (GA 21 271; 217). El problema del “origen” adquirió importancia tanto para el último Husserl como para el joven Heidegger, aunque en ambos fenomenólogos no sea siempre clara su deuda con los neokantianos en relación con este problema. Para entender mejor la problemática del “origen” es necesario revisar algunos rasgos estructurales de la propuesta neokantiana.

Como es ampliamente conocido, dentro de todos los intereses filosóficos que Husserl persigió en vida, uno de los principales fue el de una “teoría del conocimiento” (*Theorie der Erkenntnis*), aunque en un sentido diferente al de los neokantianos. En la introducción al segundo tomo de las *Investigaciones Lógicas*, Husserl menciona que la fenomenología tiene la tarea de ser una “crítica del conocimiento” (*Erkenntniskritik*)⁶ (Hua XIX/1 6; 216). Esto se mantendrá hasta las lecciones de 1907 sobre la idea de la fenomenología, pero ahí Husserl ya dudaba sobre la identificación de la fenomenología como una “teoría del conocimiento”, entendida como “la constitución del objeto de conocimiento en el conocimiento”. Por ello, Husserl hablará de manera más amplia de una “fenomenología de la experiencia”.

Si se buscara una referencia a las formas comunes de hablar, se hablaría de *teoría de la experiencia* (*Theorie der Erfahrung*). Sin embargo, por un lado, como en el caso de la *teoría del conocimiento* (*Erkenntnistheorie*), ya tengo dudas sobre la palabra *teoría*, que es apropiada para el tipo de explicación y justificación matemática y científica, pero ciertamente no cabe donde no hay nada que explicar y justificar en ese sentido. La palabra *teoría* ya es inapropiada para el experimentar (*Erfahren*) de las ciencias morfologizantes o tipificantes, y tanto menos para la fenomenología. Además, el título “Teoría de la experiencia” (*Theorie der Erfahrung*), desde que Cohen y la Escuela de Marburgo lo aplicaron a la crítica de Kant del conocimiento experiencial, ha asumido

6 A esto se refiere Heidegger cuando menciona en el debate con Cassirer de 1929, en Davos, que Husserl en algún momento cayó en los “brazos del neokantismo”.

tal amplitud que abarca casi todos los problemas de la razón teórica pura⁷ (*Hua XVI 3-4*. Cursivas nuestras).

Así pues, siguiendo a Husserl, el fundador de la Escuela de Marburgo, Hermann Cohen, desempeñó un papel significativo en imponer el predominio de lo “teorético” debido a su interpretación de la *Crítica de la razón pura* de Kant como una “lógica” o “teoría del conocimiento”. La teoría del conocimiento se interpretaba como una “teoría de la experiencia”, abordando “los problemas de la razón teórica pura”.⁸ Husserl, por su parte, veía en esto una reducción que dificultaba la explicitación de una teoría sistemática fenomenológica, que debía partir de los estratos más bajos de la dación experiencial. En las mismas lecciones sobre “la cosa” de 1907, Husserl afirma que la fenomenología de la experiencia implicaba “[...] una aclaración de la esencia de la dación experiencial, al menos en sus formas y niveles más bajos, una clarificación que procede desde los primeros comienzos inmediatos, y desde allí llevada a cabo tan profunda y ampliamente como sea posible” (*Hua XVI 3*).

Cohen y los neokantianos basaban su interpretación de la filosofía kantiana con el “método trascendental”, suprimiendo la “Estética trascendental” para dar, así, primacía a la “Lógica trascendental”. Esto implicaba explicar el conocimiento como una “producción” del pensamiento, sin considerar la “sensibilidad” como fuente del conocimiento tal como era propuesto en el modelo kantiano⁹. Los neokantianos intentaban demostrar que los principios del conocimiento científico eran “puros” y “objetivos”, basándose en los “hechos de las ciencias” (*Faktum der Wissenschaft*). Por consiguiente, para ellos la filosofía tenía una función auxiliar para aclarar el conocimiento científico.

Como se puede ver, la diferencia fundamental entre nuestros fenomenólogos y los

7 “[...] no somos tan audaces aquí como para pensar que ahora podemos plantear y enfrentar todos estos problemas. Para resolver los problemas de la constitución de la realidad científica natural en el contexto de los conocimientos variados y del conocimiento de la ciencia natural, tendríamos que resolver los problemas planteados por el pensamiento lógico-matemático y aclarar, desde el lado del conocimiento experiencial, no sólo los niveles más bajos de la experiencia que se encuentran antes de toda deducción e inducción; en resumen, en el sentido ordinario de la experiencia basada en los conocimientos lógicamente mediados, sino, sobre todo, necesitaríamos aclarar los niveles más altos” (*Hua XVI 4*). Estos problemas serán abordados y desarrollados a partir de 1919 y en sus diversas lecciones sobre lógica de 1920, cuyos resultados podemos apreciar en *Lógica formal y lógica trascendental* (LFLT) y en *Experiencia y juicio*.

8 Cohen abordó en tres libros, respectivamente, a cada una de las tres grandes críticas de Kant bajo los siguientes títulos: *La teoría kantiana de la experiencia* (*Kants Theorie der Erfahrung*, 1871), *El fundamento kantiano de la ética* (*Kants Begründung der Ethik*, 1877) y *El fundamento kantiano de la estética* (*Kants Begründung der Aesthetik*, 1877).

9 Así lo hacía ver también Heidegger en la lección de invierno de 1924-1925, “El principio de la concepción marburguesa de Kant es deshacer esta dualidad de sensibilidad y entendimiento, o de ser dado y ser pensado, en el ser pensado como pensamiento puro, en la lógica, es decir, alcanzar el origen de todas las determinaciones constitutivas del conocimiento en general a partir de la aperccepción trascendental [Analítica trascendental]. Por eso esta interpretación de la *Crítica de la razón pura* se denomina *Lógica del origen*” (GA 21 271; 217. Cursivas nuestras). De este modo vemos que la idea de la lógica del origen no tiene que ver con una lógica formal o silogística, sino con una lógica del conocimiento puro. Por lo mismo, los neokantianos llegaron a imponer la interpretación de la *Crítica de la razón pura* exclusivamente como una “teoría del conocimiento” o, en otras palabras, como de “teoría de la ciencia”.

neokantianos de Marburgo estriba ya en la concepción misma de “ciencia”. Tanto Husserl como Heidegger ven en la concepción moderna de la ciencia solamente muestra del estado de confusión y “olvido” de las fuentes de las que emerge todo conocimiento auténtico. Para ambos, la concepción más auténtica de la ciencia aparecía ya con los griegos —más exactamente platónica— con lo que entendían con el término *epistémé*. Así lo hace ver Heidegger en la lección de invierno de 1924-1925 sobre *Lógica*, pues apunta que precisamente *logiké epistémé* “significa aproximadamente lo que indica la palabra alemana *Wissenschaft*, ciencia. *Wissenschaft*, «ciencia», al igual que *Landschaft*, «paisaje», es un cierto conjunto cerrado de una multiplicidad de saberes, y en concreto de conocimientos fundamentados, obtenidos de las propias cosas que hay que conocer, y obtenidos por haberlas entendido” (GA 21 1; 11). Por su parte Husserl apunta en *Lógica formal y lógica trascendental (LFLT)*,

La ciencia en sentido nuevo nace, por vez primera, de la *fundamentación platónica de la lógica* concebida como esfera que investiga los requisitos esenciales del saber ‘auténtico’ y de la ciencia ‘auténtica’, [...] que aspire conscientemente a legitimidad normativa y que conscientemente justifique su método y su teoría. Por su intención, esta justificación lógica es una justificación totalmente por *principios puros* (Hua XVII: 5;49. *Cursivas nuestras*).

Del mismo modo, al contrario de los neokantianos y su concepción de ciencia estrictamente “moderna”, para nuestros fenomenólogos la ciencia tiene que recuperar el sentido auténtico de la *epistémé* platónico-aristotélica. Esto vendría a aclarar las últimas investigaciones sobre “lógica trascendental de Husserl” en el sentido de una “genealogía de la lógica” perseguida en la obra postuma, *Experiencia y juicio*, o, también, llamada “lógica del origen”, en *LFLT* (Hua XVII). Heidegger, por su parte, también llegó a denominar su proyecto temprano como el de una “lógica originaria” o “lógica productiva” (GA 21); esto, sin duda, en relación y reacción a la “lógica del origen” neokantiana. Pero como hemos enfatizado, ya de entrada se tiene que ver la noción originaria de “ciencia” que presupone la fenomenología; además de la recuperación histórica del concepto de ciencia, tanto Husserl como Heidegger buscarán demostrar la autonomía de la ciencia como tal; asunto que los neokantianos hacían depender del estado actual de las ciencias fácticas. Por ello, frente al “*factum* de la ciencia” neokantiano, para Husserl la ciencia en “Su sentido original consiste, pues, en que la evidencia lógica fundamental que resulta de la *idea pura del conocimiento posible y del método del conocimiento posible en general, precede* a los métodos efectivamente practicados por la ciencia y las formas fácticas de la ciencia” (Hua XVII 5; 49). Ante esto mismo, Heidegger dirá en la lección de invierno de 1929-1930 que “la pregunta por el origen” había surgido en la escuela neokantiana de Marburgo, “aunque trivializándola en un sentido determinado.” Y agrega a continuación,

“Preguntar al *logos* por el origen significa mostrar aquello desde donde surge en cada caso en su conjunto, no fácticamente, en la realización respectiva, *sino según la posibilidad interna de su esencia*” (GA 29/30 398. Cursivas nuestras).

En resumen, tanto Husserl como Heidegger desarrollaron sus investigaciones lógicas en un contexto paralelo al de la Escuela neokantiana de Marburgo. Ambos buscaban recuperar y reinterpretar la noción originaria de ciencia, diferenciándose de la concepción moderna y neokantiana de la ciencia como teoría del conocimiento. La fenomenología, según ellos, debía partir de los niveles más bajos de la experiencia para ascender a los niveles superiores, superando la reducción teórica impuesta por los neokantianos.

4. La fenomenología como ciencia originaria o de los orígenes

El conocido íncipit de *La filosofía como ciencia estricta* es ejemplar para destacar el auténtico sentido científico de la filosofía, “Desde sus primeros comienzos, la filosofía pretendió ser una ciencia estricta [...]” (Hua XXV 3; 7). Sin embargo, será en la década de 1920¹⁰ cuando Husserl haga los desarrollos más amplios bajo una nueva dirección de análisis que permita ver el problema en su radicalidad. Sin duda, el principal problema de la fenomenología como filosofía primera será su autodeterminación; al asumirse como la ciencia fundamental, la cual incluso permitiría fundar a las demás ciencias (ciencias o filosofías segundas); no obstante, la problemática comienza con el modo cómo puede mostrar ella misma sus propios fundamentos. Y aquí tanto Husserl —en las llamadas *Conferencias de Londres* (Hua XXXV 339-340; 96)— y Heidegger del mismo modo —en la lección de posguerra de 1919 (GA 56/57 21; 16)— recurren a la imagen del barón de Münchhausen.

Como es bien conocido, la historia cuenta la hazaña del barón, que al caer en un pantano se tiró de los cabellos para salvarse. Tanto Heidegger como Husserl usan esta imagen para ejemplificar la complejidad y, al mismo tiempo, posibilidad que tiene la fenomenología en tanto ciencia fundamental originaria, la cual es capaz de mostrar sus propios fundamentos. Heidegger tematiza esta problemática en términos de una circularidad, “La circularidad implícita en la idea de una ciencia originaria, es decir, la circularidad de presupuestos y fundamentos que se dan a sí mismos” (GA 56/57 16; 21). Husserl, por su parte, afirma también que “Ella (la fenomenología) tendría que justificar su modo adecuado de conocer a través del recurso a los principios que ella misma (y mucho más tarde en su sistema) pone de manifiesto. Hay aquí un círculo y una regresión infinita” (Hua XXXV 339-340; 96). Por ello, los “fundamentos” no pueden provenir de otra ciencia, ya que por esencia “los orígenes últimos se

¹⁰ La problemática sobre la fenomenología como *Erste Philosophie* es expuesta por Husserl en las Lecciones de 1923/1924 que llevan el mismo nombre (Hua VII, VIII), así como en las *Conferencias de Londres*, cuya ampliación conformará la lección de 1922/1923, *Einleitung in die Philosophie*. (Hua XXXV).

pueden concebir sólo desde sí mismos y en sí mismos” (GA 56/57 16; 20). Del mismo modo, Husserl asienta que “[...] la fenomenología representa el derecho exclusivo originario e inquebrantable de la ciencia rigurosa. Pero lo logrará siempre que se justifique y aclare absolutamente toda ciencia a partir de sus fuentes originarias” (Hua XXXV 312; 20). Esto es lo que caracteriza la verdadera auto fundación de la “ciencia originaria” de Heidegger, la cual se mueve similarmente en las mismas directrices de la concepción de la fenomenología como “ciencia de los orígenes” (*Wissenschaft von den Ursprüngen*) de Husserl.

No obstante, con todo, tanto Husserl como Heidegger en su concepción de la “ciencia originaria” se estarían remitiendo a la idea griega de ciencia, “[...] en una ocasión, en los inicios, se identificó con la ciencia sin más, entonces en calidad de *Prote-Philosophia*, se convirtió en la ciencia fundamental” (GA 56/57 19). Del mismo modo, para Husserl la fenomenología como filosofía primera es la “[...] ciencia única, absolutamente universal, de la filosofía en el sentido más antiguo del término” (Hua XXXV 312; 19). Otra manera de referirse a la filosofía primera en tanto ciencia de los primeros principios y primeras causas es como ontología o metafísica. Sin embargo, para Husserl cualquier forma de metafísica u ontología histórica está construida sobre fundamentos abstruso o nebulosamente ininteligibles. Por eso sólo la fenomenología puede metódicamente abordar de nuevo la ontología o filosofía primera, ya que “Aristóteles sólo contó con una ontología general de lo real y *esta* ontología tomo para él las veces de ‘filosofía primera’. Le faltó la ontología formal y, por ende, le faltó conocer que ésta precede a la ontología real” (Hua XVII 84; 131). La cual no se construye desde un ámbito especulativo o meramente abstracto, la fenomenología como filosofía primera debe “contar con una fundamentación última y, que por ello mismo, debe ser remitida a sí misma” (Hua Dok, III/3 462; 90), ciencia última pero a partir de lo “concreto”, esto es, como ya dicta el “principio de todos los principios” desde lo dado en intuición; en otras palabras, que la fenomenología comienza desde “abajo”, lo que implica un uso de un método genético que permite explicitar la génesis de sentido, esto es, desde la esfera de la facticidad en la experiencia o pasividad para ir subiendo paso a paso hasta la esfera más alta de conocimiento superior.

Por ello, la tarea más crucial de la ciencia originaria será cómo puede mostrar estos orígenes. Tanto Husserl como Heidegger plantean que estos “orígenes” pueden surgir paralelamente con la ejecución del método fenomenológico. “La renovación de la antigua idea del conocimiento filosófico [implica una] consideración radical del método esencialmente necesario para obtener el conocimiento filosófico. De este modo, la fenomenología trascendental resulta ser la ciencia necesaria del método y la filosofía «primera»” (Hua XXXV 313; 21). De acuerdo con Heidegger, en la circularidad o auto-fundación de la ciencia originaria está la posibilidad de mostrar sus fundamentos.

La circularidad implícita en la idea de una ciencia originaria, es decir, la circularidad de presupuestos y fundamentos que se dan a sí mismos [...], no es una dificultad artificial y construida con ingenio, sino que es la expresión de una característica esencial de la filosofía y de la naturaleza propia de su método. Este método debe ayudarnos a superar esta circularidad aparentemente insalvable, de manera que nos permita *comprender esta circularidad como necesaria e inherente a la esencia de la filosofía* (GA 56/57 16; 21, *Cursivas nuestras*).¹¹

5. La actitud natural, la actitud naturalista (teorética)¹² y la experiencia fáctica de la vida

La cuestión de la actitud (*Einstellung*) es de vital importancia para entender el modo de descripción fenomenológica. Un aspecto central para entender la noción de “actitud” no sólo estriba en que cada una está marcada por una cierta postura o dirección, sino que lo importante radica en “explicitar” la actitud misma. Así, una actitud sobresale sobre cualquier otra: la “actitud natural” (*natürliche Einstellung*). En este caso, no se refiere a una actitud “de” —genitivo posesivo— la naturaleza, sino a una actitud en la que nos movemos de manera cotidiana y sin ninguna implementación artificial. Por ello, ya en este nivel natural, es un vivir en el que nos encontramos normalmente. Así lo hace ver Husserl desde su lección de Gotinga de 1910/1911, *Problemas fundamentales de la fenomenología*,

Comienzo con una descripción de las diferentes actitudes en que puede tener lugar la experiencia y el conocimiento y, ante todo, con una descripción de la actitud natural en que todos vivimos y de la que partimos cuando ejecutamos la transformación filosófica de la mirada (*philosophische Blickänderung*), y lo hacemos de tal modo que describimos en general lo que encuentra (*Vorfindlichkeiten*) dicha actitud (*Hua XIII* 112; 78).

Ya que esta actitud no es forzada desde fuera, se necesita “explicitarla” para liberarnos de ella. La razón de esto, según Husserl, es que esta actitud motiva una hegemonía objetivista, esto es, tomar a lo objetivo como algo independiente del sujeto.

.....
 11 De acuerdo con Ulrich Melle, “La fenomenología es ciencia filosófica fundamental, es la filosofía primera porque la conciencia pura es el último fundamento de toda comprensión y explicación.” (122). Esto se develará únicamente mediante la prosecución del método de la variación eidética y la reducción trascendental. “La conciencia pura no es sólo *fundamento* de *conocimiento absoluto*, sino [también] *fundamento de ser absoluto*; es conciencia trascendental, y la fenomenología pura como filosofía primera es fenomenología trascendental” (123). Por ello la fenomenología no es una mera “teoría del conocimiento”, sino verdadera ontología universal.

12 Por una cuestión de homogeneidad, hemos optado a lo largo de nuestro escrito traducir los pares *theoretisch* y *vor-theoretisch* como “teorético” y “pre-teorético”, respectivamente, tal como se ha vertido, principalmente, en algunas ediciones de las lecciones tempranas de Heidegger. Pero no hay una diferencia significativa si optamos por la forma más usual en nuestro idioma para traducir estos términos —como hace el traductor de *Ideas II*— por “teórico” y “pre-teórico”, de ahí que en algunos pasajes dejemos las dos opciones sin que esto afecte el sentido de los términos.

Este es uno de los motivos para emplear el método de la reducción, cuyo primer momento implica una epojé o “desconexión” de la forma de vida en la que nos desenvolvemos familiarmente, pues sólo de este modo podemos liberarnos de ella. Además de explicitar las distintas actitudes que se pueden tomar en sentido “natural”, lo que se advierte una vez ejecutada la reducción es que en cada una de ellas se da un sentido “relativo”. Así, el hombre natural o, en otras palabras, que vive en actitud natural “No advierte que la actitud natural no es la única posible, que deja abiertos giros de la mirada a través de los cuales *resalta la conciencia absoluta constituyente de la naturaleza*, en referencia a la cual *toda naturaleza tiene que ser relativa merced a la correlación esencial entre lo constituyente y lo constituido*”.¹³ (*Hua IV* 179; 225. Cursivas nuestras).

Para entender mejor cómo es que “resalta” esta conciencia constituyente de la “naturaleza”, tenemos que remitirnos a las llamadas “investigaciones constitutivas” de Husserl. Como sabemos, estas investigaciones aparecerían en el segundo volumen que ya estaba anunciado desde la Introducción a las *Ideas I* de 1913 (*Hua III.1* 7-8; 81-82), pero sólo fueron publicadas de manera póstuma como volumen IV en la serie *Husserliana*. Los problemas de los que se trata en este volumen son las investigaciones “concretas” o “constitutivas” de la fenomenología trascendental. En ellas, ya no se trata de presentar los métodos y el programa fenomenológico –como pasa en el primer volumen–, sino la puesta en marcha o en su ejecución. Dada la importancia de estas investigaciones, pero también por lo insatisfecho de sus resultados de este trabajo colaborativo, Husserl nunca lo dio a la prensa¹⁴. Sin embargo, de manera inmediata, Husserl compartía y discutía sus trabajos inéditos con sus estudiantes, de ahí que Heidegger se apoye en estos materiales para la elaboración de sus lecciones. Por todo esto, podremos comprender de mejor forma lo que dice Heidegger en su lección de 1919/1920, “La fenomenología hace ver por vez primera que, en lugar de la nebulosidad en la que se mueve la filosofía usual, es posible y necesario hacer fenomenológicamente aprehensible lo concreto, lo últimamente concreto, y que la concreción de dichos problemas ‘abstractos’ sólo se efectúa *en y por* el método fenomenológico” (*GA* 58 26; 38. Cursivas nuestras).

Tomada en su generalidad, esta última cita aplicaría muy bien para Husserl y Heidegger, —entendiendo por método fenomenológico en el caso de Husserl la “reducción trascen-

13 De manera parecida Heidegger apunta “Así pues, el nexo de expresión que abarca el título de ‘ciencia’ parece apoderarse de algún modo de todos los sectores de la vida y el mundo. Recorta, por así decir, ciertos sectores que se expresan en la ciencia de una forma científica [...]. Y, a pesar de ello, la ‘ciencia’ es sólo *un* nexo de manifestación entre otros, y ya se advirtió que no se lo debe absolutizar” (*GA* 58 55; 66).

14 Vease la Introducción de la editora al volumen para ver todos los avatares por los que pasó esta obra para que, al final, no fuera publicada (*Hua IV*).

dental”. Lo que queremos decir es que, de acuerdo con el programa de la fenomenología trascendental, para llegar hasta estos “fenómenos concretos” tenemos que pasar por el método de la reducción, esto es, la ejecución o reconducción de todo “objeto” desde su positividad a su aparecer *en y para* la conciencia, dicho de otro modo, el “objeto” ya no como algo desligado o desvinculado de la conciencia, sino en cuanto apareciendo *por y en* una conciencia. Esto nos llevaría a una nueva dimensión de tematización que no estaría en el mismo nivel empírico de las ciencias particulares-empíricas o de hechos, sino en un nivel puro o *a priori*. Por ello, la constitución sólo es posible si antes ya hemos practicado la epojé y la reducción.

De este modo, Husserl comienza la tematización de la región concreta de la “naturaleza pura” no como lo haría un físico, sino más bien, explicitando los principios y estructuras generales sobre los que se sostiene toda ciencia de la naturaleza. “LA ACTITUD TEMÁTICA DE LA EXPERIENCIA y la investigación experimental NATURALES del CIENTÍFICO DE LA NATURALEZA, es la actitud DÓXICO-TEÓRICA. Frente a ella hay OTRAS ACTITUDES, a saber, la actitud valorativa (la que, en el sentido más amplio, valora lo bello y lo bueno) y la actitud práctica” (*Hua IV 4; 32*). De entrada, podemos ver que la actitud naturalista no es la única, sino que coexiste con otras, mismas que no se persigue un interés meramente teórico-científico. Por otro lado, aquí Husserl deja claro la equiparación entre “actitud naturalista” con la actitud del científico de la naturaleza, además de esta es propiamente una actitud “dóxico-teórica”. Además de estos rasgos, Husserl agrega otras características que definen más cabalmente a esta “actitud”.

Nada más empezado la tematización de la constitución de la región de la naturaleza, Husserl nos dice que un problema de la “actitud naturalista” (*naturalistischen Einstellung*) es que esta motiva una actitud “artificial”, además de que pretende ser la única forma válida de abordar el problema del conocimiento del mundo, a saber, la actitud del científico o filósofo positivista que busca guiarse solamente por el “objeto” de su esfera particular de conocimiento, refiriéndose especialmente a las ciencias de la naturaleza (física, biología, química etc), de ahí que Husserl la nombre “actitud naturalista”. La diferencia entre el “actitud natural” y la “actitud naturalista” estriba en el grado de sofisticación de la segunda, ya que esta es la que se ejecuta cuando se establece una primacía de un conocimiento que absolutiza solamente tomando como modelo al objeto de la naturaleza, esto es, como la única vía en la que se puede justificar el conocimiento, a saber, como se justifica en las ciencias de la naturaleza. En la actitud teórica Husserl indica lo siguiente, “Supongamos que el sujeto (aquí entendido siempre como el ego que pertenece inseparablemente a todo *cogito*, como sujeto puro) es sujeto teórico en este sentido, *cosa que no siempre es*” (*Hua IV 4; 34*. *Cursivas nuestras*). La actitud teórica es una actitud en la que nos sumergimos más o menos ocasionalmente, cuando

aprendemos a mirar como lo hace un científico de la naturaleza, pues viviendo en el mundo circundante o de la vida, como dice Heidegger también, “[...] sólo en ocasiones excepcionales estamos instalados en una actitud teórica” (*GA 56/57* 88; 106).

Después de una lectura comparada entre Husserl y Heidegger, podemos dar cuenta de las obras husserlianas a partir de las cuales el joven se apropia para justificar su idea de una fenomenología como ciencia originaria pre-teórica. En primer lugar, los materiales para *Ideas II* —en ese momento inéditas— donde la crítica del primado de lo teórico se apoya en la descripción fenomenológica de la constitución de la naturaleza de su mentor, más puntualmente, la Sección Primera titulada: “La constitución de la naturaleza material”. Si bien tenemos que advertir que Heidegger no sigue puntualmente la argumentación de su maestro.

La forma más contundente de entender fenomenológicamente la “naturaleza” en su sentido general va a ser como puro estar-ahí para un sujeto cognoscente: “LA NATURALEZA ESTÁ AHÍ PARA EL SUJETO TEÓRICO [...]. LA NATURALEZA COMO MERA NATURALEZA NO INCLUYE VALORES, OBRAS DE ARTE, etc.” (*Hua IV* 2; 32). Así, la naturaleza es despojada de cualquier predicado significativo o de valor. Esta va a ser la forma paradigmática en como Husserl y Heidegger van a comprender la actitud teórica de un “yo puro” frente a un puro estar-ahí delante de las cosas (*Vorhandenheit*). Del mismo modo, el sujeto que teoriza se dirige “a lo objetivo con una mirada activa”. Tipos de vivencias dóxicas en ejecución son el “yo pienso, yo ejecuto un acto en sentido específico, yo pongo el sujeto y pongo a continuación el predicado” (*Hua IV* 3-4; 33), también llamados “actos teóricos”. Lo que se busca, al final, es el conocimiento “Que es por ende ‘OBJETIVANTE’ en el sentido específico: que capta y pone como existente una objetividad del sentido respectivo, y además la determina en síntesis explicitadoras, eventualmente en forma predicativa-judicativa” (*Hua IV* 4; 34). Por ello, la crítica de Heidegger a lo teórico hace énfasis en este proceso de objetivación, “Sin embargo, los problemas últimos permanecen ocultos cuando la teorización misma se absolutiza, por no comprenderse que su origen está en la ‘vida’, esto es, por no comprenderse que el proceso de la creciente objetivación desemboca en un proceso de privación de vida” (*GA 56/57* 91; 109).

La idea de “La naturaleza como esfera de meras cosas” (*Hua IV* 24-27; 54-56), se asoma otro método que Husserl nombra como “deconstrucción” (*Abbau*), es decir, desmontar la experiencia concreta del mundo para quedarnos con un mundo “desnudo” de meras cosas “En esta actitud teórica ‘pura’ o depurada ya no experimentamos, pues, casas, mesas, calles, obras de arte; experimentamos cosas meramente materiales, y de aquellas cosas cargadas de valor precisamente sólo su estrato de materialidad espacio-temporal” (*Hua IV* 25; 55). De este modo, la “deconstrucción” de la experiencia concreta del mundo sirve para captar el *a priori* de toda ciencia de la naturaleza pura, a saber, “un mundo de la experiencia pura”, el

cual, en última instancia, es una “abstracción” de aquel mundo concreto de la vida, dicho de otra forma, aquel mundo separado o desligado del mundo de la vida.¹⁵

Heidegger observa: “Lo cósmico abarca una esfera totalmente originaria, que ha sido destilada a partir de lo circundante [...]. La cosa está simplemente ahí como tal, es decir, es real, existe. La realidad, por tanto, no es una característica propiamente circundante, sino una característica inherente a la esencia de lo cósmico, una característica específicamente teórica” (GA 56/57 89; 108). En este plano lo importante es, por ejemplo, la captación y medición de las cualidades materiales de las cosas en el marco de las coordenadas espacio-temporalmente objetivas. Por todo esto, Husserl afirma que esta actitud realiza una “abstracción”, esto es, una separación de aquello a partir de lo que surge, a saber, del concreto mundo de la experiencia pre-teórica. Heidegger, por su parte, asienta que “Este mundo de cosas, sin embargo, no es ya el mundo circundante, sino dicho mundo tomado en una tendencia teorizante y, en concreto, teorizante de manera fisicalista” (GA 58 52; 64).

Por todo esto —y regresando a la relación entre la actitud natural y la actitud naturalista—, se puede concluir que la “actitud naturalista” tiene lugar en el mismo plano de la “actitud natural”, pero como suele repetir Husserl y Heidegger, esta actitud es “derivada” o “secundaria” de aquella primera “actitud natural” o viviendo en el mundo circundante, pues en mundo circundante no nos encontramos con teorías científicas, sino con experiencias pre-teóricas. Por eso para Heidegger,

Nuestra vida es el mundo en el que vivimos, al que se dirigen y en cuyo interior transcurren en cada caso las tendencias de la vida. A la vida le sale al encuentro en cada momento de su transcurso un fragmento del mundo o un ‘es’. La vida es algo que no necesita ponerse a buscar otra cosa —como si estuviera primero vacía y tuviera que ponerse a buscar un mundo para llenarse con él—, sino que vive siempre de algún modo *en su mundo*” (GA 58 34; 45).

De manera similar para Husserl, “En la vida corriente no tenemos nada que ver con *objetos* de la naturaleza. Lo que llamamos *cosas* son pinturas, estatuas, jardines, casas, mesas, vestidos, herramientas, etc. Todas ellas son *objetos* de valor de diferente índole, objetos de uso, *objetos* prácticos. Éstos no son objetos científico-naturales” (Hua IV 27; 56).

6. La fundación de las ciencias en la esfera pre-teórica del mundo de la vida

.....
15 En un texto de la década de 1920 se afirma explícitamente, “Se trata, pues, del mundo deconstruido de la experiencia pura, predado por medio de la experiencia física y animal, predado constantemente y con necesidad, antes de toda captación, pero predado en el modo de un estrato inferior abstracto, pues el mundo real, predado concretamente, tiene ya siempre estratos de ‘saber’, que debemos quitar primero decididamente mediante el retroceso a las donaciones de sentido” (Hua XXXII 297; 292).

Algo que no se ha indagado suficientemente en literatura secundaria es la relación entre la temprana fenomenología de Heidegger con la llamada fenomenología genética de Husserl. En varios lugares, Heidegger refiere que el verdadero trabajo fenomenológico radica en las *Investigaciones Lógicas* en su primera edición (1900/1901), es decir, rechazando la segunda edición de 1912 por encontrarse “matizada” por el mismo Husserl para que se ajustará a su programa “trascendental” de ese momento. Además de esta referencia, sólo el artículo, *La filosofía como ciencia estricta*, y de manera ocasional, *La crisis*, son mencionados en algunos textos de Heidegger. Pero no habla mucho de las investigaciones que Husserl emprendía con mucho ahínco en la década de 1920, salvo la nota al pie en *Ser y tiempo* donde se mencionan las inéditas investigaciones constitutivas sobre la naturaleza y espíritu del manuscrito de *Ideas II* de 1912,¹⁶ y solamente menciona de estas primeras investigaciones sobre la naturaleza y el espíritu que “Después de esta primera elaboración, Husserl le ha seguido la pista a los problemas de una manera aún más penetrante, y ha dado a conocer en sus cursos de Freiburg partes esenciales de su trabajo” (GA 2 68; 47). Cabría especular a qué se refiere Heidegger con este modo de trabajo “aún más penetrante”. Pues, en efecto, de aquel tratamiento constitutivo acabado y estático del objeto (como el presentado en *Ideas I*), Husserl busca, a su vez, indagar una génesis constitutiva de los mismos objetos, es decir, en su temporalidad y, por tanto, en su dimensión histórica (como el presentado en *Crisis*).

Como sabemos, la década de 1920 de Husserl estará marcada por un esfuerzo titánico para lograr una presentación sistemática de la fenomenología. Esto ha quedado estilizado por los nuevos métodos de una fenomenología estática y una fenomenología genética. Estos métodos vienen a complejizar —¡aún más!— la presentación y comprensión de la fenomenología como un todo. Pero, con todo, debemos decir que estos nuevos métodos se hallan sobre la base del principal método fenomenológico, a saber, la reducción trascendental.

La articulación de la perspectiva estática y genética se mueve en el modo de la captación del “objeto”. Husserl menciona en un apéndice a la *LFLT*, “El análisis ‘estático’ se guía

.....
 16 “Las investigaciones de E. Husserl sobre la “personalidad” no han sido aún publicadas. La orientación fundamental de la problemática se muestra ya en el tratado “Philosophie als strenge Wissenschaft”, *Logos I* (1910), p. 319. Un amplio desarrollo alcanza la investigación en la segunda parte de las *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie (Husserliana IV)*, cuya primeraparte (cf. este *Jahrbuch t. I*, 1913) expone la problemática de la “conciencia pura” considerada como base para el estudio de la constitución de toda realidad. La segunda parte trae detallados análisis de constitución, y trata, en tres secciones, los siguientes temas: 1. La constitución de la naturaleza material. 2. La constitución de la naturaleza animal. 3. La constitución del mundo espiritual (la actitud personalista, en oposición a la naturalista). Husserl comienza su exposición con estas palabras: “Dilthey... percibía, ciertamente, los problemas fundamentales y las direcciones por donde debía orientarse el trabajo, pero no llegó a las formulaciones definitivas del problema, ni a soluciones metodológicamente seguras”. Después de esta primera elaboración, Husserl le ha seguido la pista a los problemas de una manera aún más penetrante, y ha dado a conocer en sus cursos de Freiburg partes esenciales de su trabajo [Pero, en su finalidad y en sus resultados, todo ello es diferente de lo que aquí se quiere y se alcanza]” (GA 2 68; 47). Al final de nuestro trabajo vamos a suscribir esta última adición que Heidegger hace entre corchetes, pues, aunque hay un paralelismo estructural entre ambas ideas de la ciencia originaria (Husserl-Heidegger), al final, los resultados serán diferentes.

por la unidad del objeto mencionado y, partiendo del modo de darse obscuro, sigue su remisión como modificación intencional y tiende a la claridad” Ya desde las intenciones vacías que sólo mientan, pero no cumplen su sentido, o las intenciones significativas que son cumplidas simbólicamente, hasta llegar en una cadena de fundamentación intencional en cumplimiento pleno de sentido, esto es, en un cumplimiento evidente. En cambio, en el análisis genético,

[...] está dirigido a todo el contexto concreto en el que se encuentra cualquier conciencia y su respectivo objeto intencional en cuanto tal. [...] toma en cuenta también, por ende, la *unidad inmanente de la temporalidad* de la vida, cuya ‘*historia*’ transcurre en ella; de suerte que cada vivencia singular de conciencia, que se presenta temporalmente, tiene en ella su propia historia, es decir, su *génesis temporal*” (*Hua XVII* 316; 382).

Una tematización completa de la nueva articulación metódica de la fenomenología trascendental excedería la meta de este trabajo, sólo llamamos la atención a este estar “dirigido a todo el contexto concreto en el que se encuentra cualquier conciencia y su respectivo objeto intencional en cuanto tal”, pues es ahí en donde se juega otro paralelismo que Husserl y Heidegger tratarán de remarcar, a saber, la remisión de lo teórico a su génesis en lo pre-teórico.

Pero todos estos análisis de Husserl, en su vertiente estática-genética, podemos rastrearlos desde por lo menos 1916, y ya para la década de 1920 de una manera más clara.¹⁷ Menciono lo anterior porque Heidegger refiere constantemente en sus primeras lecciones que la ciencia originaria pre-teórica tiene como fin un esclarecimiento de la “génesis del sentido” de las ciencias y de la ciencia originaria misma.¹⁸ Es importante mencionar esto, ya que viene a echar más luces sobre el llamado “giro práctico” impulsado por Heidegger a partir de Aristóteles en la filosofía contemporánea.¹⁹

En esta última parte queremos apuntar que este giro práctico de la filosofía de Heidegger estuvo motivado en algunos elementos de la fenomenología trascendental de su maestro, a saber, en los desarrollos tardíos estático-genéticos. Con esto no queremos dismi-

17 Tal como se puede ver en la carta a Natorp del 29 de junio 1918, “Por más de una década yo he empezado a superar el platonismo estático y he planteado la idea de una génesis trascendental como el tema principal de mi fenomenología” (*Hua Dok III/5*: 137).

18 En la lección de 1920-1921, *Introducción a la fenomenología de la religión*, Heidegger apunta explícitamente que “La experiencia de la vida es más que una experiencia que toma nota, ya que constituye la posición total activa y pasiva del hombre con respecto al mundo” (*GA 60* 11; 42). En la propuesta husserliana, el método genético rebaja el papel activo del sujeto trascendental constituyente para fijarse en la autoconstitución de este a partir de una pasividad originaria.

19 Investigaciones importantes en la línea de Heidegger, como aquella pionera investigación de Franco Volpi, *Heidegger y Aristóteles*, han vislumbrado de manera excepcional la presencia de la filosofía práctica de Aristóteles en *Ser y tiempo*. Como sabemos, la posterior publicación de las primeras lecciones de Heidegger antes de *Opus Magnus* de 1927 confirmó aquellas corazonadas del filósofo italiano.

nir la profunda influencia de Aristóteles en Heidegger, sino matizar algunos elementos conceptuales provenientes de la fenomenología genética de su maestro.

La tendencia de una fenomenología genética paralela la que plantea su maestro se deja ver en el modo de “destacar” la experiencia fáctica del mundo del sí-mismo, es decir, aquella experiencia *propia*, dado que es la forma de acceso primaria de la tematización fenomenológica:²⁰

En primer lugar nos preguntamos *cómo se llega a destacar un modo peculiar de experiencia, la experiencia del mundo del sí-mismo [...] No se pregunta cómo surgen fácticamente las experiencias del mundo del sí-mismo* —en la vida anímica del niño, por ejemplo, o en desarrollo filogénético, preguntas que resultarían absurdas—, qué factores favorecen y dificultan de hecho la actividad de tales experiencias. [...] Aparte de eso, el método de estas consideraciones consistiría en formular hipótesis sobre el modo como supuestamente habría sido tal y cual cosa, mientras que nosotros pretendemos comprender el sentido de la experiencia del mundo del sí-mismo, en general el sentido de la experiencia destacada —pregunta por el *sentido*. De modo que también la pregunta por cómo llega a destacar es una pregunta por *la genesis del sentido*: qué posibilidades de destacar y qué modos particulares de experiencia se encuentran en el sentido de la experiencia fáctica de la vida, qué fácticamente no está en absoluto destacada y que nos resulta inmediatamente accesible, que nosotros mismos somos y vivimos fácticamente (GA 58 101-102; 113-114. *Cursivas nuestras*).

Como ya se mencionó, el método genético busca explicitar el sentido del mundo predado, es decir, destacar la esfera de sentido operativo que subyace en cualquier experiencia, de ahí que el objetivo de este método se resuma en *una génesis del sentido... del mundo*, punto de llegada de la ciencia de los orígenes en la propuesta husserliana tardía. Sin embargo, seguir el camino de la explicitación de las objetividades es un trabajo arduo y de no fácil acceso. Hay una cantidad inmensa de manuscritos que Husserl legó a la posteridad en donde se da a la tarea de realizar esta monumental empresa, por ejemplo, lo que podemos encontrar en uno de los últimos volúmenes de *Husserliana* que tiene por tema precisamente el de las “explicitaciones del mundo predado y de su constitución” (*Hua XXXIX*).

Para realizar la explicitación del mundo de la vida como ámbito del origen no es algo simple, ni mucho algo que se asuma sólo de manera presupuesta, tal como afirma Heidegger, “[...] el ámbito del origen no estaría dado; hay que ganarlo primeramente” (GA 58 29; 41). De ahí la importancia de la explicitación de la actitud teórica que realiza la fenomenología, pues “Cuando intento explicar el mundo circundante en clave teórica, éste se derrumba” (GA 56/57 86; 104.). La actitud teórica impediría ver este ámbito a

20 Recordemos que el joven Heidegger destaca la experiencia del mundo circundante en tres esferas: mundo circundante, mundo compartido y mundo de la experiencia fáctica.

partir del cual se origina el sentido de su propia práctica. Así lo hace ver Husserl también, “Tiene uno que caer en la cuenta de que EN LA PECULIARIDAD DE LA ACTITUD TEÓRICA Y DE SUS ACTOS TEÓRICOS (cuyo ejercicio hace del sujeto un sujeto teórico) reside EL QUE EN CIERTA MANERA SE ENCUENTREN EN ELLOS DE ANTEMANOS LOS OBJETOS que por primera vez LLEGAN A SER TEÓRICOS” (*Hua IV 6; 36*). Esta originariedad presupuesta del mundo se ve incluso en la pretensión de la actitud teórica, “Entonces, empero, la objetividad de que se trata ya está, ANTES de esos actos teóricos, constituidas conscientemente mediante ciertas vivencias intencionales” (*Hua IV 4; 34*). En palabras de Heidegger “Si examinamos la experiencia fáctica de la vida sólo según la dirección del contenido experimentado, lo que se experimenta, lo vivido, se designa como ‘mundo’ y no como objeto. ‘Mundo’ es algo dentro de lo que se puede vivir (en una objetualidad no se puede vivir)” (*GA 60 11; 42*). Por consiguiente, con esto se afirma que el mundo de la vida es el suelo pre-teorético como condición de posibilidad de cualquier ciencia real o posible.

De ahí que Heidegger en su etapa temprana llame la atención sobre esta remisión de lo teórico a lo pre-teorético, aunque no solamente como un simple cambio de perspectiva, sino para mostrar la originariedad del mismo, “Se ha de romper con esta primacía de lo teórico, pero no con el propósito de proclamar un primado de lo práctico o de introducir otro elemento que muestre los elementos desde una nueva perspectiva, sino porque lo teórico mismo y en cuanto tal remite a algo pre-teorético” (*GA 56/57 59; 70-71*), mientras que para Husserl, “Sólo mediante un GIRO DE LA MIRADA TEÓRICA, mediante un cambio de interés teórico, salen ellas (vivencias emotivas) del estadio del constituir PRE-teórico al del teórico” (*Hua IV 4-5; 34*), y este giro de la mirada se ejemplifica en la siguiente actitud, “Dejamos de ejecutar el ver de esta manera (teórica) señalada cuando, viendo el cielo azul resplandeciente, vivimos en el arrobamiento ante él. Si hacemos esto, no estamos en la actitud teórica, sino en la actitud emotiva” (*Hua IV 8; 37*). Precisamente, tal como ya se ha visto, Husserl dejaba ver la que la actitud teórica no era la única actitud posible, los actos prácticos y emotivos son otros modos posibles de experiencias viviendo en el mundo de la vida, incluso más originarios que los de la actitud teórica, pues se dan en la misma actitud natural.

Ahora bien, para destacar claramente el ámbito del origen de las ciencias, una vez que Husserl ha destacado la originariedad del mundo predado, pasa explicitar las regiones más amplias que lo comprenden: naturaleza y espíritu. El mundo circundante servirá para destacar la esfera inmediata de experiencia articulada de acuerdo con intereses, tales como los mundos circundantes de las ciencias de la naturaleza y del espíritu, los cuales se asientan en el subyacente mundo de la vida. En este último todavía no hay distinción entre los intereses

científicos que determinan a cada mundo circundante, sino que, más exactamente, a partir de él se gesta el sentido mismo de los mundos particulares de las ciencias,

Como temas científicos, naturaleza y espíritu no existen de antemano; más bien, ellos son formados sólo dentro de un interés teórico y en el trabajo teórico dirigido por esto, sobre el *subyacente estrato de una natural, experiencia preteórica (vorthoretischen Erfahrung)*. Aquí ellos aparecen en una unión y en entremezclamiento originalmente intuitiva; *es necesario comenzar con esta unidad intuible concreta de la experiencia precientífica del mundo* y entonces elucidar qué intereses teóricos y direcciones de pensamiento predelinean estos, así como naturaleza y espíritu pueden devenir temas universales unitarios, siempre inseparablemente relacionados uno a otro en esto. (*Hua IX 55*. Cursivas nuestras).

Del mismo modo, Heidegger también llegará a destacar que el mundo circundante es un “suelo de experiencia” a partir del cual se gestan las ciencias. “El mundo circundante –que se presenta de forma siempre nueva y se da en nuevas facetas, aunque siempre en cuanto más o menos uno y el mismo— puede, si bien no tiene por qué, convertirse en el suelo del que parten las distintas ciencias (‘suelo de experiencia’)” (*GA 58 46; 58*).

Como podemos ver, existen paralelos estructurales entre Husserl y Heidegger a partir de la idea de la ciencia originaria o de los orígenes. Pero si bien Heidegger se apoya en elementos importantes de esta idea de Husserl, al mismo tiempo va destacando las limitaciones e incluso llegará a dirigir la argumentación husserliana en contra de la propia fenomenología trascendental, al punto de equipararla con una actitud meramente teórica, asunto que se tendría que matizar desde las propias determinaciones que va aportando la propuesta estático-genéticas tardías de Husserl.

7. Reflexiones finales

La relación entre lo teórico y lo pre-teórico en la fenomenología de Husserl y Heidegger revela una profunda conexión y divergencia en sus concepciones de la ciencia originaria. Mientras Husserl se mantiene fiel a la idea de una fenomenología como ciencia apriorica y universal, capaz de fundamentar a las demás ciencias a través de una metódica fenomenológica, Heidegger introduce y posteriormente rechaza la determinación de las ciencias particulares por la ciencia originaria. Esta diferencia subraya un punto crucial: aunque ambos parten de un mismo interés en los orígenes y fundamentos de la experiencia, sus trayectorias filosóficas divergen significativamente.

La fenomenología husserliana insiste en clarificar los fundamentos del conocimiento mediante el reducción trascendental, liberando al sujeto de la actitud natural para revelar

la conciencia constituyente. En contraste, la fenomenología de Heidegger, especialmente en sus primeros años, busca una comprensión más concreta y pre-teorética de la experiencia, criticando la objetivación excesiva inherente a la actitud teorética.

Además, este análisis resalta la crítica conjunta de ambos filósofos al primado teorético de la escuela de Marburgo y su defensa de una “lógica del origen”. La fenomenología, tanto para Husserl como para Heidegger, debe abarcar desde los niveles más bajos de la experiencia hasta los más altos niveles de conceptualización, diferenciándose de las perspectivas modernas y neokantianas.

En conclusión, el trabajo reafirma la importancia de comprender las raíces y las metodologías de la fenomenología para apreciar plenamente las contribuciones de Husserl y Heidegger. A pesar de sus diferencias, ambos comparten una visión de la fenomenología como una ciencia que no sólo explica, sino que también fundamenta, interpretando la génesis del sentido desde la experiencia fáctica de la vida hasta la más alta reflexión teorética. Esta reflexión final deja abierta las complejas interacciones entre lo teorético y lo pre-teorético, iluminando las diversas dimensiones de la fenomenología en la búsqueda de una ciencia auténticamente originaria.

Referencias

- Heidegger, Martin. *Phänomenologie des religiösen Lebens* 1. *Einleitung in die Phänomenologie der Religion* (WS 1920/21) 2. *Augustinus und der Neuplatonismus* (SS 1921) 3. *Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik* (1918/19) (GA 60). Vittorio Klostermann, 1995. [Introducción a la fenomenología de la religión. Madrid: Siruela/FCE, 2005].
- Heidegger, Martin. *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks. Theorie der philosophischen Begriffsbildung* (SS 1920) (GA 59). Vittorio Klostermann, 1993.
- Heidegger, Martin. *Grundprobleme der Phänomenologie* (WS 1919/20) (GA 58). Vittorio Klostermann, 1992. [Problemas fundamentales de la fenomenología. Alianza, 2014].
- Heidegger, Martin. *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität* (SS 1923) (GA 63). Vittorio Klostermann, 1988. [Ontología. Hermenéutica de la facticidad. Alianza, 1999].
- Heidegger, Martin. *Zur Bestimmung der Philosophie* 1. *Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem* (KNS 1919) 2. *Phänomenologie und transzendente Wertphilosophie* (SS 1919) 3. *Anhang: Über das Wesen der Universität und des akademischen Studiums* (SS 1919) (GA 56/57). Vittorio Klostermann, 1987. [La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo. Herder, 2005].
- Heidegger, Martin. *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit* (WS 1929/30) (GA 29/30). Vittorio Klostermann, 1983. [Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo – finitud – soledad. Alianza, 2007].
- Heidegger, Martin. *Logik. Die Frage nach der Wahrheit* (WS 1925/26) (GA 21). Vittorio Klostermann, 1976. [Lógica. La pregunta por la verdad. Alianza, 2004].

- Heidegger, Martin. *Sein und Zeit* (GA 2). Vittorio Klostermann, 1977. [Ser y tiempo. Trotta, 2003].
- Herrmann, Friedrich-Wilhelm, von. *Hermeneutik und Reflexion: der Begriff der Phänomenologie bei Heidegger und Husserl*. Klostermann, 2000.
- Husserl, Edmund. *Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution. Texte aus dem Nachlass* (1916-1937) (Hua XXXIX). Springer, 2008.
- Husserl, Edmund. *Einleitung in die Philosophie. Vorlesungen 1922/23*. (Hua XXXV). Kluwer Academic Publishers, 2002. [Las conferencias de Londres. Sígueme, 2012].
- Husserl, Edmund. *Einleitung in die Ethik. Vorlesungen Sommersemester 1920 und 1924*. (Hua XXXV). Kluwer Academic Publishers, 2001.
- Husserl, Edmund. *Dokumente* (Hua Dok III/3). Martinus Nijhoff, 1994.
- Husserl, Edmund. *Dokumente* (Hua Dok III/5). Martinus Nijhoff, 1994.
- Husserl, Edmund. *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Erster Teil. 1905-1920* (Hua XIII). Martinus Nijhoff, 1981. [Problemas fundamentales de la fenomenología. Alianza, 2020].
- Husserl, Edmund. *Aufsätze und Vorträge. 1911-1921. Mit ergänzenden Texten*. (Hua XXV). Martinus Nijhoff, 1987. [La filosofía como ciencia estricta. Terramar ediciones, 2007].
- Husserl, Edmund. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie* (Hua VI). Martinus Nijhoff, 1976. [La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental. Prometeo, 2008].
- Husserl, Edmund. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* (Hua III.1). Martinus Nijhoff, 1976. [Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica: investigaciones fenomenológicas sobre la constitución. Fondo de Cultura Económica, 2014].
- Husserl, Edmund. *Logische Untersuchungen* (Hua XIX/1-2). Martinus Nijhoff, 1975. [Investigaciones lógicas 1-2. Alianza Editorial, 2006].
- Husserl, Edmund. *Ding und Raum. Vorlesungen 1907* (Hua XVI). Martinus Nijhoff, 1973.
- Husserl, Edmund. *Formale and transzendente Logik* (Hua XVII). Martinus Nijhoff, 1973. [Lógica formal y lógica trascendental: Ensayo de una crítica de la razón lógica. UNAM, 2009].
- Husserl, Edmund. *Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester. 1925*. (Hua IX). Martinus Nijhoff, 1968.
- Husserl, Edmund. *Erste Philosophie* (Hua VIII). Martinus Nijhoff, 1959.
- Husserl, Edmund. *Erste Philosophie* (Hua VII). Martinus Nijhoff, 1956.
- Husserl, Edmund. *Ideen zur einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*. (Hua IV). Martinus Nijhoff, 1952. [Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica: investigaciones fenomenológicas sobre la constitución. Fondo de Cultura Económica, 2014].
- Husserl, Edmund. *Erfahrung und Urteil*. Felix Meiner Verlag, 1939. [Experiencia y juicio. Investigaciones acerca de la genealogía de la lógica. Instituto de Investigaciones Filosóficas/UNAM, 1980].
- Melle, Ulrich. "Systematischer Überblick über Husserls phänomenologisches Projekt". *Husserl-Handbuch: Leben – Werk – Wirkung*, editado por Sebastian Luft y Maren Wehrle. J.B. Metzler, 2017.
- Volpi, Franco. *Heidegger y Aristóteles*. Fondo de Cultura Económica, 2012.



APROXIMACIÓN A LA ÉTICA DE LA PASIVIDAD A PARTIR DEL DESARROLLO DE LA CONCIENCIA NO-INTENCIONAL DE EMMANUEL LEVINAS

AN APPROACH TO THE ETHICS OF PASSIVITY BASED ON THE DEVELOPMENT OF NON-INTENTIONAL CONSCIOUSNESS BY EMMANUEL LEVINAS

María Elizabeth Aquino Rápalo

Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla



<https://orcid.org/0000-0002-7157-5624>, e-mail: mariaelizabeth.aquino@gmail.com

Recepción: 29 de mayo de 2024 – Aceptación: 27 de julio de 2024

Resumen

La ética de Emmanuel Levinas es conocida por ser una ética heterónoma. Empero, el término heteronomía, en el caso del pensador judío, no tiene que ver con una ética infantil en la cual sólo se somete la voluntad a una serie de mandatos arquetípicos impuestos por un soberano. En este caso, la heteronomía tiene que ver con la sedimentación de un pasado radical que sólo sale a la luz —por decirlo de alguna manera— gracias a la presencia del Otro. Para llegar a este planteamiento Levinas se vale de los elementos del método fenomenológico propuestos por Edmund Husserl para tratar de exponer una subjetividad que se constituye desde la pasividad.

Palabras clave: conciencia, intencionalidad, fenomenología, sensibilidad, tiempo.

Abstract

The ethics of Emmanuel Levinas is known for being a heteronomous ethics. However, the term heteronomy, in the case of the Jewish thinker, does not have to do with an infantile ethics in which the will is only subjected to a series of archetypal mandates imposed by a sovereign. In this case, heteronomy has to do with the sedimentation of a radical past that only comes to light —so to speak— thanks to the presence of the Other. However, in order to arrive at this approach, Levinas uses the elements of the phenomenological method proposed by Edmund Husserl to try to expose a subjectivity that is constituted from passivity.

Keywords: consciousness, intentionality, phenomenology, sensibility, time.

Introducción

Emmanuel Levinas en las primeras líneas del ensayo *Reflexiones sobre la “técnica fenomenológica”* afirma lo siguiente:

La fenomenología une a los filósofos, aunque no del mismo modo que el kantismo unía a los kantianos o el spinozismo a los spinozistas. Los fenomenólogos no se remiten a tesis formalmente enunciadas por Husserl, no se consagran exclusivamente a la exégesis o a la historia de sus escritos. Una manera de hacer los vincula. Se ponen de acuerdo para abordar de una cierta manera las cuestiones, antes que para adherirse a un cierto número de proposiciones fijas (Levinas, DEHH 164).

Esto nos parece importante porque define la esencia tanto de la fenomenología como del fenomenólogo, es decir, lo propio de la fenomenología es que se trata de una *indagación abierta para hacer filosofía* a través de la cual no sólo se piensan las cosas que se dan en la experiencia sino que también podemos entendernos a nosotros mismos en tanto que las pensamos; por tanto, cuando un filósofo se asume a sí mismo como fenomenólogo es porque la técnica¹ de la que se vale para abordar el problema contiene los elementos de la manera de proceder propuesta por Edmund Husserl, partiendo, evidentemente, de la noción fenomenológica de intencionalidad.

En virtud de lo anterior nos atrevemos a afirmar que el pensamiento del filósofo de Kaunas es el de un discípulo de Husserl que llevó sus enseñanzas hasta sus últimas consecuencias y de manera creativa, pues, por una parte, el filósofo lituano-francés reconoce y defiende a la fenomenología precisamente porque con su concepto de intencionalidad restituye el papel de lo sensible —elemento que tendrá muy en cuenta para su exposición de la conciencia-no intencional— y que enseña que la presencia *inmediata* de las cosas no es comprender todavía su sentido. Empero, por otro lado, también es crítico con respecto al papel de la tematización y el primado de la conciencia teórica. Levinas conoce a fondo el pensamiento de Husserl, prueba de ello es su tesis doctoral y todos los ensayos anteriores a *Totalidad e Infinito*, gracias a los cuales introdujo a Husserl en Francia; en ellos, nuestro autor se presenta como un lector riguroso, pero crítico del maestro de Friburgo. Ciertamente está adherido al pensamiento de su maestro en el modo de hacer filosofía, pero sabe

1 Levinas en el mismo ensayo que se mencionó en el cuerpo del texto sostiene que la fenomenología es un método de forma destacada, es decir, si entendemos a la fenomenología como un camino abierto que nos permite investigar, podemos entender que no se trata de una metodología, sino, por decirlo de alguna forma, de una posibilidad abierta para explorar distintas problemáticas tal y como lo han hecho los discípulos de Husserl al indagar el tiempo, el deseo, la corporalidad, etcétera. Presentar a la fenomenología como una metodología es formalizarla e incluso traicionarla porque la misma obra de Husserl no parece estar motivada a ser una metodología, sino una forma de investigar. De ahí que Levinas vea en ella una técnica, o sea, una destreza o una habilidad para hacer filosofía a través de la intuición, del *eidós* y la reducción que son elementos de una manera de proceder, más que una vía que los descubre (DEHH 164)

que en la propuesta fenomenológica existe la correlación entre sujeto y objeto que deviene en la subsunción de lo Otro en el Mismo y en ello versará la diferencia entre la fenomenología husserliana y la levinasiana. Ahora bien, que permanezca la correlación entre sujeto y objeto no significa, para el autor de *Totalidad e Infinito*, que la fenomenología pretenda ser una teoría del conocimiento ingenua en la que las representaciones son esencias permanentes y arrancadas de todo horizonte; la fenomenología es la intencionalidad de la conciencia que abre la perspectiva y destruye la representación del objeto teórico. Según el francolituano, gracias a la forma de proceder de la fenomenología se puede denunciar la contemplación ingenua de la visión directa del objeto. De acuerdo con nuestro autor es gracias a Husserl y la superación de lo inmediato que tenemos nuevas posibilidades de filosofar que aportan la idea de un análisis de las intenciones capaz de enseñarnos sobre el ser más que el pensamiento que entra en estas intenciones. Sin embargo, el filósofo francolituano, en su propuesta de pensamiento, muestra que el espíritu de la obra husserliana puede contradecir la letra porque:

La fenomenología nos ha enseñado a explicar o a elucidar un sentido a partir del *psiquismo irreductible* en el que se da, a buscar el sentido en su origen, a buscar el sentido originario. Este método, surgido de una filosofía de la aritmética y de las investigaciones lógicas ¡afirma la primacía —la principalidad— de lo no-formal! (Levinas, *DVI* 168).

En virtud de la primacía de lo no-formal presente en la fenomenología misma, Levinas se arroja a describir la relación ética como relación metafísica, es decir, como desprendida de toda participación y para ello invierte la primacía de la intencionalidad de la conciencia. En otras palabras, el filósofo judío, para proponer una ética heterónoma no parte de la actividad de una conciencia intencional, puesto que ella —la conciencia intencional— evoca la relación con el objeto, con lo *temático*; en cambio, la relación metafísica no ata al sujeto con el objeto, pues aborda sin tocar, o sea, no se trata de un acto sino una relación social que manifiesta la experiencia por excelencia. Ahora bien, si Levinas distingue al acto objetivante de la metafísica, esto no se reduce a denunciar superficialmente un sesgo intelectualista en el filósofo de Friburgo, sino que se trata de mostrar la diferencia entre la relación trascendente y la relación de conocimiento:

[...] si es verdad que el intelecto desea el ser en sí. Luego habrá que mostrar la diferencia que separa las relaciones análogas a la trascendencia y las de la misma trascendencia. Éstas llevan a Otro, cuya manera nos ha permitido fijar la idea de infinito. Aquellas —y entre ellas, el acto objetivador— incluso aunque se apoyan en la trascendencia, permanecen en Mismo» (Levinas, *TI* 116).

Dado que la obra levinasina busca mostrar que la conciencia intencional —como se muestra en la fenomenología trascendental— no da cuenta suficiente de la relación trascendente con la alteridad, pero que esa misma conciencia intencional llevada al extremo sí puede acercarnos a ello, lo que se pretende mostrar en el presente trabajo es la apropiación y desarrollo que tuvo Levinas de la fenomenología husserlina en tres partes: 1) esbozamos la lectura que tuvo en los años de 1930, pues ya desde la tesis doctoral hay guiños de lo que quiere desarrollar; 2) nos centramos en cómo desarrolla la sensibilidad como conciencia sin intención en *Totalidad e Infinito* y, finalmente, 3) se aborda el primado de lo no-teórico y por qué la ética sería la filosofía primera gracias a la no-intencionalidad de la conciencia. Ello con el propósito de presentar el pensamiento levinasiano como una apropiación creativa de la fenomenología de Husserl para tratar al problema de la alteridad y el primado de lo no-formal.

1. La intencionalidad fenomenológica en la tesis doctoral de 1930

Levinas en la *Teoría fenomenológica de la intuición* se propone exponer el pensamiento de Husserl como un pensamiento en *marcha*. Para nuestro autor, quien en 1928 está descubriendo las ideas del fundador de la fenomenología, una de las aportaciones fundamentales del método fenomenológico es que no reduce la sensibilidad a meras consideraciones objetivas y abstractas, sino que la resignifica y, por ello, busca su especificidad en la medida en que es ella la que nos relaciona con el mundo a través de la intencionalidad, por tanto:

La primera labor del fenomenólogo ha de ser, pues, determinar la auténtica naturaleza de lo humano, la esencia propia de la conciencia. Y ya conocemos la respuesta. La conciencia como tal no está replegada sobre sí misma, como una cosa, sino que tiende hacia el mundo. Lo supremamente concreto en el hombre es esta trascendencia con respecto a sí mismo. Esto es, como dicen los fenomenólogos, la intencionalidad (Levinas, *IH* 94).

Así que, para nuestro autor, lo importante de la fenomenología está en su capacidad de atenerse a lo dado con intuición en la descripción de la experiencia (*Erfahrung*) y por ello mismo puede adentrarse en la experiencia misma para acercar el pensamiento a lo *sentido*. Es decir, nuestro autor parte del intento de acercar el pensamiento a la manera efectiva en que la conciencia se refiere a su objeto, dicho en términos husserlianos. Según el filósofo francolituano: “La intencionalidad es para Husserl un acto de auténtica trascendencia y el prototipo mismo de toda trascendencia” (Levinas, *TIPH* 68). Esto significa que el término *intención*

no tiene nada que ver con un carácter ético², ni tampoco se reduce a una cuestión mental o psicológica, como lo era en la filosofía clásico-medieval, o sea, no se trata de una dirección de acciones hacia un resultado bueno o malo, sino que expresa el hecho de que cada acto de conciencia es consciente de algo a lo que está dirigido, algo que *intenciona*; sea un deseo, un recuerdo, un objeto o un juicio, de modo tal que en la fenomenología husserliana la intencionalidad no es una propiedad de la conciencia, sino el modo de existir de la conciencia, en tanto que siempre está dirigida a su objeto y ello en un modo concreto de conciencia: en tanto conciencia desiderativa, judicativa, rememorativa, etcétera (*Ideen I* §84).

A lo largo de la obra levinasiana, pero particularmente en los escritos anteriores a *Totalidad e Infinito*, la intencionalidad es presentada de dos maneras que podemos considerar como complementarias. 1) Por un lado, el filósofo judío reconoce lo que ha hallado en las reflexiones husserlianas, a saber, la riqueza de posibilidades que nos abre dicho concepto en términos de ir más allá del idealismo o el realismo, pues: “La intencionalidad de Husserl no puede ser tomada como una mera *propiedad* de la conciencia, una característica indiferente a su modo de existir, una simple modalidad de los contenidos de la conciencia. La intencionalidad caracteriza el modo mismo de existir de la conciencia” (Levinas, *TIPH* 68). Así que la conciencia no es un mero atributo, tampoco una cualidad, mucho menos una cosa, cual caja en la que se pudieran guardar objetos, sino que es el modo en que como humanos existimos, o sea, estando volcados hacia aquello que aparece. Sin embargo, la teoría de la intencionalidad, dentro del periodo de 1930 a 1961, se revela como insuficiente para describir fenómenos como la alteridad, pues ésta es deudora aún de un esquema que pone el fundamento en una conciencia cuyas posibilidades de comprensión dependen tanto de representaciones como de una noción de evidencia que se estructura a partir de una auto-evidencia. 2) Por otro lado, el concepto de intencionalidad no sólo refiere a nuestro modo de existir—en—el—mundo, sino que, dado que la fenomenología es descripción de ese modo de ser, la intencionalidad remite a la noción de fenomenología en tanto camino. En un texto posterior a 1930, —*Reflexiones sobre la “técnica fenomenológica”* de 1959— Levinas precisa (Levinas, *DEHH* 163) lo que fue mostrado desde la *Teoría fenomenológica de la intuición*, a saber, que la fenomenología es un método porque la descripción que hace del

2 “El término *intención* debe ser tomado aquí en un sentido más amplio que el que se le otorga en expresiones como «buena intención» o «tener la intención de hacer esto o aquello”. Este término expresa el hecho, en apariencia poco original, de que cada acto de la conciencia es conciencia de algo» (Levinas, *TIPH*. 68). Levinas se está remitiendo específicamente al §96 de *Ideas*.

modo de dirigirse de la conciencia y del darse de aquello a lo que se dirige³ es un camino que siempre se vuelve a recorrer y que, por lo tanto, no se trata sólo de una serie de pasos ordenados a seguir para llegar a una verdad irrefutable, sino precisamente de una forma de describir la experiencia de los objetos dados a la conciencia y de las vivencias mismas en las que son dados.

Otro aporte de la fenomenología que Levinas retomará es lo que expone en el capítulo 5 de su tesis doctoral, esto es: que el concepto de verdad es remplazado por el de sentido, es decir, la verdad no queda atrapada en el concepto de adecuación; pues el sentido contiene esencialmente la característica de ser dirección de la conciencia, en otras palabras, el sentido es movimiento y acto. Esto significa que la verdad además de ser adecuación es un acto de la conciencia, o sea, la verdad en tanto adecuación es imposible sin la vivencia en la que se corrobora esa adecuación. Por ello, la intencionalidad, en tanto modo de estar dirigido a las cosas, hace posible la vivencia de la verdad como un tipo muy específico de adecuación y, sobre todo, de inadecuación —o sea, excedencia— en la que hay una especie de unidad indisoluble —pero inacabable— entre el sujeto experienciante y el objeto experienciado. Este tipo de relación tan específico entre sujeto y objeto es lo que, para el oriundo de Kaunas, cobra más valor dentro de la intencionalidad y que se suele llamar *a priori* de la correlación. Y es en esta correlación, sin embargo, en la que ve una primacía de lo teórico, ya que en la *Quinta investigación*⁴ ella es acceso privilegiado al ser (Levinas, *TIPH* 90). Esto es problemático porque, aunque el filósofo moravo hable de actos no teóricos, como los actos de la voluntad o el deseo, resulta difícil ver qué aportan a la constitución del objeto y cómo pueden reconciliarse estas dos significaciones —la del acto objetivante y la del no-objetivante— en la existencia de un mismo objeto, puesto que parece que para Husserl la verdadera constitución del objeto se realiza a través de los actos objetivantes propios de la representación (*Vorstellung*). De cualquier forma, si la noción de acto objetivante está tomada de la esfera de la aserción, entonces, tendrá como consecuencia que:

[...] el hecho de situar el juicio y la percepción bajo el mismo género de acto, y de ver en el juicio sólo una nueva formación categorial que tiene la misma cualidad que la percepción y el

3 Cabe decir en este punto que según Camacho Galván que: “El concepto de intencionalidad es ampliado, criticado y transformado en la obra de Levinas. Lo que es innegable es que se halla presente y adquiere relevancia toda vez que de éste depende incluso el camino que hemos de seguir si queremos describir, filosofar en sentido fenomenológico. La obra de Husserl hace posible la comprensión de la existencia de lo ideal en relación con el pensamiento, en una reconciliación —más allá de la disputa realismo e idealismo— entre lo uno y lo múltiple; es decir, entre la idea y la variedad infinita de formas de hacerse presente en el pensamiento. Lo lógico remite a lo subjetivo en las LU y esa es una de las grandes aportaciones de la fenomenología a la historia de la filosofía en general. En los Prolegómenos de las LU se lleva a cabo la distinción entre factores psicológicos y lógicos de una ley lógica”. Al respecto comenta Levinas: “El objeto no remite al sujeto por su contenido, por el hecho de que tiene tal o cual sentido, sino por el hecho mismo de tener un sentido” (*Intencionalidad y alteridad* 31-32).

4 Levinas remite a *LU II*, Quinta inv., §40 y §41.

acto de nombrar; todo esto prepara el camino para la teoría intuicionista de la verdad [...]. De todas maneras y a pesar del supuesto intelectualismo husserliano, por vez primera, la distancia entre el juicio y la percepción es acortada, por vez primera, juicio y percepción aparecen en el mismo plano. Esto nos permite suponer que la verdad debe ser idéntica en cada uno de estos actos y que la justificación del juicio tendrá algo en común con la justificación de la percepción (Levinas, *TIPH* 91–92).⁵

O, como dijimos líneas arriba, si la verdad como adecuación es excedida es porque ella también tiene que ver con la vivencia en la que esa adecuación es experimentada. Es de esta manera como, explorando las *Investigaciones lógicas*, Levinas se da cuenta de que la intuición no termina de completar (*Erfüllen*) el sentido porque, como lo señala la cita anterior, juicio y percepción aparecen en el mismo plano y, por ende, hay algo excedente que escapa al juicio. El sentido debe ser excedente, puesto que es lo más propio de la intencionalidad husserliana, el mismo francolituano en el texto *La Ruina de la representación* cita las *Meditaciones Cartesianas*⁶ para mostrar la excedencia significativa propia de la intencionalidad porque ella designa una relación tal con el objeto y de cómo éste lleva un sentido implícito que porta otros horizontes correlativos que no se podrían descubrir en una actitud ingenua (Levinas, *DEHH* 188). Será hasta 1960 que se apropie de esta idea como deseo metafísico en *Totalidad e Infinito*. Aunque, como se ha mencionado anteriormente, esta postura es cambiante porque la intencionalidad introduce posibilidades descriptivas inagotables que son fundamentales para poder acercarse a una idea de la alteridad y de la excedencia, ese ir más allá de la intuición implica un siempre retornar a ella. Puesto que la fenomenología ha mostrado que la filosofía tradicional sitúa el origen del *sentido* en el psiquismo como saber y no en la especificidad de la sensibilidad, por esto, el autor de *Totalidad e infinito* advierte que cuando Husserl amplía la noción de intencionalidad como el reconocimiento de la conciencia como proyecto del mundo, se amplía la “comprensión” fenomenológica y se distingue de la intelección clásica —que se preocupaba sólo por cuestiones inmutables y que comprendía a la sensibilidad como un mero perceptor de impresiones puras—; cuando el fundador de la fenomenología amplía la comprensión de la intencio-

5 Levinas remite al §95 de *Ideas I* cuando señala que situar al juicio y a la percepción bajo el mismo género de acto.

6 En la traducción de *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger* por hecha por Manuel E. Vázquez aparece la cita de las *Meditaciones Cartesianas* de la siguiente manera: “...Su operación original, dice él, consiste en desvelar las potencialidades ‘implícitas’ en las actualidades (estados actuales) de la conciencia. Y de este modo opera desde el punto de vista noemático la explicación, la precisión y la eventual elucidación de lo que es ‘significado’ por la conciencia, es decir, de su sentido objetivo”. (Levinas, *DEHH* 188). No obstante, en la traducción de las *Meditaciones Cartesianas* de José Gaos y Miguel García Baró aparece de la siguiente forma: “El análisis intencional lleva sin duda, en ciertas direcciones temáticas de la atención, también hacer divisiones y en tanto es así puede seguir sirviendo la palabra; pero su obra doquiera peculiar es el descubrimiento de las potencialidades “implícitas” en las actualidades de la conciencia, mediante el cual se lleva a cabo en el respecto noemático la “exhibición”, la “iluminación” y eventualmente la “aclaración” de lo presunto por la conciencia del *sentido objetivo*” (Husserl, *Meditaciones Cartesianas* 95).

nalidad a los colores y los sonidos, estos se tornan también en propiedades del objeto y no se reducen a meras cualidades de la conciencia (aunque también lo sean, recuérdese la diferencia entre rojo sentido y cualidad rojo⁷) pues la existencia de los objetos consiste en el “aparecer” espontáneo de éstos en una estructura *noético-noemática*. Tomando esto como referencia, el nacido en Kaunas ahondará en la descripción fenomenológica para ir a estratos más profundos a través de ella, ya que, según la fenomenología, los objetos se ofrecen siempre como pertenecientes de antemano a la conciencia, es decir, como pertenecientes a un ámbito que la conciencia abre y anticipa, y es de aquí de donde parte nuestro pensador, pero al mismo tiempo, como señala Tania Checci: “[...] vinculará, para criticarla —la conciencia intencional—, con la idea antigua que hace de la luz emanada por la conciencia la única relación posible con el mundo y los demás” (*Sentido y exterioridad* 42). Baste con lo expuesto para indicar los lineamientos generales de los primeros acercamientos y apropiaciones que hace nuestro autor del filósofo moravo y lo que nosotros queremos resaltar es la importancia que el nacido en Kaunas le da a la intencionalidad fenomenológica, teniendo en cuenta que desde un inicio el interés está volcado en la sensibilidad, pues en ella está la huella de la excedencia.

2. La sensibilidad como conciencia no-intencional en la obra de 1960

El análisis de la sensibilidad en la filosofía de Emmanuel Levinas retoma la restitución de la misma que hizo la fenomenología trascendental de Husserl, pero se va apropiando de ella durante una larga evolución que va desde la exposición del mundo de los alimentos hasta la teoría de la necesidad. En el desarrollo de la sensibilidad ya propiamente levinasiana hay un punto medular que nos lleva a lo planteado en *Totalidad e Infinito* cuando la desarrolla como el gozar de (Pérez, *Vivir de* 11-20), puesto que en dicha obra el gozo se ha presentado como una forma fundamental de apropiación porque la percepción es una modalidad del gozo que antecede a la tematización; sin embargo hay una evolución significativa cuando presenta a la sensibilidad como una conciencia excedente, que desborda la fenomenología husserliana que se centra en los actos, para encontrar el sentido; a esta conciencia, el francolituano la denomina conciencia no-intencional y su rasgo caracterís-

7 “El rojo sentido es un dato fenomenológico que, animado por cierta función aprehensiva, expone una cualidad objetiva; él mismo no es una cualidad. Cualidad en sentido propio, esto es, propiedad constitutiva de la cosa que aparece no es el rojo sentido sino el rojo percibido. Sólo de forma equivocada se llama “rojo” al rojo sentido, pues rojo es nombre de una cualidad real” (Husserl, *Lecciones de Fenomenología de la conciencia interna del tiempo* 28).

tico (o esencial) es la pasividad.⁸ Lo que queremos resaltar en el presente apartado es que la no-intencionalidad de la conciencia nos lleva al disfrute del mundo como una primera aproximación al problema de la alteridad y del lenguaje, mas como dice Ricardo Gibu el lenguaje del gozo sólo se trata de un lenguaje que nombra. “El lenguaje del gozo está referido a la acción de nombrar. El nombrar permite que las cosas salgan del ámbito del devenir e ingresen al de la estabilidad. A partir de esta estabilización aparece no sólo un mundo de cosas con identidad sino un discurso de los hombres sobre el mundo” (*Proximidad y sensibilidad* 118). Por lo anterior, hay que volver sobre la singularidad de la sensibilidad en el gozar *de...* sin olvidar que la idea de pasividad con respecto al mundo no es totalmente original de Levinas. Husserl habló de ella en el §17 de las *Meditaciones Cartesianas* (87-89), donde habla de un sentido que va concatenándose gracias a la sucesión de diferentes aspectos bajo los cuales se brinda un *noema* —utilizando el ejemplo del cubo— mostrando así que la sensibilidad es pasiva porque teje las formas en las que se ofrece todo objeto al pensamiento. Para el Husserl de la fenomenología trascendental los actos intencionales son constitutivos, es decir, la conciencia es constitutiva en la medida en que contribuye en la génesis de su objeto, ya sea, por ejemplo, a través de una identificación, una síntesis o una aprehensión; la constitución es, en todo caso, una actividad, incluso en el caso de una simple percepción, por ello, el filósofo moravo llama «pasivos» a todos los procesos inmanentes que no provienen de un acto intencional, por ejemplo: asociación, retención, atención y el propio fluir temporal de la conciencia. Por su parte, el filósofo judío ve la pasividad como una sensibilidad sin intenciones, como el acto de sentir el goce mismo, cuya acción requiere un complemento directo gozar *de...* a esto Jean François Courtine lo ha denominado *el primer nivel de la materialidad*, el cual tiene un estrecho vínculo con la corporalidad y cómo ésta se separa y erige en el mundo disfrutando de él:

El primer nivel de materialidad distinguido en Levinas es, sin duda, el más conocido [y] a menudo el más resaltado; es aquel que corresponde, *grosso modo*, a lo que sin duda podemos llamar el proyecto anti-hegeliano de otra fenomenología del espíritu, de otra genealogía de la conciencia y de la identidad egoíca o egológica; la identificación de un yo que precisamente se plantea a sí mismo, se erige, como un “sujeto sustancia”, un yo que debe ante todo (y aquí la prioridad es esencial) ser determinado como un “cuerpo” (*La tramma* 48)⁹.

8 La pasividad de la conciencia es una idea que ha tomado de Husserl, pero que, desde una lectura personal, desarrolló gracias a Descartes, pues Levinas a diferencia del maestro de Friburgo centró su atención, no en el cogito cartesiano, sino en la noción de infinito que el filósofo moderno expuso en su tercera meditación metafísica, pues para el filósofo judío lo verdaderamente relevante no es el sujeto trascendental, sino la pasividad de la conciencia en la experiencia de lo infinito, pues éste —el infinito— es la ruptura de la conciencia

9 Trad. propia.

Este primer nivel de la sensibilidad nos habla de otra perspectiva de la relación entre el cuerpo y el mundo pues, tomando en cuenta que lo primero y más fundamental es disfrutar, Levinas trata al cuerpo como adverbio, o sea, como la parte invariable —por decirlo de alguna manera— que modaliza el disfrute. Es decir, nuestra vida es corporal porque lo primero que le pasa a nuestra existencia es que se posa en un lugar —en este caso el mundo— gozando y viviendo del elemento «tierra» y, a partir de ahí, disfruta de los alimentos y ese disfrute es el modo peculiar de ser de un psiquismo que posee un egoísmo fundamental que no se puede explicar desde una originalidad absoluta, el cuerpo, según el francolituano, debe ser abordado desde *la posición* (*position*). La posición es colocarse en la tierra y precede a toda relación con un objeto, dicho de otra manera, el cuerpo no es sólo un medio localizado que apunta a un objeto, sino que es aquello que soporta la propia existencia antes que tener la experiencia de los objetos. Esto quiere decir que la identidad del yo se encuentra anclada a su cuerpo; el cuerpo sería el centro de un aislamiento relativo; relativo porque no se trata de enclaustrar al sujeto, sino que en la separación se salva su individualidad y se convierte en un ser único en la medida en que asume su corporalidad. No obstante, este mismo acto es el que le permite entrar en relación con el Otro en tanto que Otro, ya que, en la novedosa propuesta de la sensibilidad del autor de *Totalidad e Infinito*, el cuerpo es fundamental para el uso del lenguaje porque la singularidad que le da la posición que tiene en la tierra es la que hace que el cuerpo se asuma como *nuestro* (Véase Mensch, *Embodiment*). Esto no quiere decir que el yo es una isla, dentro del mundo de los alimentos, sino que se convierte en un punto de partida y por este motivo es que Levinas entiende al yo desde un punto de vista acusativo porque antes de toda elección, primero, hay una relación de disfrute con los alimentos y, posteriormente, en una relación de responsabilidad con el Otro. La pregunta que surge aquí es: ¿cómo es que el sujeto se transforma en el efecto de la acción y no en la causa? La respuesta está en lo que se ha dicho anteriormente; gracias a la sensibilidad nos damos cuenta de la irracionalidad de los alimentos, no en el sentido de que sean absurdos, sino en el sentido de que no son objetos de reflexión, sino que son objetos de gozo y de esta manera el sujeto no es creador de los objetos, sino que es, primordial y principalmente, paciente ante ellos.

Como se ve, ese primer nivel de la sensibilidad que establece Courtine nos habla de la relación entre el cuerpo y el mundo, pero también está suponiendo la inversión en la primacía de la intencionalidad de la conciencia. En *Totalidad e Infinito* describe esta inversión de la intencionalidad de la siguiente manera: “La intencionalidad del disfrute puede describirse por oposición a la intencionalidad de la representación. Consiste en atenerse a la exterioridad que el método trascendental (que va incluido en la representación) suspende” (Levinas, *TI* 137). La no-intencionalidad del disfrute fue delineada por

el pensador judío desde los *Cuadernos del cautiverio* en la teoría de la necesidad, pero es en *Totalidad e Infinito* el filósofo lituano-francés desarrolla al deseo que está incluido en la necesidad, puesto que ahí define a la necesidad como una dependencia ineliminable, pero dentro de una feliz independencia. Así, se mantiene en la misma línea en la que los objetos del mundo no son meros útiles como lo sostenía Heidegger; se tratan —y aquí se asemeja a Husserl— de objetos gozados por la sensibilidad, antes de ser significados por la intencionalidad de la conciencia. En ese gozar de ellos se tornan en objetos necesarios para ser, lo cual, corresponde a una relación específica con lo exterior, a saber: una necesidad, es decir, se trata de una relación efectiva porque la necesidad es una relación con el exterior y, por tanto, es una categoría específica de lo exterior, o sea, no es algo relativo al ente, sino algo que constituye la relación con el exterior; una relación cuyo suelo constitutivo es la *apetición* o tendencia a satisfacer determinadas necesidades que son, primeramente, de disfrute. “Lo que constituye la esencia de la necesidad es la distancia que se interpone entre el hombre y el mundo del que el hombre depende. ¡Se ha separado del mundo un ser que, sin embargo, se alimenta del mundo!” (Levinas, *TI* 124). Lo interesante de la cita anterior es que en ella el sujeto queda cargado por su existencia. A diferencia de lo que Platón propone en el *Banquete* con el mito del nacimiento de Eros (*Diálogos III* 202d-204c), la necesidad no tiene una significación negativa, puesto que no debe entenderse como un mal, es decir, la necesidad no se centra en lo que falta o en lo que no se posee, a ello Levinas lo denomina una concepción capitalista de la necesidad que deriva en una teoría de la propiedad y que renuncia al presente; pero la necesidad debe liberar y transformarse en tiempo presente:

A la penuria de la concepción clásica, opongo un disfrute que es liberación socialista. La exterioridad es la felicidad del intervalo y lo vacío: el espacio. Las cosas, lo que me está dado. Cargado por mí mismo, tengo un intervalo en el que “prendo”, y en el que puedo disfrutar. No es un porvenir, ya que el mundo es mi contemporáneo, sino que es un porvenir en el presente (Levinas, *Cuadernos del cautiverio* 66)

El sujeto que se ha separado de todo lo que estaban en sus raíces, asume en el instante su existencia y en esa medida se afirma porque las necesidades están en su poder. Es por ello por lo que la necesidad corresponde a la relación con lo exterior y vivir pasa a ser un verbo transitivo porque no se entiende sino en la medida en la que tiene un complemento directo: se *vive de...* y una vez que el sujeto reconoce y distingue cuáles son sus necesidades y las satisface, puede entonces dirigirse, no a lo que le falta, sino a lo que le excede, a lo que puede desear y, así, abrir una brecha entre lo material y lo espiritual, entre necesidad

y deseo. Para esta distinción nuestro autor ve en la metafísica platónica una relevancia particular esto es: el hombre desea “lo absolutamente otro” con respecto al mundo físico, desea lo metafísico¹⁰ (μετὰ [τὰ] φυσικά):

Es Platón quien, al lado de las necesidades cuya satisfacción viene a llenar un vacío, entrevé aspiraciones que no están precedidas por un sufrimiento y una carencia, y en las que reconocemos el perfil del Deseo: necesidad de aquel al que nada le falta, aspiración de quien posee su ser, de quien va más allá de su plenitud, de quien tiene la idea de Infinito. El lugar del Bien, por encima de toda esencia, es la más profunda enseñanza, la enseñanza definitiva no de la teología, sino de la filosofía. La paradoja de un Infinito que admite un ser fuera de sí al que no engloba —y que cumple, gracias a esta vecindad de ser separado, su infinitud misma—, en una palabra: la paradoja de la creación pierde entonces su audacia (Levinas, *TI* 110).

Es decir, si nos remitimos al inicio de la metafísica clásica (Reale 71-73),¹¹ que indiscutiblemente podemos situar en Platón, nos damos cuenta de que la principal novedad de la filosofía platónica está en el descubrimiento de una realidad superior al mundo sensible que se manifiesta —por decirlo de alguna manera— en una segunda navegación del pensamiento. En la ya conocida alegoría de la caverna (Platón, *Diálogos V* 514a) podemos ver, en su interpretación tradicional, que el alma antes de entrar al cuerpo contempló las ideas y una vez que entra al cuerpo y éste establece el contacto con el mundo, comienza a recordar dichas ideas, ya que el mundo está hecho a partir de ellas; lo que quiere decir que, para la metafísica clásica, la plenitud del hombre no está en el mundo físico, sino en el metafísico, lo cual para Levinas es, en parte, cierto porque como sostiene en las primeras líneas de *Totalidad e Infinito*: “La verdadera vida está ausente»; pero nosotros estamos en el mundo. La metafísica surge y se mantiene gracias a esta coartada. Está vuelta hacia “otra parte” y hacia “lo de otro modo” y hacia “lo otro” (27). Esto es bastante significativo, pues ciertamente, el fenomenólogo francolituano concede a Platón el anhelo del hombre por conocer

10 Metafísica es uno de esos tantos conceptos que Levinas replanteará dentro de su propuesta. Pues es sabido que desde Platón la metafísica es entendida como la comprensión o el estudio —por decirlo de algún modo— de las ideas que viven en sí y por sí mismas y que dominan el mundo físico. Esta idea de metafísica en la cual se estudia al ente para llegar al ser es criticada por Heidegger y continuada por la posmodernidad; no obstante, Levinas no está entendiendo a la metafísica como una aspiración del alma humana por alcanzar, a través del mundo, aquello de lo que carece o necesita. Para Levinas la metafísica es literalmente un más allá de lo físico, es decir, es deseo de trascendencia dirigida a esa otra parte, hacia lo Otro denominado así en un sentido eminente, o sea, hacia lo infinito. La metafísica, para el filósofo de Kaunas, no es un estudio del ser, pues de ello se ocupa la ontología, sino que es deseo, deseo de lo infinitamente Otro y de ello se ocupará la ética.

11 Ciertamente antes de Platón hubo otros pensadores presocráticos, tales Anaxágoras cuya propuesta de las omeomerías como principio de la naturaleza dan visos de un pensamiento metafísico ya que la composición de éstas —las omeomerías— procede de una inteligencia diferente de la sustancia en la que actúa. Sin embargo, lo anterior no es prueba de que el inicio del pensar que se pregunta por lo que está más allá del mundo físico esté en Anaxágoras o algún filósofo anterior a Platón; además, la propuesta platónica busca explicar la existencia de una realidad que supera los límites de la naturaleza, pero que, a su vez, ésta —la naturaleza— participa de ella.

y poseer lo que está más allá del mundo sensible; no obstante, surge una diferencia radical entre ambos. Las *ideas* platónicas existen por sí y en sí mismas, es decir, el bien, la verdad, la justicia, la bondad y la belleza son entidades reales que están fijadas en un mundo fuera de la realidad sensible, la metafísica platónica es, por así decirlo, una metafísica de absolutos y este es justamente el motivo de la pérdida del ser en el ente, como diría Heidegger. En cambio, el deseo metafísico que propone el oriundo de Kanuas no aspira a regresar a un país extranjero en el cual el alma logre perfeccionarse porque alcanza la posesión de estas realidades metafísicas que han sido anheladas por el alma a partir de la vida terrenal. El deseo metafísico sólo busca “ir más allá” porque no descansa en ningún parentesco previo con un mundo suprasensible, por ello, el deseo es puro, no echa de menos nada porque no aspira a regresar a ningún lugar; sino que desea ir a un país en el cual no nació y que es extraño a toda naturaleza, el deseo no descansa sobre ningún parentesco previo, por tanto, no hay modo de satisfacerlo. Por ello es que el deseo es meta-físico, pues no descansa en el acto de rememorar a partir del contacto con el mundo y con algo que puede satisfacerse. Así que la pregunta latente es: ¿cuál es la diferencia entre necesidad y deseo?

La necesidad, como ya se mencionó, está en estrecha relación con nuestra corporalidad y nuestra manera de asumir el mundo. Como ya se dijo aquí: el mundo es un *mundo de alimentos*, es decir, el mundo no es un mero receptáculo de útiles de los cuales nos valemos para sobrevivir, sino que intencionamos el mundo a partir del gozo que nos proporcionan los alimentos, pues éste –el mundo– parece hecho *para mí*, de este modo yo puedo necesitar de las cosas que están en él porque está a mi servicio: “La relación con las cosas se refiere a la necesidad. No es lo manejable, sino lo utilizable. Lo utilizable no es lo necesario para la acción [...] Las cosas son necesarias para *ser*. Entonces, *necesidad*, categoría especial de la relación con las cosas. Hay múltiples necesidades: habitar, comer, beber, calentarse, respirar, etc.” (Levinas, *Cuadernos del cautiverio* 65).¹² Como afirma la cita anterior, la relación con las cosas es de necesidad y en el objeto que la satisface hay un apetito que debe ser saciado, la característica más propia de la necesidad está en que cuando ésta aparece ya se sabe se

.....
 12 Sólo como conjetura con respecto al cambio del concepto *utilizable* en los *Escritos del cautiverio* por el de *consumible* en *Totalidad e Infinito* podríamos remitirnos a la datación de algunos textos en los que nuestro autor es cercano a la ontología heideggeriana y otros en los que se separa de ella. El término *utilizable* aparece en el cuaderno 4 que comprende los años de 1940-1945, en estas fechas Levinas bien pudo hacer referencia al útil heideggeriano; no obstante, el francolituano bien pudo desechar este concepto porque el útil heideggeriano, en tanto que ente intramundano, remite a la co-existencia de los otros (*Mitdasein*), lo cual para nuestro autor no da cuenta suficiente de la manifestación de la alteridad. Por lo anterior, considero, que en las conferencias *Los alimentos* de 1950 y *La separación* de 1957 es que ya empieza a hablar de gozo de los alimentos, del *vivir de...* hasta que en 1960 en *Totalidad e Infinito* usa la expresión *consumir* o bien alimentarse; puesto que todas estas expresiones levinasianas, nos llevan a una exposición más específica de la intencionalidad del goce, la posición del cuerpo en el mundo y la separación que son temas que conducen directamente a la absoluta separación y diferencia entre el Mismo y el Otro. En otras palabras, para los años en los que se está terminando de redactar la primera gran obra de Levinas, que ya hay una separación intelectual del filósofo de la Selva Negra, se usa otro concepto para no confundirse con la propuesta del *Mitdasein*, pues esta no da cuenta de la absoluta separación entre el Mismo y el Otro sino de una mera co-existencia con el Otro que se “encuentra”, primero, en el trato con los útiles.

le puede saciar. La relación cuerpo-necesidad-mundo se hace palpable porque el cuerpo es el que padece la necesidad y al saciarse la necesidad con las cosas que hay en el mundo, el cuerpo se *posiciona* en el mundo, pues ya no es un ente más, sino que confirma su absoluta posición en él. Nuestro estar-en-el-mundo es un estar saciando las necesidades del cuerpo, ya que la vida en el mundo no consiste en sólo sentir el mundo para conceptualizarlo —a través de sustantivos inmóviles—, sino que el mundo está llenando necesidades a través de verbos elementales —verbos de acción— porque lo estoy usando desde el principio. Por tanto, lo que está en la base de la necesidad es la dependencia inevitable, es decir, no se trata de un faltar o carecer, sino que: «El ser humano goza de sus necesidades, está feliz con sus necesidades. Lo paradójico del «vivir de algo», o, como diría Platón, la locura de estos placeres, está precisamente en complacerse con aquello de lo que la vida depende» (Levinas, *TI* 121).

En cambio, el deseo es deseo metafísico porque: “[...] tiene una intencionalidad distinta: desea lo de más allá de todo cuanto sencillamente no puede completarlo. Es como la bondad: lo Deseado no lo llena, sino que lo ahonda” (28). Esto quiere decir que la relación entre quien desea y lo deseado es asimétrica, pues el deseo absoluto sólo se puede dar en un ser mortal y lo deseado tiene que ser imposible; no obstante, la invisibilidad no indica ni ausencia de relación, ni la no existencia de lo que se desea, la invisibilidad, en este caso, quiere decir relación que, como veremos a continuación, es ética porque en la ética el Otro *no está dado* porque mantiene una absoluta separación con el Mismo. Resumiendo: pasamos de cómo Levinas resalta la primacía de la sensibilidad a cómo desde esa pasividad que en ella se resalta, se construye una relación con el mundo a partir del cuerpo y del gozo de los alimentos. Aquí surge la diferencia entre la necesidad y el deseo, el cual nos pone en relación con lo excedente sin que esto excedente pierda su particularidad de excedencia.

3. Aproximaciones a la síntesis del tiempo: ¿Por qué la ética es una filosofía primera?

Se pudo apreciar en el primer apartado del presente trabajo que el filósofo francolituano parte del concepto husserliano de intencionalidad de la conciencia y recupera el énfasis de que la sensibilidad no es sólo una facultad pasiva que almacena los datos sensibles; sino que se muestra como una conciencia pasiva. Como nuestro autor desea ir un estrato más abajo —por decirlo de alguna forma— de la fenomenología, también parte de Heidegger, pues en él ve la concretización de la misma en el ser-en-el-mundo. Sin embargo, Levinas intenta ir todavía más abajo y busca resaltar aquello dejado de lado por el oriundo de Messkirch, o sea, la relación con la alteridad. Así, aunque se parte de la sensibilidad como

un tipo muy particular de conciencia, la cual nos permite como “abrir” el espacio para la alteridad, ésta sigue sin dar cuenta de la relación ética y su primacía. Por lo que, para lograr dicho cometido, a semejanza de su maestro, se valdrá de la síntesis pasiva a través de la apropiación husserliana del tiempo. El nacido en Kanuas detecta un problema en la conciencia intencional, a saber: la conciencia intencional establece un tipo de relación en la que hay una dominación del objeto, pues, aunque la fenomenología trascendental no es una teoría del conocimiento, sino una teoría de cómo se vive la verdad, en ella sigue siendo lo más relevante la relación entre conocer y ser que, a lo largo de la historia de la filosofía occidental, ha sido denominada como filosofía primera. Empero, el señalamiento a la conciencia intencional, más que ser una discrepancia con el maestro de Friburgo es el pivote a través del cual el filósofo judío va a un estrato más hondo en el método fenomenológico. Puesto que en ese estrato se muestra que la conciencia intencional está desbordada por algo que no puede abarcar en una totalidad, que no puede ser sólo tema, así en la dación siempre hay algo más. Por ejemplo, un objeto que veo o escucho, es también un objeto amado u odiado, como dice Rolland:

Aquel objeto con el que la conciencia (intencional) *se relaciona* está lejos de ser solamente el objeto teórico [...] él es también objeto de amor, de odio, de temor, de deseo y así se sigue. Pero lo que es necesario comprender bien, [...], es que este objeto de amor (o de odio, o de temor, etc.) no es un objeto teórico rodeado, de alguna manera, por el halo de un sentimiento “puramente subjetivo” de amor. Debo citar —dice Rolland—[...] exactamente: «lo propio del objeto amado consiste precisamente en estar dado en una intención de amor, intención irreductible a la representación puramente teórica (Levinas, *Éthique comme Philosophie première* 13).¹³

Lo anterior quiere decir que para Emmanuel Levinas —aunque esto ya lo había adelantado Edmund Husserl— todo objeto de la conciencia es dado en una intención que también es afectiva, para nuestro autor, de amor. De ahí que sostenga que la filosofía no es solamente amor a la sabiduría, sino sabiduría que nace del amor. Pero, ¿por qué reformular la definición de filosofía? O bien, ¿Por qué trastocar el orden de la filosofía dado desde hace siglos? Para contestar ambos cuestionamientos es importante recurrir al ensayo *Ética como filosofía primera*, en el cual, el filósofo de Kaunas hace una serie de replanteamientos a tres temas, a saber: 1) la crítica a la relación conocimiento-ser en el presente; 2) la conciencia como ausente de intencionalidad y 3) el rostro como enigma, de tal modo que los tres temas decantan en que el principio de todos los principios no es la pregunta por el ser, sino la justificación. El francolituano ve necesario replantear la relación conocimiento-ser y sus

.....
¹³ La traducción de *Ética como filosofía primera* remite este texto a una cita de Jaques Rolland en los textos tempranos de Levinas recogidos en *Situations I*, 1939

representaciones mediante una conciencia que desborda a la fenomenología para cumplir una significación última que no es únicamente des-velar el ser del ente (Levinas, *TI* 21), sino la excedencia de sentido. Cuando el Otro sale al encuentro del Mismo, lo toma por sorpresa y es por ello que para Levinas el tiempo no es una vivencia reflexiva del sujeto solitario, sino que acaece en la relación intersubjetiva. Esto nos lleva de la mano a entender porqué para nuestro autor el Rostro es irreductible a la conciencia, pues, como ya se ha señalado, existen «objetos» —en este caso será el Rostro del Otro que más adelante precisaremos como enigma— que no se dan como objetos reductibles a la representación, por tanto, la crítica a la correlación *conocimiento-ser* está en que el saber despoja de su alteridad, mediante la representación, al ser, en el privilegio del presente. La relación que existe entre el presente, el ser y el fenómeno es relevante, según nuestro autor, porque el presente es presencia para el pensamiento y, por tanto, el futuro y el pasado sólo son modalidades de la representación del ser del fenómeno: «El término *presente* sugiere, a la vez, la idea de una posición privilegiada en la serie temporal y la idea de una manifestación. La idea de ser las reúne. Por su presencia, el ser excluye al no-ser que señala al pasado y al futuro, pero recoge sus residuos y sus gérmenes, contemporáneos en la estructura» (Levinas, *DEHH* 290). Es decir, en la tradición filosófica el presente es el protagonista, ya que el ser se da en el presente y la representación del ser nos anuncia lo que fue y lo que será, por tanto, el fenómeno es el aparecer del ser en el «ahora», de ahí que Levinas haya hecho hincapié en la relación entre el acto objetivador y la primacía del presente en la fenomenología trascendental de Husserl porque la conciencia iguala el ser con la representación, en otras palabras, no se critica al presente porque es la posibilidad de un nuevo comienzo, sino que se critica a la síntesis temporal que engloba todo el proceso, pues no hay síntesis temporal que pueda abarcar a

todos los tiempos, el tiempo del otro me antecede inmemorialmente, es anarquía,¹⁴ falta de *arjé*, en el sentido de que no hay algo último que englobe todos los momentos en una unidad o en una totalidad.

La propuesta temporal levinasiana, desde sus escritos tempranos, se caracteriza por ser diacronía¹⁵. Pero es hasta su segunda gran obra que la denomina y expone como anarquía o anacronía; cabe decir, que la anarquía está presente en la propuesta levinasiana de la temporalidad bajo distintos matices, como en la génesis espontánea del presente o el pasado inmemorial en el Rostro del Otro. Lo que podríamos preguntar en este punto

.....
 14 La característica más propia del tiempo o la autenticidad del tiempo en el análisis levinasiano es, para muchos, la fecundidad del tiempo en el futuro. Tanto en *El tiempo y el Otro, Totalidad e infinito*, así como en *De otro modo que ser* la fecundidad del tiempo (futuro) resulta ser la clave de la anacronía del tiempo. No obstante, me he tomado la libertad de centrarme en la hipótesis del presente porque muestra la apropiación de la temporalidad husserliana que si bien ella misma ha superado las distinciones tradicionales del tiempo —y eso es lo que recoge Levinas— también ha mostrado que en la protoimpresión es donde surge el tiempo como conciencia y es en este punto en el que nuestro autor invierte la propuesta del maestro de Friburgo, pues sin el tiempo de la hipótesis como surgimiento del Yo no podríamos hablar de la discontinuidad del pasado o la fecundidad del futuro porque la fecundidad del futuro está desde la exposición del presente como génesis espontánea. Ahora bien, si la fecundidad del futuro es relevante es porque éste se manifiesta en distintas formas en la relación ética: la paternidad, la relación erótica o la relación pedagógica. Empero, sostenemos que sin la apropiación del tiempo presente como tiempo de la hipótesis y como creación constante, no sería posible hablar de una inversión del tiempo, es decir, de una anacronía que muestra que el tiempo está más allá del *kronos*. Por tanto, a nuestro parecer, la inversión del tiempo tiene su génesis en la apropiación del presente husserliano, puesto que sin ello no sería posible hablar de la autenticidad del futuro. Es decir, lo que queremos enfatizar de la importancia del presente es el hecho de que ahí está el origen de la fecundidad y de la discontinuidad del tiempo porque se da gracias a la creación constante y hace que sea posible la infinidad del tiempo porque la creación del tiempo es re-creación de la re-creación y así el tiempo infiniciona. Claro está, cuando nuestro filósofo habla de esta creación constante bajo la forma de fecundidad de la paternidad que ya no es sólo génesis espontánea sino genuina recuperación del tiempo en el Otro. Pues como desarrolla en *De otro modo que ser* la subjetividad se da en la relación con el Otro, pues si sólo nos quedamos en el análisis del presente se podría confundir la subjetividad levinasiana con el *Dasein* heideggeriano o con el sujeto trascendental del Husserl; en cambio, lo relevante de la subjetividad levinasiana no es la actividad de la conciencia, sino su pasividad; por tanto, el tiempo es entendido en el más alto sentido de la palabra porque ni el pasado contiene el presente, ni el presente contiene el futuro. El tiempo es infinidad pura, jamás susceptible de ser medido en categorías que lo engloban —eternidad, por ejemplo— o lo fraccionan —presente, pasado, futuro— para poderlo comprender.

15 Ángel E. Garrido-Maturano lleva a cabo una buena síntesis de la diferencia entre sincronía y diacronía que ayudan a esclarecer lo que se dice en el cuerpo del texto: «Levinas distingue en *Autrément qu'être* dos clases de temporalidad: la temporalidad extático-sincrónica de la conciencia y la diacronía. La temporalización del tiempo sincrónico resulta del fluir de las retenciones, impresiones y protensiones que son respectivamente plenificadas por las rememoraciones, las percepciones y las esperas. La sincronía como fluido de la conciencia constituyente nos recuerda a la concepción del presente en *Le temps et l'Autre*. Sin embargo, Levinas pone el acento ahora en la correlación entre el fluir de la conciencia y los objetos por ella constituidos. La sincronía es el tiempo en el cual la conciencia, rememorando y presentificando las distintas fases temporales del fenómeno, reúne estas fases en el presente de la representación. La representación, a la que es reducido el fenómeno, acontece a través de una designación. Esta designación es lo Dicho. La sincronía es propiamente el tiempo de la constitución de lo Dicho y, correlativamente, también el tiempo de la autoconstitución de la conciencia trascendental a través de la constitución de lo Dicho. En lo Dicho el fenómeno aparece como siendo idéntico a sí mismo a lo largo del fluir temporal. Él encuentra su identidad, posee su ser como algo ya-dicho. Lo Dicho no le es adjudicado desde afuera al fenómeno en virtud de un código convenido de antemano, sino que identifica “esto (el fenómeno) en tanto que esto (en tanto que tal fenómeno)”. En este “en tanto que”, configurado por lo Dicho, se reúnen en una articulación de sentido o tema las diferentes fases temporales de la manifestación del fenómeno. El fluido del tiempo se coagula en un tema, en el cual algo queda constituido como tal algo. Y este tema deviene la esencia del fenómeno, esto es, su identidad permanente a la luz del tiempo. La obra de la sincronía es, entonces, lo Dicho, a través de lo cual la manifestación del fenómeno es reducida a un tema articulado por la conciencia del sujeto. La sincronización tematizante determina la identidad del ente, como si lo idéntico fuese independiente del tiempo que transcurre “para tornarse ‘por añadidura’ fluyente en él”, 30 como si lo idéntico sólo tuviera sentido “por el kerygma de lo dicho» (Maturano 66).

es: ¿Por qué exponer al tiempo de forma discontinua? La temporalidad anacrónica es una apropiación de la temporalidad de Husserl¹⁶, en la cual se distinguen dos temporalidades: el tiempo sincrónico y el tiempo diacrónico —según términos del mismo Levinas—. En *De Otro modo que ser*, nuestro autor expone a la sincronía como el tiempo en el cual la conciencia, como sensibilidad, rememora y presentifica las distintas fases temporales del fenómeno, las reúne en el presente de la representación; de tal forma, que el fenómeno reducido a la representación acontece en una designación que Levinas denomina lo *dicho* y que, en esa misma obra, lo explicita como el lenguaje neutro del ser (234-236). Mas desde el punto de vista temporal, la sincronía es el tiempo de la constitución de lo *dicho* o el tiempo de la autoconstitución de la conciencia. Para nuestro autor, el filósofo moravo, al poner de manifiesto una intencionalidad original, pero que mantiene como base el acto objetivante, hay que interrogarnos sobre esa intencionalidad de la conciencia, es decir, quiere que nos preguntemos ¿a qué tiende o apunta la conciencia? En el caso del fundador de la fenomenología la intencionalidad es el triunfo del sujeto porque el tiempo presente o la *Urimpresión* cumple la libertad y ésta se cumple en el yo; por tanto, el sentido del mundo se constituye en un tiempo inmanente que es el tiempo de la libertad. Aquí el autor de *Totalidad e Infinito* es fiel a la fenomenología husserliana y al interrogarse por la esencia de la intencionalidad, descubre que el autor de *Investigaciones Lógicas* ya ha hecho una consideración de ella anterior a la intencionalidad tematizante (la intencionalidad de la conciencia del tiempo) y es de aquí de donde parte para darle la primacía a la conciencia no-intencional y, con ello, apropiándose de la temporalidad longitudinal —y en esto se aleja de su maestro— quiere demostrar la importancia del tiempo como diacronía y revelar la relación con el Otro para hablar, nuevamente, de la libertad del yo, pero no como la libertad que se apropia de lo mismo, sino como libertad sujeta al mandato (Walton 175). Como una conciencia que no actúa de manera intencional, como a las espaldas de la actividad de la conciencia, pues en ella se ha ejercido una *reducción de la reducción*:¹⁷

[...] esta conciencia reducida [...] permanece también, como por añadidura y sin ninguna intención volitiva, conciencia no intencional de sí mismo. Conciencia no intencional que se ejerce, si se puede decir [así], a sus espaldas, como saber que se ejerce como un saber no objetivante. Conciencia no intencional que acompaña a todos los procesos intencionales de la conciencia y del yo que, en esta conciencia “actúa” y “quiere” y tiene “intenciones”. Conciencia de la conciencia, indirecta e implícita, sin iniciativa que remontase a un yo, sin miras [visée]; conciencia pasiva como el tiempo que pasa y que se envejece sin yo. Conciencia “no intencional” que hay

.....
16 Véase la nota 11 de la introducción a la traducción *Ética como filosofía primera* de Oscar Lorca Gómez.

17 Para más información a acerca de la reducción de la reducción en el pensamiento de Levinas léase: *Epoché der Epoché. Emmanuel Levinas und Husserls transzendente Reduktion* de Bernhard Casper.

que distinguir de la reflexión filosófica, de la percepción interior en la cual ciertamente, la [conciencia] no intencional estaría apta para ofrecerse como objeto interior y en la que se hallaría tentada de substituirse explicando los mensajes implícitos que porta» (Levinas, *Éthique comme Philosophie première* 14).

Sin embargo, si la conciencia no-intencional está ahí, a las espaldas de la conciencia intencional, y ésta lo sabe: ¿Por qué insiste en ahondar en la no intencionalidad de la conciencia? Porque como él mismo sostiene: «La conciencia intencional de la reflexión que toma por objeto al yo trascendental, sus estados y sus actos mentales, puede también tematizar y captar sus modos de vivencia no intencional llamados implícitos» (Levinas, *Éthique comme Philosophie première* 14). En otras palabras, busca la excedencia y, por esta razón, la filosofía está llamada a un proyecto fundamental puesto que ella busca los principios olvidados en su horizonte. Sin embargo, como el fenomenólogo francolituano busca ir un estrato más hondo dentro del método fenomenológico, señala que el hecho de llevar a plena luz las representaciones dadas a la conciencia hace que nos olvidemos de que la conciencia no-intencional puede entregar un sentido verdadero, pero desde su pasividad. Ya Husserl, en las *Lecciones acerca de la conciencia interna del tiempo*, se había mostrado a la conciencia como tiempo y nuestro autor, siguiendo esta misma línea, desde la tesis de 1930, reconoce que para el filósofo moravo, el tiempo tiene una dimensión pre-reflexiva que es no-intencional, dado que para el maestro de Friburgo la conciencia inmanente del tiempo existe antes de cualquier tipo de intencionalidad objetivante; la protoimpresión, la retención y la protención no son actos objetivantes, sino aquello que posibilita toda vivencia y toda objetivación en la medida en que propician los momentos del flujo inmanente del tiempo en donde se constituyen todas las vivencias. Esto es lo que rescata nuestro autor del fundador de la fenomenología y desde donde parte para desarrollar su pensamiento que lo lleva a sus propios derroteros. La primera crítica es que, a pesar de que la protoimpresión no es un acto objetivante, ésta no se abre a la diacronía, sigue reuniéndose en la primacía del presente, o sea, en la sincronía.

Empero, la sincronía no es desechada o sustituida por nuestro autor, sólo su primacía será invertida, ello para hablar más-allá-del-Mismo. En *De otro modo que Ser* la sincronía pasa a ser parte de la significación *de-uno-para-el-otro*, mas esta significación no se entiende sin la diacronía porque es, precisamente, en la diacronía dónde se da la interrelación o el *ser-uno-con-el otro*. Es decir, para nuestro autor el tiempo acaece en la relación intersubjetiva; por tanto, la diacronía, en términos muy elementales, sería el tiempo en el cual se encuentran el Mismo y el Otro. La diacronía no es simplemente el desajuste de la sucesión del presente, el pasado y el futuro sino que es el momento —por decirlo de

alguna manera— en la que el tiempo auténtico y el tiempo de la fecundidad adquieren mayor comprensión, pues la diacronía no es una articulación de la estructura ontológica del sujeto, o sea, la del presente en la que el Yo es inseparable de su materialidad¹⁸ o bien en la separación del Yo a través del disfrute¹⁹, sino que en la diacronía acaece el *día* o intercambio de la relación entre el Otro y el Mismo. Esta concepción, que remite el tiempo a la relación con el Otro, implica la discontinuidad del tiempo porque la salida de la indeterminación del *Hay* se da gracias a la manifestación del Otro —que viene de un pasado inmemorial— a través de su palabra, lo que hace nacer un instante nuevo en la conciencia que no se podía haber anticipado.

Ahora bien, la diacronía va adquiriendo dos matices, en primera instancia, alude al tiempo discontinuo de la relación con el otro en tanto Otro, o sea, a la relación ética, cuya palabra permanece siempre en un futuro que no puede ser ni anticipado por la proyección ni abarcado por la representación. Sin embargo, en un segundo momento, la diacronía no sólo se entiende como la temporalidad de la relación ética, sino que también mienta el tiempo en el cual la relación sucede; es decir, la relación entre el Mismo y el Otro no genera el tiempo porque el tiempo no es un producto de la relación intersubjetiva, sino que en ella se temporaliza el tiempo, por eso es que ahí tiene lugar el *ser-uno-con-otro* como tiempo diacrónico, como secuencia discontinua. Por tanto, la diacronía alude al tiempo que transcurre y en el cual se dan tanto la relación con el Otro, como la temporalidad sincrónica de la conciencia. Este segundo significado de la diacronía nos deja reconocer la idea desarrollada en *El tiempo y el Otro*, del constante transcurrir de la duración del *Hay*; es decir, del tiempo que transcurre más acá del temporalizarse de la conciencia. Así el lituano-francés considera esta duración no de modo abstracto, sino en la experiencia subjetiva del transcurrir de esta duración a la que denomina envejecimiento y que en el ensayo *Ética como filosofía primera* identifica con la síntesis pasiva. Esto confirma el carácter pasivo de la conciencia, que es lo que siempre resaltó:

Pura duración del tiempo que el análisis fenomenológico describe, ciertamente, en la reflexión, como escrutada intencionalmente según un juego de retenciones y protenciones las que, en la duración misma del tiempo, permanecen al menos inexplicadas y, como corriente, suponen otro tiempo; duración sustraída de toda voluntad del yo, absolutamente fuera de toda actividad del yo, tal como el envejecimiento que es, probablemente, el modelo mismo de la síntesis pasiva (Levinas, *Éthique comme Philosophie première* 15).

.....
 18 “La primera libertad, que procede del hecho de que surja un existente en el existir anónimo, comporta una suerte de precio: lo definitivo de la fijación del yo a sí mismo” (TA 94).

19 “La unicidad del Yo traduce la separación. La separación por excelencia es soledad y el disfrute —felicidad o infelicidad— es el aislamiento mismo” (Levinas, TI 125).

Ahora bien, cabe decir que ni para el filósofo judío ni para su maestro la pasividad de la no intencionalidad de la conciencia es un correlato de la intencionalidad; la novedad que hay en el pensamiento del filósofo de Kaunas está en que, gracias a la pasividad de la conciencia no-intencional, el acusativo será el primer caso y por ello es una puesta en cuestión del ser, pero en esa puesta en cuestión hay que responderle a alguien. Empero, tanto el cuestionamiento como la respuesta tienen que ver con una justificación de *mi lugar bajo el sol*. Es decir, ese acusativo que encontramos en la conciencia no-intencional sólo se da ante la responsabilidad y el temor del Otro, temor por todo lo que mi existir pueda realizar de violencia y eso incluye el acto del conocer.

Es a partir de los señalamientos que ha hecho a la relación conocer-ser como un acto de apoderamiento y la exposición de la diacronía como conciencia no-intencional que podemos entender el rostro como enigma y no como fenómeno; lo cual nos lleva al por qué la ética es filosofía primera y el principio de la ontología. Mas ¿qué entiende nuestro filósofo por enigma? Como es, para muchos, sabido, para Levinas, el rostro no tiene contexto y ello tiene una relevancia particular dentro de su propuesta ética. Ya que, si para nuestro autor el rostro no tiene contexto, éste no es un fenómeno sino un enigma; ahora, el enigma no es un equívoco en el que hay dos significaciones con las mismas posibilidades, en el enigma lo esencial de lo necesario, que es *el sentido*, ya ha sido borrado en su aparición, puesto que el enigma no sobrepasa al conocimiento finito, sino al conocimiento sin más; el enigma no descansa sobre el fenómeno porque el conocimiento del fenómeno despliega al ser del ente poniendo a todas las cosas juntas y en orden de tal forma que el ser y el conocer sean contemporáneas. Ahora bien, no basta con decir que el Rostro es lo enigmático y, por ende, es lo ambiguo, lo que el autor de *De otro modo que ser* quiere decir al insistir en el enigma no es la competencia entre dos posibles significados, sino que el enigma del Rostro del Otro es que éste rehúye mientras se entrega, en este sentido es que el Rostro es enigmático, ya que puedo ver al Otro y sentir su proximidad en su mirada, su cabello, etcétera. Todo lo visto puede ser tematizado, se puede hablar de ello, pero no se puede examinar la alteridad del Otro, por lo que cabe preguntarse si el Otro estuvo realmente presente *en* todos los datos que se han percibido. ¡Desde luego que estuvo presente! Pero en su alteridad hay algo que desborda y excede su mera presencia. El enigma del rostro del Otro se sostiene en

el claroscuro que es lo contrario al fenómeno que es iluminado por la luz²⁰ de la mirada de la razón y que debe transformarse en evidencia perfectamente inteligible.

Es justamente ese claroscuro lo que hace que el enigma tenga significado porque procede de un pasado que, de acuerdo con Levinas, quizá no ha abandonado porque ya ha estado ausente y a eso es a lo que el filósofo judío denomina pasado inmemorial que controla el presente. En esa posibilidad de no abandonar el pasado es que el enigma alberga un modo de significación que no consiste en desvelarse o velarse, sino que es la manera de salir del ser porque el enigma es lo absolutamente extraño al conocimiento, no porque sea un misterio incognoscible, sino porque no se presta a la contemporaneidad en la que se da el fenómeno en el conocimiento e inaugura, como ya hemos expuesto, una versión completamente diferente del tiempo que hace *epojé* del presente. Aquí es donde aparece el primado de la ética sobre la ontología, pues la ontología se elabora en el presente; en cambio, la moralidad²¹ es la hechura del enigma; la llamada del infinito, desde el pasado inmemorial, que requiere una respuesta excedente. Para Levinas, el Otro, su palabra dirigida al yo, su rostro que reclama la relación ética, pasan muy por delante de toda ontología. La responsabilidad por el Otro y el pensar en el Otro son situaciones infinitamente primordiales y *anárrquicas*, incapaces de recibir una fundamentación racionalista, idealista, fenomenológica u ontológica, como se ha hecho a lo largo de la historia de la filosofía: “Que él me concierna o no me concierna, me importa. Cuestión donde el ser y la vida se despiertan a lo humano. Pregunta por el sentido del ser, no la ontología de la comprensión de este verbo extraordinario, sino la ética de la justicia. Cuestión por excelencia o la pregunta de la filosofía. No: ¿por qué el ser más bien que [la] nada? Sino ¿cómo el ser se justifica?” (Levinas, *Éthique comme Philosophie première* 20-21). La justificación del porqué yo y no el Otro es porque en él está el origen del Yo y en el diálogo que surge entre ambos siempre habrá una inadecuación entre la presencia del Otro que interroga a el Mismo.

.....
 20 Para diferenciar la noche o el anonimato del ser Levinas se vale del término luminosidad como una negación respecto a la oscuridad del *hay (il y a)*. Ya que, la oscuridad o las tinieblas son: “[...] la región misma en el que la visión se vuelve una presencia anónima, ni objetiva, ni subjetiva», en cambio, la luz es la coloración de esta presencia anónima y el envés de la oscuridad porque, así como la oscuridad mantiene a los objetos en la negrura del ser, la luz en su modo de ser colorea a los objetos negando la oscuridad en la que están ocultos. Levinas, utiliza la figura de la luminosidad —en primera instancia, pues después formulará su propia propuesta— para señalar que en la ontología heideggeriana hay un primado de la visión, pues la visión es precisamente esa luz que colorea en la oscuridad y le permite apreciar al ser en el ente: «En la visión blanco-negro, el ser, lo negro. Ausencia de luz: ser” (Levinas, *Escrito Inéditos: Cuadernos del cautiverio* 48).

21 La introducción de la moralidad en el ensayo *Enigma y fenómeno* es, a nuestra apreciación, un señalamiento muy puntual a la ontología heideggeriana, pues para Levinas que Heidegger haya dejado de lado la ética y las ideas fundamentales de la misma como son Dios, el alma y el mundo es encerrar a la filosofía en una ontología que no es fundamental, porque la *filosofía primera* debe ir acompañada de una ética. Véase Peperzak.

Conclusión

Lo que se ha tratado de enfatizar en el presente trabajo es que Emmanuel Levinas es uno de esos discípulos de Husserl que supo ser fiel al espíritu de la fenomenología, al llevarla de forma creativa, sí partiendo de lo por el moravo descubierto o planteado, pero pensándolo más allá. Puesto que, si lo que se ha presentado es acertado, el pensador francolituano se apropia de la obra husserliana de tal forma que, por una parte, realiza una crítica interna de la fenomenología, cuando señala que la intencionalidad de la conciencia no da cuenta suficiente del enigma de la alteridad ya que ella —la intencionalidad— se realiza mediante actos objetivantes y los tematiza; pero por otra parte, se apropia de los elementos más propios de la fenomenología como la misma intencionalidad, la sensibilidad y la temporalidad para mostrar una *intencionalidad sin tematización*. Todo lo expuesto en estas páginas lleva la intención de dejar abierta la posibilidad de que, para el nacido en Kanuas, la pasividad que está presente en esa intencionalidad no es la contrapartida de la actividad, sino la naturaleza misma de la subjetividad porque lo pasivo de la pasividad implica reconocer la dependencia y la fragilidad del Mismo con respecto al Otro. En otras palabras, la conciencia intencional supone la actividad del acto intencional, mientras que la subjetividad que se constituye en la relación ética se encuentra constituida por una pasividad que no es pura afección o receptividad radical, sino que designa la relación social del Mismo con el Otro en un orden de responsabilidad, o sea, en un orden ético que sería anterior a toda toma de conciencia. Todo lo mencionado tiene como consecuencia otros temas que aquí sólo fueron sugeridos, como, por ejemplo, el hecho de que el término *relación social* designa ya una dimensión comunicativa en la que el Otro, a través de su palabra, constituye al Mismo a través de un diálogo de interrogación y respuesta porque lo novedoso del planteamiento levinasiano sobre la alteridad radica en que la relación ética expone la estructura de la subjetividad no desde la libertad como *causa sui* del Yo, sino desde el mandato del Otro, lo cual es la clave del porqué el Yo es pasivo porque su subjetividad no se constituye por sí mismo sino por el Otro. Finalmente cabe decir que cuando el filósofo judío lleva la conciencia intencional al límite se sitúa de manera arriesgada entre el conocimiento y la ética. Y es un riesgo porque, como lo ha señalado Derrida en el ensayo *Violencia y metafísica*, pretende hablar de lo indecible, previo a la tematización, o bien, como él mismo lo dice en *De otro modo que ser*: mediante un lenguaje que no se aleja del todo de la filosofía occidental.

Referencias

- Bergo, Bettina. "Levinas and Husserl". *The Handbook of Levinas*, 2018.
- Casper, Bernhard. "Epoché der Epoché. Emmanuel Levinas und Husserls transzendente". *Archivum di filosofía*, vol. 83, no. 1-2, 2015, pp. 343-353.
- Checci, Tania. *Sentido y exterioridad: un itinerario fenomenológico a partir de Emmanuel Levinas*. Universidad Iberoamericana, 1997.
- Courtine, Jean-François. *La tramma logica dell'es Sere*. Inschibboleth edizioni, 2013.
- Levinas, Emmanuel. *La teoría fenomenológica de la Intuición*. Sígueme, 2004.
- Levinas, Emmanuel. *Los imprevistos de la historia [IH]*. Sígueme, 2006.
- Levinas, Emmanuel. *Escrito Inéditos 2: Palabra y Silencio y otros escritos*. Trotta, 2015.
- Levinas, Emmanuel. *Éthique comme Philosophie première. Notas de Jaques Rolland. Rivages poche. Trad. Oscar Lorca Gómez*. Paris, 1998. <http://serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/lorca43.pdf>
- Levinas, Emmanuel. *De Dios que viene a la idea [DVI]* Caparrós editores, 2001.
- Levinas, Emmanuel. *De Otro modo que ser o más allá de la esencia*. Sígueme, 2021.
- Levinas, Emmanuel. *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger [DEHH]*. Madrid: Síntesis, 2009.
- Levinas, Emmanuel. *El tiempo y el otro*. Paidós, 1993.
- Levinas, Emmanuel. *Totalidad e Infinito [TI]*. Sígueme, 2012.
- Forthomme, Bernard. *Une philosophie de la transcendance. La métaphysique d'Emmanuel Levinas*. Librairie Philosophique, 1979.
- Galván, Leopoldo Camacho. "Intencionalidad y alteridad. Génesis del concepto de alteridad en la obra de Emmanuel Lévinas". *Docta*, no. 25, 2018: <https://docta.ucm.es/entities/publication/bb61f16e-d705-4727-85c5-b4f35e614a84/full>
- Gibu, Ricardo. "Proximidad y sensibilidad. Consideraciones sobre el lenguaje en la filosofía de E. Levinas". *La lámpara de Diógenes*, 2011, pp. 115-128.
- Husserl, Edmund. *Lecciones de Fenomenología de la conciencia interna del tiempo*. Trotta, 2002.
- Husserl, Edmund. *Ideas relativas a una fenomenología y una filosofía fenomenológica*. Fondo de cultura económica, 1962.
- Husserl, Edmund. *Meditaciones Cartesianas*. Fondo de cultura económica, 1996.
- Maturrano, Ángel Garrido. "Sincronía, diacronía y tiempo mesiánico. Génesis y evolución de la noción de tiempo en la fenomenología de Emmanuel Levinas". *Enfoques*, vol. 14, no. 1 enero-diciembre, 2002, pp. 57-71.
- Mensch, James. "Embodiment and Intelligence, a Levinasian Perspective". *Phenom Cogn Sci*, 2024: <https://doi.org/10.1007/s11097-024-09964-z>.
- Platón. *Diálogos III*. Gredos, 2011.
- Platón. *Dialogos V*. Gredos, 2011.
- Peperzak, Adriaan. "Algunas tesis para la crítica de Emmanuel Levinas a Heidegger". *Revista Signos filosóficos*, vol. XII, no. 25, 2011, pp. 151-168.
- Pérez, Diego Ulises. "Vivir de... Intencionalidad y "mundo-de-vida" en la obra de Emmanuel Levinas. *Mundo y "Mundo-de-vida" Su origen y desarrollo en la interpretación fenomenológica contemporánea*, editado

por Ángel Xolocotzi, Román Chávez Báez, Ricardo Gibu Shimabukuro. Benemerita Universidad Autónoma de Puebla, 2016.

Reale, Giovanni. *Historia de la filosofía*, vol. 1, San Pablo , 2011.


Walton, Roberto. "Reducción fenomenológica y figuras de la excedencia". *Tópicos. Revista de Filosofía de Santa Fe*, no. 16, 2008, pp. 169-187.



EL CONCEPTO DE TRABAJO Y LA TRANSFORMACIÓN HISTÓRICO-CRÍTICA DE LA
 ONTOLOGÍA HEIDEGGERIANA: APORTES HERMENÉUTICOS PARA LA COMPRENSIÓN
 DEL PRIMER PROYECTO FILOSÓFICO DE HERBERT MARCUSE

THE CONCEPT OF WORK AND THE HISTORICAL-CRITICAL TRANSFORMATION
 OF HEIDEGGERIAN ONTOLOGY: HERMENEUTICAL CONTRIBUTIONS TO THE UNDERSTANDING
 OF HERBERT MARCUSE'S FIRST PHILOSOPHICAL PROJECT

Fabían Portillo Palma
 Universidad de Sevilla

 <https://orcid.org/0000-0002-2555-7142>, e-mail: fportillo@us.es
 Recepción: 8 de mayo de 2024 – Aceptación: 2 de agosto de 2024

Resumen

El presente trabajo aborda el significado fundamental que el concepto ontológico de trabajo del joven Marx tiene en el proyecto de una fenomenología dialéctica desarrollado por Herbert Marcuse antes de su incorporación al *Institut für Sozialforschung*. Esta investigación asume como hilo conductor la confrontación ontológica con Heidegger, la cual será presentada como una disputa entre distintos modelos ontológicos. A saber: la fenomenología dialéctica supone una reformulación de naturaleza ontológica de los principios fundamentales de la ontología heideggeriana. Se sostendrá, en efecto, que gracias al concepto ontológico de trabajo Marcuse consigue finalmente concretizar la ontología heideggeriana, operando en ella una transformación histórico-crítica.

Palabras clave: Fenomenología dialéctica, Marcuse, Heidegger, Marx, concepto ontológico de trabajo.

Abstract

This paper addresses the fundamental significance of the young Marx's ontological concept of labour in the project of a dialectical phenomenology developed by Herbert Marcuse before he joined the *Institut für Sozialforschung*. It assumes as a guiding thread the ontological confrontation with Heidegger, which will be presented as a dispute between different ontological models: dialectical phenomenology is a reformulation of ontological nature of the fundamental principles of Heideggerian ontology. It will be argued, in fact, that through the ontological concept of labour Marcuse finally succeeds in concretising Heideggerian ontology, operating a historical-critical transformation in it.

Keywords: Dialectical phenomenology, Marcuse, Heidegger, Marx, ontological concept of labour.

La *Fenomenología* es la crítica oculta, oscura aún para sí misma y mistificadora; pero en cuanto retiene la alienación del hombre [...] se encuentran ocultos en ellas todos los elementos de la crítica y con frecuencia *preparados y elaborados* de un modo que supera ampliamente el punto de vista hegeliano Marx, *Manuscritos* 189.

Así se expresaba Marx en los famosos *Manuscritos económicos y filosóficos*, redactados en París en 1844. Asimismo, podría haberse expresado el joven Marcuse, pero en este caso no acerca de Hegel, sino más bien acerca de Heidegger, con quien entre 1929 y 1932 buscó habilitarse en Friburgo. Este pasaje de los *Manuscritos*, recogido por Marcuse en la extensa recensión que publicó de estos en 1932, pone de manifiesto que una posición filosófica puede haber revelado algo de lo que ella misma no puede hacerse cargo. Este diagnóstico podría, así pues, tener también validez para describir la relación de Marcuse con Heidegger, cuya analítica existencial habría preparado —al menos así lo creyó Marcuse en su momento— el camino para una nueva filosofía, radicalmente crítica respecto de lo existente, para, a continuación, no adentrarse en él.

El objeto de este trabajo es el primer proyecto filosófico de Marcuse, que abarca desde 1928 hasta 1932, coincidiendo así con su estancia en Friburgo durante ese periodo. El trabajo realizado por Marcuse en esta fase de su producción teórica, compuesta fundamentalmente por distintos artículos y una gran obra, a saber, *Ontología de Hegel y teoría de la historicidad*,¹ es considerada comúnmente como una contribución, fundamental, para el llamado *marxismo heideggeriano*,² término, no obstante, ausente en el propio material elaborado por Marcuse en aquellos años. Su trabajo, enunciado por él como *fenomenología dialéctica* en “Contribuciones a una fenomenología del materialismo histórico”, puede caracterizarse, sin lugar a dudas, como *ontológico*, pero no en el mismo sentido en que Heidegger pudiera haberlo considerado. Partiendo de estas coordenadas biográficas y fi-

1 Estos trabajos son accesibles, en su original alemán, en los volúmenes 1 y 2 de los *Schriften* de Marcuse. El conjunto de los *Frühe Schriften*, traducidos al castellano por José Manuel Romero Cuevas en distintas ediciones en los últimos años (*Marcuse H. Marcuse y los orígenes; Entre hermenéutica y teoría crítica; Sobre Marx y Heidegger*), aparecieron compilados de manera conjunta en el volumen *Entre fenomenología y marxismo. Escritos filosóficos 1928-1933* (Marcuse). El primero de los *Hegelsbücher* escritos por Marcuse cuenta también con una traducción castellana, a cargo de Manuel Sacristán (Marcuse, *Ontología de Hegel*). En el caso de los *Frühe Schriften* las referencias que realizaremos a lo largo de este trabajo corresponderán a la edición conjunta de los mismos.

2 El término «marxismo heideggeriano», cuyo uso es común en la bibliografía anglosajona (véase, entre otros, Wolin (*Los hijos de Heidegger*), Feenberg (*Heidegger and Marcuse*)), como lo muestra paradigmáticamente el hecho de que la traducción al inglés de estos *frühe Schriften* lleve por título *Heideggerian Marxism* plantea, a nuestro juicio, algunas dificultades. Asume la existencia de dos tradiciones, el “marxismo” por un lado, y el “heideggerianismo” por el otro, que convergen en esta primera aventura intelectual de Marcuse. Aunque no quepa dudar de la existencia del marxismo como tradición intelectual, sí que podría dudarse de la existencia de una escuela «heideggeriana». Por otro lado, el rótulo “marxismo” abarca tanto que acaba por anular todo posible acercamiento a la concreción y particularidad de cualquier análisis, así considerado «marxista». Por todo ello, se evitará en lo que sigue hacer uso de esta denominación que, según entendemos, se funda sobre una falsa dicotomía, e impide además comprender genuinamente qué problemática filosófica enfrentó Marcuse durante estos años en Friburgo.

losóficas, el presente artículo pretende demostrar: a) en primer lugar, que el joven Marcuse desarrolla una posición ontológica genuina, que le sitúa abiertamente frente a Heidegger, a pesar de la indudable cercanía; b) en segundo lugar, que, en ese proyecto de juventud, el concepto de trabajo, que Marcuse redescubre en el Marx de los *Manuscritos* constituye un impulso para afianzar los avances ya realizados por él en el ámbito de la ontología. Dicho de otro modo: es gracias al concepto de trabajo del joven Marx que Marcuse puede concretizar final y consistentemente la ontología heideggeriana tras sus críticas a su excesivo formalismo y transcendentalismo.

Este trabajo está compuesto de tres partes. En primer lugar, se caracterizará, de manera general, este primer proyecto filosófico de Herbert Marcuse, señalando no solo algunos motivos biográficos, sino también los aspectos filosóficos determinantes de su acercamiento discordante a Heidegger. En segundo lugar, el análisis se ocupará de la *posición ontológica genuina* desarrollada por Marcuse en diálogo crítico con Heidegger a lo largo de estos años. Esta posición será comprendida a partir del recurso hermenéutico del *modelo ontológico*, distinto en Heidegger y en Marcuse, y que permite comprender de modos muy diversos el dinamismo esencial de lo ente. En tercer lugar, el trabajo se hará cargo del descubrimiento del joven Marx por parte de Marcuse, y en especial de los rendimientos que el concepto de trabajo prepara para su nueva posición ontológica. Este concepto, en la medida en que se refiere al acontecer fundamental del ser humano completo, permite encontrar una dimensión donde el dinamismo de lo ente, apresado en el modelo asumido por Marcuse, pueda ser expuesto en su total y absoluta claridad. A modo de conclusión el trabajo disertará brevemente acerca de la idoneidad y los resultados del enfoque asumido.

1. Herbert Marcuse y el programa de una fenomenología dialéctica: breves apuntes contextuales.

Marcuse, quien ya se había doctorado en la Universidad de Friburgo con una tesis sobre la novela de artista a comienzos de la década de 1920, decide retornar a Friburgo en 1928 cuando, tras haber leído *Ser y tiempo*, queda fascinado por el impulso allí esbozado de avanzar hacia una nueva forma de filosofía. Su intención era habilitarse bajo la dirección del autor de aquel impactante libro, a quien ya conocía de su primera etapa en Friburgo.³ *Ser y tiempo* constituyó un fenómeno generacional. Así mismo lo recoge Olafson en la entrevista realizada a Marcuse en 1977,⁴ donde el teórico crítico comenta que Heidegger

³ Marcuse nunca llegó a habilitarse bajo la dirección de Heidegger. Para comprender mejor este asunto, puede verse Jansen (*Marcuses Habilitationsverfahren; Marcuse y Heidegger*). Asimismo, el trabajo clásico de Kellner (*Herbert Marcuse and the Crisis of Marxism*) sigue ofreciendo una buena y completa revisión de los avatares teóricos y biográficos de Marcuse en aquellos años.

⁴ La entrevista completa puede consultarse en Marcuse, *Entre fenomenología y marxismo*.

constituyó para él y su generación “un nuevo comienzo, el primer intento radical de poner a la filosofía sobre fundamentos realmente concretos” (*Entre fenomenología y marxismo* 271-272). Así, frente a la filosofía universitaria, *Ser y tiempo* parecía abordar problemas realmente acuciantes para la existencia. Este motivo viene acompañado, en el caso de Marcuse, también de un interés político. Para este joven berlinés de convicciones marxistas era fundamental confrontar teóricamente las formas oficiales del marxismo, de marcado carácter economicista y reformista. En esto, esta nueva filosofía, preocupada de las cuitas de la existencia cotidiana, parecía ofrecer un interesante material para enfrentar y solventar esta tarea.⁵

Ahora bien, a pesar de las palabras del propio Marcuse al final de su vida,⁶ la relación intelectual con Heidegger fue crítica desde el principio. Así lo ponen de manifiesto sus dos primeros trabajos de aquellos años, a saber, “Contribuciones a una fenomenología del materialismo histórico” y “Sobre filosofía concreta”.⁷ En el primero de ellos, Marcuse valora positivamente los avances logrados por la analítica existencial respecto de la filosofía tradicional. Heidegger habría logrado, en primer lugar, vincular de manera necesaria existencia individual y colectiva a través de la figura del destino común [*Geschick*], en segundo lugar, habría conseguido esclarecer suficientemente la relación entre la teoría y la práctica, siendo la primera derivada respecto de la segunda, y en tercer y último lugar, habría disuelto la contradicción, tan extendida en la filosofía burguesa, entre la libertad y la necesidad, actuando el concepto de resolución [*Entschlossenheit*] como catalizador de una acción radical que, arraigada necesariamente en las condiciones históricas, se resuelve para su existencia libremente. Por todo ello, Heidegger ocupa un lugar muy importante en la historia de la filosofía, ya que habría conducido a esta hasta el punto en el que ella misma “se disuelve desde dentro y deja el camino libre a una nueva ciencia “concreta”” (Marcuse, *Entre fenomenología* 11). Todos estos avances cristalizan en su comprensión del fenómeno de la historia, esto es, en el concepto de historicidad [*Geschichtlichkeit*] como modo funda-

5 Entre los especialistas sigue sorprendiendo que un joven marxista viera en la filosofía de Heidegger un impulso capaz de cohabitar, y de hecho enriquecer, posiciones teórico-políticas marxistas. La razón quizás se deba, como apuntan la mayoría de analistas (véase, entre otros, Wolin, *Los hijos*; Romero Cuevas *Introducción*, Magnet Colomer, *Dialektische Phänomenologie*; Pineda-Saldaña, *¿Impropiedad...?*), al descontento de Marcuse con las líneas oficiales del marxismo (dominado por las directrices de la II Internacional), de marcado carácter mecanicista, economicista y reformista. Con todo, como señala agudamente Magnet Colomer (*Controversias óntico-ontológicas* 148-149) con relación a otros marxistas “disidentes”, que no se sintieron atraídos por la analítica heideggeriana, como son Benjamin o Korsch, el vínculo entre marxismo y fenomenología u ontología existencial no era para nada evidente.

6 Me tomo la licencia de remitir nuevamente a la entrevista con Olafson, donde Marcuse, ante la pregunta de si en aquellos años pudo ser considerado un heideggeriano, señala lo siguiente: “debo decir sinceramente que, durante ese periodo, digamos de 1928 a 1932, hubo relativamente pocas reservas y relativamente pocas críticas por mi parte” (*Entre fenomenología y marxismo* 271).

7 *Contribuciones a una fenomenología del materialismo histórico* fue publicado originalmente en 1928, mientras que *Sobre filosofía concreta* vio la luz al año siguiente, en 1929. Véase Marcuse, *Entre fenomenología*.

mental del acontecer mismo del *Dasein*. Así lo entiende Marcuse, que, de hecho, orienta su lectura a partir y en vistas a este concepto.

La tematización de la historicidad en *Ser y tiempo* tiene lugar en la segunda parte de la obra, donde Heidegger se confronta con la problemática de poder introducir en el análisis el ser del *Dasein* en su completitud. Para ello, antes hubo de haber destacado el cuidado [*Sorge*] como ser del *Dasein* (GA 2 242 [309]) y la temporeidad [*Zeitlichkeit*] como el sentido ontológico del cuidado (GA 2 428 [482]). El concepto de historicidad se articula con vistas a apresar existencialmente el problema ontológico de la historia, es decir, se trata de aclarar qué hace histórico a lo que es histórico y hacerlo desde la exposición ontológica del modo de ser del ente que es primariamente histórico, a saber, el *Dasein*. Así, esta exposición depende de la resolución que posibilita al *Dasein* ser libre para su muerte, la cual es su posibilidad más propia. El *Dasein*, cuya ocupación es temporal, acontece o acaece de una determinada manera, y esto determina su carácter histórico: la naturaleza del acontecer viene definida por la relación que la existencia mantiene con lo que le ha sido legado, siendo, para la existencia resuelta en propiedad, una relación caracterizada como destino [*Schicksal*]. “Destino” menta “el acontecer originario del *Dasein*, [...] en el que el *Dasein*, libre para la muerte, hace *entrega* de sí mismo a sí mismo en una posibilidad que ha heredado, pero que también ha elegido”⁸ (GA 2 507; 400). La historicidad de la existencia vincula, de este modo, necesidad y libertad, condicionantes y decisión. El acontecer histórico del *Dasein*, en la medida en que este está arrojado a un mundo compartido con otros, es siempre el destino de una comunidad, de un pueblo [*Volk*], adquiriendo así la forma de un destino común [*Geschick*], cuyo poder queda libre “solo en el compartir y en la lucha” (GA 2 508; 400). El destino común es el marco en el que el *Dasein* puede acontecer históricamente en propiedad. La relación que define el vínculo de la existencia con la herencia es el de la repetición [*Wiederholung*], a través de la cual el *Dasein* se apropia de su destino y orienta su estar en el mundo de una manera que entra en conflicto con la existencia enmarañada del uno [*Man*]. Esta “reorientación” de la existencia se ocupa de la existencia ya acontecida, pero constituye, precisamente por “su *condición de instantánea*, una *revocación* de lo que en el hoy sigue actuando como ‘pasado’. La repetición ni se abandona al pasado ni aspira a un progreso. En el instante, ambas cosas son indiferentes para la existencia propia” (GA 2 510; 401).

Esta historicidad que, resuelta hacia su modo de ser propio, se despreocupa tanto del pasado como del futuro debe indicarnos que la labor de Heidegger no colmó las expectativas de Marcuse; las cuales ya en “Contribuciones a una fenomenología del materialismo

⁸ Las referencias a la obra de Heidegger se harán conforme a la *Gesamtausgabe*, indicando volumen y página. Si se trata de una cita, que será reproducida consecuentemente en castellano, se indicará entre corchetes la paginación de la traducción española donde puede encontrarse.

histórico” revelan sus reservas respecto a las posibilidades de este análisis.⁹ La existencia [*Dasein*] no es, en Heidegger, otra cosa más que la existencia en cuanto tal, y, por tanto, la historicidad como la forma de su acontecer no es más que una mera estructura formal, que excluye todo contenido material, deteniendo así todo el impulso hacia la concreción exhibido por la obra. Para Marcuse, la constitución material de la historicidad es “indisociable de todo reconocimiento de la propia estructura de la historicidad” (*Entre fenomenología* 17). Esto implica que la dinámica de la que da cuenta la historicidad es siempre concreta; esto es que está remitida a unas condiciones sociales y económicas particulares y, por tanto, el análisis de su forma no puede desligarse del de su contenido. Si esto es así, la apropiación que el *Dasein* realiza de su pasado para resolverse con vistas al futuro tiene un carácter transformador. La resolución respecto al estado de caída al que el *Dasein* tiende irremediablemente implica “una nueva configuración de todas las esferas del espacio público”¹⁰ (16). La fenomenología, que “no debe contentarse con mostrar la historicidad de su objeto para volver a llevarlo luego a la esfera de la abstracción” (20), debe concretizarse y para ello requiere de la dialéctica que debe ejercer como su correctivo. De este modo, asumiendo la historia como realidad dialéctica, se hace posible comprender el carácter práctico-revolucionario de los movimientos propios de la existencia arraigada históricamente.

La concreción va de la mano aquí con la praxis. Marcuse sostiene en “Sobre filosofía concreta” que la filosofía debe volverse concreta, lo que significa que debe ocuparse de “llevar esta existencia a la verdad del existir” (44). La verdad del existir es inseparable de las formas concretas de la existencia por tanto es ella misma histórica. De este modo, una filosofía concreta es una filosofía con conciencia de su naturaleza histórica. Es por ello que dicha filosofía debe hacerse cargo de “la existencia contemporánea a ella en su situación histórica respecto a cuáles posibilidades de apropiación de verdades están abiertas para dicha existencia, cuáles verdades puede desempeñar y cuáles son necesarias para ellas” (44). La verdad es, de este modo, una preocupación práctica que debe ser realizada en la existencia misma. La filosofía genuinamente concreta es por tanto aquella que se ocupa públicamente de transformar la existencia, de convertirla en una realidad conforme a sus posibilidades. La función de la filosofía es llevar la existencia a la verdad. Esto significa

⁹ Pineda-Saldaña ha polemizado, desde posiciones fenomenológicas, con el alcance de la crítica marcuseana a Heidegger. Para él, el reproche de Marcuse “cae fuera de lugar metodológicamente, pero acierta en el plano ontológico. No considera que los señalamientos formales de Heidegger buscaban conscientemente tomar distancia de los contenidos materiales de la concreta facticidad [...] sin embargo, la crítica acierta ontológicamente si se considera que la concreción histórico-material tiende a formar, deformar o alterar las estructuras ontológicas desde las cuales se abre la experiencia del mundo” (*Falsa concreción* 204).

¹⁰ Aquí, las posiciones de Heidegger y Marcuse no pueden encontrarse más alejadas, pues Marcuse sostiene, frente a la posición de Heidegger, que “si la existencia es histórica en lo tocante a su ser, entonces está en cada instante en una situación histórica concreta que primero debe ser destruida antes de que sea posible mostrar la estructura fundamental de la existencia” (Marcuse, *Entre fenomenología y marxismo* 20). Respecto de la diferente comprensión del movimiento de caída de la existencia, así como de su contramovimiento, puede verse Portillo Palma, *Politizar la Verfallen*.

“en concreto una modificación ‘real’ de la existencia, es decir, no solo una modificación (periférica) de sus formas y estructuraciones fácticas [...], sino una modificación del existir mismo, en el que se basan todas estas formas” (48). La filosofía concreta, que toma siempre en consideración la historicidad de la existencia, pero no excluye la constitución material de esta, se revela como una práctica teórica dirigida a la transformación de la existencia, siempre con vistas a la realización de un modo de existencia más adecuado al que comprende la propia existencia fáctica.”

Esta distancia, observada ya al comienzo, se expresará en contextos y en discusiones distintas a lo largo de los años que Marcuse pasa en Friburgo¹² conduciéndole a mantener discusiones con distintos autores, como son el caso de Dilthey, a quien reconoce a propósito de la materialidad de lo histórico haber “avanzado más en esta dirección” (17), pero también de Hegel, a quien dedica, junto a Dilthey, su tesis de habilitación, y cuya ontología de la vida había abierto un horizonte fructífero para una nueva aprehensión ontológica del dinamismo propio de la historia, y sobre todo de Marx, quien en su confrontación con Hegel había puesto “al descubierto el concepto originario de la historia y la estructura esencial de la vida histórica” (116). Que no exista una ruptura intelectual con Heidegger se debe a que Marcuse no abandona el ámbito de la reflexión ontológica, aunque su aproximación sea bastante genuina¹³. La analítica existencial fracasó por no haber sido capaz de rehuir la tendencia formalista que habitaba en ella. El extremo formalismo se convirtió, ya en 1933, en una problemática neutralidad: Heidegger y su análisis existencial demandan del existir una resolución firme, que permanece ciega a las condiciones particulares de su situación histórica. Siendo así, este existente, ajeno a su realidad, y, por tanto, aislado con respecto a los demás, “se convierte en una presa fácil de cada poder real, el cual, refirién-

11 Aquí parece existir una tensión entre un impulso trascendental y uno crítico-transformador, presentes ambos en la fenomenología dialéctica. La tensión inherente al programa de la fenomenología dialéctica ya ha sido abordada por distintos especialistas (Magnet Colomer (*Dialéctica, Dialektische Phänomenologie, Controversias*), Romero Cuevas (*La Kehre, El primer proyecto, Introducción*) Pineda-Saldaña (*¿Impropiedad...?*), Schmidt (*Ontología existencial*)), que han observado un conflicto en el seno de la propia concepción teórica de la tarea emprendida por Marcuse. El hiato entre los impulsos ontológico-trascendentales y los impulsos óntico-críticos no parece haber sido resuelto hasta la incorporación de Marcuse al *Institut für Sozialforschung* (Romero Cuevas, *El primer proyecto* 76) o, al menos, hasta el descubrimiento del concepto de trabajo del joven Marx (Romero Cuevas *La Kehre* 37). En otros trabajos (Portillo Palma *La quebradura, Politizar la Verfallen*) he argumentado contra esta tesis, considerando que, ya desde el principio, y dada la concepción transformada de la ontología exhibida por Marcuse, esta tensión se resuelve. Como veremos, el concepto ontológico de trabajo de raíz marxiana vendría a culminar los avances ontológicos en este sentido, dotando a esta ontología transformada de una mayor fuerza y consistencia.

12 Para una periodización teórica y bibliográfica de estos años, puede consultarse Abromeit (*Herbert Marcuse's Critical Encounter* 143-144) y Romero Cuevas (*El primer proyecto* 73-75).

13 En este sentido, acierta De Lara cuando sostiene que “Marcuse no se limita a tomar algunas ideas de Heidegger para un proyecto distinto [...], ni tampoco se esfuerza por esconder sus fuentes heideggerianas [...], sino que – por extraño que parezca – trabaja a partir de una cercanía en ocasiones incluso literal con algunos conceptos de *Ser y tiempo*, y a la vez con una autonomía que le permite tomar distancia desde el principio de aspectos que otros pensadores criticarán a Heidegger años después” (*El diálogo con Heidegger* 6).

dose a la situación actual como la verdadera situación histórica, exige una sumisión total del hombre bajo su dominación¹⁴ (251). La ruptura definitiva, motivada por factores históricos y biográficos, más que teóricos, se produjo con el exilio y con su incorporación al *Institut für Sozialforschung*. Como señala certeramente Romero Cuevas, es ya en 1933 cuando Marcuse “problematiza, a la vez, el proyecto filosófico de Heidegger en cuanto proyecto ontológico [...] y en cuanto tendente a un posicionamiento político que converge o comulga con la ideología nacionalsocialista” (*El primer proyecto* 74). Este momento marca, por tanto, la ruptura definitiva con el ámbito de problemas de la ontología, al menos en lo que se refiere a una tematización explícitamente ontológica de problemas teóricos.

2. Una cuestión de modelos ontológicos: la apropiación ontológica de la dialéctica hegeliana.

El ámbito problemático de la ontología, abierto y definido por Heidegger, encuentra un desarrollo genuino en los trabajos de juventud de Marcuse. Podría decirse, en efecto, que Marcuse confronta a Heidegger en su propio terreno para, empleando sus armas, corregirlo y trascenderlo. De un modo similar a lo que Marx habría hecho con Hegel, Marcuse lleva a cabo, aunque no de un modo explícito, una crítica de los motivos fundamentales de la ontología heideggeriana. La crítica difiere de un mero rechazo. Como el mismo Marcuse explica en “Nuevas fuentes para la fundamentación del materialismo histórico”, la reseña elaborada a raíz de la publicación de los *Manuscritos económicos y filosóficos* de Marx en 1932,¹⁵

al criticar, Marx pone de relieve simultáneamente lo positivo, los grandes descubrimientos de Hegel, es decir, solo porque para Marx existen en Hegel descubrimientos realmente positivos, sobre cuya base puede y debe continuar trabajando, solo por ello, según él, puede y debe convertirse la filosofía de Hegel en objeto de crítica (*Entre fenomenología* 194).

La crítica es, por tanto, la herramienta a través de la cual aquello que, siendo cierto, capta el mundo de manera invertida, puede ser comprendido en su verdad, esto es, puede ser integrado en una posición filosófica que elimine su condición mistificada. Así pues, la analítica existencial se vuelve objeto de crítica por cuanto en ella hay recursos positivos para afrontar la problemática misma de la historicidad, y, con ello, la de la situación existente.

.....
14 La cita proviene de “La filosofía alemana entre 1871 y 1933”, escrito originalmente en 1933 pero publicado póstumamente. Véase: Marcuse (*Entre fenomenología* 241-254).

15 Véase Marcuse (*Entre fenomenología* 164-200).

La posición crítica de Marcuse puede comprenderse de una mejor manera si el análisis no abandona el ámbito problemático de la ontología. Marcuse, en diálogo y discusión con Heidegger, elabora una comprensión ontológica diferente, que permite introducir una dimensión axiológica en la comprensión misma del sentido y la verdad históricos de la existencia. Es decir: el análisis ontológico no concluye su tarea presentando las categorías fundamentales del existir humano, que, por su propio dinamismo, quedan ocultas, desplazadas del horizonte de claridad del existente en su cotidianidad. La ontología, fenomenológica y dialécticamente articulada, comprende desde el existir mismo en su facticidad su situación actual de ruina y sus posibilidades inmanentes con relación a la estructura, siempre dinámica, de su existir. El concepto de historicidad aquí elaborado es más amplio que el desarrollado por Heidegger, pues “abarca tanto el afrontamiento ontológico de la existencia histórica [...] como la atención a sus plasmaciones específicas en las situaciones concretas, obteniendo [...] la base normativa [...] para una crítica justificada de la situación histórica vigente” (Romero Cuevas, *Introducción* xi). Con esto, la ontología, históricamente arraigada, se vuelve normativa.

En este sentido, los trabajos de Marcuse presentan un *modelo ontológico* distinto al de Heidegger.¹⁶ Ontología menta, en un sentido amplio, aquella ocupación, teórica o pre-teórica, con el ser. “Ser”, considerado como tal, no aparece a la percepción inmediata en ninguna de las actividades que podamos realizar, pues aquí y en todas partes solo encontramos cosas, objetos, personas, etc., que *son*. Estos, cuya determinación más general es que son, no son, no obstante, ese “ser”, del que se ocupa la ontología. Que las cosas sean implica que estas mantienen una relación determinada con el ser, la cual es, no obstante, muy plural, pues “el “ser” “que se dice en el “es” significa: “realmente presente”, “constante y materialmente existente”, “tener lugar”, “proceder de”, “consistir”, “encontrarse en”, “estar destinado a”, “representar a algo”, “hallarse en”, “dominar o reinar”” (GA 40 98 [88]). Esta multiplicidad de sentidos remite, no obstante, a cierta unidad, pues “la delimitación del sentido del “ser” se mantiene en el marco de la presencia temporal y la presencia local, del perdurar y de la consistencia, del demorar y del ad-venir” (98 [88]).

Dicho de otro modo, el objeto de la ontología es ese dinamismo que lo ente exhibe en su presencia, y que, a nuestro juicio, responde a la *diferencia ontológica* de cuño heideggeriano. La ontología, que Heidegger presenta en *Ser y tiempo*, se despliega sobre bases fenomenológicas (GA 2 48), y asume como su tarea aclarar, partiendo de la analítica del

.....
 16 El término “modelo” remite aquí a una imagen o un símbolo empleado para articular una determinada explicación de un proceso. En la medida en que es ontológico, el modelo se ocupa de aclarar la relación dinámica inscrita en la diferencia ontológica (Portillo Palma, *La quebradura*). El empleo del término aquí dista del uso dado al mismo por Feenberg (*Heidegger and Marcuse* xiv; 80), quien ve en los modelos la abstracción de una región temática respecto del objeto de su referencia original para, de este modo, servir a la caracterización paradigmática y general de los procesos que tengan lugar en el resto de regiones temáticas.

Dasein, el sentido del ser. Que el ser no sea un ente, pero lo funde, se enuncia ya en la propia comprensión de fenómeno,¹⁷ y esta presencia velada del ser en toda relación con lo ente conforma la distancia que funda la presencia de lo ente. Ese “no entre ser y ente” (GA 9 123 [109]), que los divide y reúne a partes iguales, presenta esta relación, siempre dinámica, entre ambos. La noción de modelo ontológico contribuye, en este punto, a corregir las derivas ontohistóricas de Heidegger tras la *Kehre*, cuyos análisis permiten comprender, no obstante, la ontología con independencia de cierta interpretación antropologizante de la analítica existencial, pero se malogran toda vez que la determinación de dicho dinamismo no tiene por principio relación alguna con la actividad humana. La relación con el mundo está mediada siempre por una comprensión determinada del ser y la relación ser y ente, que “funciona como figura o *modelo* para todo ente que se manifiesta y del que también forma parte el correspondiente Dasein mismo” (GA 9 158 [136]). Así pues, un modelo ontológico es una determinada imagen o símbolo que, antecedendo a toda tematización objetual de lo ente, prefigura la manera en que esta relación, a saber, la relación entre ser y ente, tiene o puede tener lugar.¹⁸

Las dinámicas descritas por la existencia histórica son, en efecto, radicalmente diferentes en las posiciones de Heidegger y Marcuse. Mientras que el *Dasein* heideggeriano, como ya vimos, comprende su relación histórica como una relación de inmediatez entre lo heredado y su decisión, que, además, mantiene una actitud de indiferencia hacia su pasado y hacia su futuro, la existencia histórica descrita por Marcuse entiende su relación con lo presente como una relación necesariamente transformadora, pues su historicidad remite a la destrucción de las condiciones a las que la existencia está sometida en ese momento histórico. Si un modelo representa la relación entre ser y ente, la relación aquí descrita por ambos dista mucho de ser la misma: para Heidegger, lo ente *no debe ser destruido*, sino com-

.....
 17 El fenómeno del que se ocupa genuinamente la fenomenología es “aquello que de un modo inmediato y regular precisamente no se muestra, aquello que queda *oculto* en lo que inmediata y regularmente se muestra, pero que al mismo tiempo es algo que pertenece esencialmente a lo que inmediata y regularmente se muestra, hasta el punto de constituir su sentido y fundamento” (GA 2 47 [58]).

18 Si asumimos, además, que la aclaración del modelo actuante en cada caso corresponde a la práctica filosófica, por cuanto, la filosofía es fundamentalmente ontología (GA 2 51), y que la práctica filosófica transmuta posiciones y puntos de vista de otros campos sociales en conceptos filosóficos (Bourdieu, *La ontología política*), es decir, convierte en filosóficos problemas cuyo origen no lo son (Marcuse, *Ontología de Hegel* 45), entonces la noción de modelo ontológico no queda libre de interés político y social. Un desarrollo mayor de este punto cae fuera de las posibilidades del presente trabajo.

prendido como resultante de un determinado modo de ser;¹⁹ para Marcuse, al contrario, lo ente *impide* la realización del modo de ser propio del *Dasein*, y, por tanto, *debe ser destruido* en su forma fáctica. Heidegger parece contentarse, así, con indicar formalmente²⁰ el modo de ser propio del *Dasein*, que trasciende de suyo todo contenido fáctico de la existencia. Lo que para Heidegger es una indicación formal del dinamismo contenido en la diferencia ontológica, para Marcuse parece remitir a una *realización* de las *posibilidades reales* de la existencia, presentes pero impedidas por la situación fáctica.²¹

La posibilidad de que la ontología abandone su extrema formalidad se vincula al éxito de la corrección dialéctica de la fenomenología. Esto motiva a Marcuse a contar con distintos interlocutores a lo largo de estos años. Entre ellos destacan, con el permiso de Marx, las figuras de Dilthey y Hegel.²² Dos motivos son fundamentales en su discusión con estos autores. Por una parte, la dialéctica se convierte en un problema teórico. Sus dos trabajos sobre este asunto²³, así como su *Habilitationsschrift*, dan buena cuenta de los esfuerzos de Marcuse por clarificar no solo la extensión de esa corrección de la fenomenología, sino también lo genuino del tratamiento marxiano de la misma. Por otra parte, Marcuse dedica mucho esfuerzo a superar la parcialidad en la observación de la realidad humana. Esta es, en lo fundamental, la razón de que Marcuse dialogue y discuta en distintos trabajos

.....
19 Es decisivo para la comprensión de este punto atender al hecho, como incide certeramente Pineda-Saldaña, de que “el sentido fenomenológico de vivencias como la angustia o la propiedad consiste en que ponen al *Dasein* en una circunstancia en la que puede acceder o experimentar su propia existencia como abierta, extática y posible, en lugar de asumirla en los términos más frecuentes y habituales, a saber, desde la impropiedad o estado de caída que previamente ha decidido toda posibilidad” (*¿Impropiedad...?* 69). Es decir, y en este punto me remito a lo indicado por De Lara, “para Heidegger «de lo que se trata» [...] no es de transformar el mundo [...]. Lo que mueve a filosofar, su motivación, se cifra para [...] Heidegger en la posibilidad de que la vida fáctica llegue a comprenderse desde sí misma y, de esta forma, haga radical cuestión de su propio modo de ser” (15). Así pues, en la observación «de las cosas mismas» no hay norma, y, por tanto, la transformación de lo observado queda neutralizada por completo.

20 En la noción de indicación formal quizás cristalicen los motivos temáticos y metodológicos que atraviesan la producción teórica de Heidegger. Su centralidad en el pensamiento del filósofo de Messkirch antes de la *Kehre* ha sido destacada comúnmente en los estudios heideggerianos (véase, entre otros, Rodríguez (*La transformación, La indicación formal*), Xolocotzi (*Fenomenología de la vida fáctica*)). Para algunos estudiosos cabe hablar, además, de una continuidad de este motivo a lo largo de toda la obra del pensador de Messkirch (véase, entre otros, Kisiel (*Die Formale Anzeige*), Kraatz (*Das Sein zur Sprache*)).

21 Sirva como aclaración, tal vez, la oposición elaborada por Marcuse en unas notas redactadas ya en 1933, bajo el título *Gedanken zu einer negativen Metaphysik*, entre presente [*Gegenwart*] e instante [*Augenblick*]: el concepto de presente “contiene (como el pasado) el futuro en sí, pero el futuro solamente en la medida en que pueda ser producido o reconocido realmente desde el presente” (*Nachgelassen Schriften* 6 53). Debo el conocimiento de estas notas a Matthis Meiritz, quien además realiza un excelente comentario del contenido de estas notas en su Trabajo Fin de Máster, *Negative Metaphysik* 7-14.

22 Lo que los vincula a ambos es la *Lebensphilosophie*. Para una panorámica de este asunto puede verse Abromeit (*The Vicissitudes*) o Magnet Colomer (*Dialektische, Controversias*).

23 Nos referimos a “Sobre el problema de la dialéctica I”, publicado en 1929, y a “Sobre el problema de la dialéctica II. Una aportación a la cuestión de las fuentes de la dialéctica marxiana en Hegel”, publicado en 1931. Véase Marcuse (*Entre fenomenología y marxismo* 85-117).

con Dilthey²⁴, cuya filosofía se hizo cargo de la realidad humana como un todo. La posibilidad de una historicidad concreta, que no excluya el contenido material de lo histórico, presupone el tratamiento de la realidad humana en su totalidad.

La orientación de *Ontología de Hegel y teoría de la historicidad* es manifiesta desde el comienzo; allí Marcuse reconoce que su trabajo tratará de la historia, pero no “en cuanto ciencia ni en cuanto objeto de una ciencia, sino de la historia como modo del ser. Se interroga este ser respecto de su *acaecer*, respecto de su motilidad” (9). Su lectura de Hegel se desmarca, así pues, de todas aquellas de naturaleza epistemológica, que consideran los avances filosóficamente relevantes planteados por Hegel como avances de teoría del conocimiento. Desde aquí se colige que la crítica de Hegel a Kant debe pensarse en términos ontológicos, por cuanto Hegel integra dentro del mismo proceso los elementos de la distinción entre pensamiento y ser. La ontología hegeliana, que se entiende como “el planteamiento hegeliano del sentido del ser en general y el despliegue y la interpretación sistemáticos de ese sentido del ser en los varios modos del ser” (10), se articula en torno a tres dinámicas, todas ellas integradas unitariamente en aquello que podemos considerar que es, a saber: la “unidad como mismidad fija y permanente, unidad como unificar, y la multiplicidad unificada” (42). Esto implica que en todo ente habita una trascendencia respecto de sus formas inmediatas y partes constituyentes, es decir, que el tratamiento es ontológico. El sentido de dicha trascendencia reside, así pues, en su motilidad, esto es, en su *acaecer*. Lo que es, *acaecer*, y el fundamento de dicho *acaecer* es la “unidad quebrada”, que

fundamenta la multiplicidad del ente como modos varios del ser. Estos modos no son sino modos varios de la autoigualdad en la alteridad, modos de la concreción de la diferencia absoluta, del asumir, desarrollar y cumplir la escisión esencial; y precisamente por eso son modos de la motilidad (50).

Lo que *acaecer* no lo hace indistintamente, sino con un sentido, que no es trascendente, sino más bien inmanente. El sentido del *acaecer* viene definido por la esencia de aquello que *acaecer*. La esencia no denota un conjunto de proposiciones que, referidas a un sujeto, lo delimiten o definan como contenido lingüístico. Hegel comprende la esencia ontológicamente, la cual queda, de este modo, ligada a la problemática del *acaecer*. La esencia funda el proceso de autoafirmación de aquello a lo que refiere, pero no es ajena a dicho proceso. Su naturaleza fundante se prueba en el despliegue y en la conclusión del mismo. Lo que *acaecer* articula lo fundante y lo fundamentado, definiendo la necesidad del proceso respecto al de su esencia. Por ello, “el *ser* no es en absoluto sino el *devenir* esencia” (85),

.....
 24 Destaca por encima de todos “El problema de la realidad histórica”, publicado en 1931. Véase Marcuse (*Entre fenomenología y marxismo*, 118-133).

lo cual quiere decir que “constituye el ser del ente el hundirse en sí y dentro de sí hasta los fundamentos, el fundamentarse, desde el pasado presencial, en aquello que es en cada caso” (86). Esto ofrece ya un criterio para enjuiciar la propia existencia de lo ente en cada caso, pues si ser y devenir-esencia están indisolublemente implicados, entonces las formas de existencia que la contravengan estarán contradiciendo necesariamente el propio sentido del ser de lo ente.

No todo lo ente puede, de por sí, salvaguardar y avanzar en su propia esencia. Esto marca el grado de ser de los distintos entes. La vida constituye la primera forma de ser que logra una apropiación suficiente de esta unidad dinámica, pues la vida es “una unidad que se produce en el unificar la escisión, un ser que se vuelve a inclinar sobre el sí mismo partido de la multiplicidad de las diferencias ónticas y que se comporta como autoigualdad en las diferencias²⁵” (233). La vida actúa, así, como ámbito de exhibición paradigmático del modelo de la unidad quebrada antes señalado. En el ámbito de actuación de la vida, los organismos son entidades articuladas y articulantes de sí mismas y de su entorno, y configuran una totalidad que unifica, diferencia e individúa cada una de sus partes constituyentes. Este es el núcleo de la ontología de Hegel y, por tanto, la base de todo su sistema filosófico. Con todo, con la vida no concluye el sistema, pues el surgimiento de la conciencia hace posible el desarrollo de una nueva dimensión, dotando al proceso de agencia. Con la aparición de la autoconciencia se produce la transición definitiva, donde el proceso de individuación y distinción se desarrolla completamente. En el proceso de integración en la totalidad de la autoconciencia, el trabajo aparece como el elemento mediador del proceso, a través del cual los individuos autoconscientes se introducen en el proceso mismo de la historia. La historia, articulada dinámicamente de la misma forma que la vida, es comprendida, así, como un proceso de integración siempre tensionado de distintos individuos, que se individualizan distanciándose de los demás dentro del mismo proceso de apropiación de la totalidad histórica.

Este impulso, que se hace cargo del proceso completo de la historia, sin descuidar las particularidades implicadas en él, queda interrumpido cuando Hegel, en su producción madura y tardía, integra este dinamismo en el corazón del espíritu. Con esto, “la motilidad de la historia de la vida como autoconciencia queda subsumida y se diluye en la motilidad del saber absoluto de la historia del Espíritu” (Magnet, *Dialéctica, temporalidad e historicidad* 88). La dinámica se convierte, así, en una mera excusa del espíritu para su propio autorreconocimiento final, quedando todo rastro de diferencia, característico de la dinámica de la vida e imprescindible para entender que la unidad está genuinamente que-

.....
 25 Para facilitar la comprensión, optamos por reproducir el texto con una ligera modificación respecto de la traducción española. Para consultar la edición alemana, véase Marcuse (*Schriften* 2 267).

brada, eliminado. La ontología de Hegel, cristalizada en su tratamiento de la vida, pasa, de este modo, a ocupar su lugar dentro de la más amplia filosofía del espíritu, quedando el dinamismo descrito, central para la comprensión de la historia —no solo en Hegel, sino posteriormente también en Dilthey— despojado de todo su contenido real. Como dinámica espiritual, la historia deja de reflejar un proceso concreto de confrontación con lo otro de sí-mismo para expresar los distintos caminos del giro de la autoconciencia sobre sí. El dinamismo ontológico, exhibido paradigmáticamente en el tratamiento ontológico de la vida, es lo que Marcuse va a recuperar cuando aborde los *Manuscritos económicos y filosóficos* de Marx.

3. La centralidad del concepto de trabajo: la transformación histórico-crítica de la ontología heideggeriana

La publicación en 1932 de los *Manuscritos económicos y filosóficos*, redactados por Marx durante su estancia en París en 1844, fueron un feliz acontecimiento para Marcuse, quien, además, tuvo la oportunidad de elaborar una de las primeras recensiones del texto. Estos manuscritos, que varias décadas después habrían de desempeñar un papel muy importante en las discusiones, teóricas e ideológicas, dentro del campo teórico del marxismo²⁶, presentaban un Marx distinto, que contrastaba con la imagen del teórico mecanicista de la economía, presente en la exégesis oficial del marxismo de aquella época. Este “Marx filósofo”, del que ya se había ocupado Korsch y Lukács en sus respectivos trabajos de 1923²⁷ con las fuentes marxianas disponibles para ese momento, fue recibido por Marcuse como una confirmación de la necesidad teórica y práctica de fundamentar el marxismo nuevamente sobre bases filosóficas, para, de este modo, renovar el carácter revolucionario de esta tradición. En este sentido, los *Manuscritos* ofrecían un empuje teórico ineludible para hacer frente a la “crisis del marxismo”.²⁸ Por lo que respecta a Marcuse, este nuevo encuentro con Marx no transformó la orientación de sus trabajos teóricos, que siguieron moviéndose en

26 En la Europa dividida en bloques de los años 60, el interés por revitalizar a Marx desde posiciones filosóficas para hacer frente, teórica e ideológicamente, al marxismo soviético fue significativo. La propia distinción entre un Marx joven, filósofo de raigambre hegeliana, y un Marx maduro, crítico de la economía política, fue alimentada también en aquellos años. Una de las figuras centrales de esta polémica respecto a Marx es Louis Althusser, quien habló de un «cambio de elemento» en el pensamiento de Marx posterior a 1845 precisamente para desligar las distintas lecturas filosóficas de Marx, que circulaban por aquellos años, de la lectura oficial. Véase Althusser, *La revolución teórica de Marx*.

27 Nos referimos, por supuesto, a los dos textos fundacionales del así llamado «marxismo occidental» *Marxismo y filosofía e Historia y conciencia de clases*. Véase: Korsch (*Marxismo y Filosofía*) y Lukács (*Historia y conciencia de clase*).

28 Este término remite al «impassé» en la teoría y práctica marxista propio de los años 20 y 30, cuando, tras la disolución de la II Internacional y el fracaso de la revolución global tras el ciclo revolucionario de finales de la década de 1910 y comienzos de la de 1920, el marxismo como práctica teórica y política parecía mostrar signos de agotamiento. El propio Korsch hubo de referirse a ella como “la crisis más grande, producida hasta la fecha, en la historia de la teoría marxista” (35). Puede consultarse: Wolin (*Los hijos* 204-211).

el ámbito problemático de la ontología hasta 1933.²⁹ De hecho, el descubrimiento de estos manuscritos “le va a llevar a impulsar ese proyecto haciéndolo pivotar sobre el concepto ontológico de trabajo extraído del primer Marx” (Romero, *El primer proyecto* 72).

La recepción marcuseana de los manuscritos gira en torno al concepto de trabajo que Marx desarrolla en ellos. Este concepto será considerado como un concepto ontológico, y como tal, afecta, en su determinación y extensión, a la realidad misma de la existencia del ser humano. Cabe preguntarse, no obstante, qué aporta este concepto, toda vez que el concepto de trabajo, comprendido y expresado en términos ontológicos, ya desempeñaba un papel importante en *Ontología de Hegel y teoría de la historicidad*. El concepto de trabajo que Marx despliega en los *Manuscritos* es un concepto más amplio, en la medida en que no refleja exclusivamente el movimiento espiritual de la existencia humana. De este modo, el concepto marxiano de trabajo aparece como el artefacto teórico capaz de aprehender la existencia en su totalidad, y, con ello, como realidad histórica no formal y abstracta, sino real y concreta. Marcuse elaborará dos extensos trabajos a propósito de este descubrimiento: una recensión del material en cuestión, titulada “Nuevas fuentes para la fundamentación del materialismo histórico” y publicada en 1932, y un artículo sobre el concepto filosófico de trabajo, publicado ya en 1933 y titulado “Sobre los fundamentos filosóficos del concepto científico-económico de trabajo”.³⁰

Los *Manuscritos* contribuirían, en opinión de Marcuse, a aclarar el “origen y el sentido originario tanto del materialismo histórico como de toda la teoría del “socialismo científico”” (*Entre fenomenología* 164), lo cual pasaba necesariamente por una aprehensión del fundamento filosófico que latía en ambos. Siendo esto así, el trabajo teórico de estos manuscritos arrojaría aún más luz sobre la relación efectiva entre Marx y Hegel, cuestión de relevancia en el campo marxista, tanto entonces como ahora. Aclarar esto suponía, en primer lugar, comprender cuál era la tarea que Marx pretendía resolver a lo largo de sus páginas. El objeto de los *Manuscritos* no era otro que la elaboración de una “crítica y fundamentación filosófica de la economía política en el sentido de una teoría de la revolución” (164). Los dos motivos fundamentales de la tarea teórica emprendida por Marx son visibles

.....
 29 Si bien es cierto que existe un consenso en torno a la naturaleza ontológica de estos trabajos, persiste aún cierta discusión a propósito del grado de cercanía de Marcuse con la ontología heideggeriana. Se cuestiona, así, si para 1932 Marcuse ya se había liberado de las influencias heideggerianas por lo que respecta a su lectura ontológica de Marx. Ante quienes observan la continuidad (véase, entre otros, Kellner (*Herbert Marcuse*), Romero Cuevas (*El primer proyecto, Introducción*)), y, con ello, dotan de una unidad a este primer proyecto filosófico, se sitúan otros (véase, por ejemplo, Abromeit (*Herbert Marcuse's Critical Encounter*), Magnet Colomer (*Entre la ontología*)) que cuestionan dicha hipótesis. Para Magnet Colomer, de hecho, “lo que ocurre es que se tiende a atribuir a esa ontología una ascendencia heideggeriana más pronunciada de lo que en realidad es, porque los críticos afrontan estos textos demasiado condicionados por el trasfondo filosófico de sus primeros artículos de la etapa comprendida entre 1928 y 1932” (127). Por lo que respecta a la posición sostenida en este trabajo, esta podría caracterizarse de intermedia: reconoce que la cercanía a Heidegger, que es indudable, está articulada en torno a una distancia crítica, la cual es, en efecto, ontológica.

30 Véase Marcuse (*Entre fenomenología y marxismo* 164-232).

en este punto: se trataba, por tanto, de medirse teóricamente con Hegel para, desde dicha confrontación, elaborar unas categorías, filosóficamente consistentes y precisas, capaces de cuestionar cómo la economía política observaba el mundo, y, con ello, de orientar la teoría hacia la transformación de las condiciones objetivas, contrarias a la propia esencia humana, reflejadas y sancionadas por la teoría económica.

El punto de partida es, consecuentemente, el error objetivo de percepción y teorización de la realidad en el que incurre la economía política. Esta elabora sus conceptos y construye sus explicaciones sobre un supuesto hecho de naturaleza económica: el hecho de la propiedad privada, cuya definición incluye la realidad del trabajo como trabajo asalariado. Este «hecho» no corta, según Marx, la realidad por sus junturas, sino que reproduce, más bien, una realidad ajena a la naturaleza humana. La propiedad privada es la expresión objetiva de la relación enajenada con el trabajo, que queda, de esta manera, despojado de toda entidad y autonomía, tornándose un medio al servicio de la propiedad privada. Este dominio de la propiedad privada oculta, con ello, la naturaleza esencial del trabajo, que rebasa por completo toda forma particular de actividad, y que remite, por tanto, a una actividad en la que la totalidad de la existencia humana parece estar implicada. La economía política, en cuanto se ocupa de la realidad objetiva, la observa conforme a su figura invertida, siendo incapaz de ir más allá de ella.

El concepto de trabajo debe situarse, por tanto, en el centro de la fundamentación crítica de la economía política. Por lo dicho hasta ahora, puede intuirse ya que Marx emplea el término de un modo particular, que difiere del uso económico del mismo. La realidad social resulta de la enajenación del trabajo, incapaz de realizar sus posibilidades esenciales. Este fenómeno afecta, de hecho, no solo a la propiedad y al uso de los productos de trabajo, sino también al propio proceso de trabajo y, con ello, a los agentes de dicho proceso. Si esto es así, el trabajo como concepto debe tener por objeto la totalidad de vida humana y no una parte. Esto marca, para Marcuse, que se trate de un *concepto filosófico*, y no meramente económico. El trabajo, comprendido como proceso, configura la totalidad de la vida social de los seres humanos, y, con ello, la propia existencia objetiva de la naturaleza en tanto entorno y base de la vida humana. Se trata, en definitiva, de un *concepto onto-*

lógico», por cuanto en el proceso de trabajo el ser humano se define y configura su mundo. El trabajo, definido por Marx como movimiento de “autoproducción o autoobjetivación del ser humano” (Marx, *Manuscritos* 201; Marcuse, *Entre fenomenología* 172), es

la actividad mediante la cual y en la cual el hombre se convierte propiamente en aquello que él es en cuanto hombre, según su esencia, a saber, de tal modo que su devenir y su ser son *para él mismo*, que él se *sabe* y se “contempla” tal como es (es el “devenir para sí” del hombre) (Marcuse 2019, 173).

El proceso definido como trabajo es, en efecto, tanto práctico como teórico, en la medida en que el ser humano, produciéndose a sí mismo y a su mundo, comprende y conoce objetivamente su propia naturaleza junto al mundo que habita. De aquí se deduce, por tanto, que conocimiento y praxis van necesariamente de la mano.

Este concepto *filosófico* rebasa por completo los límites fijados por el concepto *económico* de trabajo. Mientras que la economía política define trabajo de forma general como una actividad [*Tätigkeit*] orientada a un fin, en este caso, a la obtención de algo o a la satisfacción de una cierta necesidad o grupo de necesidades, este sentido filosófico observa el trabajo, más bien, como un hacer [*Tun*] propio del ser humano. El trabajo define al ser humano, por cuanto se trata de un actuar capaz de ocuparse de sí y de lo otro de sí. Quien lleva a cabo actividades apenas si se ocupa de nada: su actividad es un mero medio para su propia subsistencia. El ser humano, en cambio, se relaciona consigo mismo y con el medio a través del proceso de trabajo. Esto es lo que Hegel denominó proceso de *objetivación*.³² En cuanto hacer que comprende la totalidad del proceso vital del ser humano, el trabajo es

un acontecer fundamental de la existencia [*Dasein*] humana, [...] un acontecer que domina por completo, sin cesar y permanentemente, el ser completo del hombre, y en el que, simultáneamente, acontece algo con el “mundo” del hombre. Aquí el trabajo [...] es aquello en lo que se

31 Marcuse justifica el empleo de este término remitiendo a su uso por parte de Marx en el texto: “podríamos temer emplear el término, del que se ha abusado tanto, de ontología en conexión con la teoría marxiana, si Marx mismo no lo hubiera usado aquí expresamente: así”, sostiene que solo “por la mediación de la propiedad privada se constituye la esencia *ontológica* de la pasión humana, tanto en su totalidad como en su humanidad» [...], y dice sobre ello que “las sensaciones, pasiones, etc., del hombre son no solo determinaciones antropológicas [...], sino verdaderamente afirmaciones ontológicas del ser (naturaleza)” (*Entre fenomenología* 172). Marcuse no aclara, no obstante, que Marx parece emplear “ontológico” como sinónimo de “objetivo”. Entendido de este modo, la sensibilidad del ser humano llegaría a ser como tal sensibilidad, esto es, podría ser objeto de estudio precisamente como resultado del proceso de hominización y civilización. A nuestro parecer, Marcuse interpreta este «carácter ontológico» del ser humano y la naturaleza de manera diferente a Marx: ontológico no menta lo objetivo, sino precisamente la condición de posibilidad de toda objetividad. Se trata en definitiva de la naturaleza dinámica del existir humano considerado como totalidad.

32 El tratamiento del concepto de trabajo enajenado en los *Manuscritos* tiene como base una confrontación con la categoría hegeliana de objetivación. En este punto de su recensión Marcuse remite al lector a su *Habilitationsschrift*. Véase: Marcuse (*Entre fenomenología* 172). Una profundización en este asunto excede las posibilidades del presente trabajo.

funda y lo que refleja toda actividad singular: un hacer. A saber, el hacer del hombre como su modo de estar en el mundo: solo a través de lo cual él deviene “para sí” lo que él es, torna a sí mismo, consigue la “forma” de su ser-ahí [*Da-seins*], de su “permanecer”, y a la vez hace del mundo algo “suyo” (Marcuse, *Entre fenomenología* 206).

En este sentido, el trabajo media, subjetiva y objetivamente, la totalidad de la existencia del ser humano, incluyendo como partes fundamentales de dicho proceso no solo las dinámicas individuales del existente, sino también las condiciones objetivas de su mundo. Este proceso de mediación comprende las dinámicas de objetivación a través de las cuales el ser humano y su mundo llegan a ser lo que son y pueden llegar a ser. Como observamos en “Nuevas fuentes para la fundamentación del materialismo histórico” el concepto de objetivación marxiano está en una relación polémica con el empleo hegeliano del término. El mundo no es simplemente la exteriorización de las fuerzas esenciales del ser humano, sino que se le presenta a este como problema, como una tarea con la que necesariamente habrá de vérselas.

Apoyándose en el concepto de sensibilidad de Feuerbach, Marx arraiga la existencia al mundo con anterioridad a toda actividad humana:³³ originariamente el ser humano está ya inserto en las dinámicas de un mundo ya configurado, donde se encuentra con otras personas, incluidas ya en distintas relaciones personales y sociales, y que le demanda, en definitiva, una determinada actuación, una decisión respecto de las condiciones que le salen al paso. Por ello, la relación con el mundo es un *apuro*: el ser humano confronta en su existencia con el mundo como algo ajeno y extraño, pero necesario para la afirmación de su propia existencia. A través de la sensibilidad, Feuerbach consigue quebrar la unidad todopoderosa del espíritu, que entendía el mundo como expresión de sí mismo. Con todo, Feuerbach no consigue aprehender esta relación satisfactoriamente, pues entiende que se trata fundamentalmente de una relación contemplativa entre sujeto y objeto. Que no hay objeto sin sujeto, y viceversa, y que, por tanto, el proceso descrito por el trabajo es uno de generación de la realidad como un todo lo toma Marx de su discusión con Hegel. El trabajo, a raíz de la condición sensible del ser humano, no pone su objeto, sino que se hace cargo de él, y lo hace, a raíz del carácter genético del proceso, de manera práctica y no meramente teórica. Como ya hemos señalado, mundo y ser humano emergen conjuntamente, en y a través del proceso de trabajo.

.....
33 Para Magnet Colomer este punto es decisivo para determinar la distancia ya existente entre Marcuse y Heidegger para este momento: sostiene que “al incorporar la objetivación a la esencia del ser humano, y situar las categorías ontológicas [...] en la situación histórico-concreta, Marcuse toma distancia de la ontología fundamental de *Ser y tiempo*. Aunque, a decir verdad, eso no impida que siga haciendo un uso más o menos sistemático del lenguaje de la ontología tradicional” (*Entre la ontología heideggeriana* 129). En este mismo sentido puede comprenderse la tesis de que, debido al papel del cuerpo y de la experiencia vivida en el análisis, el Marcuse fenomenólogo se encontraría —a pesar de sí mismo— más cercano a Husserl que a Heidegger. Véase: Expósito Roperio (*Teoría crítica y fenomenología* 128; 132).

La existencia de un otro, que plantea con necesidad una tarea a la existencia humana, no convierte en dependiente al ser humano. Este es para el Marx de los *Manuscritos* un *ser genérico* [*Gattungswesen*]. Este concepto, ya empleado por Feuerbach, refiere a la situación particular del ser humano con relación a los objetos de los que puede ocuparse. El ser humano no se hace cargo exclusivamente del objeto en su particularidad, sino que se adentra en las formas universales del mismo. De manera visual, podría decirse que el ser humano no solo se ocupa de *esta o aquella* flor, sino que lo hace también de *la* flor como realidad universal. Como ser genérico, el ser humano

no está restringido a la determinidad fáctica respectiva del ente y a su relación inmediata con ella, sino que puede tomar el ente tal como este es en su esencia, más allá de toda determinidad fáctica inmediata; puede reconocer y aprehender las *posibilidades* escondidas en cada ente; puede aprovechar, transformar, modelar, elaborar, hacer avanzar («producir») todo ente según “la medida que le es inherente” (*Entre fenomenología* 174).

Es por esto que el ser humano es *universal y libre*. Su libertad se vincula a la capacidad humana de ir más allá de lo dado, de enfrentarlo y transformarlo, siempre, por supuesto, bajo las condiciones objetiva del objeto de su existencia. La relación humana es, así pues, *multidimensional*, pues no remite simplemente a una relación necesaria ya definida con lo dado, sino que esconde, bajo la necesidad, la posibilidad de actuar libremente respecto a ella, de trascender la realidad dada y adecuarla a la medida humana y natural de la cosa. Aquí se colige con facilidad, por tanto, que Marx comprenda el comunismo como el movimiento de emancipación tanto del ser humano como de la naturaleza: este es “la verdadera solución del conflicto entre el hombre y la naturaleza” (*Manuscritos* 143).

Basta detener la mirada brevemente en la obra de Heidegger para comprender la magnitud de la diferencia de los conceptos de libertad que están aquí puestos en juego. En *Ser y tiempo*, libertad y propiedad van de la mano, quedando abiertas adecuadamente al análisis en el fenómeno de la muerte. La libertad para la muerte [*Freiheit zum Tode*], a la que el Dasein queda resuelto por y a través de la angustia, remite a la trascendencia de este respecto de las condiciones de su propia existencia definidas por el Uno impersonal (GA 2 353). No obstante, dado que la realidad propia del Dasein acontece históricamente, y que, en el instante resuelto de su propio existir este es indiferente tanto a todo momento pretérito como a cualquier forma de progreso, esa trascendencia no remite a transformación alguna de las condiciones disueltas por la angustia. Se trata de acceder adecuadamente al modo de ser, y no, precisamente, de realizarlo. Tal vez sea en “De la esencia del fundamento” donde el motivo de la trascendencia, comprendido como la libertad que funda en

su distancia respecto de lo ente, haya sido pensado con mayor claridad por Heidegger. El Dasein se comprende en relación con el mundo: este se vuelve manifiesto a través del traspasamiento hacia el mundo [*Überstieg zur Welt*], que “es la libertad misma” (GA 9 164 [140]). Así, la libertad es “la única que puede lograr que reine un mundo que se haga mundo para el Dasein” (164 [140]). Este hacer mundo, que requiere del fundamentar como la libertad misma del Dasein, se articula en la dinámica de la *posibilidad* y de la *sustracción* del fundar mundo y del mundo ya fundado. Con esto, el ser libre remite aquí, en cuanto acontecer de la trascendencia y, con ello, del fundar, al “construirse de ese espacio en el que irrumpe el mantenerse [*Sichhalten*] fáctico en cada momento del Dasein fáctico en medio de lo ente en su totalidad” (170 [146]). En otras palabras, la libertad se vincula al fenómeno esquivo de la finitud [*Endlichkeit*] del Dasein, que, dominado en su existencia por tendencias que lo confunden, carece de una posición adecuada para comprender esta condición de su ser. Se observa, así pues, que todo se decide aquí en términos contemplativos, y no práctico-formativos.

Para Marcuse, la mediación de necesidad y libertad, de sujeto y objeto, en definitiva, de dinámicas individuales y condiciones objetivas, se produce en y gracias al trabajo, que, como leemos en “Sobre los fundamentos filosóficos del concepto científico-económico de trabajo”, se caracteriza fundamentalmente como *producción y reproducción*.³⁴ Observados desde la perspectiva abierta por el concepto filosófico de trabajo, “producción y reproducción no mientan en modo alguno solo el acontecer de la “existencia [*Dasein*] material» en el hacer económico, sino el modo de hacer-acontecer la existencia [*Dasein*] humana en su conjunto” (*Entre fenomenología* 211). El ser humano acontece y hace acontecer el mundo a través del trabajo, no solo en su realidad económica o material, esto es, la que tiene que ver exclusivamente con el mantenimiento en la existencia, sino en el conjunto plural de su existencia. Así, el hacer que describe el concepto de trabajo es “un producir y un hacer avanzar la existencia [*Dasein*] y su mundo en todos los ámbitos (por ende, tanto en el ámbito del ser «material» como del «vital» y del «espiritual»)»³⁵ (211). Se trata, empero, de una actividad existencial por cuanto afecta a la totalidad del existir, que se ve con necesidad enfrentado a unas condiciones en y a través de las cuales él mismo debe decidirse, realizarse, y, con ello, realizar el mundo.

Esta situación, a la que antes nos hemos referido como apuro, se manifiesta primeramente como *un apuro vital*, pues la existencia debe solventar, antes de nada, la cuestión de

34 Estos motivos materialistas están ya presentes en *Contribuciones a una fenomenología del materialismo histórico*, donde Marcuse reinterpreta la *Sorge* heideggeriana en estos términos (*Entre fenomenología* 25).

35 Esto permite comprender la inadecuación de algunas de las críticas, que esta comprensión ontológica del concepto de trabajo recibió desde distintas posiciones teóricas vinculadas a los estudios marxianos y a la teoría crítica. Una excelente exposición de este asunto se encuentra en Magnet Colomer (*Entre la ontología heideggeriana* 136-142).

la supervivencia. Que esto sea una condición necesaria, no reduce el trabajo a una actividad orientada a satisfacer las necesidades y garantizar la propia existencia. Este recoge su dinamismo propio, que no es otro que el descrito con anterioridad, a saber, el tener que confrontarse con un mundo ya configurado, dividido socialmente y, por tanto, atravesado por relaciones de poder y dominación, para afirmar su propia existencia en y a través de la apropiación transformadora de las condiciones impuestas por esta realidad. Considerado de este modo, el trabajo es una realidad libre, y, por tanto, una realidad conforme a la naturaleza universal y libre del ser humano, en la medida en que se vincula con el desarrollo, apropiación y liberación de las posibilidades inherentes al existir mismo, mientras que, considerado desde el apuro vital, el trabajo responde a las condiciones del reino de la necesidad. La praxis propia del existir es la que se afana en “ser lo que en sentido último puede ser” (*Entre fenomenología* 226). Esta posibilidad propia se asienta, no obstante, sobre la producción y reproducción material, pues “solo cuando la existencia [*Dasein*] está libre de ese apuro, puede llegar a ser libre para sus posibilidades más propias” (225). Con esto, Marcuse reformula en términos ontológicos la dialéctica, central en la teoría marxiana y en la tradición marxista, entre necesidad y libertad.

En y a través del trabajo la realidad humana se abre a la dimensión temporal y, con ello, a la historia. El trabajo es, así, “una categoría específicamente *histórica*, una categoría de la existencia [*Dasein*] humana *en cuanto* histórica” (*Entre fenomenología* 222). En su hacer laborante, la existencia se vincula simultáneamente con las dimensiones pasadas subjetivo-objetivas, que actúan como las condiciones presentes que conforman el mundo, y remite, en la medida en que la existencia trasciende el horizonte mundano a través del trabajo, al futuro, comprendido aquí como aquellas posibilidades inherentes a la realidad efectivamente dada. La dimensión histórica del existir comparece, así pues, en toda su plenitud y completitud gracias al concepto de trabajo: “la praxis humana es trabajo de y en lo presente mediante la «superación» transformadora del pasado en la preocupación anticipadora del futuro” (222). De este modo, el concepto de trabajo vehicula a través del apuro la existencia al mundo ya configurado con todas sus particularidades con la acción libre y universal del ser humano, que trascendiendo ese horizonte dado se proyecta a sí mismo, y a su mundo, sin dejar de estar arraigado en sus propias condiciones históricas. El concepto de trabajo logra mediar, en definitiva, sin eliminar ninguno de los elementos mediados, pasado, presente y futuro. Con ello, vincula, además, las dimensiones individuales y sociales de la vida humana, pues en el trabajo se concentran no solo las necesidades y deseos de los individuos, que, insertos en un todo social, aspiran a satisfacer y realizar, sino también las condiciones subjetivo-objetivas que definen las formas de trabajo individuales en la sociedad. La tarea que plantea el mundo ya configurado en la situación histórica comprende

la totalidad del fenómeno de la existencia y, por tanto, con independencia de sus distintas manifestaciones, remite esencialmente a la existencia humana globalmente considerada.

Lo decisivo de esta reformulación de la historicidad del Dasein no reside en su naturaleza productivista,³⁶ como sí, en efecto, que la existencia humana se produzca a sí misma y con ello a su mundo solventara el problema de la excesiva formalidad, o, mejor dicho, orientara revolucionariamente la teoría de la historicidad. Al comienzo de este apartado ya indiqué que Marcuse vio en los *Manuscritos* una crítica filosófica de la economía política cuyo interés residía en la transformación revolucionaria de la sociedad. Asumir el carácter histórico, cambiante, de la realidad humana considerada globalmente no ofrece impulso revolucionario alguno al análisis. Son necesarios algunos criterios de carácter normativo para enjuiciar no solo la situación actual sino también la futura. El análisis heideggeriano carece de ellos, y, precisamente por eso, Marcuse se esforzó en elaborar, en diálogo con Dilthey y Hegel, una ontología susceptible de albergarlos. La normatividad, si es de carácter ontológico, debe residir en la esencia misma de las cosas. Ya vimos que Marcuse puso de relieve en su investigación de la filosofía hegeliana un concepto ontológico de esencia, distante y contrapuesto al de Heidegger. Los *Manuscritos* dotaron a ese concepto una mayor concreción y materialidad. El concepto ontológico de trabajo rebasa toda determinación particular de la realidad del trabajo, pero no solo eso: cuestiona, en la medida en que se ocupa de la existencia humana considerada como totalidad, toda observación de la misma que tome como el todo lo que en realidad es solo una parte. La cuestión no es, de hecho, una problemática de mera perspectiva. Ocupada particularmente con una de las esferas de la vida humana, el trabajo, actividad fundamental del acontecer, se orienta a la consecución de un objetivo, a la realización de un fin. Considerada exclusivamente la lucha por la supervivencia, el trabajo es el medio para la satisfacción de necesidades y, por tanto, toda la existencia humana aparece configurada con vistas a este fin. Considerada como acontecer fundamental del ser humano, el trabajo no se dirige a la consecución de un objetivo sino al desarrollo global de la existencia, incluyendo esta como ya sabemos al ser humano y al mundo. Visto así, la totalidad de la existencia se configura en relación a este fin, de suyo inalcanzable debido a la propia constitución histórica del existir. De aquí

.....
 36 La lectura de Feenberg va precisamente en esta dirección: Marcuse habría articulado en su lectura del joven Marx una comprensión práctica o productivista del ser-en-el-mundo, conforme a la cual la determinación real de las posibilidades solamente es posible en o a través de la praxis. Así, Marcuse (junto a Marx) habría escapado “del dilema entre materialismo e idealismo afirmando la independencia de la naturaleza en el contexto de la experiencia humana. En este sentido, la presuposición natural del trabajo forma parte siempre del mundo humano a través del significado, y este significado es establecido en el trabajo” (*The Ruthless Critique* 74. La traducción es propia). El concepto de *techné* elaborado por Feenberg aspira, precisamente, a aclarar esto (*Heidegger and Marcuse* 1-20), asumiendo, de este modo, la tarea de reelaborar, sobre bases más sólidas y comprensibles, las posiciones tardías del propio Marcuse respecto de la tecnología moderna y la emancipación (xiii-xiv). Con todo, la cuestión no reside, desde el punto de vista asumido aquí, en que la relación con el mundo sea pensada conforme al modelo de la producción, sino en la relación tan particular entre ser y ente (posibilidad y facticidad) que define esta ontología fenomenológico-dialéctica.

se desprenden, por tanto, los criterios normativos exigidos para la ontología: todo lo que conduzca al desarrollo de la existencia humana y su mundo debe promoverse, garantizarse y mantenerse, mientras que todo lo que lleve a una profundización en una visión parcial del existir debe ser criticado, confrontado y transformado.

Llegados a este punto, surge con razón la pregunta de si Marcuse no está incurriendo en aquello que tanto había criticado a los filósofos académicos, a saber, haber hipostasiado una determinada comprensión del ser humano desde la cual pueda enjuiciarse la realidad efectiva. Emulando a Marx, para el cual el análisis histórico de la existencia humana ya no “trata de una esencia humana abstracta, que persevera indiferentemente a través de la historia concreta, sino de una esencia determinable en la *historia* y *solo* en la historia” (*Entre fenomenología* 184), podríamos decir que Marcuse se ocupa única y exclusivamente de lo que es histórico. En su tematización ontológica de la historicidad no hay lugar para una imagen previa y rígida del ser humano, que, desgajada de la realidad fáctica, se confronte con las formas particulares del existir. Este concepto de esencia, ya descubierto en la ontología de Hegel, y afianzado materialmente en la discusión con Marx, remite a una dinámica, que define la relación siempre inmanente de trascendencia entre esencia y facticidad, futuro y presente, en definitiva, ser y ente. El contenido particular de la esencia del ser humano no es, así pues, fijado de antemano por el concepto de historicidad, sino que se comprende siempre en la concreción del Dasein histórico, que es el objeto de estudio. Lo que queda definido es la motilidad del existir histórico, aprehensible y realizable únicamente desde las formaciones históricas fácticas de la existencia. Como resultado de esto, la ontología introduce criterios normativos, que le permiten relacionarse con la existencia como *realización* o *impedimento* de la forma esencial del existir, y con ello, orienta la teoría hacia la transformación de lo que “en el hoy sigue actuando como “pasado”” (16). Así, si esencia y existencia

se separan entre sí y la unificación de ambas como realización fáctica es la *tarea* propiamente libre de la praxis humana, entonces, donde la facticidad ha progresado hasta la completa *inversión* de la esencia humana, la *superación radical* de esa facticidad es la tarea por antonomasia. Justamente, la mirada fija puesta en la esencia del hombre se convierte en el impulso implacable de la fundamentación de la revolución radical (185).

Desde la posición recientemente adquirida, los fenómenos de la caída, o, si se quiere, de la cosificación, son observados desde una nueva luz. En “Sobre los fundamentos filosóficos del concepto científico-económico de trabajo”, Marcuse explica que la cosificación se debe a la división del trabajo. Que el trabajo se divida, no obstante, forma parte de la consti-

tución ontológica de la historicidad de la existencia humana: el mundo ya configurado al que la existencia humana está remitida siempre y necesariamente está atravesado por una división social de las tareas, por una división efectiva del trabajo, en la que la existencia histórica queda insertada con necesidad. Esta división no se convierte necesariamente en una relación cosificada. Esto sucede cuando el trabajo está orientado exclusivamente hacia la dimensión económica, es decir, cuando “el hacer-acontecer real, duradero y continuo de la existencia [*Dasein*] recae [...] completamente en la praxis de la producción y reproducción materiales” (231). De esta división emergen distintas clases, las cuales se relacionan con su particular actividad como algo dotado de consistencia natural y de una legalidad ajena a sus propios intereses y deseos. La división entre propiedad y trabajo, sobre la que se articula la economía política, reproduce la *división económica* del trabajo, que “arrastra consigo *toda* la existencia [*Dasein*] y objetiva también la praxis *libre* de la existencia [*Dasein*]” (231). Esto significa que el trabajo, realizado bajo dichas condiciones, es incapaz en ninguna de sus formas de orientar su actividad por el principio de libertad y universalidad propio de la existencia humana. Esta división contrasta, podríamos decir, con la *división humana* del trabajo, donde la entera producción y reproducción social avanza hacia el libre desarrollo de las posibilidades inherentes al existir humano considerado globalmente. La división económica del trabajo se encuentra, en definitiva, a la base de la cosificación característica de la vida social bajo condiciones capitalistas de producción, y, como tal, conforma además la condición de la orientación libre y universal del hacer laborante: solo sobre la base de la producción y reproducción material de la existencia, a condición de que sea transformada esencialmente, es posible que la existencia “recupere su trabajo en sentido propio, y de que el trabajo, a partir de su liberación de la alienación y la cosificación, vuelva a ser lo que es según su esencia: la realización plena y libre del hombre completo en su mundo histórico” (232).

4. Conclusiones

Para concluir me gustaría repasar tres aspectos que, a mi juicio, son fundamentales en el presente trabajo: las coordenadas biográficas y filosóficas del primer proyecto filosófico de Herbert Marcuse, la hipótesis hermenéutica del modelo ontológico, y la centralidad del trabajo en dicho proyecto filosófico observada a la luz del hilo conductor interpretativo que se ha seguido.

Se ha mostrado, en primer lugar, que los primeros esfuerzos filosóficos de Marcuse datan de la época de su trabajo de habilitación bajo la dirección de Heidegger. Este periodo está marcado por dos impulsos centrales: por un lado, Marcuse encuentra en Hei-

degger una fuerza filosófica que considera fundamental para transformar la práctica y el contenido de la filosofía, tal y como esta se encontraba en aquellos momentos; por el otro, ese impulso habría de contribuir a la superación de la crisis del marxismo, que se mostraba incapaz de hacer frente a la nueva situación política sin renunciar a su orientación revolucionaria. Marcuse se confronta, así pues, con Heidegger críticamente, pues observa en la analítica existencial un déficit de concreción y, por tanto, de naturaleza práctica. Como resultado de esa cercanía distante, Marcuse mantiene discusiones de gran calado filosófico fundamentalmente con las obras de Dilthey, Hegel y Marx. Esta relación no se rompe, como hemos visto, por motivos «internos» sino más bien por razones “externas” a la problemática filosófica sobre la que se articuló y desarrolló. De hecho, la ruptura llega en el momento en que Marcuse consigue dotar a su trabajo de una conceptualidad todavía más consistente y precisa gracias al redescubrimiento del joven Marx, lo cual plantea, sin lugar a dudas, interesantes cuestiones relativas a la pertinencia y viabilidad de una posición como la asumida por Marcuse, esto es, a su presente y futuro en el campo filosófico actual. Las posibilidades de este trabajo impiden un mayor desarrollo en esta dirección.

La hipótesis interpretativa que ha vehiculado todo el trabajo es la de la confrontación de modelos ontológicos. Según esta, dos modelos ontológicos distintos se encuentran actuando en el fondo de las aproximaciones al fenómeno de la realidad histórica tanto por parte de Heidegger como por parte de Marcuse. Como se ha aclarado, un modelo ontológico representa una imagen, previa a todo abordaje temático particular, que da cuenta del dinamismo presente en lo ente por cuanto todo ente está transido de una trascendencia de naturaleza ontológica. Frente al modelo exhibido por la ontología heideggeriana, donde dicha trascendencia comprende una unidad estática de ente y ser, donde aquel tiende necesariamente a ocultar la visión de la misma, el modelo exhibido por la ontología marcuseana plantea una unidad dinámica donde lo ente no impide la visión sino la propia existencia de la unidad misma de ser y ente. Si el modelo heideggeriano *describe* modos de ser y, con ello, modos de la autoaclaración que conforma fenomenológicamente la estructura formal-indicativa del Dasein, el modelo marcuseano *describe* la realidad existente como una relación impedida, abortada, pero en la cual pervive aún la posibilidad de llegar a ser de forma completa y realizada. Esto explica que su descripción *prescriba* una determinada orientación, la necesidad de la crítica y la futura destrucción de esta realidad incompleta. El sentido ontológico del proyecto de la fenomenología dialéctica se cifra, así pues, en esta transformación del sentido y la extensión de la ontología: de una actividad teórico-contemplativa que describe las formas fundamentales de ser de lo ente a una actividad teórico-crítica que describiendo las formas fundamentales del ser de lo ente prescribe la necesidad de realizarlas ante un horizonte de imposibilidad y ruina.

La hipótesis del modelo ontológico ha permitido mostrar la centralidad y pertinencia filosófica del concepto ontológico de trabajo para los esfuerzos teóricos del joven Marcuse más allá de la discusión acerca del grado de «heideggerianismo» presente en estos trabajos. En efecto, el concepto ontológico de trabajo le sirve a Marcuse como artefacto con el que concretar su concepto de historicidad, y, con ello, con el que poner de manifiesto la modificación normativa de la ontología, ya apuntada – aún de manera tentativa y programática – en los primeros trabajos de esta época. Es fundamental comprender, por tanto, que este concepto de trabajo, que aborda la existencia en su totalidad y que apunta a la imposibilidad del libre desarrollo de la esencia humana bajo condiciones capitalistas, es un concepto ontológico, pero no a la manera de Heidegger, por cuanto inserta principios normativos en la propia ontología. Tampoco se trata de una asunción acrítica de una ontología de origen marxiano, pues para Marx, aún cuando su posición en estos manuscritos sea de una incontestable naturaleza filosófica, le deberían de resultar más que extraños todos estos esfuerzos por pensar la relación de trascendencia inmanente del ser y el ente. Marcuse recoge, así pues, el concepto de Marx y lo dota de un marco conceptual y una extensión teórica originales: se trata, para él, de ganar acceso a la realidad humana completa, libre de las parcialidades y, por tanto, de la ruina impuesta por la realidad fáctica, para, desde ahí, promover una revolución de las condiciones objetivas y subjetivas de la misma, de modo que la realidad humana completa, aquello que hace al ser humano ser lo que es, pueda ser hecha, efectivamente, real. Frente al concepto más general, y, por eso, más abstracto y subjetivo de historicidad, el concepto de trabajo ofrece, en definitiva, una mejor perspectiva teórica, pues en él conviven de manera más orgánica tanto la dimensión objetiva de la historia, que tiene que ver con la necesidad de enfrentar una realidad existente, como la subjetiva, que se articula en torno a las posibilidades de ser del ser humano mismo en cada momento histórico particular.

Referencias

- Abromeit, John. “Herbert Marcuse’s Critical Encounter with Martin Heidegger 1927-1933”. *Herbert Marcuse. A Critical Reader*, editado por John Abromeit y Mark Cobb, Routledge, 2004.
- Abromeit, John.. “The vicissitudes of the politics of ‘life’: Max Horkheimer and Herbert Marcuse’s reception of phenomenology and vitalism in Weimar Germany”. *Enrahonar. An International Journal of Theoretical and Practical Reason*, no. 62, 2019, pp. 39-58. <https://doi.org/10.5565/rev/enrahonar.1231>.
- Althusser, Louis. *La revolución teórica de Marx*. Traducción de M. Harnecker. Siglo XXI Editores, 1974.
- Bourdieu, Pierre. *La ontología política de Martin Heidegger*. Traducción de C. de la Mesza. Paidós Editorial, 1991.

- De Lara, Francisco. “El diálogo con Heidegger en el primer proyecto filosófico de Marcuse”. *Enrahonar. An International Journal of Theoretical and Practical Reason*, no. 62, 2019, pp. 5-18. <https://doi.org/10.5565/rev/enrahonar.1243>.
- Expósito, Noé. “Teoría crítica y fenomenología: ¿una síntesis necesaria? Bases fenomenológicas para una revisión crítica del proyecto filosófico del primer Marcuse”. *Enrahonar. An International Journal of Theoretical and Practical Reason*, no. 62, 2019, pp. 117-143. <https://doi.org/10.5565/rev/enrahonar.1227>.
- Feenberg, Andrew. *Heidegger and Marcuse: The catastrophe and redemption of history*. Routledge, 2005.
- Feenberg, Andrew. *The Ruthless Critique of Everything existing. Nature and Revolution in Marcuse's Philosophy of Praxis*. Verso, 2023.
- Heidegger, Martin. *Gesamtausgabe Band 9: Wegmarken*. Vittorio Klostermann, 1976. [Hitos, traducido por H. Cortés y A. Leyte. Alianza Editorial, 2000].
- Heidegger, Martin. *Gesamtausgabe Band 2: Sein und Zeit*. Vittorio Klostermann, 1977. [Ser y tiempo, traducido por J. E. Rivera, Trad.). Editorial Trotta, 2003].
- Heidegger, Martin. *Gesamtausgabe Band 40: Einführung in die Metaphysik*. Vittorio Klostermann, 1984. [Introducción a la metafísica. Editorial Gedisa, 1999].
- Jansen, Peter-Erwin. “Marcuses Habilitationsverfahren – eine Odyssee”. *Befreiung denken – Ein politischer Imperativ*, editado por Peter-Erwin Jansen. Verlag 2000, 1990.
- Heidegger, Martin. “Marcuse y Heidegger: notas biográficas a partir del epistolario”. *Enrahonar. An International Journal of Theoretical and Practical Reason*, no. 62, 2019, pp. 21-38. <https://doi.org/10.5565/rev/enrahonar.1233>.
- Kellner, Douglas. *Herbert Marcuse and the Crisis of Marxism*. University of California Press, 1984.
- Kisiel, Theodore. “Die formale Anzeige als Schlüssel zu Heideggers Logik der philosophischen Begriffsbildung”. *Heidegger und die Logik*, editado por Alfred Denker y Holger Saborowski. Rodolpi, 2006.
- Korsch, Karl. *Marxismo y filosofía*. Traducido por E. Beniers. Era, 1971.
- Kraatz, Klemens. *Das Sein zur Sprache zu bringen. Die formale Anzeige als Kern der Begriffs- und Bildungstheorie Martin Heideggers*. Königshausen & Neumann, 2022.
- Lukács, Georgy. *Historia y conciencia de clases. Estudios sobre dialéctica marxista*. Traducido por M. Sacristán, Siglo XXI, 2021.
- Magnet, Jordi. “Entre la ontología heideggeriana y la marxiana. H. Marcuse y su interpretación de los Manuscritos parisinos de Marx”. *Revista de Humanidades y Ciencias Sociales*, vol. 8, no. 2, 2016, pp. 125-144. <https://doi.org/10.5377/rhcs.voi8.6631>.
- Magnet, Jordi. “Dialéctica, temporalidad e historicidad en los escritos tempranos de H. Marcuse”. *Enrahonar. An International Journal of Theoretical and Practical Reason*, no. 62, 2019, pp. 79-97. <https://doi.org/10.5565/rev/enrahonar.1222>.
- Magnet, Jordi. “Dialektische Phänomenologie und konkrete Philosophie beim frühen Marcuse”. *Zeitschrift für kritische Theorie*, no. 52/53, 2021, pp. 144-169. https://doi.org/10.28937/9783866749498_8
- Magnet, Jordi. “Controversias óntico-ontológicas sobre el concepto de historicidad”. *Revista Latinoamericana de Humanidades y Desarrollo Educativo*, vol. 2, no. 2, 2023, pp. 4-23. <https://doi.org/10.5281/zenodo.10789597>.

- Marcuse, Herbert. *Ontología de Hegel y teoría de la historicidad*. Traducido por M. Sacristán, Ediciones Martínez Roca, 1970.
- Marcuse, Herbert. *Schriften 1: Der deutsche Künstlerroman. Frühe Aufsätze*. Suhrkamp Verlag, 1981.
- Marcuse, Herbert. *Schriften 2: Hegels Ontologie und die Theorie der Geschichtlichkeit*. Suhrkamp Verlag, 1980.
- Marcuse, Herbert. *Schriften 3: Aufsätze aus der Zeitschrift für Sozialforschung*. Suhrkamp Verlag, 1979.
- Marcuse, Herbert. *Heideggerian Marxism*. Editado por Richard Wolin y Hohn Abromeit, University of Nebraska Press, 2005.
- Marcuse, Herbert. *Nachgelassene Schriften Band 6: Ökologie und Gesellschaftskritik*. Zu Klampen Verlag, 2009.
- Marcuse, Herbert. *H. Marcuse y los orígenes de la Teoría Crítica*. Traducido por J. M. Romero Cuevas, Plaza y Valdés, 2010.
- Marcuse, Herbert. *Entre hermenéutica y teoría crítica. Artículos 1929-1931*. Traducido por J. M. Romero Cuevas, Herder, 2011.
- Marcuse, Herbert. *Sobre Marx y Heidegger. Escritos filosóficos (1932-1933)*. Traducido por J. M. Romero Cuevas, Biblioteca Nueva, 2016.
- Marcuse, Herbert. *Entre fenomenología y marxismo. Escritos filosóficos 1928-1933*. Editado por J. M. Romero Cuevas, Editorial Universidad de Antioquia, 2019.
- Marx, Karl. *Manuscritos: economía y filosofía*. Traducido por F. Rubio Llorente, Alianza Editorial, 1980.
- Meiritz, Matthis. *Negative Metaphysik. Eine Spurensuche im Werk von Herbert Marcuse* [Tesis de maestría]. Universität Leipzig, 2023.
- Pineda-Saldaña, César. “¿Impropiedad (uneigentlichkeit) como alienación (entfremdung)? Un Heidegger crítico a través de Marcuse”. *Revista Latinoamericana de Humanidades y Desarrollo Educativo*, vol. 2, no. 2, 2023, pp. 63-79. <https://doi.org/10.5281/zenodo.10790297>.
- Pineda-Saldaña, César. “Apropiación y crítica de Heidegger en el joven Marcuse. La aporía fundamental de la fenomenología dialéctica”. *Valenciana*, vol. 33, 2024a, pp. 113-142. <https://doi.org/10.15174/rv.v16i33.740>.
- Pineda-Saldaña, César. “Falsa concreción, praxis y habitar. Posibles respuestas de Heidegger al joven Marcuse”. *Studia Heideggeriana*, vol. 13, 2024b, pp. 185-207. <https://doi.org/10.46605/sh.vol13.2024.265>
- Portillo Palma, Fabián. “La ‘quebradura’ como modelo ontológico: notas a propósito del encuentro de Marcuse con Heidegger”. *Revista Latinoamericana de Humanidades y Desarrollo Educativo*, vol. 2, no. 2, 2023, pp. 80-98. <https://doi.org/10.5281/zenodo.10790320>.
- Portillo Palma, Fabián. “Politizar la Verfallen: indicaciones para una reconstrucción crítica del problema ontológico de la caída”. *Contrastes Revista Internacional de Filosofía*, vol. 29, no. 1, 2024, pp. 83-102. <https://doi.org/10.24310/contrastes.29.2.2024.16190>.
- Rodríguez, Ramón. *La transformación hermenéutica de la fenomenología. Una interpretación de la obra temprana de Heidegger*, Tecnos, 1997.
- Rodríguez, Ramón. “La indicación formal y su uso en Ser y Tiempo”. *Lenguaje y categorías en la hermenéutica filosófica*, editado por Ramon Rodríguez y Stefano Cazzanelli. Siglo XXI, 2012.
- Romero Cuevas, José. “La Kehre (o viraje) en la trayectoria filosófica de H. Marcuse”. En Herbert Marcuse, *Sobre Marx y Heidegger. Escritos filosóficos (1932-1933)*, Biblioteca Nueva, 2016.
- Romero Cuevas, José. “El primer proyecto filosófico de Herbert Marcuse”. *Enrahonar. An International*

Journal of Theoretical and Practical Reason, no. 62, 2019a, pp. 59-78. <https://doi.org/10.5565/rev/enra-honar.1228>.

Romero Cuevas, José. "Introducción". En Herbert Marcuse, *Entre fenomenología y marxismo. Escritos filosóficos 1928-1933*. Editorial Universitaria de Antioquía, 2019b.

Schmidt, Alfred. "Ontología existencial y materialismo histórico en los escritos de Herbert Marcuse". *Respuestas a Marcuse*, editado por Jürgen Habermas, Anagrama, 1969.

Wolin, Richard. *Los hijos de Heidegger: Hannah Arendt, Karl Löwith, Hans Jonas y Herbert Marcuse*, traducido por M. Condor, Cátedra, 2003.

Xolocotzi, Ángel. *Fenomenología de la vida fáctica. Heidegger y su camino a Ser y Tiempo*. Plaza y Valdés, 2004.




ESBOZOS DE UNA FENOMENOLOGÍA DIALÉCTICA PARA UNA PRAXIS LATINOAMERICANA

OUTLINES TO A DIALECTICAL PHENOMENOLOGY FOR A LATIN AMERICAN PRAXIS

Jorge Muñoz de Jesús

Benemérita Universidad Autónoma de Puebla

 <https://orcid.org/0009-0006-6413-8705>, e-mail: jorgemunoz.ius@gmail.com

Recepción: 9 de junio de 2024 – Aceptación: 27 de agosto de 2024

Resumen

Este trabajo esboza una posible intersección entre fenomenología y dialéctica, integrando estas metodologías en una praxis filosófica situada. Se analizan algunas especificidades históricas y culturales de la filosofía latinoamericana, resaltando cómo han dado forma a un pensamiento particular. Asimismo, se aborda la intersubjetividad política desde Husserl y Hegel, con un enfoque especial en el concepto de negatividad. Finalmente, se propone una fenomenología práctica y una dialéctica materialista como herramientas para transformar la realidad concreta, subrayando la importancia de una conciencia crítica y situada en la construcción de una praxis auténtica y transformadora, que involucre tanto una lectura objetiva como subjetiva de la realidad. Se promueve, por tanto, una intersubjetividad descrita desde una fenomenología dialéctica, que constituya una memoria y una apropiación de la realidad latinoamericana, implicando un diálogo democrático en un mundo políticamente compartido, pero aspirando a una praxis radical.

Palabras clave: Fenomenología, dialéctica, negatividad, intersubjetividad, praxis latinoamericana

Abstract

This paper outlines a potential intersection between phenomenology and dialectics, integrating these methodologies into a situated philosophical praxis. It analyzes specific historical and cultural aspects of Latin American philosophy, highlighting how they have shaped a distinct way of thinking. Additionally, the political intersubjectivity is examined through the lenses of Husserl and Hegel, with a particular focus on the concept of negativity. Finally, a practical phenomenology and materialist dialectics are proposed as tools to transform concrete reality, emphasizing the importance of a critical and situated consciousness in constructing an authentic and transformative praxis that involves both an objective and subjective reading of reality. The paper promotes an intersubjectivity described through a dialectical phenomenology, aiming to establish a memory and appropriation of Latin American reality, which entails a democratic dialogue in a politically shared world while aspiring to a radical praxis.

Keywords: Phenomenology, Dialectics, Negativity, Intersubjectivity, Latin American praxis

Introducción

Nuestra región ha sido marcada, perennemente, por una multiplicidad de problemas políticos y sociales, los cuales no son más que la determinación histórica de nuestra circunstancia como periferia dentro de un sistema mundo (Wallerstein, *El ascenso y futura decadencia*), mismo que tiene como motor principal una única axiomática¹ (Deleuze y Guattari, *Mil mesetas*). Rebasando ya las dos primeras décadas de nuestro siglo, continuamos viviendo la crisis provocada por la constante negación de una propia y auténtica libertad humana. La única libertad que nos aparece y, en efecto, existe en la real materialidad, permanece en una mera y abstracta formalidad, como todo producto derivado de las continuas relaciones sociales secuestradas por el capital.

Si bien estas contradicciones se presentan en todo el mundo debido a una realidad global compartida, la manera en que aparecen en la conciencia y se encarnan en cada cuerpo es muy diversa y específica, no solo para cada región, sino también para cada particular subjetividad. Es por ello que propongo una fenomenología que dé cuenta del cómo se vivencian estas disciplinas en el cuerpo, de examinar cómo la fuerza de la negatividad se experimenta en la conciencia, proporcionando evidencia para alcanzar una universalidad que sirva de rasero a fin de lograr una praxis primero subjetiva, luego intersubjetiva. Asimismo, planteo una dialéctica que advierta las contradicciones inmanentes de nuestras determinaciones históricas, implicando, dialécticamente, la relación de lo material con la constitución subjetiva de nuestra realidad, puesto que ambas cuestiones implican distintas formas del aparecer.

El objetivo en conjunto sería no suprimir ninguna forma subjetiva de interpretar y comprender el mundo, es decir, la particularísima manera de luchar y resistir ante la realidad objetiva de cada quien, sin descuidar una crítica material. Esto implica un diálogo democrático desde un mundo políticamente compartido, pero siempre aspirando a una praxis radical. Considero que tanto la fenomenología como la dialéctica son metodologías que logran, en sus distintos momentos, una armonía, pero también una constante vigilancia que desemboca siempre en una hermenéutica práctica: se retroalimentan y se fijan límites para interpretar la existencia propia, ya que el modo en que comprendemos el ser de nuestra existencia es el modo en que orientamos nuestra propia práctica política. De ahí la importancia por buscar una fenomenología práctica y una dialéctica fenomenologizada.

En el presente trabajo, busco integrar la situación general de nuestro pensamiento filosófico latinoamericano, resaltando su constitución desde la historia, el tiempo y la me-

1 Con esta axiomática me refiero a la que describen Deleuze y Guattari en su obra *Mil mesetas, capitalismo y esquizofrenia*, la cual explica que el capitalismo reemplaza los códigos sociales tradicionales con una única lógica abstracta basada en dinero. Esta axiomática capitalista, en tanto que es causa que se forma por sí misma, estructura las relaciones sociales de una única y universal manera, un delirio constante por dinero.

moria, para luego explorar cómo la unión de la fenomenología y la dialéctica se muestra como una herramienta poderosa y fructífera para analizar nuestra intersubjetividad situada.

Primero, haré un breve análisis de cómo la historia y la filosofía latinoamericanas han desarrollado especificidades propias, respondiendo de manera concreta a sus circunstancias históricas y culturales. A continuación, estableceré una lectura del tiempo y la historia, inspirándome en Benjamin y Heidegger, para enriquecer nuestra comprensión de cómo estos conceptos se configuran a partir del pasado (memoria) y el futuro (expectación) en el contexto latinoamericano.

En tercer lugar, abordaré la intersubjetividad política en la conciencia del otro desde las perspectivas de Husserl y Hegel, con el objetivo de mostrar cómo el “otro” es una parte constitutiva de nuestro mundo y una fuente constante de negación y transformación. Posteriormente, discutiré el concepto de negatividad y cómo este se manifiesta en la individualidad históricamente constituida.

Finalmente, expondré cómo la fenomenología, aplicada de manera práctica, puede revisitar y enriquecer una praxis latinoamericana concreta, y analizaré ciertos aspectos de una dialéctica material en este contexto. Este enfoque, a mi juicio, ofrece una integración valiosa para desarrollar una fenomenología dialéctica que no solo interprete la realidad, sino que también oriente hacia su transformación.

1. Historia y filosofía latinoamericanas

Nuestra historia de la filosofía, tanto mexicana como latinoamericana, presenta sus particularidades al ser producto de una praxis específica. Pasando por la esclavitud, las castas, el colonialismo, el racismo (Quijano, *Colonialidad del poder*; Lugones, *Colonialidad y género*), hasta llegar a la explotación y el extractivismo de recursos (Lemus, *Regímenes de verdad*), derivados de un patriarcado específico heredado de occidente y de la modernidad misma (Lugones, *Colonialidad de género*; Segato, *Las estructuras elementales*), han sido algunas de las causas del pensar filosófico en nuestra región. Son contradicciones que se encarnaron en cada generación de nuestros filósofos y nuestras filósofas, y que dieron como resultado una filosofía válida y verdadera para su tiempo, es decir, donde se dio, en efecto, una “apropiación” concreta del modo en que aparecieron y experimentaron sus propias contradicciones.

Por eso, resulta preponderante, como parte de un estudio filosófico riguroso y comprometido, el analizar las condiciones históricas que han moldeado y siguen moldeando nuestra particular manera de filosofar. Como diría Gaos al hablar de su historia de las ideas:

una idea es siempre reacción de un hombre a una determinada situación de su vida (...) [puesto que] sólo poseemos la realidad de una idea, (...) si se le toma como concreta reacción a una reacción concreta (...) cumpliendo [así] el papel activo o función para que fué pensada y ese papel o función es lo que tiene de acción frente a una [determinada] circunstancia (18-19).

Atender a nuestra historia de las ideas es atender a la constitución de nuestro pensamiento, causado fundamentalmente por la violencia, en una universalidad concreta que al mismo tiempo nos constituye. Pero también implica una resistencia ante el borrado de memoria que constantemente busca el afán totalizador del capitalismo y una relectura del tiempo y, en consecuencia, de la historia. Una fenomenología dialéctica aplicada en este caso implica el cómo se me presenta un pensamiento histórico propio y una producción de conciencia común que halla su base en todo conflicto material de nuestra situación latinoamericana.

2. Historia, tiempo y memoria

En términos de un tiempo extático, que se logra desprender de la obra *Ser y Tiempo* de Heidegger, en lo dado de nuestra región, es decir, directamente de nuestra facticidad (en ese horizonte de todo lo que somos, lo que nos ha constituido y sigue constituyéndonos) podemos leer nuestra historia no solamente de lo que ha sido, sino también de un advenir que ya ha sido. Eso implica un advenir (futuro) y un sido (pasado).

En este sentido, hay que comprender que estamos posibilitados por lo “sido”, pero, al mismo tiempo, posibilitados por lo que “adviene”, cuestiones que se dan, indefectiblemente, al tener una apropiación del tiempo en el instante en que uno se resuelve (Heidegger, *Ser y tiempo*). En pocas palabras, interpretamos nuestra praxis no solo con lo que hemos sido, sino en lo que advenimos-sido en el momento que procedemos a leer nuestra historia de las ideas lo más concretamente posible, lo cual implica no solo una subjetividad, sino una intersubjetividad históricamente determinada, así como fenomenológica y universalmente experienciada dentro de nuestro circunmundo latinoamericano.

La mecanización y tecnificación, así como sus productos (entre ellos, el concepto de historia), han hecho del ser humano su autómatas. La historia, por ende, se convierte en una abstracción y no en una memoria encarnada, ni en una constitución histórica a partir de su facticidad concreta. La dominación, junto a la violencia han hecho de la historia su discurso triunfal. Nos recuerda Benjamin, en su *Tesis sobre el concepto de historia*, que la manera en cómo vemos el pasado, cambia nuestra manera de ver el presente, y bajo las condiciones del presente, entenderemos el pasado, donde reexaminar el pasado implica revelar las realidades ocultas por las narrativas dominantes.

La cosificación, por otro lado, ha capturado también la espiritualidad y, con ella, la teología. Sin embargo, nuestros contextos siempre se han alimentado de una fe única, donde, hermenéuticamente, justo como Paul Ricoeur lo presenta, el origen del sentido no solamente tiene su fuente un pasado que no recordamos y ha constituido nuestro advenir (teoría hermenéutica psicoanalítica), sino que también movemos nuestra praxis por una lectura del sentido que se presentará en un futuro, de una esperanza, justo como la parusía ha configurado el modo en que interpretamos el tiempo² (Heidegger, *Introducción*; Agustín, *Confesiones*), la historia y la memoria, con un *telos* fijo proveniente del cristianismo, donde la conciencia no es todavía, pero será plenamente hacia donde se apunta (teoría del espíritu) (Ricoeur).

Lo que es un hecho es que Walter Benjamin nos invita a no prescindir de la conexión e identificación para con los oprimidos y explotados del propio devenir: una solidaridad que se presenta desde y para la lucha conjunta históricamente contra la opresión. Se dio, se da y se dará hasta el día en que el mesías destruya por fin al anticristo. Un mesías que tiene muchos rostros y que forma un solo cuerpo, una sola carne. Un proyecto histórico colectivo que necesita participación y mutuo apoyo inter e intra temporal, es decir, una búsqueda con ahínco por una memoria concreta; consiste en una ética con la que nos relacionamos con el pasado. Significa relacionarse activamente con el pasado desde el presente para extraer todas sus enseñanzas y derrocar las narrativas impuestas por la opresión. Es un arte que permite desafiar la barbarie en la que se ha convertido una vida, en apariencia, des-espiritualizada.

Con el ver fenomenológico y una conciencia dialéctica sabremos que somos resultado de todo lo que ha sido negado y sigue negándose a partir de una realidad objetiva, pero eso significa que tampoco ninguna lucha y resistencia ha pasado en vano, pues seguimos siendo constituidos por ello. Con otras palabras, nuestro mundo objetivo es producto también de toda resistencia. No debemos seguir esperando la gran revolución como un momento único y para siempre, sino como la continua lectura y relectura de nuestra historia, de nuestra conciencia.

.....
2 En el concepto de tiempo de San Agustín en sus *Confesiones*, se logra apreciar que es el alma la que dota de ser al tiempo al extenderse en el pasado (memoria), presente (atención) y futuro (expectación) por la espera de la segunda venida de Cristo, misma cuestión que refleja la tensión entre lo temporal y lo eterno. Esta cuestión fue retomada por Heidegger para explicarse lo que es el tiempo en su obra *Introducción a la fenomenología de la religión* (y más tarde en *Ser y Tiempo*), en la cual señala que la concepción del tiempo, para los protocristianos, fue configurada a través de la parusía, es decir, por la expectación de la segunda venida de Cristo. Esto es, aquellos vivían en una espera que saca indefectiblemente del presente. Así retomo este modo de entender el tiempo, en vivir bajo la espera de que llegue, en algún punto, la revolución total, y que nos saca de una lectura del mero presente. Considero que esa forma de percibir el tiempo se extendió como factor histórico que quedó a raíz del protocristianismo, donde varios esperan la nueva vida, sea de una forma atea o creyente. Tanto creyentes como no creyentes podrían estar influenciados por esta forma de temporalidad, donde el presente está siempre en función de un futuro esperado, sea este de naturaleza espiritual, política, o social.

A partir de allí, es como podremos alcanzar una propia praxis, que aparece como particular, pero que se une en lo universal en el momento en que la totalidad que nos aparece se percibe fenomenológicamente en sus múltiples sentires subjetivos, pero dialécticamente en una unidad que no busca totalizar, sino más bien un respetar intersubjetivo; lo que nos lleva indefectiblemente a la conciencia del otro, ese otro que comparte nuestro mismo contexto, pero quien experimenta con su propio haz de vivencias. Es por ello por lo cual resulta preponderante revisar de qué forma Husserl (desde la fenomenología) y Hegel (en la dialéctica) conciben a la conciencia de ese otro.

3. La conciencia del otro desde la fenomenología y la dialéctica

La manera en que se ha abordado la conciencia del otro en la fenomenología de Husserl y en la filosofía de Hegel tiene sus distinciones, pero también posibles aproximaciones. No obstante, lo importante del siguiente análisis sobre la conciencia del otro que me aparece es, justamente, advertir las implicaciones políticas que puede conllevar una fenomenología dialéctica al proceder principalmente de dichos autores.

En Husserl, “el mundo es dado como una realidad compartida, conformada por otros sujetos que no nos son accesibles” (Alarcón 91). En sus *Meditaciones Cartesianas*, Husserl plantea la noción de intersubjetividad como la parte fundamental para la constitución del mundo. Asimismo, considera que la conciencia no es un acto individual del todo, sino que al estar siempre orientada hacia “algo”, se incluye a los “otros”, alter egos que permiten, en última instancia, la objetividad del mundo por medio de la intersubjetividad (Alarcón, Krochmalny).

A partir de la epojé fenomenológica, la cual será explicada más detalladamente después, se busca reducir al mundo en su esencia pura. Ello supone que el ego trascendental se enfrenta a la situación de reconocer al otro no como una mera entidad externa, sino como otro sujeto que lleva consigo su propia intencionalidad. Todo este proceso surge por medio de lo que Husserl denomina presentación, donde el ego constituye la presencia del otro en un espacio intersubjetivo común (Krochmalny).

El otro se experimenta en relación con el yo, que se convierte en objeto dentro de su esfera primaria. Inicialmente, el otro se presenta a través de su cuerpo, y solo mediante posteriores manifestaciones accedemos a su vida psíquica. Por ende, en Husserl existe una preponderancia del cuerpo en la constitución del otro; empero, también se encuentra de cara con el desafío de cómo la subjetividad del yo logra integrar al otro sin caer en el solipsismo.

Por otro lado, Hegel, en su *Fenomenología del espíritu*, aborda el tema de la conciencia del otro mediante la dialéctica del amo y el esclavo. Para Hegel, el encuentro con el otro

es un proceso de confrontación y reconocimiento mutuo, donde la negatividad juega un rol esencial. La conciencia se encuentra a sí misma solo cuando es reconocida por otra conciencia, lo que implica una lucha por el reconocimiento, es decir, el deseo del deseo del otro. En este proceso, se puede decir que la intersubjetividad tiene que ser ganada. En este enfrentamiento, donde se demuestra que la vida es tan esencial como la libertad, una de las conciencias va a sucumbir ante el miedo del señor absoluto que es la muerte.

La dialéctica hegeliana, por tanto, no solamente revela la importancia del otro para la autoconstitución del yo, sino que también introduce la negatividad como aquel motor del desarrollo histórico. El otro, en esta relación, es tanto un espejo como una amenaza, cuya negación es necesaria para el avance hacia una conciencia más elevada en tanto se tiene historia. Por ende, “ser una criatura histórica requiere autoconcebirse y, de esa manera, autoconstituirse como tal (...) [pues]: somos esencialmente aquello que concebimos como esencial a nuestro ser” (Alarcón 102).

Es de esta forma como se concreta la manera en que el otro nos constituye desde una perspectiva fenomenológica y dialéctica. En una situación histórica como la nuestra, donde se ha dado una negación sistemática del otro a través de los procesos de colonización (y que siguen hasta nuestros días) la dialéctica del amo y el esclavo se encuentra en términos materiales, pero también se pueden ver las consecuencias en la esfera de la conciencia. Apuntando a una filosofía de lo concreto desde este punto, se consigue analizar todas esas configuraciones no únicamente como una serie de hechos objetivos, sino como una constitución de mundo que va de lo subjetivo a lo intersubjetivo. Este mismo circunmundo implica reconocer, fenomenológicamente hablando, la otra conciencia como constitutiva del yo en tanto resistencia que halla un suelo en común.

Dialécticamente se demuestran las contradicciones inmanentes de un sistema, en esencia, violento. Pero una fenomenología práctica lograría integrar las pluridiversas perspectivas para reconocer una historia de negación y explotación, y edificar, posteriormente, una intersubjetividad situada que, al mismo tiempo, respeta y dé cuenta de que toda lucha es válida al proceder de una misma constitución intersubjetiva y, por ende, histórica.

En este sentido, una política del otro basada en una fenomenología dialéctica de lo concreto ofrece reconocer las subjetividades que han sido dañadas por una misma condición material objetiva, pero que se presenta y se experimenta en distintas formas. Además, hace que el otro aparezca no como objeto, sino como sujeto. Justo como Gramsci hizo de los subalternos sujetos activos, el propio análisis de una fenomenología dialéctica hace que se adviertan las estructuras objetivas de poder, mas pone especial atención en la experiencia vivida y en las formas de resistencia que emergen de una subjetividad constituida históricamente, y, por ende, de reconocer una subjetivización por encima de una objetivización a la hora de ver al otro.

Sin embargo, esto no es posible comprenderlo del todo sin antes pasar por el papel de la negatividad y su aparecer en una conciencia concreta.

4. Negatividad y aparecer desde una fenomenología dialéctica

A partir del pensamiento kantiano, se establece la importancia de lo fenoménico al centrarse en el cómo las cosas aparecen en el espacio y el tiempo (Kant, *Crítica*), dividiendo la realidad en dos reinos: el fenoménico, regido por las condiciones espacio-temporales, y el reino de los fines, orientado hacia la idealidad de una sociedad gobernada por la razón (Kant, *Fundamentación*). Hegel, sin embargo, trasciende esta división al llevar lo fenoménico y lo nouménico al ámbito de lo concreto, buscando siempre reconciliar la escisión sujeto-objeto en una totalidad orgánica. Para Hegel, la relación entre sujeto y objeto no es fija ni dual; en su lugar, está mediada por un proceso dialéctico donde la negatividad juega un papel central.

La negatividad, en este contexto, no se refiere simplemente a la negación lógica, sino a una fuerza dinámica que impulsa el desarrollo y la transformación tanto del sujeto como del objeto. Esta fuerza revela las contradicciones internas de cualquier entidad, desafiando la inmediatez de su relación y exponiendo la complejidad mediada por múltiples factores tanto históricos como sociales. Como resultado, la conciencia humana histórica, o Espíritu, es impulsada hacia un conocimiento cada vez más completo (Hegel, *Fenomenología*).

En la *Ciencia de la lógica*, Hegel explica que nada puede permanecer en su forma inmediata sin ser confrontado por su propia contradicción interna, un proceso que llama mediación. La mediación no es solo un puente entre polos opuestos; es un proceso transformador que permite la reconciliación del sujeto con el objeto, donde ambos términos se enriquecen y se conocen a sí mismos, alcanzando el desarrollo del Espíritu. Es precisamente en este movimiento dialéctico donde la negatividad actúa como catalizador, permitiendo la superación de las contradicciones y la realización de la unidad en el Espíritu Absoluto.

Marcuse, en su obra *Razón y Revolución*, enfatiza que la negatividad “constituye la cualidad de la Razón dialéctica” y que “nada de lo que existe es verdadero en la forma en que se presenta” (154-155). La negatividad, por lo tanto, no es solo destructiva, sino que también es constructiva, ya que empuja a las cosas más allá de su estado actual hacia una realización de su esencia y verdad. Marcuse sostiene que “la parte material de la realidad de una cosa está constituida por lo que esa cosa no es, por lo que esa cosa excluye y repudia como su opuesto” (155). Este proceso no sólo critica el estatismo del sentido común, sino que también revela la falsedad del mundo tal y como se nos presenta o aparece.

Finalmente, Fink destaca, en su interpretación de Hegel sobre su término de la *Aufhebung*, que el devenir, entendido como negación y conservación, no necesariamente lleva a una elevación en un tercer término positivo, sino que permanece en un proceso continuo de transformación, esto es, sin que esto implique el ser determinado (Finetti). Así, la dialéctica y la fenomenología se encuentran en la descripción de cómo las cosas aparecen entre lo que es y lo que no es, entre el ser y el no-ser, tal como lo había explorado Platón en el *Sofista*: “Es correcto decir que todos ellos son algo que no es, pero, al mismo tiempo, en tanto participan del ser, existen y son algo que es” (445).

En resumen, la negatividad en la dialéctica hegeliana y su posible interpretación fenomenológica permite entender cómo las entidades se transforman al transgredir sus límites actuales, situándose dentro de una relación universal. Este proceso de mediación no solo reconcilia al sujeto con el objeto, sino que también facilita un conocimiento más profundo y una superación de las contradicciones inherentes a la realidad.

La fenomenología, particularmente en la obra de Husserl, se centra en el “aparecer” de las cosas desde la experiencia subjetiva. Husserl, quien buscó regresar “a las cosas mismas”, desarrolla un enfoque donde el aparecer se muestra a la conciencia en su inmediatez, y mediante la “reducción fenomenológica”, se intenta acceder a la esencia de los fenómenos (Husserl, *Ideas*). Sin embargo, este aparecer, aunque parece inmediato, ya está mediado por una conciencia concreta situada en un horizonte histórico y cultural. Por ende, podemos decir que la experiencia fenoménica está intrínsecamente vinculada a interpretaciones culturales e históricas.

Adorno, en su crítica a Husserl en las *Investigaciones lógicas*, argumenta que la subjetividad no puede ser un principio autárquico, ya que lo inmediato siempre es el resultado de una mediación. Según Adorno, las formas lógicas que Husserl enfatiza deben ser investigadas a través de una objetivación social, reconociendo que en la unidad de la subjetividad reside una multiplicidad de experiencias (Zanottli).

Sin embargo, aunque considero que Adorno acierta al señalar la mediación en lo que parece inmediato, su crítica corre el riesgo de subestimar la particularidad de cómo las cosas se manifiestan en la conciencia concreta, donde la experiencia vivida adquiere su propia validez. Lo que está de fondo, en la crítica de Adorno hacia Husserl, es un concepto de ciencia que busca jerarquizar y no dar cuenta de la diversidad en el experimentar una misma objetivación social, esto es, más centrado en la lógica que en el vivenciar.

Así, podríamos decir que Hegel dio cuenta de la mediación y el motor del movimiento llamado negatividad, pero Husserl analizó el aparecer de las cosas, desde la aparente inmediatez, a partir de una experiencia particular, lo que contiene, en lo sustancial, un lugar situado del mero aparecer. Hermenéuticamente, el aparecer fenomenológico con-

tiene y se contiene desde la facticidad y, con ello, la producción cultural e histórica de la subjetividad que experimenta en carne propia el aparecer de las cosas.

En la fenomenología hegeliana, el aparecer o *Erscheinung* es parte del proceso dialéctico de la realidad, donde la apariencia no se opone a la verdad, sino que es una fase necesaria para que esta se manifieste plenamente. Contrastando con Hegel, Heidegger, en su fenomenología hermenéutica, se centra en el “mostrarse” de los fenómenos en relación con el ser. Para Heidegger, lo que no se muestra directamente (el ser) es lo que fundamenta todo mostrarse. Esto introduce una diferencia clave con Hegel, pues mientras este último ve el aparecer como parte de un desarrollo dialéctico hacia la verdad absoluta, Heidegger lo relaciona más con la comprensión del ser en su constante ocultamiento y revelación (Xolocotzi).

Desde la perspectiva de una fenomenología dialéctica, el aparecer se convierte en un proceso activo de mediación y negatividad, y no simplemente en una cuestión de comprensión del ser. Aquí, la fenomenología revela que lo que aparece en la conciencia ya está mediado por significados históricos y culturales, implicando que el aparecer nunca es puramente inmediato, sino siempre interpretado. Una fenomenología husserliana práctica nos muestra que el aparecer de las cosas es inseparable de las estructuras de sentido que configuran nuestra experiencia, constituidas por las relaciones sociales y culturales predominantes, especialmente dentro del sistema capitalista.

En el nivel de la conciencia, fenomenológicamente hablando, el proceso de cómo nos aparecen las cosas, desde la inmediatez hasta la mediación y la negatividad, es producto de una subjetividad históricamente condicionada. Esta subjetividad, está marcada por una experiencia dañada no solo conceptual y lógicamente (como lo dice Adorno), sino también desde la experiencia vivida. De ahí la necesidad de fenomenologizar este proceso desde la conciencia, examinando cómo la negatividad se manifiesta y se experimenta en la existencia concreta.

Cada subjetividad, situada en un contexto histórico y cultural específico, experimenta la negatividad de manera única. Esto sugiere que no hay una única forma de vivir, bajo el mismo contenido, esta experiencia, sino una pluralidad de vivencias mediadas por la historia, la cultura y la situación individual. Por tanto, nuestra conciencia de las cosas siempre ha estado mediada por factores histórico-culturales, lo que también afecta cómo se manifiesta la negatividad en la experiencia vivida. Esta comprensión hermenéutica y dialéctica determinará cómo se interpreta la experiencia encarnada de la negatividad y mostrará su propia praxis.

El aparecer de las cosas en la conciencia es universal a un nivel fenomenológico, pero en el aparecer particular se encuentra una multiplicidad de comprensiones existenciales y epistemológicas. Este aparecer está en constante transformación subjetiva e intersubjetiva,

y la praxis resultante de esta vivencia será igualmente dinámica, tanto desde lo subjetivo como desde lo objetivo. Integrando los conceptos de la dialéctica hegeliana, podemos no solo comprender cómo se experimenta la negatividad en la subjetividad, sino también cómo esta experiencia orienta nuestra praxis concreta. La mediación de la negatividad en la conciencia permite a las subjetividades reconocerse a sí mismas en su contexto histórico y cultural, abriendo la posibilidad de una praxis que supere sus propias contradicciones. En resumen, aunque mediada fenomenológicamente por la conciencia particular, la negatividad siempre aparece de manera singular. Hegel aspiraba a una transición de la conciencia particular a la universal, pero la negatividad sigue siendo mediada por la subjetividad concreta, así como su comprensión. Esta interacción entre fenomenología y dialéctica es especialmente relevante en nuestros contextos latinoamericanos,³ donde la mediación cultural e histórica influye en la aparición de fenómenos concretos y orienta nuestra praxis en un mundo en crisis.

5. Fenomenología para una filosofía práctica

El lema central de la fenomenología, “a las cosas mismas”, es crucial en toda filosofía, especialmente en aquella que busca una aplicación práctica. Este principio, según Husserl, implica “retroceder desde los dichos y las opiniones hasta las cosas mismas, interrogarlas tal como se dan ellas mismas y hacer a un lado todos los prejuicios extraños a ellas” (*Ideas* 119). Aquí radica el primer sentido crítico de la fenomenología: para que exista validez, esta debe pasar necesariamente por la subjetividad concreta que experimenta el mundo.

Como lo expresa el joven Marcuse, “Validez no significa algo así como que el estado válido es sólo para la existencia humana, más bien que sólo puede ser abordado con sentido como verdadero por la existencia humana” (*Sobre filosofía concreta* 132). El análisis fenomenológico se centra en cómo las cosas nos aparecen desde nuestra subjetividad históricamente determinada, subrayando la importancia de la experiencia propia. No se trata solo de lo vivido, sino de cómo lo vivido se manifiesta para mí, en su contenido específico. Es en ese contenido donde, hermenéuticamente, se revela la verdad y, con ello, la validez concreta y específica de cualquier conocimiento o praxis en el contexto de nuestra existencia ya situada.

.....
3 En el contexto latinoamericano, esta fenomenologización de la negatividad es particularmente relevante. Las relaciones de poder y dominación, producto de una historia colonial y neocolonial, no solo han configurado las estructuras sociales y económicas, sino que también han moldeado la conciencia de los individuos y las comunidades. La negatividad se manifiesta aquí en las experiencias de opresión, resistencia y lucha, donde el sujeto no solo enfrenta al objeto (la realidad externa), sino que también se enfrenta a sí mismo y a las contradicciones internas que surgen de su propia historia.

Este fino movimiento, si se quiere, metodológico, en tanto que aborda un camino para conducirse filosóficamente, no suprime la subjetividad, es más, la alza como su fundamento, cuestión que lleva consigo un lugar situado de experimentar y vivenciar el mundo, en otras palabras, de comprender e interpretar el mundo y sus cosas. Esto contiene de sí la validez y, por ende, la verdad con la que cada subjetividad concreta se mueve en su determinado circunmundo. De aquí aparecen, fenomenológicamente, la multiplicidad de praxis concretas en toda su pluridiversidad de su actuar y proceder.

Siguiendo a Marcuse, lo que se logra distinguir es que “la verdad está referida a través de la validez a la existencia humana, [y] esta referencia recibe su significado existencial a través de un fenómeno frecuentemente pasado por alto: la apropiación” (*Sobre filosofía concreta* 133). Es decir: “Lo que hace verdadero un estado de cosas es que sea apropiado por una existencia humana concreta. (...) El ‘para qué’ de la verdad se cumple sólo en la apropiación” (133). En suma, exclusivamente puede haber “sentido” en una subjetividad que experimenta y vivencia el mundo; y ese sentido es único, válido y verdadero en tanto que parte de un lugar históricamente situado, y su enunciación será del mismo modo, al proceder de determinada subjetividad.

Bajo ese contexto, no solo nos percatamos de una política que, en efecto, se está dando en una múltiple apropiación de cada circunmundo, sino que aparece, ante nosotros, una pluralidad de perspectivas intersubjetivas que se desenvuelven en sus distintas praxis. Éticamente, ello conlleva a respetar la manera en cómo les aparece la misma realidad a las otras subjetividades. Es decir, se vuelve imperativo ejercitar una ética de la escucha, ya que toda subjetividad se ha apropiado de su verdad y, con ella, de su actuar. Aquí radica el sentido de lo práctico en determinado mundo circundante, en especial, de nuestro horizonte latinoamericano con su pluridiversidad de luchas. Nuestra resistencia, como horizonte, tiene que ser democrático en el diálogo, pero radical en lo práctico.

Pero ¿cómo se logra armonizar las experiencias subjetivas fenomenológicamente y, al mismo tiempo, universalizarlas objetivamente? La misma fenomenología, como fue pensada por Husserl, aspira a la universalidad. ¿Cómo es posible que se aspire a una universalidad sin suprimir la subjetividad en la que tanto hace hincapié? En primer lugar, se contrapone al relativismo, dado que la validez y la verdad no se reducen a las experiencias particulares. En segundo lugar, también niega al objetivismo, pues la validez no se da por la experiencia externa del sujeto. Fink, en su *VI Meditación Cartesiana*, enseña que la fenomenología, tanto en su momento regresivo como constructivo, conlleva a fenomenologizar. Esto es, a todo lo que se desea entender se le hace aparecer como fenómeno (Giral 195).

Aunque la fenomenología reconoce la existencia de estructuras objetivas independientes de los sistemas conceptuales del sujeto, pone un fuerte énfasis en la interpretación

que cada individuo realiza cuando reflexiona fenomenológicamente sobre esas estructuras. Así, como nos recuerda Giral Ospina, la fenomenología no niega los polos sujeto-mundo, sino que propone un:

“eterno hacia la subjetividad como fuente de la constitución de sentido” [...] pues para todo conocimiento siempre habrá un quién que conoce, como para todo pensamiento un sujeto que piensa, para todo yo que reflexiona un sentido que explicita, o para todo *pensamiento* (*noesis*) algo pensado (*noema*) (195).

Por eso mismo, la importancia de la teoría fenomenológica radica en su capacidad para redirigir la atención desde lo objetivo a lo subjetivo mediante lo que Husserl denomina “reducción”. Esta reducción consiste en suspender la actitud natural con la que experimentamos el mundo empírico y objetivo, permitiendo que la subjetividad se sitúe en su propio contexto y se apropie del sentido de las cosas después de haber ponderado los juicios externos (Husserl *La idea, Ideas*). De este modo, la validez y la verdad no pueden ser alcanzadas sin considerar la apropiación concreta de sentido por parte de la subjetividad particular.

La fenomenología, al buscar la universalización a partir de la subjetividad trascendental, no se conforma con explicaciones naturalistas o historicistas de la experiencia humana. Más bien, se esfuerza por alcanzar la verdad y la universalidad mediante la comprensión de cómo cada persona vive y describe su experiencia en primera persona, logrando que esta comprensión sea válida tanto para el individuo como para una colectividad (Giral 196).

Por eso, una fenomenología práctica buscaría no solamente describir la experiencia individual en el mundo, sino también indagar cómo estas experiencias se interrelacionan en la vida común, aspirando a una comprensión política compartida de la realidad. Este enfoque implica que cada subjetividad, al fenomenologizar su experiencia, se encuentra en un horizonte compartido donde la multidiversidad de perspectivas se tejen unas con otras.

Este proceso no solo desvela la estructura intencional de la conciencia (*noesis-noema*), sino que también incorpora la corregibilidad, permitiendo que las descripciones fenomenológicas sean continuamente validadas y revisadas intersubjetivamente. Así, la fenomenología se configura como una ciencia dinámica al estar inmersa en el movimiento de la vida, que se adapta constantemente a la pluridiversidad de perspectivas y a la historicidad, garantizando que el conocimiento generado sea tanto válido como crítico dentro de su contexto histórico-cultural.

6. Hacia una dialéctica fenomenologizada

Para Hegel, una filosofía verdadera es aquella que captura la vida en su totalidad, integrando las relaciones históricas en su análisis. Cada elemento de la realidad, para exponer la “cosa misma” (*Sache selbst*), se convierte en un momento necesario dentro de un proceso más amplio. Hegel utiliza la metáfora de la flor para ilustrar cómo las etapas previas (semilla, capullo) son fases necesarias dentro del desarrollo de la “unidad orgánica” (*organische Einheit*), donde lo que parece desaparecer o cambiar es en realidad parte de un mismo proceso dialéctico (Osorio 62).

Por otro lado, los conceptos, para Hegel, no son meras formas abstractas del entendimiento, como en Kant, sino más bien la totalidad de condiciones históricas que explican su relación con las cosas. De hecho, Hegel criticó fuertemente a Kant por considerar los conceptos puros del entendimiento como presupuestos, sin tener en cuenta su génesis histórica. Lo que plantea Hegel es que tanto los conceptos como las categorías son históricas. En consecuencia, estas están sujetos a cambios y evolucionan a lo largo del tiempo (Hegel *Ciencia de la lógica; Fenomenología del espíritu*).

Esta perspectiva representó un cambio significativo en la forma en que entendemos la relación entre conceptos y categorías en la filosofía, pues se puso el énfasis en los procesos históricos. Explicado con otras palabras, la realidad dada, ahora, aparece como determinada en su devenir en ese constante negar para que lo que se presenta cotidianamente sea posible. Pero, al mismo tiempo, surge la posibilidad del cambio al negar lo que continuamente permanece negando.

Marx, por su parte, adoptó el método dialéctico para llegar a esas conclusiones prácticas y concretas. El cambio, el desarrollo y la transformación de la historia humana se realizaría a través de la contradicción y negación del estado de cosas existentes. La negación de la negación de la burguesía por parte del proletariado sería el culmen para erradicar las clases sociales y comenzar con una sociedad justa y verdaderamente libre (Marx y Engels, *Manifiesto*). Bajo este marco, la praxis es consecuencia de la noción marxiana sobre que ni las ideas, ni las instituciones se explican en sí mismas, sino que son producto de las condiciones materiales. Por eso el afán de impactar con la práctica, la realidad objetiva.⁴

También hay que tener en cuenta que en el pensamiento filosófico de Marx no existe un dualismo entre teoría y práctica: la real y efectiva utilidad teórica radica en su capacidad para generar una praxis concreta (Marx, *Tesis*). Toda la concepción teórica de Marx tiene que ver con su propia visión materialista de la historia. Al igual que su maestro Hegel, Marx pone en un lugar privilegiado a la historia, pues es el propio devenir histórico

4 Ya en el análisis de la “conciencia desgraciada” y la “libertad absoluta” contenido la *Fenomenología* de Hegel se presenta esta idea, donde ningún cambio subjetivo que no lleve consigo una praxis que impacte la realidad objetiva transformará el mundo histórico.

el que dota de concreitud (con todas sus especificidades y determinaciones) a la realidad (Marx y Engels, *Feuerbach*; Marx, *El capital*).

El método dialéctico, por tanto, también se hace presente en esa noción al no abstraer ninguna cosa de las relaciones mediadoras existentes que libra de toda unilateralidad, donde esa concreitud reside en la materia misma. En ese entendido, “no es la conciencia la que determina la vida, sino la vida la que determina la conciencia” (Marx y Engels, *Feurbach* 9). En términos marxianos, no son las ideas las que constituyen la realidad material, es la realidad material concreta y objetiva la que da origen a las ideas.

Así, la base material de la sociedad (o base económica), es decir, el modo de producción (o conjunto de relaciones económicas) son las que determinan el desarrollo de las instituciones. Con lo cual, se puede hablar que Marx genera un análisis de la estructura social. Proporcionó una división analítica de la sociedad al dividir la base o estructura (economía política y sociedad civil) de la superestructura, donde se hallan elementos como el Estado (la parte política), el derecho (la parte jurídica), la ideología, las costumbres y la religión. La superestructura, bajo este contexto, sólo es reflejo de la estructura. Se establece la relación de dominación que se encuentra en la base económica gracias a la parte ideológica que la mantiene y la reproduce. Igualmente, las fuerzas productivas bajo las exigencias del mercado determinan las relaciones de producción (Marx, *El capital*; Prólogo; Marx y Engels, *Feuerbach*).

Por eso, Marcuse describe el marxismo no solo como una teoría científica, sino como una teoría del actuar social, de la acción histórica, donde las “verdades del marxismo no son verdades del conocer, sino del acontecer” (Marcuse, *Contribuciones* 81). Sin embargo, en el pensamiento del joven Marcuse, el materialismo histórico y la dialéctica se entrelazan con la fenomenología, al reconocer que la situación fundamental del ser humano está en su capacidad para determinar y comprender su posición única en el mundo, lo que orienta su praxis.

De tal suerte que, fenomenológicamente hablando, no se puede dejar a un lado todas aquellas interacciones subjetivas que tenemos con la realidad objetiva; y dentro de esas interacciones, considero, se halla la situación fundamental del ser humano. Como señala Marcuse:

Denominamos situación fundamental de un ser humano a la situación en la que puede determinar y tener a la vista su posición única ante el mundo circundante y las tareas que resultan de ella. Si una vida alcanza expresión decisiva en un investigar, entonces se conseguirá la determinación de la situación fundamental como el punto desde el que toman su origen y reciben su sentido la metodología de su investigar y su conceptualidad (*Contribuciones* 83).

Por eso, tanto la fenomenología como la dialéctica enfatizan la importancia de la praxis, entendida no solo como reflexión teórica, sino como acción transformadora. Mientras que la fenomenología permite que los sujetos analicen su propia conciencia al reflexionar sobre su propia experiencia, la dialéctica asegura que esta reflexión se traduzca en una praxis concreta que impacte las condiciones materiales y sociales. En este sentido, la filosofía no se limita a la contemplación, sino que se convierte en una herramienta para la transformación de la realidad objetiva situada.

Mas también, se hace esa inversión consciente de que la idea surge de la materia, es decir, que, aunque fenomenológicamente las cosas aparecen desde la conciencia, es la materialidad objetiva la que media este proceso. No obstante, el fenomenologizar esta aparición permite una concretización más completa y aguda. Es decir, desde una propuesta fenomenológica dialéctica, se busca, en efecto, la relación dialéctica entre conciencia y materia, donde la negatividad aparece en múltiples niveles de reflexión, pues, en últimas, solamente tenemos lo que nos aparece en la conciencia al no existir otra manera de experimentar el mundo.

Esta cuestión también inquietó a Sartre, quien en *Materialismo y Revolución* cuestionó la apodicticidad del mundo y de la cosa en la filosofía de Husserl. Para Sartre, era esencial reforzar los puntos débiles del marxismo volviendo a la subjetividad, argumentando que “el realismo revolucionario exige a la vez la existencia del mundo y de la subjetividad” (Krochmalny 10-13), pues no puede concebirse una subjetividad separada del mundo ni un mundo sin la influencia de la subjetividad. Para Sartre, volver la mirada a la subjetividad es la tarea más importante, toda vez que:

Es la subjetividad humana la que descubre la adversidad de lo real en y por su proyecto de trascenderlo hacia lo porvenir (...) el realismo revolucionario exige a la vez la existencia del mundo y de la subjetividad (...) [pues] no [puede] concebirse una subjetividad al margen del mundo ni un mundo que no sea iluminado por el esfuerzo de una subjetividad (Krochmalny 10-11).

El pensamiento sartriano resalta la inseparabilidad entre la subjetividad y la realidad objetiva, recordándonos que cualquier intento de transformar el mundo debe partir de una conciencia situada y comprometida con su contexto histórico y material. La subjetividad no solo refleja el mundo, sino que también lo alumbra y moldea a través de su acción consciente y dirigida hacia el advenir y partiendo de una memoria. Así, aunque una dialéctica fenomenologizada no se contenta con el mero describir, sí contempla esta fase como preponderante para la autocomprensión de una autoconstitución, reconociendo que es a través de la subjetividad que se descubre y se confronta la adversidad de lo real.

Conclusiones

A lo largo de este trabajo, he intentado esbozar una posible intersección entre la fenomenología y la dialéctica para mostrar su relevancia en una praxis filosófica de nuestro contexto latinoamericano. Del mismo modo, se apuntó a una nueva ética de la escucha, en ese resonar de vivencias que se entretajan, que lleve no solamente a un suelo en común, sino a la creación de una memoria situada que apunte a una particular constitución de mundo.

Se logró advertir también que la integración de la dialéctica y la fenomenología, desde sus enfoques, énfasis y conceptos, ofrece una perspectiva con gran potencial para comprender y transformar la realidad concreta. Mientras la dialéctica hegeliana y marxiana nos proporciona una comprensión en dinámica de la realidad, donde los conceptos y las categorías están intrínsecamente ligados a sus condiciones históricas y materiales, la fenomenología aporta una dimensión subjetiva que nos permite hacer un análisis específico de cómo la conciencia vivencia y mediatiza el mismo mundo. La negatividad, en ese constante aparecer, da cuenta del propio movimiento de la realidad, pero a distintos niveles de experiencialidad en la conciencia particular.

Al reconocer que no puede haber separabilidad entre la subjetividad y las condiciones materiales que la configuran, y que estas, a su vez, no pueden entenderse sin su manifestación en la conciencia, se abre un camino hacia una praxis verdaderamente transformadora que implique objetividad y subjetividad, particularidad y universalización sin necesidad de ser violenta: pues al ver el problema de manera multidimensional en su pluridiversidad de perspectivas, no existe la necesidad de imponer una verdad, sino buscar y comprender las apropiaciones determinadas en cada subjetividad, y luego, en cada intersubjetividad con evidencia y crítica. Existe, en efecto, una realidad de dominación objetiva, pero también, a niveles de la conciencia concreta, una realidad situada y experienciada en cada subjetividad dada.

Esto haría del problema de la organización de clase, algo más concreto. En términos absolutos, se podría hablar de dos clases, la burguesía y el proletariado, como lo hizo ver Marx, ya que, en su época, las clases aparecían en la conciencia de manera más clara. Actualmente, a raíz de la postmodernidad, las clases aparecen en la conciencia como desdibujadas. Ahora aparecen una multiplicidad de clases que, sin embargo, reflejan, en sus propias contradicciones, la universalidad del problema: el sistema capitalista. Al evidenciar este hecho a partir de una fenomenología y aspirando a una dialéctica concreta, existiría un puente entre la intersubjetividad de clase subalterna fragmentada. La conciencia de clase, por lo tanto, requiere de un análisis fenomenológico dialéctico para su fuerte constitución y posible superación.

Finalmente, el regreso a la subjetividad implica aquella apropiación única de la situación fundamental de cada ser humano para orientar su praxis. Como bien decía José Carlos Mariátegui, el marxismo o cualquier teoría no debe ser un “calco y copia”, sino una “creación heroica” que responda a la realidad y el lenguaje propios de nuestra situación latinoamericana (2-3). Es necesario considerar tanto las contradicciones objetivas como las subjetivas para construir una memoria situada que, revisitada intersubjetivamente, permita apropiarse de nuestra verdad particular dentro del horizonte universal, es decir, de la resistencia frente al capitalismo.

Referencias

- Agustín. *Obras de San Agustín II. Las confesiones*. La editorial católica, 1974.
- Alarcón Castillo, Vania. “Hegel versus Husserl: dos consideraciones sobre la intersubjetividad y la normatividad”. *Estudios de filosofía*, no. 18, 2020, pp. 83-111. <https://doi.org/10.18800/estudiosdefilosofia.202001.004>.
- Benjamin, Walter. *Tesis sobre el concepto de historia y otros ensayos sobre historia y política*. Alianza, 2021.
- Deleuze, Gilles y Guattari, Félix. *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Pre-textos, 2002.
- Finetti, Stéphane. “L’idea di una dialettica fenomenologica. Per un confronto tra Fink e Hegel”. *Hegel e la fenomenologia trascendentale*, editado por Danilo Manca, Elisa Magrì y Alfredo Ferrarin Pisa, Edizioni ETS, 2015.
- Gaos, José. *En torno a la filosofía mexicana*. México, Porrúa y Obregón, 1954.
- Giral Ospina, Bayron. “El sentido de lo político: una aproximación fenomenológica”. *Eikasia. Revista de filosofía*, no. 94, 2020, pp. 189-212. <https://doi.org/10.57027/eikasia.94.394>.
- Gramsci, Antonio. *Cuadernos de la cárcel Tomo 4*, Puebla, Ediciones Era/BUAP, 1999.
- Hegel, Georg Wilhem. *Ciencia de la lógica*, Abada/UAM, 2011.
- . *Fenomenología del Espíritu*, Siglo del Hombre Editores, 2022.
- Heidegger, Martin. *Introducción a la fenomenología de la religión*, Ediciones Siruela, 2005.
- . *Ser y tiempo*, Editorial Universitaria, 1997.
- Husserl, Edmund. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, Fondo de Cultura Económica/UNAM, 2013.
- . *La idea de la fenomenología*, Fondo de Cultura Económica/UNAM, 1982.
- Kant, Immanuel. *Crítica de la razón pura*, Fondo de Cultura Económica, 2009.
- . *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*, Traducido por Roberto Rodríguez Aramayo, Alianza, 2002.
- Krochmalny, Pablo. “El despliegue de lo político en la fenomenología”. *Acta Académica de las IV Jornadas de Sociología, UBA, Buenos Aires*, 8 de Agosto de 2024. <https://www.aacademica.org/000-045/210>.


- Lemus Delgado, Daniel. “Regímenes de verdad: El comité de ayuda al desarrollo y la narrativa histórica de la cooperación internacional para el desarrollo”. *Historia de la cooperación internacional desde una perspectiva crítica*, editado por Rafael Domínguez y Gustavo Rodríguez Albor, Uniautónoma, 2017.
- Lugones, María. “Colonialidad y género”. *Tabula raza*, 9, 2008, pp. 73-101. <https://www.revistatabularasa.org/numero-9/05lugones.pdf>.
- Marcuse, Herbert. “Contribuciones a una fenomenología del materialismo histórico”. *Marcuse y los orígenes de la teoría crítica*, Plaza y Valdés, 2010.
- . *Razón y revolución*, Alianza, 2017.
- Marcuse, Herbert. “Sobre filosofía concreta”. *Marcuse y los orígenes de la teoría crítica*, Plaza y Valdés editores, 2010.
- Mariátegui, Jose Carlos. “Aniversario y balance”. *Amauta*, 1928. <https://www.marxists.org/espanol/mariategui/1928/sep/aniv.htm>.
- Marx, Karl. *El capital, Libro I*, Siglo XXI, 1980.
- Marx, Karl. “Prólogo de la contribución a la crítica de la economía política”. *Obras escogidas en dos tomos*, Progreso, 1971, pp. 269-271. <https://www.marxists.org/espanol/m-e/oe/pdf/oe3-v1.pdf>.
- Marx, Karl. “Tesis sobre Feuerbach”. *Obras escogidas en dos tomos*. Progreso, 1971, pp. 2-3. <https://www.marxists.org/espanol/m-e/oe/pdf/oe3-v1.pdf>.
- Marx, Karl y Engels, Friedrich. “Feuerbach. Oposición entre las concepciones materialista e idealista”. *Obras escogidas en dos tomos*, Progreso, 1971, pp. 4-39. <https://www.marxists.org/espanol/m-e/oe/pdf/oe3-v1.pdf>.
- Marx, Karl y Engels, Friedrich. “Manifiesto del partido comunista”. *Obras escogidas en dos tomos*, Progreso, 1971, pp. 49-69. <https://www.marxists.org/espanol/m-e/oe/pdf/oe3-v1.pdf>.
- Osorio Valencia, Amado. *Prólogo de la Fenomenología del Espíritu de Hegel*. Traducido por Hernando Hincapié Herrera, Universidad de Caldas, 2019.
- Platón. “Sofista”. *Diálogos V*, Gredos, 1988.
- Quijano, Aníbal. “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”. *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*, CLACSO, 2014, pp. 777-832. <https://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/se/20140507042402/eje3-8.pdf>.
- Ricoeur, Paul. *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II*. FCE, 2001.
- Segato, Rita. *Las estructuras elementales de la violencia. Ensayo sobre género, entre la antropología, el psicoanálisis y los derechos humanos*. Universidad Nacional de Quilmes, 2003.
- Wallerstein, Immanuel. “El ascenso y futura decadencia del sistema mundo capitalista: conceptos para un análisis comparativo”. *Capitalismo histórico y movimientos antisistémicos*, Akal, 2004.
- Xolocotzi, Ángel. “Aparecer y mostrarse. Notas en torno a la “fenomenología” en Hegel y Heidegger”. *Eidos: Revista de Filosofía de la Universidad del Norte*, no. 12, 2010, pp. 10-27. <https://rcientificas.uninorte.edu.co/index.php/eidos/article/view/138/27>.
- Zanotti, Giovanni. “Hegel contro Husserl. Sul tentativo adorniano di una critica dialettica alle Ricerche Logiche”. *Hegel e la fenomenologia trascendentale*, editado por Danilo Manca, Elisa Magrì y Alfredo Ferrarin, Edizioni ETS, 2015.



EN TORNO AL MUNDO DE LA VIDA Y SU FACTICIDAD: UNA REVISIÓN DE LA LECTURA DE GADAMER DE LA FENOMENOLOGÍA GENÉTICA HUSSERLIANA

ABOUT THE LIFE-WORLD AND ITS FACTICITY: AN OVERHAUL OF GADAMER'S READING OF THE HUSSERLIAN GENETIC PHENOMENOLOGY

Jorge Benito Torres
 Universidad de Valladolid

 <https://orcid.org/0000-0002-8684-7880>, e-mail: jbenitorres@gmail.com

Recepción: 26 de mayo de 2024 – Aceptación: 11 de Agosto de 2024

Resumen

Las conexiones entre la fenomenología y la ontología hermenéutica han sido ampliamente formuladas. Así lo refleja la sentencia gadameriana que reza que «la hermenéutica, la fenomenología y la metafísica no son tres cosas distintas, sino el mismo filosofar». El pensador da cuenta de este modo de la herencia fenomenológica que se hace presente en las distintas dimensiones de su propio planteamiento. Pese a eso, desde la tradición fenomenológica se han señalado las debilidades de la perspectiva del autor mentando precisamente la torpe lectura que este elabora de la denominada *fenomenología genética* de Husserl. El presente estudio tiene, por ende, un doble objetivo: en primer lugar, busca mostrar las deficiencias y fortunas de la lectura gadameriana del proyecto husserliano y, en un segundo momento, atiende a las conexiones implícitas dadas entre la ontología hermenéutica y la fenomenología genética en torno a la noción de «mundo de la vida». Como veremos, todo este planteamiento demarcará un horizonte de racionalidad práctica y vital donde la historicidad, el mundo de la vida y la facticidad serán los pilares fundamentales.

Palabras clave: Husserl, Gadamer, hermenéutica, fenomenología genética, mundo de la vida.

Abstract

The connexions between phenomenology and the ontological hermeneutics have been deeply drew up. This is reflected in the Gadamerian sentence that states that “hermeneutics, phenomenology and metaphysics are not three different things, but the same philosophizing”. The thinker seeks to account in this way for his phenomenological heritage that is present in different dimensions of his own hermeneutical thought. Despite this, from the phenomenological tradition the weaknesses of the author's perspective have been pointed out, precisely mentioning the rough reading that he elaborates of Husserl's so-called genetic phenomenology. The present study has, finally, a double objective: firstly, it seeks to address the deficiencies and the fortunes of the Gadamerian reading of the Husserlian project and secondly, it addresses the implicit connections given between his own ontological hermeneutics and the genetic phenomenology around the notion of «life-world». As we will see, this entire approach will demarcate a horizon of practical and vital rationality where historicity, the world of life and facticity will be the mainstay.

Keywords: Husserl, Gadamer, hermeneutics, genetic phenomenology, life-world.

1. Introducción

Las conexiones entre la fenomenología husserliana y la ontología hermenéutica inaugurada por Heidegger y urbanizada por Gadamer han sido un foco de interés para ambas tradiciones (Gadamer, *El movimiento fenomenológico*; Monteagudo, *Mundo de la vida*; García-Baró, *Husserl y Gadamer*; Expósito Roperó, *Límites de la comprensión*). Estas conexiones no sólo conformaron el nacimiento del proyecto hermenéutico de Heidegger, sino que también en el corazón mismo de la hermenéutica filosófica se encuentran planteados de algún modo los problemas esenciales de la fenomenología. De igual modo, se ha valorado en qué medida el nacimiento de obras como *Ser y Tiempo* supusieron un nuevo desafío para Husserl, en tanto estas le hicieron tomar consciencia de los focos problemáticos de su propia propuesta. Sin duda alguna, en este sentido podemos esbozar un debate que gire en torno a la originalidad del planteamiento heideggeriano y a su herencia y diálogo constante con la fenomenología, sin embargo, lo que aquí nos ocupa es una tarea ulterior: encontrar estas interconexiones y fricciones en la lectura que Gadamer hace del pensamiento de Husserl. Como veremos, esta interpretación va a ser un tanto ambivalente, pues si bien a lo largo de casi toda su producción el hermeneuta va a rechazar un cierto tipo de fenomenología, va a ser él mismo quien reconozca las convergencias entre esta y su ontología hermenéutica. Tal es el punto que Gadamer en su célebre texto *Fenomenología, hermenéutica, metafísica* comienza afirmando “no hay duda de que la fenomenología constituye una de las corrientes principales de la filosofía de nuestro siglo” (27) y concluye posteriormente con la siguiente sentencia: “la fenomenología, la hermenéutica y la metafísica no son tres puntos de vista filosóficos distintos, sino el filosofar mismo” (37). Es, por lo tanto, una pregunta legítima el cuestionarse qué comprende Gadamer por fenomenología y de qué modo está incluyendo o no dicha tradición en su propia perspectiva.

Varias obras nos pueden servir como puntos de acceso a dicha cuestión. En primer lugar, en una etapa temprana es destacable la lectura que el autor hace de la fenomenología husserliana en *Verdad y Método I*, pues estas interpretaciones marcarán la senda que él mismo recorrerá prácticamente hasta el final de su vida. Tres artículos fundamentales para atender a esta cuestión son *El movimiento fenomenológico* (*Die Phanomenologische Bewegung*) (1963), *La ciencia del mundo de la vida* (*Die Wissenschaft von der Lebenswelt*) (1972) y *Sobre la actualidad de la fenomenología de Husserl* (*Zur Aktualität der Husserlschen Phanomenologie*) (1974). Con posterioridad a esta obra Gadamer publicará varias obras de interés como lo son *Subjetividad e intersubjetividad, sujeto y persona* (1975), *Fenomenología, hermenéutica, metafísica* (1983), *Ciudadano de dos mundos* (1985) o *La hermenéutica y la escuela de Dilthey* (1991), todas recogidas en *El giro hermenéutico*.

La raíz de este distanciamiento entre Gadamer y la fenomenología husserliana tiene su razón de ser, a mi juicio, en el tipo de giro ontológico que Heidegger procura en sus obras y en la lectura que el hermeneuta hace de este nuevo tipo de filosofía. Desde el punto de vista de estos dos autores, la fenomenología de su antecesor se apoya en una perspectiva teórica que impedirá a la filosofía hacerse cargo de la vida fácticamente vivida, aquella vida habitada por el ser humano y en la que él mismo se ve arrojado. La imposibilidad de la fenomenología de atender de este modo a la vivencia y de perfilar una filosofía de la vida se convierte en manos de ambos autores en motivo de rechazo de la perspectiva de Husserl. Toda esta lectura debe responder consecuentemente a si también la última etapa de la fenomenología husserliana, la fenomenología genética, no tiene que ver precisamente con esta facticidad inmanente a la vivencia y con lo dado a la experiencia, aquel núcleo interno ontológico más allá del cual no es posible ir en términos filosóficos. La pregunta atañe directamente al problema del tipo de hermenéutica de la facticidad y de la historicidad que es posible que se nos habilite desde la fenomenología genética.

Sin embargo, tal y como procuraré mostrar en el presente análisis son de los últimos estudios en fenomenología, las lecturas más contemporáneas de la obra de Husserl, los que ponen de relieve que el interés de la denominada fenomenología genética no debe entenderse como una última y parcelada etapa de su vida, sino que las raíces de esta, sus inquietudes y el sentido de su despliegue deben buscarse desde los orígenes del planteamiento general de la fenomenología. Tal y como han mostrado distintos especialistas (véase Expósito Roper), si atendemos a esta hermenéutica, la lectura gadameriana de la fenomenología no sólo se tornará torpe, sino que ello nos habilitará a rastrear el sentido del mundo de la vida a lo largo del desarrollo de la hermenéutica. Pero de igual modo, como también se ha señalado (Walton, *Horizontalidad e historicidad*) esta nueva orientación abrirá un diálogo muy enriquecedor entre ambos planteamientos en torno a sus matrices fundamentales y un horizonte especulativo común.

2. Gadamer y la recepción de la fenomenología

La fenomenología de Husserl ha influido notablemente a la hermenéutica filosófica. Esta es, como es sabido, una cuestión fundamental para comprender el pensamiento de Heidegger (véase *Prolegómenos*), quien a pesar de ello plantea en algunas de sus obras un distanciamiento con su maestro. De igual modo, la presencia de la fenomenología en el proyecto hermenéutico gadameriano es incuestionable. En distintas obras podemos estimar el interés de Gadamer por la fenomenología y en la gran mayoría de estas constataciones podemos apreciar la idea que va a perfilar el sentido del presente análisis: el pensador va a compren-

der que el planteamiento hermenéutico trasciende los marcos de la fenomenología, que va a ser comprendida prácticamente en su totalidad como una ciencia teórica. Sin embargo, como mostraré más adelante, Gadamer también entenderá que algunas nociones fundamentales de la fenomenología genética servirán de alimento para la ontología hermenéutica.

Esta cuestión relativa a la comprensión de la filosofía de Husserl como una ciencia teórica ya venía anunciada de algún modo desde la publicación de su *obra magna* en 1960. En *Verdad y Método I*, Gadamer dibuja una aproximación notablemente crítica a la fenomenología desde diversos ángulos. Uno de ellos nace directamente del supuesto error de la fenomenología por no haber atendido correctamente a la comprensión de la vivencia, llegando a afirmar que “tanto en Dilthey como en Husserl, tanto en la filosofía de la vida como en la fenomenología, el concepto de vivencia se muestra así en principio como un concepto puramente epistemológico” (103). En este punto Gadamer vincula la estrechez del planteamiento diltheyano —perspectiva que él mismo va a criticar severamente— con el fallo cometido por Husserl. Esta primera crítica, no obstante, no señala la imposibilidad interna de la fenomenología de desplegar una comprensión de la vivencia, sino que indica únicamente un error contingente, esto es, la tematización epistemológica que Husserl ha elaborado de la vivencia a lo largo de toda su obra. Tal relación dada entre la filosofía de Dilthey y la de Husserl, sin embargo, va a ser quebrada en esta misma obra. Precisamente en el epígrafe titulado “Superación del planteamiento epistemológico en la investigación fenomenológica” vamos a encontrar una lectura más atenta de dicha filosofía. En este punto, Gadamer demarcará una distancia clara entre la fenomenología husserliana y el planteamiento diltheyano, en la medida en que Husserl desarrollará la noción de intencionalidad a modo de crítica frente al “objetivismo’ de la filosofía anterior” (*Verdad y método I* 306).

Es de este modo como Gadamer llega a vislumbrar en la fenomenología un modo de superación del dualismo histórico de la tradición filosófica, que ciertamente se ha fundado en la polaridad de la subjetividad y la objetividad. Así pues, la “fenomenología trascendental pretende ser en cambio una ‘investigación de correlaciones’” (313). Ello significa que, en última instancia, la fenomenología sí supera el ideal objetivista en la medida en que es capaz de atender a las correlaciones entre la conciencia y a la síntesis pasiva que sustenta todo proceso de objetivación, más allá del dualismo sujeto/objeto. Pese a ello, poco más adelante se anuncia una crítica que va a ser continuamente elaborada por Gadamer en obras posteriores:

.....
1 En última instancia, el sentido de este rechazo no se alejará de la crítica que el hermeneuta también elabora contra Husserl. En última instancia, Gadamer acusa un cierto positivismo en el planteamiento diltheyano (*Verdad y método I* 103), cuestión que lo aleja notablemente de la ontología hermenéutica en la medida en que continúa cayendo en los prejuicios epistémicos del positivismo (218). La raíz del problema puede resumirse en la idea de que, para Gadamer, ni la filosofía diltheyana ni la husserliana son capaces de desplegar correctamente la hermenéutica de la facticidad a causa de seguir ancladas en un modelo positivista o teórico.

Sin embargo, queda la duda de si ambos llegan a hacer justicia a las exigencias especulativas contenidas en el concepto de la vida. Dilthey pretende derivar la construcción del mundo histórico a partir de la reflexividad que es inherente a la vida, mientras Husserl intenta derivar la constitución del mundo histórico a partir de la «vida de la conciencia». Y habría que preguntarse si en ambos casos el auténtico contenido del concepto de vida no queda ignorado al asumir el esquema epistemológico de una derivación a partir de los datos últimos de la conciencia. Lo que suscita esta cuestión es sobre todo las dificultades que plantean el problema de la intersubjetividad y la comprensión del yo extraño. En esto aparece una misma dificultad tanto en Husserl como en Dilthey. Los datos inmanentes de la conciencia examinada reflexivamente no contienen el tú de manera directa y originaria (...) En realidad el contenido especulativo del concepto de vida en ambos autores queda sin desarrollar (*Verdad y método I* 313-314).

La problemática que Gadamer detecta en la fenomenología radica en si el tipo de perspectiva propia de esta es realmente capaz de llegar a elaborar una *comprensión de la vivencia*. Este punto es sumamente relevante en la medida en que el hermeneuta hace explícita su crítica al modelo histórico de la epistemología, siguiendo así la estela de Heidegger (véase Chillón, *El modo metafísico*). Este modelo duramente criticado viene a representar un tipo de disposición cientificista ante lo real, una actitud ingenuamente teórica. Dicha actitud se funda, como he señalado, en la defensa de un hiato entre el sujeto cognoscente y el objeto conocido, reforzando de este modo un tipo de dualismo. Para Gadamer esta caída de la fenomenología en el cientificismo es un grave error, en la medida en que todas las tradiciones que se postulan como filosofías de la vida deben dar cuenta de la historicidad y la intersubjetividad que sustentan las dinámicas y procesos de la facticidad. Tal es la razón por la que la tradición de la ontología hermenéutica ha sido pionera en señalar los límites, tanto de la hermenéutica moderna —Schleiermacher, Dilthey— como de la fenomenología husserliana. Esto es así hasta tal punto que, para Gadamer, la filosofía no pudo hacerse cargo del problema de la vivencia en su totalidad hasta el despliegue de la analítica existencial heideggeriana y, consecuentemente, de la asunción del tipo de perspectiva ontológica que ello conllevaba no sólo en relación a la fenomenología sino también a toda la historia de la metafísica y de la teoría del conocimiento:

Pues es la falta de una base ontológica propia de la subjetividad trascendental, que ya Heidegger había reprochado a la fenomenología de Husserl, lo que parece quedar superado en la resurrección del problema del ser. Lo que el ser significa debe ahora determinarse desde el horizonte del tiempo. La estructura de la temporalidad aparece así como la determinación ontológica de la subjetividad. Pero es algo más. La tesis de Heidegger es que el ser mismo es tiempo. Con esto se rompe todo el subjetivismo de la nueva filosofía, incluso, como se verá más tarde, todo el horizonte de problemas de la metafísica, encerrado en el ser como lo presente (*Verdad y método I* 322).

Podemos señalar, *grosso modo*, las tres grandes críticas que Gadamer ya anuncia tímidamente en *Verdad y Método I*:

En primer lugar, *grosso modo*, podemos resumir que la crítica de Gadamer a Husserl se centra en señalar la pretensión teórica del planteamiento fenomenológico. Esta acusación hunde sus raíces en la lectura que Gadamer elabora del planteamiento fenomenológico vinculado al ego trascendental en el que, para Husserl, el mundo puede ser suspendido en el análisis de la vivencia (*Ideas* §31-32). Pese a que esta suerte de epojé fenomenológica no procure aniquilar como tal al mundo, sí pretende focalizar la inmanencia de la conciencia y la atención al *darse* de los fenómenos (*Ideas* 174). Ello rompe la perspectiva vital en la que Gadamer quiere introducirse, entendiendo así el mundo como el horizonte bajo el cual se despliega cualquier forma de conciencia y cualquier experiencia de manera intersubjetiva. Para Gadamer esta perspectiva teórica no es sino un error, una suerte de ilusión que también fue duramente criticada por Heidegger:

Tenemos aquí una ilusión fenomenológica fundamental, de hecho frecuente y persistente, que consiste en que el tema viene determinado por el modo de investigación fenomenológica. El que de hecho la investigación fenomenológica por su parte sea teórica lleva con facilidad a que el investigador haga de la actitud específicamente teórica para con el mundo también el tema de su investigación, de tal modo que la aprehensión específicamente teórica de una cosa se convierte en el modelo de lo que es estar-siendo-en-el-mundo; en vez de situarse el investigador, de un modo más fenomenológico, en el movimiento y en el contexto de acceso al trato cotidiano con las cosas —que no llama nada la atención—, para así establecer fenoménicamente lo que comparece. Precisamente es este no llamar la atención de la actuación y el correspondiente tener aquí el mundo lo que hay que alcanzar para de ese modo ver la presencia específica del mundo (*Prolegómenos* 234).

Así pues, la hermenéutica que se origina en manos de Heidegger es concebida como una suerte de superación de la fenomenología (*Verdad y método I* 625-626). Únicamente esta filosofía es capaz de gestar una comprensión acerca del sentido de ser de la presencia (*präsenz*) de lo que acontece en la experiencia del mundo más allá del ámbito de la teoría del conocimiento y de subsumirlo bajo el rótulo de objeto. Desde esta perspectiva la filosofía parecía retornar a su origen y hacerse cargo del sentido ontológico de la vivencia,

habilitando al pensar contemporáneo a saberse en los albores de la pregunta filosófica.² Esta cuestión es retomada por Gadamer y se explicita en *Ciudadano de dos mundos*, publicada en 1985, donde se afirma:

Uno de los problemas sin resolver que Husserl legó a la investigación fenomenológica consiste en saber si, y dado el caso, cómo puede justificarse la exigencia de la filosofía de ser una ciencia estricta teniendo en cuenta que el “eidos” mundo de la vida representa el horizonte *a priori*, la dimensión eidética, con lo cual es la evidencia apodíctica del ego transcendental la que “fundamenta” su función. La pregunta radical que plantea Heidegger sobre el sentido de ser, que buscaba en el horizonte del tiempo, arranca aquí, y fui yo mismo quien, partiendo de Heidegger, intenté desentrañar hasta donde pude la disposición hermenéutica fundamental que subyace al “mundo de la vida” (180).

La crítica de Gadamer en este sentido es, bajo su propia lectura, muy consecuente: la fenomenología husserliana ha procurado atender a la hermenéutica de la facticidad y del mundo de la vida bajo una óptica yerma, una actitud teórica que no logra realizar su comprensión. Esto no significa más que una mera quimera o ilusión filosófica. Cabría preguntarse, entonces, si cuestiones como la hermenéutica de la vivencia o de la subjetividad pueden realmente ser comprendidas bajo el dualismo propio de la teoría del conocimiento y bajo esa pretensión de rigurosidad de la fenomenología. ¿Cómo dar cuenta del fenómeno del lenguaje y de la intersubjetividad desde la noción husserliana de *epojé*? Más aún, podríamos cuestionarnos junto a Gadamer si realmente tanto Dilthey como Husserl no caen en esta actitud teórica o epistemológica en la medida en que:

Filosóficamente hablando las dos caras que hemos descubierto en el concepto de la vivencia significan que este concepto tampoco se agota en el papel que se le asignó, del ser el dato y el fundamento último de todo conocimiento. En el concepto de la vivencia hay algo más, algo completamente distinto que pide ser reconocido y que apunta a una problemática no dominada: su referencia a la vida (*Verdad y método I* 104).

.....
 2 “Lo que nos fascinó sobre todo fue la intensidad con que Heidegger hacía revivir la filosofía griega” (Gadamer, *Verdad y método II* 380). Este es uno de los mayores agradecimientos que Gadamer hace a Heidegger en sus obras, a saber: el haber actualizado el pensamiento griego y el haber mostrado el sentido original de la experiencia filosófica. Al compás de estas reflexiones, atendiendo a la filosofía platónica, Gadamer afirma poco más adelante: “los griegos nos enseñaban que el pensamiento de la filosofía no puede seguir la idea sistemática de una fundamentación última en un principio supremo para poder dar cuenta de la realidad, sino que lleva siempre una dirección: recapacitando sobre la experiencia originaria del mundo, pensar hasta el fin la virtualidad conceptual e intuitiva del lenguaje dentro del cual vivimos. Me pareció que el secreto del diálogo platónico consistía en esta enseñanza” (380).

En segundo lugar, consecuentemente en relación a esto, surge un problema capital que hace caer a la fenomenología trascendental en la crítica elaborada por la ontología hermenéutica a la comprensión de la temporalidad en la tradición metafísica. Habida cuenta de la gran cantidad de estudios acerca de este tema (Escudero, *Heidegger y la apropiación crítica*; Sánchez-Soberano, *Tres críticas*), basta con señalar que para Heidegger la temporalidad no es ni un *continuum* inmanente a la conciencia ni un *a priori* de la subjetividad, sino que más bien ella es la condición ontológica del existir. Esto permite al autor, en obras como *Ser y Tiempo*, criticar al presentismo propio de la tradición filosófica señalando la incompreensión que se genera sobre el sentido de la experiencia temporal e histórica. Por ello, la temporalidad es la expresión y el modo propio de darse del ser que es condición de posibilidad de la subjetividad, y no al revés. El análisis existencial de Heidegger, tematizado en torno al *Dasein*, mienta precisamente el *factum* que supone que en la vivencia nos encontramos un mundo *ya dado* a nuestra experiencia, esto es, un mundo ya habitado, ya significado mediante símbolos. Esto supone un nuevo reto hermenéutico relativo a la forma de comprensión de la subjetividad. La torsión aquí planteada del dualismo no refuerza, por ende, a dicha subjetividad bajo el manto de un ego trascendental, sino que desestructura y quiebra las cristalizaciones históricas que la propia historia ha procurado en su olvido del ser. Gadamer se acoge a esta lectura y desde ella no sólo critica a Husserl sino también a Dilthey, ampliando esta dimensión estética y ontológica vinculada al concepto heideggeriano de la *presencia* de aquello que *acontece* en la experiencia³. Para nuestro hermeneuta el error de Husserl es justamente el de no dar cuenta de manera precisamente de la temporalidad e historicidad que constituyen la dimensión fáctica del existir, esto es, la dimensión vital que el intérprete se encuentra ya dada a su experiencia en cada una de sus vivencias. Tal es el punto que Gadamer afirma que “el que todo comportase libremente respecto a su ser carezca de la posibilidad de retroceder por detrás de la facticidad de este ser, tal es el quid de la hermenéutica de la facticidad y de su oposición a la investigación trascendental de la constitución en la fenomenología de Husserl” (*Verdad y método I* 166).

En última instancia, esta crítica pone de relieve que no hay modo posible alguno de retroceder más allá de la facticidad que constituye nuestro modo de existir en cada caso y circunstancia concreta. En lugar de proponer una vía de acceso en términos epistémicos o descriptivos, pretendiendo dar con suerte con una especie de subjetividad superlativa, Gadamer va a insistir en que la tarea hermenéutica debe centrar sus esfuerzos en elaborar

.....
 3 “En la vivencia del arte se actualiza una plenitud de significado que no tiene que ver tan sólo con este o aquel contenido u objeto particular, sino que más bien representa el conjunto de sentido de la vida. Una vivencia estética contiene siempre la experiencia de todo un infinito. Y su significado es infinito precisamente porque no se integra con otras cosas en la unidad de un proceso abierto de experiencia, sino que representa inmediatamente el todo. En cuanto que, como ya hemos dicho, la vivencia estética representa paradigmáticamente el contenido del concepto de vivencia” (*Verdad y método I* 107).

una comprensión de esta facticidad y de su sentido histórico. Nuestro autor defenderá a lo largo de toda su vida que la hermenéutica no debe entenderse como una vía metodológica de fundamentación del comprender⁴ sino que, de una manera más vívida, la hermenéutica será el *cómo* propio del existir humano, esto es, una cuestión eminentemente ontológica. Tal facticidad, tal historicidad es lo que demarca un límite para la pretensión teórica de la fenomenología. En palabras de Gadamer:

¿La fenomenología del mundo de la vida elaborada en el tratado está realmente en el camino del autoconocimiento histórico? No parece así en absoluto. Cuando ahí el *eidós* “mundo de la vida” se describe de tal forma que “toma en consideración la totalidad de todas las posibilidades imaginables incluidas en el horizonte y en las cuales este puede encontrar su explicación”, nos encontramos metidos en “el problema de la idealización del mundo de la vida” (*Krisis*, 499). El “mundo de la vida” escapa a la “ciencia” en el sentido de la “ciencia objetiva” (*El movimiento fenomenológico* 108).

Ello conduce al tercer problema, quizá el más agudo de todos. Para Gadamer la mayor aporía que se dibuja en manos de esta lectura de la fenomenología es justamente el hallar la forma de entender la intersubjetividad, en la medida en que el mundo y la existencia de lo extramental queda suspendido en la epojé fenomenológica. En última instancia, haciendo un resumen de lo anteriormente mencionado, para Gadamer el error de la fenomenología trascendental es el de no haber desplegado correctamente el sentido de la facticidad, que no sólo desvela que uno ya se encuentra *en* la vida y *en* la existencia sin poder suspenderla, sino que, además, en ellas la existencia de los otros también conforman el “ahí” de nuestras posibilidades existenciales.

La hermenéutica atiende, de este modo, a la intersubjetividad porque procura hacer constatar nuestra condición eminentemente social, simbólica y lingüística. Más allá del presentismo inherente a la epojé fenomenológica se halla, pues, otro tipo de conciencia temporal que trasciende los esquemas de dicha teoría del conocimiento. Bajo esta otra disposición nace la conciencia histórica, el reconocimiento táctico de nuestra vinculación

4 Salvando las distancias, esta será la crítica que Gadamer elabore a la hermenéutica jurídica de Betti, que orientará sus esfuerzos a elaborar una hermenéutica metodológica que dé cuenta de los procesos de objetivación del comprender. A este respecto, en *Verdad y Método I* se señala lo siguiente: “Pues bien, ¿qué responde Betti a esto? Que estoy restringiendo el problema hermenéutico a la *quaestio faci* (“fenomenológicamente”, “descriptivamente”), y que no llego a plantear la *quaestio inris*. Como si el planteamiento kantiano de la *quaestio inris* hubiese podido prescribir a la ciencia pura de la naturaleza lo que ésta debiera ser en realidad, y no intentase más bien justificar la posibilidad trascendental de ésta tal como era. En el sentido de esta distinción kantiana, el pensar más allá del concepto de método de las ciencias del espíritu, tal como intenta mi libro, plantea la cuestión de la “posibilidad” de las ciencias del espíritu (¡lo que en modo alguno significa cómo debieran ser ellas en realidad!). Lo que induce aquí a error a este meritorio investigador es un extraño resentimiento contra la fenomenología, que se manifiesta en el hecho de que no logra pensar el problema de la hermenéutica más que como un problema metodológico, sucumbiendo ampliamente al subjetivismo que se trata de superar” (324). Esta crítica vuelve a hacerla explícita en *Verdad y método II* 106 y ss.

a la comunidad y a la tradición. Únicamente desde esta perspectiva el reconocimiento ontológico de la alteridad tiene cabida más allá de cualquier epojé.

Así pues, Gadamer señala que no podemos entender nuestro ser en el mundo sin entender previamente que, *de facto*, somos seres interdependientes y comunicativos, cuestión que quiebra el ego trascendental. Más aún, podemos señalar que la fenomenología trascendental cae en una cierta ingenuidad al no preguntarse, desde el punto de vista de la epojé, cómo “la subjetividad que constituye el mundo —aunque sea una multiplicidad de tales subjetividades constitutivas— pertenece ella misma al mundo así constituido” (*El movimiento* 107). Esta perspectiva inaugurada por la hermenéutica no invita, entonces y como comúnmente mal se ha querido entender, a un relativismo epistémico. No se trata de averiguar cómo el sujeto interpreta el mundo o cómo lo aprehende idealmente, sino que la verdadera pregunta hermenéutica radica en cuestionarse el componente ontológico inherente a todo comprender. Así pues, el ego no puede suspender el mundo de la vida donde él mismo se halla arrojado, sino que ha de comprenderse desde el juego de correlaciones simbólico-lingüísticas que constituyen su subjetividad. El problema de la fenomenología trascendental, para Gadamer, es que su ideal objetivista no sólo conduce hacia una incomprensión de los procesos de constitución de la experiencia, sino que también arrastra consigo la total incapacidad para atender a la intersubjetividad:

¡Cuántas implicaciones misteriosas hay aquí! ¿En qué consiste esta subjetividad que constituye el mundo, pero que a su vez está integrada en el mundo mismo? Esta subjetividad consiste en “nosotros los hombres”, hombres para los cuales vale cada vez el “mundo”. Pero ¿qué significa esto? ¿Somos “nosotros los hombres” muchos “yoes” entre los cuales yo soy “un yo”? (*El movimiento* 106).

Ciertamente, como bien ha señalado Expósito Ropero (*Límites de la comprensión*), esta es una de las mayores acusaciones y críticas que Gadamer elabora contra Husserl. En términos hermenéuticos, esta crítica se basa en la constatación de que el *Da* del *Dasein*, el ahí de su circunstancia, no es algo construido por una subjetividad trascendental ni un espacio compartido por una multitud de egos condenados a la babelización.⁵ De una manera más original, Gadamer atiende a cómo el mundo de la vida es, en realidad, una expresión de una historia compartida, un hallarse en la vida de forma común frente a ‘un otro’ que no

5 Más adelante atenderemos pormenorizadamente a esta cuestión, sin embargo, basta con atender al siguiente fragmento de *La crisis* para entender la perspectiva de Gadamer: “Ahora se complica en cuanto pensamos que la subjetividad sólo es lo que ella es en la intersubjetividad: yo que funciona constitutivamente. Esto quiere decir para el punto de vista “yo” los nuevos temas de la síntesis específicamente en marcha, yo y otro yo (cada uno puramente como yo) de la síntesis yo-tú y del mismo modo, pero más complicado, de la síntesis-nosotros. En cierto modo esto es nuevamente una temporalización, la de la simultaneidad de los polos-yo o, lo que viene a ser lo mismo, de la constitución del horizonte persona (puramente yoico) en el que cada yo saber de sí. Es la socialidad universal (en este sentido la “humanidad” como “espacio” de todos los sujetos yoicos)” (213, §50).

supone ‘un otro yo’ sino que exige la realización de las correlaciones vitales en las que uno se halla inmerso. Esta comprensión de la alteridad es, en realidad, una de las piezas clave de la hermenéutica gadameriana y vertebrada toda su noción de *lingüística* —el corazón de su planteamiento ontológico— en torno al fenómeno comunicativo y dialógico (*Verdad y método I* 461 y ss.). Sólo desde ella el problema de la finitud humana emerge como problema digno de ser pensado más allá del planteamiento teórico. Estas críticas, sin embargo, y como veremos a lo largo del presente análisis, encontrarán un límite claro en lo relativo a la denominada etapa genética de la fenomenología.

3. Convergencias entre la fenomenología genética y la ontología hermenéutica: mundo de la vida, intersubjetividad, facticidad

Llegados a este punto parece legítimo que nos preguntemos una cuestión señalada por los diversos fenomenólogos y estudiosos de la obra de Husserl: ¿realmente la lectura que Gadamer hace del pensador es una lectura crítica? Habida cuenta de las conexiones anteriormente planteadas entre las filosofías de ambos pensadores especialmente en torno a la hermenéutica del mundo de la vida, ¿Realmente Gadamer no se percató de que el proyecto husserliano no buscaba reificar la facticidad, sino que, más bien al contrario, aspiraba habilitar un modo específico de comprensión de la misma? ¿Cómo se podrían fusionar ambos planteamientos a pesar de las críticas del hermeneuta a la fenomenología trascendental? ¿Es esto posible bajo la nueva interpretación de las obras de Husserl?

De todos los estudios sugerentes que podrían encontrarse a este respecto, destacamos el análisis desarrollado por Cecilia Monteagudo titulado “*Mundo de la vida*” en la *filosofía hermenéutica de Hans-Georg Gadamer*. En este texto, la autora procura señalar de qué modo la noción fenomenológica del “mundo de la vida” se halla presente en la hermenéutica gadameriana, allende las críticas que el autor elabora contra la obra de Husserl. Monteagudo analiza cómo nociones como “intencionalidad”, “horizonte” o “facticidad” articulan y estructuran la idea del *mundo de la vida*, tesis compartida tanto por Husserl como por Heidegger y Gadamer. Así pues, situándose más allá de las objeciones de la tradición hermenéutica a la fenomenología trascendental, la especialista señala que:

Por su parte, si bien Gadamer no comparte la perspectiva fundacional husserliana, sin embargo, participa también de la exigencia de una reorientación de la filosofía, en vista de una nueva autocomprensión de la verdad y el conocimiento, que precisamente partiría de una “liberación del planteamiento epistemológico” y de la rehabilitación de ese ámbito previo que se halla contenido en el concepto de “mundo de la vida”, como horizonte histórico pre-dado e intersubjetivamente constituido (*Mundo de la vida* 48).

Esta vía de análisis permite ver una conexión subterránea dada entre las nuevas interpretaciones de Husserl, que dan cuenta de sus procesos internos de autocrítica,⁶ y las lecturas que Gadamer elabora de la denominada *fenomenología genética* (Grondin, *Introducción*). Todo ello posibilita encontrar matrices comunes y presentes en ambas filosofías e invita a una lectura holística que alimenta en gran medida el alcance especulativo del planteamiento fenomenológico-hermenéutico. *Grosso modo*, podemos sintetizar varios de estos puntos del siguiente modo:

En primer lugar, un rasgo destacable de dichos movimientos es que ambos se postulan como una alternativa al modelo positivista que hundía a Europa en un cientificismo. Cabe destacar a este respecto que ni la fenomenología ni la hermenéutica están en contra de la *praxis* científica *per se*, pero sí señalan los límites de idealizar los procesos de conformación de la conciencia natural y la justificación del conocimiento únicamente bajo parámetros positivistas. El problema que aquí se nos ofrece es, consecuentemente, el valorar el tipo de incompreensión en el que este modelo nos introduce acerca del horizonte histórico y vital que constituye el humus de cualquier actividad y producción simbólica humana. Así pues, frente al auge de la racionalidad científico-técnica, la filosofía, tanto en su vertiente fenomenológica como hermenéutica, parecía ser el único modo posible de habitar el mundo al margen de un modelo positivista. Esta idea común es completamente rastreable tanto en las obras de Husserl (*Ideas, Crisis*), como las de Heidegger (*Prolegómenos, Carta sobre el humanismo*), las de Gadamer (*Verdad y método I*) como en la producción intelectual de Paul Ricoeur (*El conflicto de las interpretaciones*). De igual modo distintos especialistas han señalado cómo el giro hermenéutico de la fenomenología llevado a cabo por Heidegger, en aras de plantear de nuevo el problema ontológico, se puede concebir no sólo como una crítica de este al pensamiento husserliano sino también como una síntesis que ciertamente conduce a la filosofía de su tiempo hacia otro paradigma alternativo al modelo positivista (véase Rodríguez, *Heidegger y la crisis* 40). De forma pareja, en este punto, Heidegger también se apoya en la tradición hermenéutica, al igual que hará Gadamer con posterioridad, precisamente en lo relativo a la posibilidad de desarrollar un tipo de racionalidad y disposición no ya de corte teórico sino vital y hermenéutico (véase Dilthey, *Crítica*; Heidegger, *Ontología*).

En segundo lugar, a raíz de esta urgencia de resituar el planteamiento humanístico, tanto la fenomenología como la hermenéutica han procurado, a lo largo de todo su de-

6 "Conceptos como génesis, horizonte, asociación, mónada o comunicación representan lo propio de unas investigaciones fenomenológicas radicalizadas más o menos a principios de la década de 1920, y que culminan, como ya varias veces hemos afirmado, en la filosofía histórica del "mundo de la vida" (Magaña, *Por el sendero más oscuro* 85).

sarrollo, dar cuenta del nivel de lo fáctico implicado en las formas de vida humanas. Ello significa que a fin de elaborar una comprensión de las vivencias y de las producciones históricas de las culturas ambas perspectivas aspiran a hacer explícita y comprensible la facticidad propia de cada experiencia humana del mundo, esto es, el *factum* mismo de que en cada actividad espiritual y simbólica el intérprete ya se encuentra inmerso en un cierto horizonte de correlaciones vitales y existenciales (Husserl, *La crisis* §41). Husserl enfatiza esta idea precisamente en el desarrollo de su noción de mundo de la vida (*Lebenswelt*),⁷ idea que de cierto modo también se gesta en el nacimiento de la tradición hermenéutica de la mano de Dilthey,⁸ si bien de un modo alternativo.

No obstante, dicha cuestión encuentra su verdadero desarrollo ontológico en las obras de Heidegger —véase *Ontología, hermenéutica de la facticidad*—, planteamiento ampliamente recogido y desarrollado por Gadamer a lo largo de todas sus obras⁹. Todo este asunto pone de relieve una problemática relativa a los modos de comprensión del existir y al modo mediante el cual la filosofía se postula como la única vía de acceso y explicitación de la historicidad ya dada a la experiencia vivida. Lejos de dibujar así un ámbito teórico, el análisis de la facticidad aquí planteado abraza nociones fenomenológicas —como lo son las de horizonte, intencionalidad, correlatividad o mundo de la vida— y las orienta hacia una hermenéutica del *encontrarse en el mundo*, donde la constatación de la historicidad, de la intersubjetividad y de la comprensión lingüístico-simbólica del mundo son verdaderas matrices. Cobran sentido, desde este ángulo de lectura, las interpretaciones que han elaborado tanto Ströker (*Phänomenologische Studien*) como Walton (*Horizonticidad e historicidad*) al señalar que el interés de Husserl mediante el empleo de la noción de *Lebenswelt* no es el de llegar a un mundo apriorístico ajeno a las formas de vida humanas sino el de acceder de un modo específico a su historicidad inmanente.

7 “Dentro de la epojé, somos dueños de dirigir consecuentemente nuestra mirada exclusivamente a este mundo de la vida, respectivamente a todas sus formas esenciales aprioricas, por otra parte, en los correspondientes cambios de mirada, a sus “cosas”, respectivamente, a los correlatos constituyentes de sus formas de cosas: a las multiplicidades de modos de darse y a sus formas esenciales correlativas. Pero después, también a los sujetos y a comunidades de sujetos que funcionan en todos ellos según las formas esenciales yocicas pertinentes a ellos” (*La crisis* 215, §51).

8 Esta idea puede ser rastreada en los pasajes en los cuales Dilthey apela a la unidad vital inmanente que vincula las distintas experiencias vividas, v. gr.: “Pero independientemente de estos tenemos un nexo vivible que enlaza a los miembros del curso vital desde el nacimiento hasta la muerte. Una decisión determina una acción que se extiende por muchos años; acción interrumpida con frecuencia y largamente por acontecimientos vitales de otra índole (...) En una palabra, existen conexiones que, con entera independencia de la sucesión en el tiempo, de las relaciones directas de condicionalidad, enlazan en unidad las partes de un curso vital. Así vivimos la unidad del curso vital y en estas vivencias encuentra su seguridad. En el curso vital se contiene el carácter de temporalidad de vida” (*El mundo histórico* 121).

9 “Bajo el término clave de una “hermenéutica de la facticidad” Heidegger opone a la fenomenología eidética de Husserl, y a la distinción entre hecho y esencia sobre la que reposa, una exigencia paradójica. La facticidad del estar ahí, la existencia, que no es susceptible ni de fundamentación ni de deducción, es lo que debe erigirse en base ontológica del planteamiento fenomenológico, y no es puro “cogito” como constitución esencial de una generalidad típica: una idea tan audaz como comprometida” (*Verdad y método I* 318).

De igual modo, Díez Fischer tiene razón, a mi juicio, al señalar que Gadamer continúa de algún modo el proyecto de la fenomenología genética.¹⁰ Situados en esta mirada, se nos muestran las conexiones entre el proyecto husserliano y la ontología hermenéutica gadameriana. El especialista señala tres ámbitos de clara influencia fenomenológica en el pensamiento de Gadamer: en primer lugar la síntesis pasiva y las correlaciones que posibilitan la vivencia se dan en tipo de temporalidad hori-zóntica y como presente viviente (*En la cuenta del tiempo* 145), en segundo lugar, el ego trascendental se quiebra al descubrir un nivel de lo fáctico como algo *ya dado* a nivel afectivo y existencial a nivel fenomenológico —“en la pasividad afectiva la reflexión se encuentra con su frontera última” (149)—, en tercer y último lugar todo ello pone en jaque a la perspectiva reflexiva y deshace el planteamiento trascendental, pues en esta comprensión del ser en el mundo de un sujeto el ego se fusiona por completo con el horizonte vital inmanente a su mundo de la vida (153). Este nivel de lo fáctico es, pues, un horizonte de relaciones que ontológicamente hablando antecede a la conformación de la conciencia y de cualquier objetivación posible de cualquier vivencia posible. Todo ello ha provocado una compleja problemática que, en el fondo, ya fue atisbada por Gadamer en su crítica. Dicha controversia radica, tal y como apunta el especialista, en atender a si realmente la fenomenología genética abraza una perspectiva ontológica que trasciende por entero las verdaderas pretensiones de la fenomenología. La propuesta del investigador es precisamente la de señalar que Gadamer es consecuente con su crítica a Husserl pero que, a su vez, concibe a la hermenéutica como el desarrollo de algunas de las matrices de la fenomenología genética (*En la cuenta del tiempo* 145-150). De este modo, considero que se hace comprensible el por qué algunos fenomenólogos han considerado que las críticas de Gadamer son inadecuadas y, en contraposición a ello, otros han valorado dicha tematización, en la medida en que la propia tradición hermenéutica ha sido comprendida de diversas maneras a raíz de la polifonía y profundidad de la obra de Husserl.

En tercer lugar, y a raíz de lo dicho hasta este punto, todo ello nos obliga a repensar el sentido de la fenomenología husserliana. Este ejercicio crítico se debe precisamente al desarrollo de los nuevos estudios sobre dicha tradición y al modo mediante el cual ella misma ha aspirado a autocomprenderse (véase San Martín, *La nueva imagen de Husserl*). Asumiendo, pues, lo ya planteado en este estudio, se hace necesario que los diversos especialistas atiendan no sólo al desarrollo del pensamiento de Husserl sino también a sus raíces, al diálogo con otros autores —como también pueden ser Dilthey o Heidegger—, a

10 “Gadamer continua las prometedoras investigaciones de Husserl sobre la vida en el terreno de la conciencia del tiempo, pues reconoce que, a través de la noción de vida, Husserl ha hecho su intento de ir más atrás de la actualidad de la conciencia y de alcanzar la intencionalidad anónima (no producida nominalmente por nadie) que constituye el horizonte del mundo que lo abarca todo” (Díez Fischer, *En la cuenta del tiempo* 156).

sus transformaciones internas y al modo en cómo la fenomenología se despliega de manera genuina en un cierto contexto histórico. Considero, por ello, que visitar la crítica de Gadamer a Husserl no debe entenderse como fruto de una consecución de tradiciones en la que la segunda supera a la primera, sino más bien como un diálogo abierto que hoy día puede continuar alimentando nuestra visión y comprensión del mundo contemporáneo. Comparto, pues, las posturas de especialistas como Fischer o Monteagudo en la medida en que desde este tipo de lecturas podemos apreciar la madurez tanto de la fenomenología como de la hermenéutica y de su correspondiente diálogo. Sólo desde este planteamiento se podría comprender la sentencia gadameriana que reza que “la fenomenología, la hermenéutica y la metafísica no son tres puntos de vista filosóficos distintos, sino el filosofar mismo” (*Fenomenología, hermenéutica, metafísica* 37). Únicamente desde esta disposición ambos planteamientos se orientan hacia un horizonte común: volver a plantear el sentido de la filosofía. Esta disposición nos faculta a encontrar conexiones entre ambos planteamientos y no sólo a atender a la lectura de Gadamer a la fenomenología como una crítica negativa, sino que también nos ofrece un horizonte de convergencias y sintonías ampliamente especulativo. Prueba de este diálogo, por ejemplo, son los pasajes de la obra gadameriana donde el autor llega a afirmar: “creo que el concepto de síntesis pasiva y de la doctrina de las intencionalidades anónimas hay una clara línea que llega a la experiencia hermenéutica...” (*Verdad y método II* 16).

Ello nos conduce a una cuarta conclusión y es, precisamente, la de atender a la imbricación entre dichos movimientos en lo relativo al problema de la vivencia y de la comprensión humanas. La ontología hermenéutica así planteada no supone un rechazo de la fenomenología husserliana, sino que es entendida como la actualización más clara de algunos de los postulados de Husserl, precisamente de aquellos englobados bajo el rótulo de la fenomenología genética. Ello es evidente siempre y cuando asumamos que es simultáneamente sostenible encontrar algo de sentido en la crítica de Gadamer a la fenomenología trascendental en la medida en que asumamos que fue el propio Husserl quien, mediante la renovación de su planteamiento, dio cuenta de las aporías del modelo fenomenológico así entendido. Así pues, cuestiones que, según Gadamer, son dilemas para la fenomenología —como lo son la intersubjetividad, la historicidad y el subsuelo vital de la conciencia— son actualizadas bajo la óptica de una hermenéutica fenomenológica. La problematicidad de estos puntos de choque se subsume, consecuentemente, bajo una forma específica de fusión que permite, incluso, rastrear cómo el propio Husserl quiso dar cuenta de tales cuestiones renovando su planteamiento en términos de una fenomenología del mundo de la vida que atendiera por ende a la historicidad, a la intersubjetividad y al subsuelo vital de la conciencia.

El problema de la memoria y la simbólica que sustentan la historicidad humana, el problema de la dimensión ontológica de la facticidad y la problematización de los modos de comprensión de la experiencia son cuestiones que la hermenéutica hereda del algún modo del planteamiento fenomenológico y que permiten que esta perspectiva nos habilite a llegar a entablar un diálogo con nuestra tradición histórica. Únicamente desde esta perspectiva el intérprete no se sabe cómo un lector objetivo de un cierto lenguaje, sino que en su experiencia vital y comunicativa con las demás personas es él mismo quien se pone en juego en su existir. Considero que toda revisión de la vivencia debe atender a esta simbiosis entre ambos planteamientos si es que realmente aspira a comprender el sentido ontológico de lo fáctico, esto es, de hallarnos ya co-habitando el mundo. Esta perspectiva asume el cariz existencial de la experiencia y nos posibilita comprendernos a nosotros mismos y a nuestras circunstancias vitales. Dicho de otro modo, comprender nuestro «ahí» supone un hacerse cargo de la tradición e historia que nos sustenta, no en aras de conocerla y repetirla acríticamente sino más bien con la pretensión de actualizar y aplicar aquellas cuestiones que pueden hoy día resignificar nuestro modo de encontrarnos intersubjetivamente en el mundo.

4. Conclusiones

Tras atender a las críticas que Gadamer elabora a la fenomenología trascendental de Husserl, hemos comprobado cómo, en realidad, es viable abrir una línea de lectura bajo la cual el proyecto hermenéutico se conciba como una síntesis de algunas matrices de la fenomenología junto con los problemas hermenéuticos. De este modo, pese a los muchos rechazos que se han llevado a cabo de la lectura del hermeneuta del proyecto husserliano, apoyándonos en algunos estudios hemos señalado cómo la noción de mundo de la vida (*Lebenswelt*) está en realidad presente en nociones fundamentales de la ontología hermenéutica, tales como lo son las de historicidad, intersubjetividad o lingüisticidad. La máxima gadameriana, cuya tesis consiste en que la fenomenología, la metafísica y la hermenéutica son un mismo filosofar, únicamente se ilumina desde este ángulo, lo que nos ha obligado a encontrar las bases fundamentales desde las cuales la crítica de Gadamer a Husserl no torne inoperativa a la fenomenología, sino que, más bien al contrario, habilite ambas tradiciones en el sentido de un diálogo fecundo.

Referencias

- Chillón, José Manuel. “El modo metafísico de la teoría del conocimiento. Heidegger y la genealogía del nihilismo” en *ApareSER, Revista De Filosofía*, vol. 1, no. 1, 2023, pp. 59–70.
- Díez Fischer, Francisco. “En la cuenta del tiempo. ¿Qué le debe Gadamer a Husserl?” en *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía*, no. 17, 2012, pp. 139-157.
- Dilthey, Wilhelm. *El mundo histórico*, trad. de Eugenio Ímaz. Fondo de Cultura Económica, 1944.
- Dilthey, Wilhelm. *Crítica de la razón histórica*, trad. de Carlos Moya Espí. Revista de Occidente, 1986.
- Escudero, Jesús Adrián. “Heidegger y la apropiación crítica de la fenomenología husserliana” en *Studia Heideggeriana*, no. 3, 2014, pp. 19-60.
- Expósito Roper, Noé. “Límites de la comprensión gadameriana de la fenomenología” en *Revista de Filosofía Open Insight*, vol. 8 no. 14, 2017, pp. 91-116.
- Gadamer, Hans-Georg. “Subjetividad e intersubjetividad, sujeto y persona” en *El giro hermenéutico* (1998), trad. de Arturo Parada. Cátedra, 1975.
- Gadamer, Hans-Georg. *Verdad y Método II*, trad. de Manuel Olasagasti. Sígueme, 1992.
- Gadamer, Hans-Georg. “Ciudadano de dos mundos” en *El giro hermenéutico*, trad. de Arturo Parada. Cátedra, 1998.
- Gadamer, Hans-Georg. “Fenomenología, hermenéutica, metafísica” en *El giro hermenéutico*, trad. de Arturo Parada. Cátedra, 1998.
- Gadamer, Hans-Georg. *El inicio de la sabiduría*, trad. de Antonio Gómez Ramos. Paidós, 2001.
- Gadamer, Hans-Georg. “El movimiento fenomenológico”, trad. de François Jaran y Stefano Cazzanelli, en *El movimiento fenomenológico*. Síntesis, 2016.
- Gadamer, Hans-Georg, *Wahrheit und Methode. Ergänzungen - Register*. Mohr, 1986 [Se cita la edición y traducción castellana de Manuel Olasagasti, *Verdad y Método II*. Sígueme, 1992]
- Gadamer, Hans-Georg, *Wahrheit und Methode*. Mohr, 1975. [Se cita la edición y traducción castellana de Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito, *Verdad y Método I*. Sígueme, 1977]
- García-Baró, Miguel. *Husserl y Gadamer. Fenomenología y hermenéutica*. Descubrir la filosofía, 2015.
- Grondin, Jean. *Introducción a la hermenéutica filosófica*, trad. de Angela Ackermann Pilári. Herder, 1999.
- Heidegger, Martin. *Carta sobre el Humanismo*, trad. de Helena Cortés y Arturo Leyte. Alianza, 2000.
- Heidegger, Martin. *¿Qué significa pensar?*, trad. de Raúl Gabás. Trotta, 2005a.
- Heidegger, Martin. *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*, trad. de Jaime Aspiunza. Alianza, 2006.
- Heidegger, Martin. *GA 2. Sein und Zeit*, ed. Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Klostermann, 1977. [Se cita la edición y traducción castellana de Jorge Eduardo Rivera Cruchaga, *Ser y Tiempo*. Trotta, 2003a].
- Heidegger, Martin. *GA 20. Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffes*, ed. Petra Jaeger. V. Klostermann, 1979. [Se cita la edición y traducción castellana de Jaime Aspiunza, *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*. Alianza Editorial, 2006].
- Heidegger, Martin. *GA 63. Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*. V. Klostermann, 1995 [Se cita la edición y traducción castellana de Jaime Aspiunza, *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*. Alianza, 1999].
- Husserl, Edmund. *Hua IV. Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Martinus


- Nijhoff, 1952. [Se cita la edición y traducción castellana de José Gaos, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Fondo de Cultura Económica, 1949].
- Husserl, Edmund. *Hua XXIX. Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. Kluwer, 1993. [Se cita la edición y traducción castellana de Julia V. Iribarne, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Prometeo, 2008].
- Magaña, Dailos de Armas. “Por el sendero más oscuro. Notas sobre la fenomenología genética de Husserl” en *Revista Laguna*, no. 28, 2011, pp. 79-99.
- Monteagudo, Cecilia. ““Mundo de la vida” en la filosofía hermenéutica de Hans-Georg Gadamer” en *Aréte. Revista de Filosofía*, vol. 13, no. 1, 2001, pp. 37-57.
- Ricoeur, Paul. *El conflicto de las interpretaciones*, trad. de Alejandrina Falcón. Fondo de Cultura Económica, 2003.
- Rodríguez, Ramón. *Heidegger y la crisis de la época moderna*. Síntesis, 2006.
- San Martín, Javier. *La nueva imagen de Husserl*. Trotta, 2015.
- Sánchez-Soberano, Ramsés. “Tres críticas de Heidegger a las bases de la fenomenología de Husserl” en *Tla-melaua*, vol. 12, no. 44, 2018, pp. 72-97.
- Ströker, Elisabeth. *Phänomenologische Studien*, Klostermann, 1987.
- Walton, Roberto. *Horizontalidad e historicidad*. Editorial Aula Humanidades, 2019.



EL JUEGO COMO HILO CONDUCTOR DE LA SUBJETIVIDAD Y SU PRAXIS

THE GAME AS A THREAD FOR SUBJECTIVITY AND ITS PRAXIS

Mario Díaz Domínguez
 Universidad Autónoma de Tlaxcala

 <https://orcid.org/0000-0001-9390-7979>, e-mail: mario.diaz.dominguez@uatx.mx
 Recepción: 1 de junio de 2024 – Aceptación: 20 de agosto de 2024

Resumen

En un mundo acelerado y lleno de urgencia nuestra praxis se ha convertido en un reflejo de ese mundo. Adjunto a ello se ha construido una idea de subjetividad moderna científicista que pretende tener el control y el dominio sobre los fenómenos que le aparecen. Esto ha generado el desvanecimiento de algo inherente a nosotros: la participación con y en el mundo. Si la subjetividad asume que no domina las cosas ni a los otros sujetos, sino que participa con ellos en algo mayor, podemos pensar en una reconstrucción de otro tipo de praxis que no se impacienta, sino que se demora de manera prudente con las cosas y con los prójimos. Para pensar sobre tal temática, hemos recurrido al ámbito del juego, el cual, visto desde la fenomenología que hace Hans-Georg Gadamer, nos permite abrir otras sendas para pensar al juego como vía alterna que posibilite la transformación de nuestra praxis.

Palabras claves: Subjetividad, praxis, juego, participación, transformación.

Abstract

In an accelerated world full of urgency, our praxis has become a reflection of that world. Attached to this has been constructed an idea of modern scientific subjectivity that pretends to have control and dominion over the phenomena that appear to it. This has generated the fading of something inherent to us: participation with and in the world. If subjectivity assumes that it does not dominate things or other subjects, but participates with them in something greater, we can think of a reconstruction of another type of praxis that does not become impatient, but delays prudently with things and with others. In order to think about such a theme, we have resorted to the field of play, which seen from the phenomenology of Hans-Georg Gadamer, allows us to open other paths to think of play as an alternative way that makes possible the transformation of our praxis.

Keywords: Subjectivity, praxis, play, participation, transformation.

Introducción

Si tomamos en cuenta la importancia que tiene el juego para la vida diaria y sus posibles formas de comparecer, encontramos una vía de suma relevancia que es la posición fenomenológica de Hans Georg Gadamer respecto al juego. Allí se vierten distintos análisis que nos permiten *ver* un matiz diferente del juego, empero sobre todo de acercamiento a nosotros mismo a través de él. El juego se convierte entonces en un camino de acceso fenomenológico que descubra nuestro habitar en el mundo desde nuestra praxis, tanto moral como reflexivamente, pues a partir del juego podemos irnos desocultando y conociendo la estructura de nuestra situación como sujetos de praxis, aquí y ahora, en el mundo.

Si bien es cierto el juego ha sido considerado cosa banal, la intención de este escrito es demostrar cómo éste quita el velo, hasta cierto punto, del empoderamiento de la subjetividad moderna científica, la cual entroniza al sujeto como amo y señor de todo cuanto hay, siendo la medida cuantificable y calificable de las cosas y del otro semejante. La idea de tener un dominio y cálculo sobre lo aludido permite la sensación de dioses en la tierra y esto no es propio de aquello que somos y que estamos siendo en el mundo: finitud y límite. Por tal motivo, consideramos que la idea de juego gadameriana nos permite pensar una praxis diferente en torno a la subjetividad moderna científica, llevándola al plano de la prudencia y la participación con todo lo que hay. El juego es el espacio donde constatamos el modo de praxis que rige nuestro estar siendo en el mundo.

Lo primero que se pretenden en este trabajo es mostrar la no banalidad del juego, a saber, que no es una distracción del mundo que habitamos ni mucho menos una evasión de nuestra praxis cotidiana. Este primer momento nos ofrece un recorrido de la concepción de juego a través de diferentes autores que lo han problematizado de diversas maneras. La finalidad consiste en familiarizarnos con la vida y trayecto del *concepto juego*. La segunda parte consiste en ofrecer un horizonte más detallado y amplio de la idea de juego por medio del pensamiento de Hans-Georg Gadamer, pues con él, así como en algunos pensadores aludidos, el juego es plenamente transformador de nuestra propia praxis porque tiene un carácter autorreferencial y de conexión con la otredad. Hemos recurrido como hito central a la lectura de *Verdad y Método*, donde encontramos el apartado del juego como hilo conductor de la explicación que se pretende en este escrito. Así consideramos que podemos asomar lo que nos atañe en torno al problema fenomenológico del asunto mismo: la relación entre el juego, la subjetividad y la praxis.

Estos dos puntos nos permitirán cierto tipo de inferencia, para ir dando cuenta de cómo el juego cumple su verdadero objetivo, esto es, que siempre se está jugando en el mundo y, a su vez, se están mostrando los diferentes comportamientos de nuestra subjetividad. Si logramos hacer transparente esa situación, estaríamos dilucidando nuestra praxis en

el mundo, para pensar si es necesario continuarla o modificarla en algo más. Pues lo más inmediato que tenemos es nuestra praxis, ya que toda conciencia está condicionada por la conciencia inmediata de nosotros mismos: nuestra praxis en el mundo.

El juego al ser pensado de otro modo —fenomenológicamente— otorga otras vías de acceso a nuestra praxis para que podamos confirmar, negar o superar nuestra propia morada en el mundo, y hacer de él un lugar más habitable. Pues seguros estamos que el pensamiento radical es capaz transformar nuestra cotidianidad, y que ésta brinda un torrente vivencial al pensamiento para que él nunca esté vacío. Únicamente en esa unidad entre pensamiento y praxis es posible que el mundo, y aquél que lo piensa, tomen colores insospechados.

El juego y su relación con la subjetividad y la praxis

Hans-Georg Gadamer utiliza distintos ámbitos de reflexión para señalar que la subjetividad no es el centro de todas de las cosas, por ejemplo, recurre a la obra de arte para decir cómo participamos de ella, no dominándola ni mucho menos sometiéndola a nuestra individualidad. Lo mismo pasa con la historia y lo mismo ocurre con el lenguaje. El sujeto, apegado a la estructura científica, configura una imagen del mundo no adecuada y pertinente para su praxis, ya que al no poner en cuestión el pensar calculante imperante, su actuar deja de ser solidario para con los otros, generando un mundo hostil y ajeno a la permanencia de la vida.

Si logramos claridad acerca del comportamiento del sujeto en el juego por medio de su praxis, se hará patente que no posee la verdad absoluta, ni el control de la realidad; pues todos estamos inmersos en el gran juego del mundo, el cual no está bajo nuestro dominio, sino que estamos dentro de él a partir del tipo de praxis del agente. Si nosotros controláramos el juego, éste ya no sería un juego como tal, pues se perdería el rasgo primordial que es la participación, más no el control. Recordemos los versos del gran poeta Rainer Maria Rilke, con los que Gadamer abre *Wahrheit und Methode*:

*Solang du Selbstgeworfenes fängst, ist alles
Geschicklichkeit und läßlicher Gewinn-;
erst wenn du plötzlich Fänger wirst des Balles,
den eine ewige Mitspielerin
dir zuwarf, deiner Mitte, in genau
gekonntem Schwung, in einem jener Bögen
aus Gottes großem Brückenbau:*

*erst dann ist Fangen –können ein Vermögen, -
Nichts deines, einer Welt. (GW 1, epígrafe).¹*

Intentemos atisbar esos versos sobre *el balón que te lanzó una compañera eterna*: ¿Quién es esa compañera? Pues gracias a que me ha lanzado el balón yo puedo entrar en el juego para jugar, ya que de lo contrario no podría estar jugando. Ante tal cuestión no podemos responder con certeza quién o qué es esa compañera eterna, pero lo que sí podemos señalar sobre la pregunta es que nos pone en situación, nos colocó en el juego. La respuesta sólo apunta a un carácter inmemorial, es decir, *algo* que escapa a mi subjetividad. Quizá para Gadamer lo importante está en el ya estar jugando y no quedarse suspendido cavilando sobre qué lanzó el balón. También se puede pensar que el no tener respuesta sobre qué lanzó el balón es para recordarnos que no lo sabemos todo, pues dioses no somos. A nosotros nos corresponde la finitud y el límite de la comprensión. A partir de esto, podemos sólo saber lo que el juego nos permita saber para jugarlo, es decir, sus modos de operación en relación con nosotros.

Este aspecto nos permite demostrar el no conocimiento total y completo de todo lo que nos circunda en su origen. La subjetividad queda anclada en lo que estamos siendo, en este caso, al juego con la pelota lanzada. Está fuera de la subjetividad el dar cuenta y razón de qué o quién lanzó el balón. Esta enunciación de una subjetividad mitigada le sugiere a Gadamer distintos ámbitos de experiencia como lo es el paralelismo entre juego y obra de arte, empero en este caso únicamente nos centraremos en el juego para mostrar la manera en que éste actúa en nosotros.

El juego al no ser una trivialidad puede ser considerado como objeto de estudio y análisis, porque nos ofrece cierto conjunto articulado de cosas y personas para una misma finalidad. Es decir, que el juego puede ser considerado como un espacio de reunión para el encuentro y el vínculo entre cosas y sujetos. El juego es el transcurrir de todo ello. Sin embargo, Nicola Abbagnano nos ofrece otra consideración del juego, el cual puede verse

.....
 1 En tanto no recojas sino lo que tú mismo arrojaste,
 Todo no será más que destreza y botín sin importancia;
 sólo cuando de pronto te vuelvas cazador del balón
 que te lanzó una compañera eterna,
 a tu mitad, en impulso
 exactamente conocido, en uno de esos arcos
 de la gran arquitectura del puente de Dios:
 sólo entonces será el saber-coger un poder,
 no tuyo, de un mundo.

como: “Una actividad u operación que se ejerce o se sigue sólo con miras a sí misma y no por el fin a que atiende o por el resultado que produce” (*Diccionario de filosofía* 628). Si consideramos esta asunción, el juego pone en un hacer al sujeto, es decir, en un llevar a cabo algo, pero este hacer o llevar a cabo no es a capricho del sujeto sino al proceso del juego mismo. No obstante, en la cotidianidad lo que nos interesa del juego es su resultado, esto es, la victoria del sujeto sobre el otro. Si el juego no tiene como teleología el resultado, ¿por qué nos hemos centrado sólo en ello? Una posible respuesta es que habitamos en una sociedad de productos y resultados, de competición, esto es, que toda praxis lleva la finalidad de obtener algo a cambio por ese hacer. No nos demoramos en el goce o disfrute del juego mismo, de su realización, sino que eso queda eclipsado por el logro final, por una actitud de competencia que desdibuja al otro y me afirma sobre él. Este punto Abbagnano lo refuerza citando a Immanuel Kant: “El juego es una ocupación por sí misma placentera y no tiene necesidad de otra finalidad” (628).

En el ámbito de la pedagogía el juego es un tema bastante mencionado en autores como Friederich Fröbel donde el juego es la condición de posibilidad tanto biológica como intelectual para el aseguramiento del organismo. Esto es de suma relevancia porque el juego no es visto aquí como el ámbito de diversión del infante, sino como aquello de lo que dependerá su relación con la otredad. En suma, el juego es una formación para la vida y las relaciones que ésta conlleva. De esta manera se asegura que el niño se vaya comportando de una mejor manera en el mundo. La idea es que el juego le construya una praxis que potencie tanto sus propias capacidades como también las de los demás en la medida que interactúan jugando. El juego, como formación paulatina del niño, le va dando a conocer la importancia del otro como parte de él. Si esto es así, en la edad madura sabrá que no sólo existe su capricho o sus quereres individuales, sino que eso está en juego con los deseos de los otros; de este modo, él tendrá que pensar cómo interactuar con la diferencia, pero al mismo tiempo en unidad con los demás.

Por otra parte, pensadores como Herbert Marcuse coloca al juego como aquello en lo que debería convertirse el trabajo, o sea, que el trabajo capitalista, que subyuga y desaparece las cualidades del hombre y la naturaleza, debe ser transformado por medio de una praxis liberadora para que el trabajo sea como un juego, el cual nos otorgue el libre desarrollo de todas nuestras capacidades y la realidad sea transformada. Recordemos que en *Eros y Civilización* en el capítulo IX, Marcuse hace cierto tipo de seguimiento a la estética de Friedrich Schiller en relación con el juego como actividad liberadora para un sujeto avasallado y enajenado, ya que el juego es el paso de la belleza a la libertad. Se alcanza la liberación del sometimiento externo e interno en la medida que jugamos y vamos conociendo las reglas del juego, pero sobre todo vamos conociendo cómo se nos permite ejecutar algo a través de

esas reglas. De esta manera, el mismo juego puede irse modificando en tanto que nosotros vamos jugando.

El impulso del juego es el vehículo de esta liberación. El impulso no aspira a jugar «con» algo; más bien es el juego de la vida misma, más allá de la necesidad y la compulsión externa —es la manifestación de una existencia sin miedo y ansiedad, y así, es la manifestación de la libertad misma— (*Eros y civilización* 174).

Como podemos darnos cuenta, la idea de juego, por medio de estas puntualizaciones, va perdiendo su carga de banalidad o mero aspecto de divertimento. El juego es un ámbito bastante serio que produce una transformación de nuestra praxis y, por ende, de nuestro comportamiento como sujetos en el mundo. Conviene reparar en esa parte donde señala Marcuse que *el juego no se trata de jugar con algo o con alguien*, porque no estamos imponiéndonos sobre la otra persona que es parte del juego, no se trata de una lucha de sujetos, sino que el juego es algo que va más allá de nuestros propios intereses: el juego como búsqueda de libertad. El juego convierte nuestra praxis en conciencia de nosotros mismos: Nos dice Marcuse:

La transformación de la fatiga (el trabajo) en juego, y de la productividad represiva en “despliegue” —una transformación que debe ser precedida por la conquista de la necesidad (la escasez) como el factor determinante de la civilización (179).

Continuando con este lacónico recorrido sobre el juego, recordemos que también es tema de Ludwig Wittgenstein (*Los cuadernos azul y marrón*), cuando apela a los juegos lingüísticos para señalar cómo los lenguajes diversos están apegados a ciertas reglas contextuales del propio uso de la lengua, pues ésta es la realización de un modo de vida, la cual puede constarse en su aplicabilidad artística, científica, histórica, etcétera. Estamos ante la imperiosa necesidad de la identificación de múltiples juegos del lenguaje, que nos otorgaría múltiples formas de praxis, y al igual que el juego, el uso lingüístico queda supeditado en significación por el marco cultural donde se realiza.

Las diversas formas de ser sujeto dependen de las distintas maneras de los juegos lingüísticos, esto nos da paso a pensar que no existe una sola forma de ser sujeto de praxis, antes bien se trata de la manera en cómo nos relacionamos con nuestro contexto familiar, social, político y religioso; pues de ello depende la carga axiológica que tenemos el mundo y la manera en que actuamos sobre él. La subjetividad se construye a partir de estos juegos, los cuales regulan la acción humana, éstos condicionan nuestro saber del significado de las palabras por medio de la praxis social y del uso que el interlocutor haga de ésta.

No podemos dejar pasar por alto en este recorrido que Eugen Fink (*Spiel als Weltsymbol*) remite a Heráclito para hablar también del juego: “αἰὼν παῖς ἐστὶ παίζων, πεττεύων· παιδός ἢ βασιληῆς” (DK 22 B 52).² Para Fink, el juego trata de algo cósmico, como si el universo tuviese una presencia lúdica. Entiéndase aquí lúdico como formación de algo. El juego no sólo se remite a individualidades subjetivas, sino al movimiento de la propia existencia en dirección a la totalidad, por ello es símbolo del mundo. Es allí donde yace el problema de la existencia que se juega. La subjetividad y sus relaciones con la otredad quedan instauradas dentro del juego y su praxis vital.

Como puede verse, la tematización del juego no es algo emergente y ha sido tratada de diferentes maneras y desde diversos campos reflexivos a través de una pléyade de importantes pensadores. Se ha venido mostrando cómo el juego nos ofrece principalmente un modelo de racionalidad y también una propuesta de libertad en relación con nuestro medio. Empero, el punto central se ha enfocado en el señalamiento de que la subjetividad no es la diosa que rige los hilos de todo lo existente, sino que es parte de algo más grande que la supera y la supedita a otros ámbitos de relación. Si esto es así toda praxis queda abrazada inherentemente a la idea de juego que tenemos y al modo en que participamos de él.

Aproximaciones fenomenológicas gadamerianas en torno al juego

Cuando nosotros participamos en un juego no somos dueños de él, sino que el juego es algo que acontece y somos llevados, a conciencia o sin ella, al movimiento del juego mismo. El juego nos toma y nos hace ser partícipes de él. El juego no es únicamente algo subjetivo, sino que toda subjetividad es una parte dentro del juego. Éste tiene cierta parte de autonomía sobre el sujeto, porque no puede hacer lo que a él le plazca, antes bien debe sujetarse a las reglas del juego, pues éste tiene de alguna manera un movimiento propio donde nosotros estamos insertos en él, porque nos interpela de diversas formas. A propósito de esto nos dice Jean Grondin:

Lo que se afirma no es nunca el juego autónomo de los jugadores, sino la autonomía del juego mismo. Gadamer habla de una primacía del juego frente a la conciencia del jugador. La subjetividad juega sólo correctamente cuando entra en el juego, es decir, cuando se somete a la ley del juego [...] el verdadero sujeto del juego es el juego mismo, que atrae a los que participan en él y los introduce en su realidad lúdica (*Introducción a Gadamer* 67).

² *Die Zeit ist ein Knabe, der spielt, hin und her die Brettsteine setzt: Knabenregiment!* (El tiempo es un niño que juega y desplaza los dados; de un niño es el reino).

Podemos percatarnos de que el juego no es producto de nuestra subjetividad, sino que vamos siendo en él. Hay una relación del sujeto con el juego, no solamente activa, tampoco meramente pasiva, sino una voz media, tal como los verbos griegos y latinos, donde la participación siempre es en término medio, es decir, la participación del sujeto en relación con el verbo, que en este caso es *jugar*. La voz media es el uso del verbo que describe al sujeto como participando en los resultados de la acción. Se trata del agente interesado en la acción.

Hemos venido marcando con énfasis alrededor de este escrito que el juego exige ser pensado con mayor seriedad, pues la importancia de su aparecer impele y hace transparente modos de praxis. También hemos marcado que generalmente solemos escuchar la palabra juego y de súbito pensamos que es un pasatiempo o un relajamiento en algún momento de nuestra vida; sin embargo, Gadamer no lo piensa de esa manera. Él nos ofrece las siguientes consideraciones respecto al juego:

Si atendemos al uso lingüístico del término “juego”, considerando con preferencia los mencionados significados metafóricos, podemos encontrar las siguientes expresiones: hablamos de juegos de luces, del juego de las olas, del juego de la parte mecánica en una bolera, del juego articulado de los miembros, del juego de fuerzas, del “juego de las moscas”, incluso del juego de las palabras. En todos esos casos se hace referencia a un movimiento de un vaivén que no está fijado a ningún objeto en cual tuviera su final [...] El movimiento que en estas expresiones recibe el nombre de juego no tiene un objetivo en el que desemboque, sino que se renueva en constante repetición (*Verdad y Método* 146).

Si revisamos con cuidado esta consideración gadameriana respecto al juego, podemos afirmar que la existencia es un juego. Escandaloso es oír tal juicio, si por juego entendemos diversión o entretenimiento. En nuestra cotidianidad solemos escuchar la expresión: *Esto es serio y no es un juego*. Tal enunciado señala que partimos de la idea de que todo aquello que no sea juego es digno de atención, y aquello que es juego es cosa baladí. Sin embargo, Gadamer nos muestra que la estructura del juego está en movimiento, y éste genera cambios inesperados, variaciones insospechadas en todo aquel que participa del juego. Nuestra existencia se va metamorfoseando en la medida que se va adentrando al juego.

Es cierto que la conciencia común niega al juego su seriedad y gravedad, y esto es porque no soporta lo inesperado para su vida, es decir, que en el juego pueden suceder cosas que uno no había contemplado, y lo que comúnmente se espera es actuar sin alteraciones; tener cierto control sistematizado que nos permita experimentar la sensación de seguridad en la vida. Sin embargo, así como en el juego, la vida presenta cambios drásticos, que no dependen de uno mismo, y esto produce cierto pavor e incluso miedo. Esto es generado por la pérdida de seguridad de nuestra existencia en el mundo.

En nuestra cotidianidad creemos que estamos listos para recibir sobresaltos o alteraciones en nuestras vidas o jugadas inesperadas, pero realmente no es así porque solemos aceptar lo aludido sólo en vaivenes de un partido de fútbol, en un juego de cartas, en cualquier juego de mesa, empero no queremos aceptar que eso mismo que sucede en el juego pueda ocurrir con nuestra existencia. Regularmente, decimos: *¡Ha concluido el juego! Bueno, pues, ya me distraje un lapso de tiempo, ahora sí, pasemos a la realidad, pasemos a hacer cosas más serias, es decir, de nuevo a la vida.* Nótese la escisión que tenemos entre juego y vida. Sin embargo, hemos venido señalando que tal separación no existe.

Si prestamos atención a la propia vida y la manera en cómo se nos manifiesta, nos daremos cuenta de que se nos hace presente como un juego. Cuántas veces nos han sucedido cosas que llamamos extrañas y las llamamos así porque nos creíamos seguros y firmes con lo que estábamos haciendo, esperando un resultado que no podría ser alterado. Sin embargo, cuando ese resultado esperado no llega, solemos decir: *Pero, qué pasó. Hice todo lo que tenía que hacer, todo iba bien y de repente todo cambió y las cosas no salieron como yo esperaba.* Acto seguido, sufrimos por ello.

Esta situación es semejante a lo que ocurre cuando estamos jugando y estamos dentro del juego. Repentinamente las cosas dan un giro inesperado a lo que ya estábamos esperando. Esos vuelcos nos generan confusión y atolondramiento, pues en el fondo está la pregunta: ¿Cómo pueden ocurrir situaciones sin que yo las haya provocado o sin que me haya dado cuenta? El juego nos saca de la creencia del autodomínio y control, y hace que nos cuestionemos la praxis que hemos estado llevando a cabo. Se genera una dislocación de nuestra subjetividad y su comportamiento, que exige ser repensada y, por lo tanto, se sugiere otro tipo de acción que permita volvernos a meter en el juego, pero ahora de distinta manera. Así surge una nueva praxis.

Este mismo modelo sucede con nosotros en el mundo de la vida cuando no nos detenemos a pensar sobre cómo estamos ejecutando nuestra existencia. Aquí se arrojan dos cuestiones, la primera tiene que ver con el no enseñoramiento de la subjetividad, por ejemplo, no tenemos potestad ni de la muerte, ni de nuestro propio nacimiento, ni conocemos con certeza las consecuencias de una toma de elección; la segunda tiene que ver con el desconocimiento del origen de mí de mí propia praxis. En ambos casos el juego disloca la idea inquebrantable de la subjetividad.

Ese movimiento que caracteriza la propiedad del juego es el que acontece en nuestro existir, pues no hay una meta específica que guíe el movimiento, incluso si la hubiera ésta iría cambiando en su transcurrir. Señalar que la vida es un juego significa decir que ésta no está en nuestro dominio ni mucho menos que es algo controlable. Sin embargo, esta idea es demasiado chocante cuando hemos llevado una praxis que dicta lo contrario, en

donde hemos creído que somos el centro y amo de la realidad. La dificultad de asumir el acontecimiento es la problemática de aceptar que sólo participamos del juego dentro de su movimiento, y que no sabemos hacia dónde nos conduce. Nos dice Gadamer:

El movimiento de vaivén es para la determinación esencial del juego tan evidentemente central que resulta indiferente quien o qué es lo que realiza tal movimiento. El movimiento del juego como tal carece en realidad de sustrato. Es el juego el que se juega o se desarrolla; no se retiene aquí ningún sujeto que sea el que juegue. Es juego la pura realización del movimiento (*Verdad y método* 146).

Cuando nos detenemos en la cita gadameriana nos percatamos que el movimiento no tiene una teleología para la individualidad del sujeto, porque el movimiento es del juego, no del sujeto. Además, el juego no puede tener un fundamento porque si esto fuera así, el juego no sería el movimiento, sino que tendríamos que buscar qué es lo que mueve al juego, y esto nos podría conducir a pensar nuevamente que somos nosotros la causa, y de nuevo volvemos a entronizar la subjetividad. No obstante, hemos visto que es el propio juego que se pone en su propio movimiento. No se trata de salirnos de la participación que tenemos en el juego, sino más bien de adentrarse cada vez más en él. Jugarlo mejor, esto es, dejarse guiar por su movimiento.

Seguramente la sensación de no controlar el juego nos lleva a la idea de salirnos del juego, empero eso sería salir de la vida. Lo que corresponde, entonces, es internarnos y participar de este juego sin cesar, hasta que la finitud nos encuentre, es decir, hasta que el propio movimiento del juego elimine nuestra participación. No obstante, si pensamos que es el juego el que termina y no nosotros, estaríamos renunciando a nuestra finitud y al movimiento incesante del juego. Sin embargo, en el fondo está el deseo latente de no dejar nuestra participación en el juego, nadie quiere salir de él: ¿Acaso no volvemos a empezar cuando *termina* el juego de la baraja, el domino, la reta de fútbol, etcétera? ¿Acaso no estamos siempre empezando aquello que creíamos ya terminado? Gadamer nos dice:

El modo de ser del juego no es tal que, para que el juego sea jugado, tenga que haber un sujeto que se comporte como jugador. Al contrario, el sentido más original de jugar es el que se expresa en su forma de voz media. Así por ejemplo decimos que algo “juega” en tal lugar o en tal momento, que algo está en juego (*Verdad y método* 146).

Tal como hemos visto en la primera parte de este escrito, la voz media no quiere decir que la acción recae solamente en el sujeto, ni que el sujeto realiza la acción sin más; esto no

significa que no hay ninguna acción en él, sino que ésta es de participación con algo, así el sujeto tiene cierto grado de acción, pero no absoluta; pues no todo depende de él. Si asumimos esta postura podríamos tomarnos en serio el juego, y de esa manera se develaría el ocultamiento de nuestra praxis que siempre está siendo mediada por algo. Nunca jugamos solos, pues al jugar con los otros, sabiendo que todos somos participantes, es impensable reducir al otro a cosa u objeto. El juego es la conexión de intersubjetividades y con ello praxis diversas vinculadas. Sobre este punto nos dice Santiago Guervós: “El modo de ser del juego no permite que el jugador se comporte respecto a él como si fuera un objeto, ni tampoco que se entienda a partir de la reflexión subjetiva del jugador” (*Hans-Georg Gadamer (1900-)* 33).

Ahora bien, no sólo hemos cosificado al otro sujeto desde una subjetividad científica, sino también que puede pensarse al juego como mero objeto. Si nuestra actitud ante el juego es objetualizarlo es que estamos irguiendo la subjetividad sobre el juego y esto no es así, porque el juego no deja controlarse por más que lo queramos y, si creemos que llegamos a controlar el juego, eso sería hacer trampa, pues se trata de dejar ser al juego. No obstante, nuestra praxis competitiva nos impele a pensar que la finalidad de cosificar el juego consiste en dominarlo para a la postre salir victorioso. Esto significa no aceptar mi papel de participante del juego, sino de dueño. Empero, ¿acaso puede hablarse de juego si nosotros nos enseñoreamos de él?

Lo relevante no es la autonomía de los jugadores respecto al juego, sino la autonomía que tiene el propio juego. No somos la base ni el cimiento del juego. Nuestra función es jugar, tomar la pelota que nos fue lanzada para irnos percatando cómo el juego va apareciendo en su movimiento. En la medida en que nos adecuamos al juego, participamos de mejor manera en él. Comprender el juego es adherirme a él, escucharlo y no forzarlo a mi deseo. El juego congrega a todos los participantes y estamos siendo movidos por el juego mismo. Por eso se dice que el juego es el sujeto mismo. Gadamer nos menciona lo siguiente:

Todo esto permite destacar un rasgo general en la manera como la esencia del juego se refleja en el comportamiento lúdico: todo *jugar es un ser jugado*. La atracción del juego, la fascinación que ejerce, consiste precisamente en que el juego se hace dueño de los jugadores. Incluso cuando se trata de juegos en los que uno debe cumplir tareas que él mismo se ha planteado, lo que constituye la atracción del juego, es el riesgo de si “se podrá”, si “saldrá” o “volverá a salir”. El que tienta así es en realidad tentado. Precisamente las experiencias en las que no hay más que un solo jugador hacen evidente hasta qué punto el verdadero sujeto del juego no es el jugador sino el juego mismo. Es éste el que mantiene hechizado al jugador, el que le enreda en el juego y le mantiene en él (*Verdad y Método* 149).

¿Qué significa que el juego saca de nosotros un tipo de comportamiento? ¿Acaso el juego muestra la praxis que realizamos en el mundo? Por supuesto que sí. Cuando nosotros estamos jugando cualquier juego, nuestro temperamento o carácter queda constatado y revelado ahí. Es decir, que el juego pone a la luz nuestras inquietudes, nuestros corajes, nuestros anhelos de ser vencedor, las frustraciones de ser vencido, la solidaridad, la trampa, la alegría, el goce, el dolor. Todos estos estados van siendo despertados en la medida en que el juego se desenvuelve y nosotros lo jugamos. Si nos detenemos a pensar, el juego es quien está mostrándome a mí mismo quién soy en diferentes momentos de la vida, quiénes somos y cómo nos comportamos en el mundo con los otros y a partir de qué praxis lo hacemos.

Cuando solemos pedir disculpas por nuestras reacciones violentas dentro del juego o cuando abrazamos al otro con júbilo porque el juego nos favoreció estamos ante la expresión: *jugar es un ser jugado*. Por ejemplo, decimos en la derrota cuando nos ponemos iracundos: “discúlpame, el juego me sacó de mis casillas” o, también, podemos llegar a compartir la tristeza del vencido, lo cual nos muestra el sentimiento de empatía. El juego es, en suma, un acceso para conocernos a nosotros mismos.

Cuando el juego se adueña de nosotros es cuando suele mostrarse aquello que somos. Si nuestra actitud es la de no jugar, en el sentido de no seguir las reglas del juego, tengamos por seguro que también se nos está revelando una actitud de nosotros mismos. A tal grado que, cuando queremos dominar el juego y éste no lo permite, llegamos a proferir que el juego está mal. Preferimos acusar al juego que vernos a nosotros mismos derrotados. Esto porque habitamos un mundo lleno de competitividad, por eso tememos jugar; pues nadie quiere arriesgarse a verse vencido, todos queremos la sensación de ser señor del juego y de los demás jugadores. Sin embargo, cuando reducimos el juego sólo a la mirada del *vencedor*, ahora sí, lo convertimos en una trivialidad. Pero eso es muestra de una praxis competitiva y deseosa de trono por el placer de llegar a pensar que controlamos todo; ya que desde esa óptica nos parece inaudito el ser vencidos. Esto es, no aceptamos la idea de que hay algo que nos sobrepasa. ¿Acaso no es también parte del juego el perder alguna vez?

Conocemos la expresión latina *errare humanum est*, equivocarse o fallar es normal, el error es de humanos; empero reconocer que uno se equivocó ya no lo es tanto. Pareciese un completo desatino, que si el fallo es parte de nuestro obrar humano no sea aceptado con cabalidad y neguemos el error o lo ocultemos. Este tipo de acción muestra, en relación con el juego, el no asentimiento del equívoco y preferimos no jugar que aceptar un error dentro del juego por nuestra parte. La no aceptación del fallo como algo natural a nuestra praxis nos impide jugar, pero muchas veces se prefiere no jugar a asumir el error en nuestra vida. Si esto es así, no dejamos guiarnos por el juego, sino que salimos de él, huimos de él

para no vernos a nosotros mismos en una situación desfavorable, porque el jugador experimenta el juego como una realidad que le supera.

Estamos ante una autorrepresentación del movimiento del juego, porque éste provoca que cada jugador se mire por medio del juego: al representarnos en él se muestra, a los demás y a nosotros mismos, algo que desconocíamos de nosotros. Incluso la potencia del juego es tan grande que alcanza al propio espectador. Éste está también jugando de otra manera, quizá de una forma vigilante, quizá de apoyo sano o malsano al jugador. Lo que interesa aquí es el alcance que el juego tiene, que incluso envuelve al otro que no está centralmente jugando, pero si está dentro del juego de otro modo. Nos comprendemos todos en el juego si aceptamos jugar realmente. El juego nos permite lograr una unidad, pero también deja ser a las particularidades dentro de él. Gadamer considera que esta idea de juego nos eleva a un orden distinto de comprensión:

La entrega de sí mismo a las tareas del juego es en realidad una expansión de uno mismo. La autorrepresentación del juego hace que el jugador logre al mismo tiempo la suya propia jugando a algo, esto es, representándolo. El juego humano sólo puede hallar su tarea en la representación, porque jugar es siempre ya un representar (*Verdad y método* 151).

Como podemos darnos cuenta el juego nunca es un simple objeto, antes bien actúa en aquél que participa del juego, incluso si eres espectador. En el juego surge un alargamiento de nuestro modo de ser, que nos dice algo de nosotros. No olvidemos, que el juego tiene primacía sobre la conciencia de cualquier jugador. Y algo muy importante del juego es que nos pone ante la alteridad, ante el otro que no soy yo, para vérmelas con él dentro del juego. El juego visibiliza al otro, lo pone delante nuestro. Estamos ante la posibilidad de conocer al otro porque somos con él en el juego.

La alteridad comienza a dejarme de ser extraña e indiferente, pues por medio del juego el otro se nos va manifestando, haciéndose cada vez más familiar. Pues el juego exige la participación del otro, nos percatamos de su presencia a través del movimiento del juego. De esta manera, comenzamos a tener una praxis diferente con la otredad. Una más propia y humana, donde no buscamos someter al otro, sino participar adecuadamente en el juego con el otro. Esto es, que voy descubriendo, paulatinamente, lo que implica y exige estar con este otro que no soy yo.

Sabemos lo que es el juego en la medida que lo jugamos, pero lo que no conocemos es que hay una relación previa con él, es decir, sin jugar a conciencia, de cierta manera, ya estamos participando de él, aunque sea de manera indirecta siempre estamos jugando, pero esto nos parece extraño e ininteligible. Es decir, lo que en un primer momento era desconocido del

juego se va haciendo conocido por medio del juego mismo. Esto es lo que nos da el carácter de extrañeza del juego al inicio, pero va tomando otro aspecto familiar en su fluir.

Estamos ante una comprensión que se mueve entre la familiaridad y la extrañeza del jugar. Por un lado, familiar por lo que capto de ese mostrarse del juego y lo que voy conociendo de él y de nosotros mismos y de los otros; por otra parte, extrañeza porque no termino de captar la totalidad del movimiento del juego, ni el conocimiento pleno de nosotros mismos, ni la seguridad del movimiento del otro en el juego. Sin embargo, esta oscilación nos despierta ante la vida, porque no podemos pensar que la conciencia deja en claro todo el juego, o, que llegamos a conocerlo absolutamente para dominarlo; sino más bien, que en la medida en que participamos del juego nuestra praxis se nos va haciendo más familiar, pero no del todo porque siempre nos queda algo de extraño.

La extrañeza continuamente está ahí, porque ésta no permite que el juego se termine; sino más bien, que la extrañeza se vaya convirtiendo en familiaridad, se vaya robusteciendo cada vez más, pero sin que todo sea familiar por completo. La finalidad del juego es que no concluye, pues no tiene un fin como tal por ser puro movimiento. La extrañeza es esa apertura que el juego nos presenta para que nosotros juguemos una y otra vez. La apertura nos permite tener una mirada más amplia, pero a su vez nos muestra también los límites de nuestra praxis.

Los límites de la praxis son el recordatorio constante de que no somos ningún dios. Éstos se nos hacen presentes en nuestra ejecución en el mundo. Desde el hecho de que tengo al otro enfrente mío. Desde aquí podemos decir, que los límites de la praxis son los límites que tenemos ante el mundo. Por ende, Gadamer menciona que: “Praxis es un comportarse y actuar con solidaridad. La solidaridad es la condición decisiva y la base de toda razón social. Hay una frase de Heráclito, el filósofo «que llora»: el logos es común a todos, pero los hombres se comportan como si cada uno tuviera su razón privada. ¿Tiene que seguir siendo esto así?” (*La razón en la época de la ciencia* 57).

Conclusiones

Lo que se ha mostrado en este trabajo es un cuestionamiento de la subjetividad que se coloca como núcleo de todas las cosas, y muestra una praxis bastante alejada de la convivencia solidaria de unos con otros. Para ello hemos planteado en un primer momento la importancia del juego y su relación con la subjetividad y la praxis, a partir de ahí se ha venido desglosando que la subjetividad queda disminuida, porque no puede responder acerca del origen del juego, ni mucho menos puede controlarlo a sus criterios. El juego se convierte entonces en la posibilidad de una praxis distinta del sujeto y también en la construcción de una subjetividad distinta.

Nos hemos acercado al pensamiento de Hans-Georg Gadamer para mostrar que el juego es el ámbito de mayor seriedad, ya que nos hace patente no sólo lo que vamos siendo nosotros dentro del juego, sino también la manera en que nos relacionamos con los otros y el tipo de participación que tenemos en el juego. Estas aproximaciones fenomenológicas gadamerianas respecto al juego nos han permitido dar cuenta, que nuestra praxis tiene límites y éstos están articulados con los límites de los demás y viceversa. Que el juego pone a la luz el tipo de racionalidad que nos mueve en el mundo y con ello el tipo de actitudes que nos motivan a actuar. El juego como algo transformador de la subjetividad y como apertura constante a siempre poder comenzar otra vez. Y, sobre todo, saber que siempre somos partícipes del juego y no dueños de él.

Mostrar que el juego no es una competición nos ha permitido pensar en la posibilidad de que la praxis no tiene que ser competitiva, pues esa no es la finalidad del juego, sino el descubrimiento de lo que somos y lo que hacemos en el mundo. Dado que el juego desoculta mucho de nuestro comportamiento no sólo se queda ahí, sino que también nos permite una liberación de ese comportamiento. Empero esto es posible si consideramos al juego como una obra en apertura de una constante construcción. Dejarse llevar por el vaivén del juego y no forzarlo desde la subjetividad conduce a un giro transformador de libertad.

El participar del juego es un dejarse ser jugado, es decir, que el juego se apropia de los jugadores, y es ahí donde el juego pone en interacción a los unos con los otros, no como meros rivales sino como parte de algo mayor que es el juego. De esta manera, los sujetos están prendado del juego y no son sin él. El juego les interpela y los hace moverse dentro de él participando del acontecimiento. Así se muestra la primacía que tiene el juego sobre toda subjetividad y también que el sujeto central es el juego y no los participantes. Esto es en demasía importante porque brotan los límites de la subjetividad y, por ende, de su praxis.

Si tenemos en diáfano esto podemos pensar que es posible otra praxis a partir de la idea de juego. Por lo tanto, una praxis solidaria puede surgir en la medida que la subjetividad es pensada de otra manera, es decir, una subjetividad que está dentro de un juego siendo vinculada para un nuevo florecimiento que sigue y está en espera.

Referencias

- Abbagnano, Nicola. *Diccionario de filosofía*, FCE. 2010.
- Diels, Herman. *Die Fragmente der Vorsokratiker, griechisch und deutsch*. Vol. I. Weidmannsche Buchhandlung, 1912.

- Fink, Eugen. *Spiel als Weltsymbol* (Gesamtausgabe 7). Karl Alber, 2010.
- Gadamer, Hans-Georg. *Verdad y Método I*. Sígueme, 2005.
- . *Wahrheit und Methode*. Mohr Siebeck, 2010.
- . *La razón en la época de la ciencia*. Alfa, 1981.
- Guervós, Santiago. *Hans-Georg Gadamer (1900-)*. Ediciones del Orto, 1997.
- Grondin, Jean. *Introducción a Gadamer*. Herder, 2003.
- Marcuse, Herbert. *Eros y Civilización*. Sarpe, 1983.
- Wittgenstein, Ludwig. *Los cuadernos azul y marrón*. Tecnos, 2009.




SOBRE LA CIRCUNSTANCIALIDAD DE LA REALIDAD (*REALITÄTSGEBENHEIT*): NOTAS DE AFINIDADES SISTEMÁTICAS ENTRE WILHELM DILTHEY Y NICOLAI HARTMANN

ON THE CIRCUMSTANTIALITY OF REALITY (*REALITÄTSGEBENHEIT*): NOTES ON SYSTEMATIC AFFINITIES BETWEEN WILHELM DILTHEY AND NICOLAI HARTMANN

Luis Fernando Mendoza

Universidad Nacional Autónoma de México

 <https://orcid.org/0000-0003-2838-0423>, e-mail: lfernandomendozam@filos.unam.mx

Recepción: 6 de junio de 2024 – Aceptación: 24 de agosto de 2024

Resumen

El presente artículo expone las afinidades sistemáticas de las ideas de Wilhelm Dilthey y Nicolai Hartmann en torno a la experiencia de una realidad independiente. Esta exposición es realizada como una invitación a los realismos recientes a un reconocimiento en la larga historia del realismo, y la lucha de este contra los idealismos correlacionistas. Así, se exponen las concepciones que cada uno tiene de la experiencia de la realidad independiente, de la circunstancialidad real, haciendo énfasis en la común referencia que hacen ambos pensadores a la vivencia de la resistencia como un testimonio contundente de acceso a aquello que no pende de la conciencia de los individuos.

Palabras clave: Wilhelm Dilthey, Nicolai Hartmann, realismo, correlacionismo, circunstancialidad real.

Abstract

This article exposes the systematic affinities of the ideas of Wilhelm Dilthey and Nicolai Hartmann regarding the experience of an independent reality. This exhibition is carried out as an invitation to recent realisms to recognize themselves in the long history of realism, and its fight against correlationist idealisms. Thus, the conceptions that each one has of the experience of independent reality, of real circumstantiality, are exposed emphasizing the common reference that both thinkers make to the experience of resistance as a forceful testimony of access to that which does not depend of the conscience of individuals.

Keywords: Wilhelm Dilthey, Nicolai Hartmann, realism, correlationism, real circumstantiality.

1. Introducción

Todo ente está en dependencias universales.
Lo totalmente independiente es sólo un caso límite.
Hartmann. *Fundamentación de la ontología*

Las propuestas filosóficas de Wilhelm Dilthey (1833-1911)¹ y Nicolai Hartmann (1882-1950) experimentaron en la década pasada, cada una por su parte, una nueva aproximación y revalorización de sus postulados básicos. En diversas colecciones se ha recogido el cúmulo de trabajo sobre aquellas sendas que han sido desempolvadas, reenfocadas y repensadas a la luz de los hallazgos en sus propuestas, y en los respectivos intentos de vinculación con los más recientes movimientos filosóficos.² Así, a Dilthey se le ha asociado al modelo contemporáneo de la cognición, denominado *4e* —*embodied, embedded, enacted, extended cognition*— (De Mul, *Leben Erfasst*), y también con las discusiones de nuestro tiempo en torno a la empatía (Gallagher, *Dilthey and Empathy*). Por su parte, a Hartmann se le ha pensado también a la luz del debate sobre los sentimientos y las emociones (Zaborowski, *Nicolai Hartmann's; Investigating*), e igualmente en conexión con las discusiones en torno a las relaciones con el medio ambiente (Peterson, *Nicolai Hartmann; Nicolai Hartmann's Contribution*). Lo que se puede atestiguar desde cada uno de los frentes es un claro reconocimiento

1 Este trabajo es producto del segundo año de mi estancia posdoctoral en la Facultad de Estudios Superiores Acatlán de la UNAM, auspiciada por el Programa de Estancias Posdoctorales de la DGAPA-UNAM. Las ideas aquí desarrolladas han sido expuestas y discutidas en las sesiones quincenales del Seminario de Filosofía Moderna, dirigido por mi asesor posdoctoral, Dr. Luis Antonio Velasco Guzmán, en dicha Facultad. Expreso mi gratitud a mi asesor, Dr. Velasco Guzmán, al programa DGAPA-POSDOC y a la FES Acatlán de la UNAM —en especial al personal del CID—, por el apoyo integral a mis investigaciones sobre Wilhelm Dilthey y Nicolai Hartmann.

2 Ofrezco a continuación las principales referencias que pueden ser consideradas como las más relevantes para introducirse a las nuevas vías en las que se ha revalorado el pensamiento de Dilthey y de Hartmann. Respecto de Dilthey: (D' Anna, Johach y Nelson, *Anthropologie*); (Scholtz, *Dilthey's Werk*); (Kühne-Bertram, *Konzeptionen*); (Damböck y Lessing, *Dilthey*); (Nelson, *Interpreting Dilthey*). Respecto de Hartmann: (Poli, Scognamiglio y Tremblay, *The Philosophy*); (Hartung, Strube y Wunsch, *Von der Systemphilosophie*); (Peterson y Poli, *New Research*); (Von Kalkreuth, Schmiegy y Hausen, *Nicolai Hartmann's*); (Dzwiza-Ohlsen y Speer, *Philosophische Anthropologie*). Para la presente investigación, es de especial relevancia el trabajo que ha realizado Joachim Fischer (*Philosophische Anthropologie, Neue Ontologie*) en lo que respecta al realce de la constelación de Colonia, conformada por Scheler-Hartmann-Plessner, y sus mutuas contribuciones para el desarrollo de una nueva antropología y una nueva ontología. En el presente trabajo, intentamos el desarrollo de algunas conexiones histórico-sistemáticas relevantes entre un representante de dicha constelación (Hartmann) y la propuesta de una crítica de la razón histórica (Dilthey). El principal punto de comunión se encuentra, a mi juicio, en un aspecto sistemático central, consistente en la exposición de una estructura estratificada de la realidad en la que el ser humano existe. A una con ello, Dilthey y Hartmann —y a su manera también Scheler y Plessner— se plantean por igual la exigencia del desarrollo de una teoría de las categorías que haga justicia a la complejidad de una realidad cuyas relaciones y procesos se dan en diversos niveles y órdenes, desde el inorgánico, pasando por el orgánico, el psíquico y el espiritual. Más allá de las respectivas variaciones, que no han de ser tomadas como meros accidentes, entre este grupo de pensadores se da una afinidad y continuidad sistemática que, a mi juicio, requiere ser considerada a fondo. Esta investigación intenta ponerse en camino hacia esa consideración.

de la pertinencia de las propuestas de Dilthey y Hartmann para las preguntas de nuestro tiempo, una pertinencia que les fue denegada a lo largo del siglo pasado.

No forma parte de los intereses de este trabajo hacer una exposición de las razones por las que los proyectos filosóficos de Dilthey y Hartmann no fueron debidamente considerados en su momento. Las contribuciones decisivas en la investigación filosófica no dependen de que haya un reconocimiento inmediato y explícito a una idea o propuesta. Hay pensadoras y pensadores que son póstumos en sus efectos, sin que ello les reste mérito alguno en sus aportaciones. Como herederos de la tradición, tanto de la dominante como de la olvidada, tenemos siempre la tarea de volver al tesoro histórico inagotable por el cual se nutre, con una savia viva, a las cuestiones de una situación presente con miras a su porvenir. Y ha sido precisamente en este estado de cosas que las ideas de Dilthey y Hartmann parecen encontrar en nuestro tiempo un campo fértil para rendir sus respectivos frutos.

En lo que sigue quiero apuntar hacia una madeja de ideas que permite reconocer una comunidad de base desde la cual crecen sus respectivos proyectos filosóficos. En este escrito, me atendré a la exposición de la convicción compartida entre ambos acerca de la existencia de una realidad que es vivida o experimentada primordialmente como independiente de la conciencia. Con esto en mente, no resulta aventurado sostener que sus posturas metafísicas básicas se encuentran, en buen grado, en las antípodas del idealismo que remonta a Kant y que se extiende por la filosofía clásica alemana, bajo el rótulo de lo trascendental, hasta el neokantismo y la fenomenología. Es decir, sus posturas las podríamos concebir como formas de “realismo” —si bien ese título procede de una vieja disputa gnoseológica, más que de una ontológica—. En esta orientación realista, a partir de la noción de *Realitätsgegebenheit*, apuntaré a la convicción de ambos pensadores acerca de que la realidad (*Realität*) o el mundo exterior (*Außenwelt*) se experimenta como *circunstancialidad* (*Gegebenheit*) —lo cual es un énfasis distinto al de la forma de correlación que le es inherente a la donación—. El presentarse de la realidad como circunstancia tiene como nota distintiva a la experiencia de resistencia (*Widerstand*) que nos rodea por todas partes y en diversos modos. Con esto en mente, expondré cómo es que para ambos pensadores su concepto de realidad implica una elaboración que vaya más allá de su caracterización tradicional, constreñida por la idea previa de realidad-material.

2. Indicaciones del lugar sistemático de la creencia en una realidad independiente en Dilthey y Hartmann; invitación a los realismos recientes

En el comienzo de su obra capital, *Introducción a las ciencias del espíritu* de 1883, Dilthey hizo expresa referencia a la experiencia y a la legitimidad de la convicción en una realidad

externa, independiente. Esta experiencia es posible sólo bajo la condición de que se rompa con la hegemonía tradicional de la representación como nota distintiva de los sujetos humanos. La crítica de la razón histórica es una autognosis de las fuentes hasta entonces olvidadas de las que se nutre la razón. En dicha autognosis se trata de una consideración de lo humano en su enteridad, y es a partir de ella que resulta innegable la experiencia de lo independiente. Dice Dilthey en el prólogo de la obra:

No la aceptación de un rígido *a priori* de nuestra capacidad conocedora, sino únicamente la historia del desarrollo que parte de la totalidad de nuestro ser, puede responder a las preguntas que hemos de dirigirle a la filosofía.// Aquí parece resolverse el enigma más persistente de toda esta fundamentación, la pregunta por el origen y justificación de nuestra convicción sobre la realidad del mundo exterior [*Realität der Außenwelt*]. Para el mero representar [*bloÙe Vorstellen*] el mundo exterior permanece siempre sólo como fenómeno; en cambio, en nuestro entero ser volitivo, afectivo y representativo se da, al mismo tiempo que nuestro yo y con tanta seguridad como éste, el hecho de la realidad exterior (es decir, otra cosa independiente [*unabhangiges*] de nosotros, sean cuales fueren sus determinaciones espaciales); por lo tanto, se nos da como vida y no como mera representación [...] Se expande así el horizonte de nuestra experiencia, el cual parecía en primer lugar darnos sólo noticia de nuestros propios estados internos; con nuestra unidad de vida nos está dado a la vez un mundo exterior, se presentan otras unidades de vida (*Gesammelte Schriften I XIX*).

La convicción de Dilthey acerca de la experiencia de una realidad externa, independiente de la conciencia, no desaparece en la época de su pensamiento abocado al fenómeno de la comprensión del mundo histórico, sus categorías, y las de la historia de la filosofía. Más aún, precisamente en esa época —en la que está en la búsqueda de un suelo que haga comprensible la unidad de la historia humana en general, y de la historia de la filosofía en particular—, se refuerza la convicción de un mundo común, interior y exterior, independiente de las visiones de mundo que se formen respecto de él en el desarrollo de las diversas tradiciones históricas. Dice Dilthey en los legajos de *Filosofía de la Filosofía*:

El sol de Homero ilumina perpetuamente. Platón observó la misma realidad [*Wirklichkeit*] que Tales. De aquí se sigue que la unidad de todas las filosofías está fundada, en definitiva, en la mismidad [*Selbigkeit*] del mundo exterior e interior [...] Por tanto, si se quiere conocer la legalidad de la multiplicidad de los sistemas según su coexistencia [*Nebeneinander*] y sucesión [*Nacheinander*], entonces se tiene que partir, en principio, de que traen a conocimiento al mismo mundo (*Gesammelte Schriften VIII 207-208*).

Por su parte, Nicolai Hartmann hace expresa referencia a la independencia de los objetos en su introducción a sus *Rasgos fundamentales de una metafísica del conocimiento*, de 1921. Que Hartmann haya emprendido esta vía, la de mostrar la independencia de los objetos en el campo de conocimiento, se debió a que, a su juicio, incluso en el terreno de la relación representacional sujeto-objeto es posible exponer la experiencia de la distinción entre el objeto como es representado —como es para-mí—, y como es en sí. Más aún, en ello se juega la significación elemental del conocimiento: la distinción entre verdad y error, es decir, la concordancia o no de la representación con lo representado. Sólo porque el objeto de conocimiento posee un ser en sí, independiente de cómo se le represente, es que los sujetos pueden discurrir y discutir en torno a un *mismo* estado de cosas. De esta independencia del objeto, estrictamente gnoseológica, dice Hartmann lo siguiente:

En tanto el objeto de conocimiento permanece independiente del sujeto y su “aprehender” [...], se puede hablar de un *ser en sí del objeto*. Ante todo, éste es enteramente sólo gnoseológico; ni significa una “cosa en sí” (ser en sí ontológico), ni un mero “ser ideal” (por ejemplo, un ser en sí ideal). Puede significar ambos, pero no está determinado por ninguno de ellos. Por lo pronto, significa, más bien, sólo la independencia de principio del grado de ser conocido, y por ello, también en general del sujeto (*Grundzüge* 51).

Ahora bien, se hará énfasis en este aspecto “realista” de los proyectos filosóficos de Dilthey y Hartmann, porque pareciera no ser una simple coincidencia el momento histórico en el que se gestó su redescubrimiento en la filosofía reciente. Pues en la primera década del presente siglo, fuimos testigos del surgimiento de un movimiento en el que intentaron amalgamarse perspectivas de diverso cuño; este movimiento se autodenomino, más allá de sus diferencias internas, “nuevo realismo”. En dicho movimiento se expresó una oposición a: “[...] las grandes líneas de la filosofía moderna y sus radicalizaciones en lo que se llamó posmodernidad” (Ramírez, *Presentación* 12). El núcleo contra el que se dirigió este “nuevo realismo” es al de la primacía de la conciencia sobre el ser, es decir, contra la tesis metafísica correlacionista en la que el ser de las cosas es algo puesto a través de las propias condiciones de posibilidad (idealidad) de la conciencia. Es comprensible de suyo que una tendencia filosófica orientada de este modo sea plausible ante aquellas líneas modernas dominantes y sus radicalizaciones postreras. Sin embargo, esta oposición, aparentemente novedosa, fue expresada ya desde hace más de un siglo sin que haya tenido la debida resonancia. Así, con una conciencia histórica atenta, Keith Peterson sostiene que más que de “nuevo realismo”, se debería hablar de realismos recientes en razón de lo siguiente:

En filosofía, la pretensión de novedad nos conduce reflexivamente a algunos de nosotros a refregar el registro histórico en busca de precursores, y en general, para aprender algo de la comparación, o para invalidar las pretensiones de los que recién llegan. Una simple mirada al registro histórico, y entonces podemos ubicar el giro ontológico que tuvo lugar en la filosofía aproximadamente hace un siglo, como una reacción al exceso de la epistemología idealista (tal y como la tendencia actual parece ser una respuesta al exceso del constructivismo y del posmodernismo) (Nicolai Hartmann 161-162).³

3. El principio de fenomenalidad (*Der Satz der Phänomenalität*) en Wilhelm Dilthey: experiencia de la independencia en la correlación

En la base del agrupamiento de las distintas perspectivas que integran al “nuevo realismo” se encuentra la crítica fundamental a un principio que rige en la investigación trascendental-fenomenológica, a saber, el trabajo sobre el terreno del así llamado *a priori de correlación*. En dicho terreno, de lo que se trata es de traer a la vista una situación que pasa desapercibida en la dirección natural del comportamiento hacia el mundo, pero que es “determinante” para la conformación de las conexiones del sentido-objetual de lo experimentado: se trata del modo y de la manera de *estar dado* lo que comparece en la dimensión de la experiencia. Así, en el § 46 de *La Crisis de las Ciencias Europeas*, Edmund Husserl expresaba lo siguiente: “Por regla general, no nos damos cuenta de lo subjetivo de todos los modos de exposición ‘de’ las cosas, pero en la reflexión reconocemos con asombro, que en eso hay correlaciones esenciales, que son partes componentes de un *a priori* universal que tiene aún mayor alcance” (*La Crisis* 200).⁴ Lo que ha entrado hoy en una fase de revisión a fondo, de la misma manera a como sucedió hace poco más de 100 años, es precisamente el alcance y límite que tienen la Metafísica y la Ontología a partir del punto de partida que propone en el *a priori* universal de correlación. En este mismo sentido, se interroga

3 De un tono más incisivo es la postura de Dan Zahavi, quien piensa que las direcciones del “nuevo realismo” pueden hallarse en una incompreensión, o un desconocimiento de puntos capitales de la tradición a la que pretende cuestionar. Una posible prueba de ello es que, como bien señala el filósofo danés, hay dentro de la propia escuela fenomenológica toda una inclinación realista, encarnada en figuras como las de Adolf Reinach, Alexander Pfänder, Max Scheler, Edith Stein (Zahavi, *The end*), y aquí podríamos incluir, por nuestra parte, al propio Nicolai Hartmann —quien concibe con toda claridad a la fenomenología como toda una ciencia, junto a la aporética, en su proyecto filosófico— (Hartmann, *Systematische* 9). Por otro lado, en un tono más conciliador, Lorenzo Girardi (*Phenomenological Metaphysics*) ha intentado acercamientos entre el realismo especulativo de Quentin Meillassoux y la fenomenología de Husserl, a través de las nociones del campo de la modalidad.

4 Conviene señalar que dentro de la propia tradición fenomenológica hay señalamientos hacia las limitaciones de los planteamientos de Husserl, y también de Heidegger, en lo que respecta a su concepción de la intencionalidad y su estructura apriórico-correlacional. Así, Alejandro Escudero intenta una llamativa resignificación de la intencionalidad, en la que irremediablemente toma una postura en torno a la vieja disputa entre realismo e idealismo. Esta toma de postura pasa por ubicar las limitaciones de las propuestas de Husserl y Heidegger, precisamente, en su procedencia del idealismo moderno (Escudero, *Del comportamiento*).

por el alcance y límite de la fenomenología, tanto en su carácter científico como en el metodológico. Esto no significa final alguno de dicha tendencia filosófica, sino la siempre pertinente oportunidad para la revisión y reinterpretación de las intelecciones básicas que orientan sus asuntos y los modos de investigarlos.

Frente a la tesis del *a priori* universal de correlación —cuya consecuencia última sería que incluso el campo de la experiencia, el mundo-de-la-vida, se constituye de modo subjetivo-relativo—, lo que ha intentado llevarse a cabo en las tendencias del ‘nuevo realismo’ es hacer patente la limitación metódica que implica la asunción de dicho terreno en el comienzo de la investigación metafísica. Esta limitación se halla en el hecho de que, desde la posición metafísica fundamental de la fenomenología, según los ‘nuevos realismos’ no es posible alcanzar a las cosas sino sólo a sus fenómenos; o dicho de un modo más amable, no se alcanzarían las cosas como serían en sí, sino que sólo habría referencia a cómo nos son dadas. Pero de este modo, ni siquiera cabe pensarse que exista la referencia a algo así como cosas, sino que lo investigable ha de ceñirse a los términos objetuales correlativos a los diversos actos en los que se da un aparecer de algo. Así, Robert Sparrow sostiene en su polémico libro *The End of Phenomenology* que: “A lo largo del siglo veinte, la fenomenología prometió llevarnos ‘de vuelta a las cosas mismas’, esto es, de vuelta al contacto con el mundo de la experiencia vivida *como es vivida*. Pero lo que la fenomenología brinda en realidad es una sutil versión del mundo-para-nosotros kantiano, no el mundo de lo real o de las cosas materiales como son en sí” (1).⁵

Con todo, conviene tener presente en esta discusión que por el simple hecho de partir de las condiciones estructurales y correlacionales de la conciencia no se incurre ya en posiciones idealistas, es decir, ancladas en la rigidez del *a priori*. Precisamente la significatividad de una crítica al idealismo dominante en la tradición pasa por exhibir, en su propio terreno, un disenso plausible respecto de la interpretación que se pueda hacer de la correlación sujeto-objeto y del principio que rige en ella, a saber, el principio de fenomenalidad (*Der Satz der Phänomenalität*), o bien, el principio de la conciencia (*Der Satz der Bewußtsein*). Así, una manera de abordar la cuestión de la circunstancialidad (*Gegebenheit*) de la realidad como experiencia fundamental generadora de sentido, fue puesta en prácti-

5 En la postura de Sparrow, y que es común de alguna manera con otras posturas neorealistas, ha de tenerse presente que no se trata de un rechazo de la fenomenología sin más, sino de una llamada de atención sobre las posibles vías para llevar a cumplimiento la máxima de *ir a las cosas mismas*, y de no quedarse en los meros fenómenos. Así, lo que Sparrow intenta es poner a la vista y desactivar la inmunidad metafísica que pretendió la fenomenología, principalmente la más cercana a Husserl. Esta inmunidad metafísica, o antirrealismo, se encontraría en la autoconcepción de la fenomenología como idealismo trascendental (Sparrow, *The End* 26). Por otro lado, respecto del intento de cumplimiento buscado por Sparrow de la máxima fenomenológica, ha de preguntarse por qué identifica, por principio, realidad con cosas materiales. Precisamente, como veremos, una de las singularidades del concepto de realidad desarrollado por Dilthey y Hartmann radica en que lo que resiste realmente está en conexión, pero no se limita, a lo corpóreo-material. Precisamente esta noción ampliada de realidad es lo que les permite pensar, contra el idealismo teleológico de la historia de Kant y Hegel, la singular estructuración de la *realidad histórica*.

ca ya por Wilhelm Dilthey en su ensayo de 1890, *Contribuciones a la solución de la pregunta por el origen de nuestra creencia en la realidad del mundo exterior y su justificación*. La posición de Dilthey tiene su punto de partida en la afirmación del principio de fenomenalidad, en el cual se afirma que:

[...] todo lo que está ahí para mí tiene que estarlo bajo la condición más general de ser un hecho de mi conciencia; también cada cosa externa me está dada sólo como una conexión [*Verbindung*] de hechos [*Tatsachen*] o de procesos [*Vorgänge*] de la conciencia; objeto [*Gegenstand*] cosa [*Ding*] sólo están ahí para una conciencia y en una conciencia (*Gesammelte Schriften* V 90).

El título del ensayo, y la afirmación del principio, pueden inducir al equívoco de que lo que se busca es justificar el paso de la esfera cerrada de la conciencia a la realidad externa, como si la conciencia estuviese, de alguna manera, desconectada del mundo. Sin embargo, Dilthey acusa que una interpretación de este tipo es intelectualista, es decir, concibe que el objeto elemental de las vivencias es una composición de partes representacionales, sensaciones, imágenes y procesos mentales —como se hizo habitual en las aspiraciones iluministas a lo largo del siglo XVII (*Gesammelte Schriften* V 91)—. Pero, insistimos, para Dilthey se trata de partir del humano entero, no de una mera conexión mental, y esto implica la consideración del impulso, la voluntad y el sentimiento, todos mediados por procesos equivalentes a los del pensamiento (*Gesammelte Schriften* V 95). El intelectualismo se presenta como una base reducida, unilateral, para una correcta interpretación de lo que sucede en el principio de fenomenalidad. Así, el asunto se halla más bien en dar con el fundamento legítimo de las experiencias en las que se basa la creencia en la realidad independiente del mundo externo, y esto quiere decir, dar con la matriz empírica desde la cual se forma a la postre algo así como una convicción sensata de que hay una realidad o un mundo más allá de cada sujeto viviente en el que éste se realiza con otros sujetos, y con el peso de su realidad interna y externa.

Visto el asunto así, para Dilthey la contribución consistía dar cuenta, describir y articular, esos hechos de conciencia por los que los sujetos se saben ligados y entregados a un mundo que ellos no han creado, del que ellos toman parte, al que se adaptan y al que transforman desde sus impulsos y tendencias vitales. Si bien Dilthey no piensa aquí en la idea de actos trascendentes —como sí hará Hartmann—, para la experiencia de la realidad sí está mentando al término objetual de dicha experiencia como algo que hace presencia como independiente de mí, sea una cosa u otra persona. En esta dirección, el complejo de hechos de la conciencia a los que Dilthey alude son los que se articulan como vivencia del impulso (*Impuls*), el cual tiene su polo objetivo en la resistencia (*Widerstand*) de

lo que le hace frente: “Puesto que, en primer lugar, el humano es un sistema de impulsos, estos empujan de la necesidad hacia la satisfacción, y en esta conexión surgen las impulsiones hacia movimientos. Sólo desde este sistema de impulsos y sentimientos se puede resolver también la naturaleza compuesta de la experiencia de resistencia” (*Gesammelte Schriften V 98*) Así, la realidad en la que se mueve la vida de la conciencia, piensa Dilthey, es aquella en la que el impulso se encuentra una especie de contra-fuerza, una ob-stancia (*Gegen-stand*) real que le contraría, que le impide el libre curso de su satisfacción. La experiencia impulsiva de resistencia es, a la vez, la experiencia de que las cosas en los asuntos vividos no me co-responden sin más, y esto es atestiguado en una experiencia mediada por una complejión de procesos; en la resistencia se experimenta la independencia de lo que nos circunda, pero no en un actividad simple, sino como anudamiento de vida. A modo de ejemplo, destacando la trama de impulsiones, presiones, resistencias y juicios, apunta Dilthey lo siguiente:

Sólo en el mutuo mantenimiento de la representación de movimiento y del agregado de las sensaciones de presión, y en la conciencia que surge de su diferencia, puede producirse el juicio de que lo que ocurre no corresponde a las expectativas, a las intenciones. Inesperado: esta palabra significa aquí sólo el producirse de un agregado de sensaciones que está en contradicción con la intención (*Gesammelte Schriften V 103*).

Para Dilthey, la experiencia de otras personas, de otras unidades de vida o sí-mismos, se presenta como un testimonio poderosísimo, con elevada carga realista, de la existencia de una realidad exterior, independiente de cada una de nuestras conciencias (*Gesammelte Schriften V 110*). Lo llamativo en estas experiencias de los otros y su presión real, es que Dilthey reconoce cómo, mediante expresiones sensibles, se hace presente la experiencia interna de los otros que es vivida también como una realidad a la que nos enfrentamos y que nos resiste. Esto se pone de manifiesto en el mundo social en las relaciones de mando, dependencia, comunidad (*Gesammelte Schriften V 111*). En estas relaciones, hay un sentir-con (*Mitfühlen*) los otros que acompaña a todo reproducir (*Nachbilden*) su vida interior, sus propósitos, y así se da un sentir con ellos, un compadecer (*Mitgefühl*) que se articula con dicha reproducción conexas con la expresión sensible. Esa compasión por la que se re-vive (*Nachleben*) y se re-siente (*Nachfühlen*) el interior real de los otros, se desarrolla en medio de aquellas relaciones sociales de jerarquía, las cuales se articulan con la experiencia del reconocimiento del fin propio que son los otros, con todo lo cual se engendra el sentimiento de homogeneidad (*Homogenität*) que nos acompaña, con igual peso que la jerarquía, en nuestra vida compartida. Dice Dilthey:

Del sentir-con los otros nace a la vez la convicción de su existencia nuclearmente llena de valor, el respeto [*Achtung*] por su autonomía [*Selbstständigkeit*], y aún así, una conciencia de afinidad [*Verwandtschaft*] y solidaridad con ellos. La distinción de mi sí-mismo del de otros humanos contiene, por tanto, esta singular relación de mi voluntad con una que está separada de la mía, autónoma, y a la vez, una voluntad homogénea y afín a la mía (*Gesammelte Schriften V 112*).

El desarrollo de la postura de Dilthey acerca de nuestra creencia en la realidad del mundo exterior, tuvo como intención exponer el origen y la legitimidad de dicha creencia. La creencia (*Glaube*) es derivada en su legitimidad de la trama de la experiencia de la vida en la que se origina; ni la representación mental ni el pensamiento son el fundamento en el que se origina la creencia —como lo creía Eduard Zeller en su posición intelectualista—, sino la propia articulación de la vida del ser humano entero que piensa en medio de sus impulsos, sentimientos y querer. En la experiencia de impulso, presión y resistencia están los elementos que constituyen la vivencia de la solidez e independencia de los objetos externos. A su vez, la voluntad, la lucha, el trabajo, la necesidad y su satisfacción son vivencias complejas siempre retornantes que constituyen el andamiaje del acontecer espiritual en el que se prueba, en la vida misma, su confrontación con lo independiente. Por ello, dirá Dilthey que la vida es demostración de sí misma (Dilthey, *Gesammelte Schriften V 131*). El origen de la creencia en la independencia de un mundo exterior, y común, se expone a partir del principio de fenomenalidad que rige la filosofía, pero desde la base amplia en la que se teje la madeja de la vida. Desde esta perspectiva, la conciencia es un modo de estar en relación de la vida humana —y también de la vida animal (Dilthey, *Gesammelte Schriften V 99*)— con las cosas, personas y sucesos de su vida, de tal manera que está siempre presente en esa relación el impulso que siente, quiere y piensa, así como aquello que le obsta, le resiste, le impide su “libre realización”. Así, la conciencia no tiene poder sobre el ser de lo que la enfrenta, ni lo determina, sino que ella se constituye al dejar sentir el peso real de lo que la enfrenta y le resiste, y de ese modo, le acusa su independencia. En la concepción de la conciencia de Dilthey se da, constitutivamente, la independencia de los objetos en la correlación que tiene con los impulsos, deseos, sentimientos y representaciones individuales. Así, sostendrá que:

La voluntad y su impedimento se presentan dentro de la misma conciencia. Como ambos son igualmente revestidos por agregados sensibles y procesos de pensamiento, la voluntad deviene en persona que se hace manifiesta en un cuerpo, lo resistente se hace objeto. Sucede, pues, que ambos son hechos conscientes, y podemos decir que la conciencia los abarca a ambos (*Gesammelte Schriften V 134*).

4. Crítica de la concepción correlacionista-idealista del principio de la conciencia (Der Satz der Bewußtsein): el a priori de realidad en Nicolai Hartmann

La supuesta novedad de la crítica de Meillasoux —también de Graham Harman y de Ian Hamilton Grant— a la tradición filosófica que remonta a Kant, la crítica al correlacionismo y antropocentrismo inherente a toda posición idealista, no es algo nuevo en rigor. De haber reparado en ello, quizás el movimiento del “nuevo realismo” se hubiera reconocido como lo que es, como una recuperación de una orientación investigativa que puede refrescar las sendas de la filosofía de nuestro tiempo y los desafíos que le conciernen. Pero refrescar no es innovar, pues para esto es preciso tener noticia clara y comprensión de lo que ha sido legado por la tradición, y de cómo podemos diferenciarnos de ella. Esta falta de noticia clara y de comprensión de la tradición a la que se pretende criticar por parte de los “neorrealistas” ha sido señalada desde diversos frentes, lo cual no invalida la necesidad y sentido de su movimiento. De ahí la innegable frescura de su aparición. Más bien, de lo que se ha tratado es de llamar la atención, de invitar a que su intención de novedad sea reconocida y realizada a la luz de la compleja tradición —de la dominante y de la relegada— en la que nos sostenemos.

Si bien es cierto que la crítica expresa al correlacionismo, o correlativismo (*Korrelativismus*), inherente a los idealismos la hace Hartmann en su *Zur Grundlegung der Ontologie* (1935), los motivos que llevan a dicha crítica están elaborados desde la década previa en su *Metafísica del conocimiento* (1921). En el marco de las observaciones y adiciones al análisis del fenómeno del conocimiento —el cual es concebido como un acto trascendente de aprehensión (*Erfassen*) de algo que es independiente del conocer (Hartmann, *Grundzüge* 1)—, Hartmann señala su distanciamiento respecto de la posición fenomenológica de aquel momento, señalando la autolimitación que se ha impuesto al ceñirse al campo de la inmanencia y relegando toda posible trascendencia. Para Hartmann, en ello no hay un error del método fenomenológico, sino la unilateralidad que es inherente al querer construir de antemano el punto de vista de la consideración del conocimiento. Este punto de vista que ha pretendido la fenomenología, autolimitada a la inmanencia, es un prejuicio idealista (*Grundzüge* 77).⁶ Este idealismo en la fenomenología se da al negarle un ser en sí al objeto de conocimiento, limitándolo a la forma del objeto intencional. Pero con ello,

6 Por idealismo ha de entenderse en general una postura que concibe que el ser de lo ente viene determinado, o es puesto, desde la idealidad, es decir, desde las condiciones trascendentales de posibilidad de experiencia del sujeto o de la conciencia. En tanto que el ser es puesto, no cabe pensar en el idealismo que las cosas, al ser conocidas, entren en la conciencia. Ciertamente pueden afectarnos las cosas, pero esa afección es sólo el material indeterminado que ha de ser elaborado por las formas de la percepción. Más bien, en la concepción idealista de conocimiento, de viejo y nuevo cuño, el objeto de conocimiento es producido o creado según las condiciones de la conciencia.

advierde Hartmann, se hace pasar por un dato fenomenológico algo que es más bien un elemento de postura teórica, es decir, una singular forma de entender la intencionalidad en el fenómeno del conocimiento. Frente a ello, la intención de Hartmann es retomar el ser en sí del objeto de conocimiento, su independencia gnoseológica y el correspondiente carácter trascendente del acto de conocimiento. Para lograr dicha intención, se tiene que llevar a cabo una interpretación alternativa de aquello que constituye la distinción entre los campos de la inmanencia y la trascendencia en el ámbito del conocimiento, a saber, el principio de conciencia (*Der Satz der Bewußtsein*).

Este principio sostiene que la conciencia no puede conocer otra cosa que sus contenidos (Hartmann, *Grundzüge* 80). En virtud de dicho principio, se vuelve escandaloso suponer la pertinencia de un discurso que hable de un más allá, de algo en sí, pues de lo que se habla en general es ya siempre algo dado en la conciencia. Tampoco tiene sentido pensar al conocimiento desde la representación o imagen que medie entre conciencia y cosas, pues al no acceder a aquello de lo que se formaría una imagen, la mediación de la imagen se vuelve irrelevante; a lo más, cabe hablar de esa referencia objetual que es la conciencia de imagen y su respectivo contenido *qua* imaginado. Según el principio de conciencia, esta se encuentra “encerrada” en sí misma, sin acceso a otra cosa que los objetos que ella mienta, en el modo y manera en que puede hacerlo; a la vez, ser objeto es aquello mentado en el modo y manera en que puede hacerlo la conciencia. Este es el núcleo metafísico supuesto en la correlación inmanentista: el ser en sí nunca puede ser algo dado; ser dado y ser en sí se contraponen. Con todo, el idealismo remanente de esta interpretación echa en menos, como elementos del fenómeno de conocimiento, la conciencia de la inadecuación, de la no-verdad, así como la conciencia de los problemas y del progreso del conocer (Hartmann, *Grundzüge* 81), todo lo cual sí es experimentado desde la dirección natural de la conciencia que toma en cuenta que lo que le enfrenta existe con independencia. Así, Hartmann comienza por reivindicar el papel de la actitud natural en su análisis del conocimiento —en vez de verla como una ingenuidad—, y es a la luz de ella que muestra que en la concepción idealista del conocimiento se da una descripción inadecuada del fenómeno al eliminar, o suspender, elementos que de hecho le pertenecen.

Para Hartmann, el análisis del fenómeno de conocimiento no puede ser “ingenuo”, es decir, libre de prejuicios. Precisamente en el análisis del fenómeno no se está en posición de decidir entre lo que es un prejuicio y lo que no lo es; por el contrario, tiene que dejar valer lo que aparece en tanto que de hecho aparece. La esencia de lo que sea el conocimiento no puede ser obtenida por aislamiento, o mediante suspensión, sino que precisamente tiene que ser obtenida de sus conexiones con otros hechos de la conciencia. Un análisis estático de la esencia del conocimiento resulta abstracto. Así, en la conexión y proceso de hechos

de la conciencia se puede atestiguar la presencia de ese elemento de conocimiento que la tradición idealista-correlacionista ha tratado de negar: la imagen de conocimiento. Dice Hartmann:

Una conciencia de la imagen sólo puede surgir donde se ha insertado alguna forma de reflexión sobre el conocimiento mismo. Pero ésta no es producto de la teoría. Está inserta, en general, en la experiencia del día a día, donde son entrevistados errores e ilusiones. Pero dado que el proceso de la experiencia, en cuanto un conocimiento progresivo, consiste esencialmente en la progresiva rectificación de ilusiones y errores, está dada también con ella la reflexión sobre la imagen, y además, por tanto, una conciencia de la imagen (*Grundzüge* 46).

El hecho de la experiencia de la imagen, o representación, en el proceso de conocimiento es aquello en lo que se sostiene la distinción, también de hecho, entre el objeto como es en sí y como es para mí. En la experiencia del error y la ilusión, se muestra la trascendencia del objeto de conocimiento, no respecto de la conciencia existente, sino respecto de la representación que se forma la conciencia de los objetos existentes. Esta distinción, obsérvese, es propia del proceso de conocimiento que, a su vez, se inserta en el proceso general de la experiencia humana. La distinción gnoseológica en-sí y para-mí está dada en el curso de vida, el cual es irreductible al conocimiento; en principio, la experiencia de conocimiento brota de la vida, de lo que en esta ocurre. Aquella distinción en-sí y para-mí no anula que previamente la conciencia humana está en relación con lo que le circunda de un modo diferente al cognoscente. Desde la *Metafísica del conocimiento*, Hartmann insistía en que el conocimiento es sólo una relación de ser entre otras, y más aún, que se trata de una relación fundada y no fundante. Esto quiere decir que el principio de conciencia, por su carácter gnoseológico, tiene también un carácter fundado, razón por la cual no puede cancelar las conexiones elementales entre la conciencia y el mundo. El desvío de la tradición es darle consistencia ontológica a un principio, lo cual supone el conocimiento de lo que es la conciencia, precisamente en sí. Sin embargo, la actitud cognoscente no tiene que alcanzar mundo alguno, ni sale de la conciencia para conocer lo independiente, porque la conciencia ya siempre ha sido alcanzada previamente por su múltiples formas y maneras de ser. La razón de ello es ontológica: se trata del ser en sí (*Ansichsein*) de todo ente, que más que una nota de separación, es una nota de comunidad del ser en general. Hartmann la expone del siguiente modo:

Por medio de ésta su autosistencia [*Selbstständigkeit*], sujeto y objeto ganan un rasgo fundamental común que los vincula: el ser. Como entes, ellos se encuentran uno frente a otro, lo cual no surge del ser de la relación de conocimiento, sino que enraiza en relaciones de ser

[*Seinsrelationen*] aún más extensas, las cuales permanecen aun cuando se piense a la relación de conocimiento como superada. Así, sujeto y objeto están uno frente a otro como miembros de una conexión de ser [*Seinszusammenhang*]; ellos pertenecen a un mundo real, en el que todo lo coexistente está en múltiples relaciones actuales, determinándose y condicionándose recíprocamente de diversas maneras (*Grundzüge* 320-321).

En esta dirección en la que ser en sí es la autosistencia común, múltiplemente vinculante, de todo ente, ya en la década de los treinta, Nicolai Hartmann expuso su concepción de *Realitätsgegebenheit*, o circunstancialidad de la realidad, en la que intenta poner a la vista, no la postura fundamental de su pensamiento, sino una concepción de la realidad que haga justicia a los fenómenos de la vida. Así lo expresó Hartmann en sus palabras de cierre del coloquio de 1931, en torno al problema de la circunstancialidad de lo real: “Hoy no es suficiente con volver a los fenómenos, como lo exigió Husserl. Debemos volver a la tierra, volver a la vida. Desde luego, no necesitamos una nueva ‘filosofía de la vida’, pues sería de nuevo sólo un filosofar ‘sobre’ la vida. Lo que necesitamos es una filosofía que provenga ‘de’ la vida —y no de los cuartos de estudio— y que tenga en sí su abundancia” (Hartmann, *Das problem* 97). Vuelta a la tierra y a la vida son las condiciones de una nueva filosofía, que ya no piensa desde el aprender a morir, sino desde el aprender a vivir. Este es el núcleo del giro realista en la filosofía que impera en el espíritu de la conferencia y coloquio de 1931, en el que Hartmann reiteró el carácter fundado de la relación gnoseológica sujeto-objeto. Este carácter fundado apunta a otras conexiones de ser en las que están involucrados tanto el ser cósmico como el humano, es decir, la realidad efectiva del mundo material y la del mundo espiritual. En estas conexiones, lo que circunda realmente no es sólo un objeto de percepción y conocimiento, sino del ocuparse, del padecer, del pretender y desear. La circunstancia real primaria en la que los seres humanos se encuentra con toda clase de seres es la de un involucramiento en: “[...] una conexión de vida [*Lebenszusammenhang*] en la que de alguna manera nos conciernen o afectan. Nos plantea todas los requerimientos —sea externamente a nuestro hacer, o internamente a nuestro valorar y toma de postura—. Y los requerimientos deben ser enfrentados” (*Das Problem* 15).

La filosofía, cuya tarea es aprender a vivir en este mundo, crece desde la descripción de los fenómenos que se atestiguan en la conexión de vida. En dicha conexión, hay actos (*Akte*) en los que, como en el conocimiento, se experimenta algo en sí, independiente. Estos actos son igualmente trascendentes, como el aprehender, pero se distinguen por la nota emocional en la que la circunstancia real se presenta. La trascendencia de estos actos radica en que: “[...] en principio penden más de la contraparte ópticamente autosistente” (Hartmann, *Das Problem* 15), es decir, están dirigidos a referidos y afectados por realidades

que ocurren (*widerfahren*). Estas realidades que ocurren, vale insistir, no sólo tiene un carácter externo, espacial, corpóreo; en la experiencia del nexo de vida, lo que enfrenta no tiene la forma de objeto, sino de lo que ocurre (*Widerfahrnis*). Así, ha de advertirse que las autosistencias ópticas de los actos trascendentes emocionales no son núcleos estáticos —y tampoco lo son los objetos de conocimiento—, sino que se encuentran en movimiento, en el proceso experimentado en la conexión de vida. En correspondencia, la conciencia humana se encuentra primordialmente con lo que le realmente le circunda en el modo de estar concernido (*Betroffensein*). Al estar concernido, no se alcanza lo real, sino que uno es alcanzado por la ocurrencia de lo real. Estar concernido y lo que ocurre son también los miembros de una correlación, pero en la que se siente el peso, la dureza de lo real, de lo en sí que nos concierne y nos toma en prenda:

Experimento las actitudes de los humanos contra mí tan indemostrablemente, como el prisionero percibe los muros, y el cargador la carga. Y ambas cosas son independientes del conocimiento de lo percibido. Es la misma dureza, la misma presión, el mismo estar entregado [*Ausgeliefertsein*] lo que se siente ante la situación histórica del mundo, las relaciones sociales existentes, las situaciones de todo clase. Uno está atrapado en las relaciones como son. Uno puede sentir las con prepotencia o con aplomo, o también como fuerza que soporta, en la que uno echa pie, desde la cual uno quizás se deja elevar [...] Ontológicamente, en el sentido de realidad experimentada, es la misma dureza de lo real [*Härte des Realen*] la que tenemos que soportar o evaluar (Hartmann, *Das Problem* 19).

En 1935, en su *Fundamentación de la ontología*, Hartmann expuso igualmente a la experiencia de resistencia de la realidad como un testimonio singularmente denso de la circunstancia de la realidad. Con ello, se trata de dejar en claro que el concepto de realidad exige ser ampliado de manera que se comprenda la complejidad vital en la que se nos brinda su circunstancialidad. En las experiencias de resistencia, así como ya mostraba Dilthey, el componente distintivo está en la espontaneidad e iniciativa de lo que impulsa y quiere la conciencia empírica. Hay en la experiencia de resistencia un estar tomado en prenda, pero también un acometer a lo que ocurre, un afrontarle en consideración a la ocurrencia de su singular autosistencia, o en sí. Esto resulta significativo porque la experiencia de resistencia no se experimenta sólo referida a las cosas materiales, sino desde formas de ser que nos acometen como desde el interior de lo que nos enfrenta. La resistencia se da en diversos niveles, en diversas relaciones que tenemos con las cosas y los otros. La realidad que resiste abarca a conexiones heterogéneas en las que se encuentran en relación las formaciones carentes de vida, las vivas, los procesos de las cosas y las del espíritu. Para Hartmann, se da la misma resistencia (*Widerstand*) real en el rodamiento de una piedra que hace sentir su

densidad, que la que se presenta al atacar a alguien y experimentar su oposición; la misma resistencia real está también cuando la ley hace sentir su peso al quererme apropiarme de algo, y cuando al intentar convencer a alguien, éste me resiste con su pensamiento. Dice Hartmann:

Se trata en general del mismo experimentar la misma resistencia real [*Realwiderstand*]. Pues precisamente, real no es sólo la gravedad de la piedra, real es igualmente la defensa del agredido, el poder del derecho existente así como de sus representantes designados; igualmente real es también la autoactividad [*Selbsttätigkeit*] del pensamiento ajeno (*Zur Grundlegung* 169).

Conclusiones

Al comienzo de su ensayo sobre la creencia en la realidad exterior, Dilthey sostenía que para la conciencia profana, la realidad del mundo exterior es comprensible de suyo. Sin embargo, esa comprensibilidad natural puede despertar un singular interés e inquietud, consistente en la posibilidad de que el saber de la filosofía y de la ciencia logren validez objetiva (*Gesammelte Schriften* 90). La disputa histórica en torno a la existencia de una realidad exterior, común, independiente de los puntos de vista y tradiciones, y que igualmente da cabida a las más variadas formas de existencia, se torna singularmente candente en un momento en el que esa misma realidad nos señala el carácter universalmente compartido, no de ideales y metas, sino de desafíos y amenazas. El curso de los hechos no nos ha ahorrado el tener que experimentar la mancomunidad de peligros que nos colocan sobre una misma base como especie, culturas e individuos. Pues lo que está en juego es la conexión objetiva de saberes y sentidos del hacer que puedan ofrecer posibilidades de coexistencia digna con todos los seres, en diversos niveles. La condición para ello es la aceptación y la exhibición de la circunstancialidad de lo real, esto es, una referencia en común a mundo que existe con independencia, o más allá de toda referencia, pero que igualmente anuda y conecta todas nuestras posturas. Esto es lo esencial de la sana tendencia de una “vuelta al realismo”, tal y como se intentó a comienzos de este siglo, pero igualmente en el tránsito del s. XIX al s. XX. De por medio está el enfrentamiento al relativismo, al constructivismo que niega todo acceso a lo en sí y común de lo real. Ese enfrentamiento pasa por exponer el idealismo remanente en dicha postura, lo cual devuelve a la filosofía al terreno del realismo empírico innegable, en el que se vive comúnmente la independencia del mundo real.

Ese mundo real en común, tanto en Dilthey como en Hartmann, se exhibe como resistencia, como lo que ocurre y a lo que se enfrentan la conciencias humanas, individual

y colectivamente. Con Dilthey, hemos visto que aún dentro del campo descriptivo del principio de fenomenalidad se atestigua aquello que es con independencia de la conciencia. La estrategia de Dilthey pasa por mostrar que la creencia en la realidad del mundo exterior se basa en una experiencia del humano entero, y no meramente representacional, intelectual, como fue habitual desde la tradición ilustrada. La vivencia de la realidad de lo independiente brota de la conexión entera de vida en la que se mueven los humanos, y a la vez, en el espectro de la vivencia del humano entero gana amplitud la noción de realidad, en la que entra tanto lo material, como lo vivo y lo histórico.

Con Hartmann, hemos mostrado su intención de exponer la vivencia de lo independiente en la experiencia de conocimiento, dando su debido peso al principio de conciencia, por el cual se ha sostenido tradicionalmente que ella no puede referirse más que a sus contenidos. Hartmann expone que la experiencia del error, que se da en el seno de la vida, es índice de que podemos señalar lo independiente: se trata de la experiencia de la diferencia, inadecuación entre lo mentado y lo que las cosas son en sí. En ello se muestra que la conciencia se refiere a algo trascendente a su representación, y señala un específico modo de relación con ello. En sí y para mí es una distinción gnoseológica, no ontológica. Pues esto no significa que la conciencia se escinda de lo que la enfrenta, sino que esa experiencia se da igualmente en la conexión de vida en la que lo real e independiente se presenta de modos más contundentes que los del conocimiento. Lo que ocurre y lo que resiste son modos de experiencia trascendente en la que se impone emocionalmente la autosistencia de lo real, la dureza de su ocurrencia. La conciencia no está encerrada en sus representaciones y sale en algún momento al mundo, sino que la conciencia es alcanzada ya siempre por la ocurrencia de lo real, y en dicha ocurrencia la conciencia representa y conoce aquello que le enfrenta. Esta referencia gnoseológica, fundada, no es ingravida en el curso de la vida real de los individuos. La representación no es una nada, ni una fantasía irreal, sino que se halla en conexión con lo ente real de una determinada manera. Lo cual quiere decir que nuestros saberes y errores no son ingravidos en realidad, no son una nada, sino que se anudan realmente de alguna manera con el curso de los hechos. Razón por la cual, son también generadores de relaciones reales de responsabilidad y obligación con lo que nos circunda realmente. Así, dirá Hartmann:

Ser obstancia [*Gegenstandsein*], ser para mí [*Fürmichsein*], ser fenómeno [*Phänomensein*], son también ser. Y además y en igual medida ónticamente «en sí». La relación entera a la que pertenecen, la relación de conocimiento, es una relación entre lo real, el sujeto real y el objeto real. Ella misma es una relación real. Que yo conozca algo puede ser extrínseco al algo, “a mí” no es extrínseco. En mí es algo real. Y en la conexión [*Realzusammenhang*] puede ser de muy esencial y grávida consecuencia. Como que en el proceso de conocimiento tiene también su origen temporal (*Zur Grundlegung* 140).

Finalmente, hay que señalar que el mundo común independiente, la realidad que nos circunda, no es la de una cosa consistente y ya constituida que nos rodea. Antes bien, el mundo independiente se experimenta en el cruce de las múltiples conexiones de la conciencia con la resistencia de las cosas y otras conciencias, conexiones que se dan en diversos niveles y con sus respectivas modalidades. El mundo independiente no existe, no es objeto ni obstancia alguna; su ser, su sistencia no está ante conciencia alguna. Antes bien, la realidad del mundo circunstancial es el tejido de relaciones y procesos en que todo ente está, de alguna manera, en dependencia y condicionamiento mutuo. Esta idea de mundo como conexión es la base desde la cual ha de poder desplegarse una nueva ontología de relaciones y procesos, la cual no esté limitada por la idea de una realidad meramente material.

Referencias

- Damböck, Christian y Lessing, Hans-Ulrich. *Dilthey als Wissenschafts-Philosoph*. Karl Alber Verlag, 2016.
- D'Anna, Giuseppe, Johach, Helmuth y Nelson, Eric. *Anthropologie und Geschichte. Studien zu Wilhelm Dilthey aus Anlass Seines 100. Todestages*. Köninghausen & Newmann, 2011.
- De Mul, Jos. "Leben Erfasst hier Leben: Dilthey as a Philosopher of (the) life (sciences)". *Interpreting Dilthey: Critical Essays*. Editado por E. Nelson, Cambridge University Press, 2019.
- Dilthey, Wilhelm. *Gesammelte Schriften V. Die geistige Welt. Einleitung in die Philosophie des Lebens. Erste Hälfte: Abhandlungen zur Grundlegung der Geisteswissenschaften*. Vandenhoeck & Ruprecht, 1990.
- *Gesammelte Schriften VIII: Weltanschauungslehre: Abhandlungen zur Philosophie der Philosophie*. Editado por B. Groethuysen, Vandenhoeck & Ruprecht. 2a ed., 1962.
- *Gesammelte Schriften I. Einleitung in die Geisteswissenschaften. Versuch einer Grundlegung für das Studium der Gesellschaft und der Geschichte. Erster Band*. Editado por Bernhard Groethuysen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1914.
- Dzwiza-Ohlsen, Erik y Speer, Andreas. *Philosophische Anthropologie als Interdisziplinäre Praxis. Max Scheler, Helmuth Plessner und Nicolai Hartmann in Köln-Historische und Systematische Perspektiven*. Brill, 2021, Leiden/Boston.
- Escudero, Alejandro. "Del comportamiento y el fenómeno: el a priori de correlación". *ENDOXIA*, vol. 1, no. 25, 2010, pp. 235–266. <https://doi.org/10.5944/endoxa.25.2010.5233>.
- Fischer, Joachim. "Philosophische Anthropologie und Neue Ontologie Die 'Kölner Konstellation' zwischen Max Scheler, Nicolai Hartmann und Helmuth Plessner als Philosophiegeschichtliches Ereignis im 20. Jahrhundert Philosophie". *Philosophische Anthropologie als Interdisziplinäre Praxis. Max Scheler, Helmuth Plessner und Nicolai Hartmann in Köln-Historische und Systematische Perspektiven*, editado por Erik Dzwiza-Ohlsen y Andreas Speer. Brill, 2021.
- "Neue Ontologie und Philosophische Anthropologie. Die Kölner Konstellation zwischen Scheler,

- Hartmann und Plessner". *Von Systemphilosophie zur systematischen Philosophie – Nicolai Hartman*, Walter de Gruyter & Co., 2012.
- "Nicolai Hartmann: A Crucial Figure in German Philosophical Anthropology-Without Belonging to the Paradigm". *The Philosophy of Nicolai Hartmann*, Walter de Gruyter & Co., 2011, Berlin/Boston.
- Gallagher, Shaun. "Dilthey and Empathy". *Interpreting Dilthey: Critical Essays*, editado por Eric Nelson, Cambridge University Press, 2019.
- Girardi, Lorenzo. "Phenomenological Metaphysics as a Speculative Realism". *Journal of the British Society for Phenomenology*, vol. 48, no. 4, 2017, pp. 336-349.
- Hartmann, Nicolai. *Zur Grundlegung der Ontologie*. Walter de Gruyter & Co., 1965.
- "Systematische Selbstdarstellung". *Kleinere Schriften I. Abhandlungen zur systematischen Philosophie*. Walter de Gruyter & Co, 1956.
- *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*. De Gruyter, 1949.
- *Das Problem der Realitätsgegebenheit*. Pan-Verlagsgesellschaft, 1931.
- Hartung, Gerald, Strube, Claudius y Wunsch, Matthias. *Von der Systemphilosophie zur Systematischen Philosophie-Nicolai Hartmann*. De Gruyter & Co., 2012.
- Husserl, Edmund. *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Traducción de Julia Iribarne, Prometeo, 2008.
- Kühne-Bertram, Gudrun. *Konzeptionen einer lebenshermeneutischen Theorie des Wissens. Interpretationen zu Wilhelm Dilthey, Georg Misch und Graf Paul Yorck von Wartenburg*. Königshausen & Newmann, 2015.
- Nelson, Eric. *Interpreting Dilthey: Critical Essays*. Cambridge University Press, 2019.
- Peterson, Keith. "Nicolai Hartmann's Contribution to an Ecological Materialist Anthropology". *Philosophische Anthropologie als Interdisziplinäre Praxis*, editado por Erik Dzwiza-Ohlsen y Andreas Speer, Brill Mentis, 2021.
- "Nicolai Hartmann and Recent Realisms". *Axiomathes Special Issue. Nicolai Hartmann: Reality, Modality and Value*, vol. 27, no. 2, 2017, pp. 161-174.
- y Poli, Roberto [editores]. *New Research on the Philosophy of Nicolai Hartmann*. De Gruyter, 2016. <https://doi.org/10.1515/9783110434378>
- Poli, Roberto, Scognamiglio, Carlo y Tremblay, Frederic. *The Philosophy of Nicolai Hartmann*. De Gruyter & Co. Verlag, 2011.
- Ramírez, Mario. "Presentación del nuevo realismo". *El nuevo realismo. La filosofía del siglo XXI*, Siglo XXI, 2016.
- Scholtz, Gunter. *Dilthey's Werk und die Wissenschaften*. Vandenhoeck & Ruprecht, 2013.
- Sparrow, Tom. *The End of Phenomenology. Metaphysics and New Realism*. Edinburgh University Press, 2014.
- Von Kalckreuth, Moritz, Schmieg, Gregor, Hausen, Friedrich. *Nicolai Hartmanns Neue Ontologie und Die Philosophische Anthropologie. Menschliches leben in Natur und Geist*. De Gruyter & Co., 2019.
- Zahavi, Dan. "The end of What? Phenomenology vs Speculative realism." *International Journal of Philosophical Studies*, vol. 24, no. 3, 2016, pp. 289-309.
- Zaborowski, Robert. "Investigating Affectivity in Light of Hartmann's Layered Structure of Reality". *New Research on the Philosophy of Nicolai Hartmann*, editado por Keith Peterson y Roberto Poli, De

Gruyter, 2016. <https://doi.org/10.1515/9783110434378>.

----- "Nicolai Hartmann's Approach to Affectivity and Its Relevance for the Current Debate Over Feelings." *The Philosophy of Nicolai Hartmann*. Editado por Roberto Poli, Claudius Scognamiglio y Frederic Tremblay. De Gruyter & Co. 2011. <https://doi.org/10.1515/9783110254181.159>.

RESEÑAS

ISSN: 2992-8621, <http://apareser.buap.mx>
 Año 2, Número 3, pp. 162-167, Septiembre de 2024 a Febrero de 2025
 Licencia Creative Commons 4.0
 Reconocimiento-Atribución-
 No Comercial-Compartir Igual



Reseña del libro: Castañón, Adolfo (Ed.). *Emilio Uranga: Años de Alemania (1952-1956)*. Universidad de Guanajuato/UNAM/Ediciones La Rana/Bonilla Artigas, 2021.

EDITADO en 2021,¹ *Emilio Uranga: Años de Alemania*, es el testimonio de una de las potencias que ha tenido el pensamiento mexicano en el siglo XX. “Entre los años 1947 y 1952, en la vieja escuela de Mascarones, la filosofía vivió un momento fulgurante. Acontecer fugaz, de brillo inusitado, llamarada de inteligencia que no volvería a repetirse. Y en ese momento breve, un joven espigado, nervioso, de sonrisa desdeñosa y avasalladora inteligencia, giraba en el centro de la llama: Emilio Uranga”. Así lo recordaba en 1990 su más íntimo amigo Luis Villoro.² El libro que reseñamos apareció en el centenario de su nacimiento, una fecha doblemente significativa, ya que coincide con un acontecimiento importante para nuestro país. Nacido al final de la Revolución Mexicana, Emilio Uranga vivió en una época de reconstrucción, no sólo material, sino también de la identidad de una sociedad que, aunque surgida con la Independencia, sólo comenzó a preocuparse auténticamente por su ser durante la Revolución. Cien años después de la Independencia, cuando la cohesión era apenas territorial, la Revolución nos despertó de un largo letargo motivado por el derrocamiento de una dictadura. Fue en ese contexto que Emilio Uranga y su generación vivieron y reflexionaron.

La década de finales de los cuarenta y cincuenta fue el verdadero despertar cultural de México. Todo lo que había comenzado con la Revolución empezaba a florecer realmente: las letras, el arte, el cine, entre otros, conformando lo que se conoce como la etapa dorada de la cultura en México. Sin embargo, algo no había “aparentemente” florecido como las otras formas

¹ Si bien la edición es de 2021, no fue sino hasta finales de 2022 que la edición pudo ver la luz. No lo sabemos con certeza, pero las condiciones excepcionales por la pandemia pudieron haber influido en esto. Véase Guillermo Hurtado, *Uranga en Alemania*.

² El prólogo de Luis Villoro aparece en la edición de *Análisis del ser del mexicano*, a cargo del Gobierno del Estado de Guanajuato de 1990. Este prólogo fue incluido por el editor en este libro reseñado.

culturales: el *pensamiento*, representado magistralmente por la filosofía. Ante esto, cabría preguntarse: ¿por qué no contábamos con un filósofo o una filosofía característica, como sucedió en otras formas culturales mexicanas? México es conocido en sus letras por Rulfo o Paz; en el arte, por Frida Kahlo, Siqueiros o Diego Rivera; y en la pantalla grande, por Emilio “El Indio” Fernández, entre otros. Pero hasta esa época, no había un nombre que representara este papel en el ámbito del pensamiento. Sin embargo, esto no se debía a una falta de interés por parte de quienes encarnaron ese rol. El famoso grupo Hiperión, del cual formaba parte Emilio Uranga, es un ejemplo de jóvenes que se tomaron en serio la necesidad de proponer algo al mundo del pensamiento. Y no podían hacerlo sino a partir de un problema que era exclusivamente nuestro: ¿qué era aquello que nos caracterizaba concretamente en nuestro ser?

Sin embargo, el propósito de esta reseña no es abordar el problema del ser del mexicano, sino una serie de documentos que salieron a la luz a finales de 2022. El libro contiene más de 700 páginas con documentos valiosos para los estudiosos del pensamiento de Emilio Uranga. Hoy en día, Uranga disfruta de una renovada consideración, un siglo después de su nacimiento, luego de que se le ha liberado del estigma que lo rodeaba por su participación en una de las etapas más oscuras de la política mexicana de los años sesenta y setenta del siglo pasado. Podríamos decir que el estudio de su obra es el mejor antídoto para una revalorización de su pensamiento.³

La novedad del libro radica, en particular, en el Diario que Uranga llevó durante sus estudios en Alemania entre 1954 y 1955, así como en las cartas que envió a importantes figuras de la cultura de su tiempo, como Luis Villoro, Alfonso Reyes, José Gaos, Alejandro Rossi y José Luis Martínez, entre 1952 y 1956, lo que da título a la obra. Dado que en estos documentos se encuentran numerosas referencias a textos, algunos de Uranga y otros relacionados con los temas que aborda, el editor ha incluido algunos textos inéditos o de difícil acceso en la actualidad.⁴ Además, se incluyen documentos resguardados en el Fondo de Cultura Económica, que documentan la traducción de la *Fenomenología de la percepción* de Merleau-Ponty, realizada por Uranga durante su estancia en Alemania, y una versión del libro *Tragische Literaturgeschichte* de Walter Muschg, que nunca pudo completar debido a serios problemas técnicos de traducción. Dado que el punto fuerte de este libro son los documentos rescatados de los Archivos de Emilio Uranga, me centraré a continuación únicamente en ellos.

3 Trabajos de investigación en México y Estados Unidos, traducciones de su *Opus Magnum* de 1952 y otros escritos de él en curso, coloquios internacionales en homenaje, tesis, entre otros, son muestra también de ello. Para más detalles, puede consultarse la página del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM, <https://www.filosoficas.unam.mx/buscar.php?q=Uranga+>

4 “El tema de la muerte en la Filosofía Contemporánea”, “Sobre el *Doktor Faustus*, de Thomas Mann”, “El *Goethe-Buch* de Alfonso Reyes”, “Cartas de Alemania”, “Introducción a la lectura de Jorge Lukács”, “Invitación al romanticismo alemán”, “Semblanza biográfica de Federico Schlegel”, “Reflexiones de Max Scheler sobre la esencia de la filosofía”, “¿Qué ha pasado con Juan José Arreola?”, “El maestro Jorge Lukács”, “El último Lukács”, son algunos de los textos más representativos.

En cuanto a las cuestiones formales, el libro cuenta con un impecable aparato crítico que contextualiza cada escrito. El Diario incluye anotaciones de José Manuel Cuéllar, considerado el mejor conocedor de Uranga en la actualidad. Todos los textos están acompañados de notas aclaratorias sobre nombres, textos, lugares, traducciones de frases y términos en otros idiomas, entre otros. Asimismo, se incluye una bibliohemerografía aproximada, que resulta de gran ayuda para quienes deseen adentrarse en la obra de Emilio Uranga.

A nivel personal, una parte importante de mi trabajo de investigación se ha centrado en la fenomenología fundada por Edmund Husserl. Desde mis primeras incursiones en la investigación fenomenológica, los nombres de José Gaos y varios de los transterrados españoles, como él los llamaba, estuvieron presentes. Sin querer entrar en polémicas, este grupo representó un momento crucial para la filosofía mexicana, tanto por su “profesionalización” como por la formación de grandes filósofos mexicanos, entre ellos el propio Uranga. La mayoría de estos intelectuales estaban influenciados por la figura de Ortega y Gasset, quien buscó ofrecer un aporte original al pensamiento en español, a través de las perspectivas y la traducción de significativas obras filosóficas alemanas. Por ello, se entiende el interés que se generó en las traducciones del Fondo de Cultura Económica a la llegada de los transterrados, algunas de ellas de obras representativas del movimiento fenomenológico, como *El ser y el tiempo* de Heidegger o *Ideas* de Husserl, entre otras de pensadores relevantes.

Sin embargo, ante el magisterio de Gaos y el grupo de jóvenes que se formaron a su alrededor, siempre me intrigó el giro (o abandono de la fenomenología) que algunos de estos jóvenes tomaron hacia la llamada filosofía analítica. Para quienes compartan esta interrogante, al menos en el caso de Uranga, los documentos que nos ocupan ofrecen una posible respuesta.

La primera parte del libro contiene el Diario de Alemania de Uranga, una fuente invaluable para quienes desean investigar seriamente a este pensador mexicano. El estilo relajado del diario, alejado del canon académico—del cual Uranga siempre renegó e incluso se separó tajantemente—arroja luz sobre el cambio en su perspectiva, desde el problema del ser mexicano hacia un Uranga más interesado en las relaciones entre la filosofía y la literatura⁵. Como sucede con otros filósofos, estos documentos revelan los cambios en los intereses de Uranga, influenciados en parte por el desencanto con la academia alemana de la posguerra. En las primeras páginas, Uranga se muestra entusiasmado por el seminario de Heidegger, *Die Frage nach der Technik*, y llega a plantearse un trabajo serio sobre “Husserl

5 Aunque no se puede hablar de un abandono de la problemática sobre lo “mexicano”, sino más bien de un abandono de la perspectiva “ontológica” heideggeriana-sartreana que daban estructura a los primeros análisis del joven Uranga. Posteriormente, las formas de abordaje se irán nutriendo más de la literatura y la política, especialmente de la poesía de Ramón López Velarde y el significado de la Revolución mexicana.

y la escuela fenomenológica” que, lamentablemente, nunca escribió. “Trabajo en un ensayo sobre Husserl y la escuela fenomenológica. Hay abundancia de material y el tema me apasiona”.⁶ Sin embargo, al poco tiempo, en otros lugares, se queja con sus pares de que sus maestros los había engañado por una Alemania idílica. En mi opinión, Uranga aún pensaba en el Heidegger de *Ser y tiempo*, pero para ese momento, como sabemos, el pensador de la selva negra ya se encontraba en la perspectiva del llamado giro onto-histórico.

Entre los datos filosóficos más destacados están las impresiones de Uranga, nada halagüeñas, sobre su encuentro con Heidegger, sus visitas a reuniones junto a los estudiantes más cercanos de éste, y su trato con algunos intelectuales iberoamericanos que más tarde se harían famosos en la academia.⁷ Del mismo modo, Uranga entabla diálogo con Ludwig Landgrebe, Max Müller, Bernhard Welte y Eugen Fink, además de visitar los recién fundados Archivos Husserl en Colonia, donde consulta libremente manuscritos inéditos, y de entrar en contacto con Walter Biemel. Posteriormente, en Francia, dialogará con algunos intelectuales reconocidos, como Jean Wahl y Merleau-Ponty.

A pesar de haber estado en contacto con algunos de los principales representantes del movimiento fenomenológico, Uranga afirmaba que el gran momento de la filosofía ya había pasado. Esta desilusión marca el cambio en Uranga, que pasa de la filosofía u ontología del mexicano a un interés más centrado en las relaciones entre la filosofía y la literatura. Al alejarse de las clases y seminarios universitarios, Uranga desarrolla una pasión por el periodismo y el ensayo filosófico. A su regreso a México, abandona una prometedora carrera académica para dedicarse a escribir columnas en periódicos y revistas culturales. Esto no significa que haya abandonado su vena filosófica; más bien, refleja lo que Alfonso Reyes le había aconsejado antes de su partida a Alemania, “quitarse la grasa de la academia”, inmediatamente Uranga se pregunta en el Diario, “¿cuál es el disolvente más adecuado?”.

No tanto por seguir ciegamente el consejo de su mentor, sino porque Uranga no se sentía a gusto con una profesión que percibía como restrictiva para el pensamiento. A su regreso a México, el papel como asesor presidencial le otorgó la libertad para explorar su propuesta de una filosofía como expresión literaria. Esta tesis, que defenderá en varios ensayos publicados en revistas y suplementos, no se presenta como una obra sistemática, pero ya en el Diario y en las cartas se comienzan a ver sus preocupaciones sobre el “estilo”

6 De hecho, el Diario empieza con unas consideraciones sobre la relación entre Husserl y Heidegger, donde contrario a las tesis del momento, como un “ampliamento” o como “modos distinto de pensamiento”, él afirma un enfoque en “concepto natural de mundo” y “volver la atención a Husserl y Heidegger por sí solos”, “Lo peor de un gran maestro, su desgracia, es producir continuadores, comentaristas, fanáticos”, o, del lado de Heidegger, “Su principal enseñanza parece ser no el existencialismo [...]”, todos estos son algunos atisbos de los nuevos horizontes que ya veía Uranga en ese momento.

7 Por ejemplo, el filósofo peruano Victor Guillermo Li Carrillo (1929-1988) y el colombiano Rafael Guitiérrez Girardot (1928-2005).

filosófico o la filosofía como un estilo literario⁸. Ante esto, apunta en el Diario, “La eficacia literaria es el primer deber de un pensador. No escribir bien, sino con estilo”.

Como a muchos nos ha pasado, la experiencia de Alemania es dura, empezando por lo difícil que es aprender el idioma y “aclimatarse” en amplio sentido. Pero, como también se suele decir, cada uno habla dependiendo de “cómo le va en el baile”. Uranga tuvo la mala fortuna de pasar por dificultades económicas, además por el contexto de una Alemania en proceso todavía de restauración. “Ahora empiezo a entender por qué estos viajes son casi siempre un fraude, una desproporción entre lo esperado y lo conquistado, una construcción supletoria de la riqueza que no se tuvo, una falsificación de lo que no se recibió, una invención, la confección de un postizo, de un bisoñé que oculta la fea calvicie”.

A partir de estos documentos, podemos formarnos una idea de la personalidad de Uranga. Aquellos que han hablado de él lo describen como “temperamental”. Por ejemplo, su maestro José Gaos lo consideraba un “genio” con un aguzado “mal genio”, o de las disputas que tuvo con algunos intelectuales en México. Como se dice por acá, Uranga era un tipo que no se andaba con “medias tintas”.

En el Diario, observamos sus constantes quejas sobre los alemanes, a quienes acusa de ser un pueblo “filisteo”. Era un hombre apasionado, especialmente por los libros y la música, y se dejaba llevar por donde su olfato filosófico lo dirigía, sin saber realmente adónde desembocaría. Así, un encuentro casual en una librería con el *Viaje a Italia* de Goethe y el diario de viaje dedicado a Frau von Stein, lo lleva a una investigación sobre el poeta germano que le hace acumular centenares de libros sobre el éste, y que debía culminar en un trabajo sobre “Goethe y los filósofos”, el cual tampoco escribió. Aunque -habría que decir- no en el modo tradicional del ensayo filosófico, gran parte de las cartas enviadas a Villoro contienen resultados de estas investigaciones goetheanas.

Como si se tratara de un efecto dominó, esta investigación lo lleva a descubrir los ensayos del filósofo húngaro György Lukács sobre Goethe, y de ahí a descubrir otra pasión en su madurez: la filosofía marxista.⁹

Recuerdo que, en una ocasión, un amigo hegeliano comentaba en un post de *Facebook* sobre los intereses de Uranga en Lukács. A partir de lo publicado por el primero, uno no encuentra fácilmente las conexiones entre el existencialismo temprano y el marxismo tardío del pensador mexicano. Como es bien conocido, Uranga fue uno de los primeros en introducir a Lukács en la escena filosófica mexicana, a través de la traducción de *Mi camino*

8 La reunión de todos estos escritos lo podemos encontrar en Uranga, *Ensayos*.


9 Una anécdota curiosa de sus estudios sobre el marxismo fue el descubrimiento del joven Marx de los *Manuscritos económicos y filosóficos de 1844*, cuyo resultado sería un libro titulado “Marx y la filosofía”, mismo que entregó a su amigo Ricardo Guerra en una de sus visitas a Alemania. Lo trágico fue el resultado de este encargo, pues nunca llegaría a las manos de Alfonso Reyes, quien sería el gestor de su publicación.

hacia Marx e invitaciones a su lectura.¹⁰ Una vez más en el Diario y las cartas encontramos los motivos.

Como se ha mencionado, Uranga ensaya en su Diario y cartas los resultados de sus investigaciones filosóficas.¹¹ Por ello, la crítica literaria que realiza Uranga no es meramente literaria, sino una crítica filosófico-literaria. Así, se dedicará posteriormente a estudiar a autores como López Velarde y Thomas Mann, entre otros. Estos estudios no deben interpretarse como un alejamiento de la filosofía, sino como el despliegue de una nueva perspectiva en la que la filosofía se concibe ya como una forma de expresión literaria.

Si bien esta última perspectiva constituye una preocupación central que atraviesa tanto el Diario como las cartas de Uranga, encontramos además una serie de reflexiones dispersas de gran interés. Estas últimas revelan un distanciamiento, o al menos un deseo, de abandonar los formatos tradicionales del tratado académico y del simple “comentario”.

Mayco Burgos Martínez
Universidad de Guanajuato

 <https://orcid.org/0000-0002-6874-9953>

Referencias

- Hurtado, Guillermo. “Uranga en Alemania”. *La razón*, 4 de febrero de 2023. <https://www.razon.com.mx/opinion/columnas/guillermo-hurtado/uranga-alemania-516315>.
- Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM. <https://www.filosoficas.unam.mx/buscar.php?q=Uranga>. Consultado el 13 de agosto de 2024.
- Uranga, Emilio. *Ensayos*. Gobierno del Estado de Guanajuato (Obras de Emilio Uranga), 1991.
- ¿De quién es la filosofía? Sobre la lógica de la Filosofía como confesión personal. Gobierno del Estado de Guanajuato (Obras de Emilio Uranga), 1990.

.....
10 Los trabajos sobre Lukács que se incluyen en la presente edición son: *Introducción a la lectura de Jorge Lukács*, *El maestro Jorge Lukács* y *El último Lukács*.

11 Este interés en la exploración de otras formas de expresión filosófica tiene su precedente en un escrito de 1952 en forma de epistolario titulado *Leyendo a Husserl*, donde Uranga se da a la tarea de dar a conocer sus estudios sobre el filósofo moravo. Para ya en la advertencia al texto, nos comenta Uranga que esta no es una mera extravagancia, sino porque “Hay que respetar la forma con que nacen las cosas, las ideas, y no arrancarlas de su matriz para incubarlas bajo esencias ajenas” (*¿De quién es la filosofía?* 36). Y más adelante agrega, “un pensamiento que se propone investigar los ingredientes «literarios» y «artísticos» mínimos para que una filosofía no se traicione como tal” (37).

ISSN: 2992-8621, <http://apareser.buap.mx>
 Año 2, Número 3, pp. 168-170, Septiembre de 2024 a Febrero de 2025
 Licencia Creative Commons 4.0
 Reconocimiento-Atribución-
 No Comercial-Compartir Igual



EL DOLOR DEL CUERPO VIVO. Reseña del libro: Ángel Xolocotzi y Ricardo Gibu (coords.), *Dolor y vulnerabilidad, Reflexiones fenomenológicas y hermenéuticas*, BUAP/Fides, Puebla, 2024.

Los límites del cuerpo (*Körper*) pensado ónticamente como mera extensión no coinciden con los límites del cuerpo pensado onto-ontológicamente de manera extática (*Leib*) porque “estamos siempre más allá del cuerpo (*Körper*)”.
 Ángel Xolocotzi, *Articular lo simple, Aproximaciones heideggerianas al lenguaje, al cuerpo y a la técnica*.

Podemos partir de la distinción entre el cuerpo vivo, el cuerpo vivido, que en alemán se denomina con una palabra: *Leib*, y el cuerpo objetivado, el que se puede estudiar y tratar como objeto, por ejemplo, del tratamiento médico, el cuerpo (*Körper*) como entidad positiva, dada.

El cuerpo experimentado como el cuerpo vivo que soy es el que Heidegger piensa con el concepto de “existencia”, cuyo prefijo “ex” significa que siempre es extático, está fuera de sí o más allá de sí. Es decir, los límites de mi cuerpo (*Leib*) no llegan solamente hasta donde alcanzan mis brazos extendidos, porque, por ejemplo, si hablo, grito o canto, llegan hasta donde se escuche mi voz; y si escribo, llegan hasta donde mi texto pueda ser leído (el autor puede tocar al lector, por ejemplo, provocarle emociones o pensamientos). Lo mismo hacen los cuerpos (*Leiber*) de los otros seres humanos, en tanto existencia o ser ahí.

En cambio, el cuerpo humano objetivado (*Körper*) llega hasta donde están sus límites medibles. Es el cuerpo al cual la enfermera pesa, mide su estatura, le toma la temperatura y el pulso cardiaco, le observa si está hidratado. Es el cuerpo al que se le hacen análisis de sangre para medir sus leucocitos o el nivel de triglicéridos.

El cuerpo (*Körper*) objeto es campo de conocimiento e intervención de las ciencias físicas, químicas, biológicas y médicas. Y el dolor, para ese

paradigma científico, es un tema de análisis naturalista para poder producir y recetarle, administrarle, un analgésico o un anestésico.

Queda fuera de este modo de conocer todo el vasto campo del dolor del cuerpo (*Leib*) vivo, viviente, existente. ¿Cómo podemos comprender la experiencia del dolor físico o moral del cuerpo viviente, del ser humano?

Varias aproximaciones a esos problemas, estrictamente humanos, filosóficos, se encuentran en el volumen *Dolor y vulnerabilidad, Reflexiones fenomenológicas y hermenéuticas*. En él, los coordinadores del libro, Ángel Xolocotzi y Ricardo Gibu, publicaron “participaciones que buscan tematizar la experiencia del dolor a la luz de algún ámbito que pueda conducir a reflexiones de carácter fenomenológico o hermenéutico” (10).

Desde la fenomenología y la hermenéutica, estas aproximaciones buscan ir más allá del conocimiento del cuerpo objetivo (*Körper*), conocimiento cuya naturaleza expresa así Luis Fernando Cardona: “En las consideraciones habituales sobre los fenómenos patológicos priman las miradas biologicistas y exclusivamente médicas, no solo de su tratamiento sino también de su comprensión. En estas consideraciones se da por sentado tomar a la salud y a la enfermedad como algo objetivo y plenamente medible” (13).

En cambio, para la fenomenología heideggeriana, escribieron Ángel Xolocotzi y Viridiana Pérez: “El cuerpo sería así el punto de encuentro entre *Dasein* y vida. Sería entonces el mencionado lugar de la diferencia ontológica en donde la comprensión de posibilidades es a su vez la disposición afectiva de temples” (76).

Esto es, en el cuerpo intersectan el ser (ámbito ontológico), del cual procuramos hallar su sentido, y el ente *Dasein* (el ser ahí, el ser humano), en la vida. Y la comprensión de sí del ser ahí como posibilidades de ser (de vivir, de actuar) parte de lo afectivo: angustia, temor, aburrimiento, dolor, alegría, asombro, temples de ánimo que le permiten abrirse al mundo, experimentar un mundo.

Muy bien decía una profesora universitaria, la palabra que ponemos a lo que sentimos nos encamina a una manera de comprenderlo y afrontarlo: no es lo mismo decir: duelo, tristeza, nostalgia, que decir, depresión, palabra que nos lleva a pensar en terapias o medicaciones.

Asimismo, podemos intentar comprender fenomenológicamente el dolor e incluso la muerte y el duelo. Reflexionan, en este libro, Ricardo Gibu y Luis Ignacio Rojas: “Las lágrimas del que contempla la partida del ser querido instauran una relación con lo desmesurado en la que la muerte no puede convertirse en el sentido de la vida, dado que la muerte, como ya lo hemos mencionado, carece de sentido, El sentido puede provenir de la responsabilidad por el que queda vivo” (45). Claro, este libro nació, entre otros factores, de la experiencia colectiva mundial de la pandemia de Covid-19.


Una de las preguntas que taladran la cabeza de los dolientes es por el sentido: ¿por qué?, ¿qué sentido tiene? Y la religión y las filosofías de la religión han intentado esclarecer el sentido del dolor como mal, misterio que cuestiona al creyente incluso en su fe en Dios, o al menos en su relación con Él: Concluyen Cintia C. Robles y Rubén Sánchez: “ante el mal se encuentra con uno más de los límites de la razón humana. En el fondo me pregunto si la teodicea no se trata más bien de la soberbia de la razón humana que se siente con el derecho de interrogar a Dios, al tratar de justificar a Dios ante el problema del mal (86)”.

Las teodiceas tratan de que pensemos el fenómeno de la vida humana (y su dolor) desde el punto de vista de una totalidad, o proceso que persigue un fin, en donde el dolor se pierde en lo pequeño, ante la grandeza del todo, histórico, cósmico o divino.

Las últimas dos meditaciones sobre el dolor, con las que cierra el libro, fueron escritas desde el ámbito del arte. Desde el arte plástico, principalmente la pintura, por ejemplo la de Frida Kahlo, reflexionó Jorge Andrés Calvo: “La vivencia dolorosa que surge a partir del objeto de arte no tiene la más remota traza que le corresponda a la fantasía en la medida en que esta vivencia dolorosa es actual, mientras que el dolor que aparece en la fantasía se constituye a partir de referencias dolorosas del pasado” (108). Es decir, que una obra de arte nos puede hacer empatizar y sentir un dolor real, actual, diferente del dolor representado en la imaginación (preferimos imaginación que fantasía) por el trabajo del artista o la artista.

Y la danza puede también ponernos a los espectadores frente a la experiencia estética del dolor. Recuerdo por ejemplo el espectáculo de Barro Rojo sobre García Lorca, que escenifica su pasión por la vida, y su muerte, asesinado. Precisamente tomado como referente al baile flamenco, Román Alejandro Chávez expresa: “En el marco de la actitud estético-artística donde se liberan y experimentan vivencias con sentimientos variopintos: uno de los fundamentales, principales, es el dolor, elemental para reconocer al otro como cuerpo vivo (*Leib*) y saberlo humano, generando una comunidad intersubjetiva. La danza, entonces, muestra al cuerpo vivo sufriendo como ser humano que es” (128).

El dolor es inevitable en la vida humana. Y la reflexión sobre cómo experimentamos y vivimos el dolor, como seres humanos que somos, es necesaria porque nos lleva a buscar el sentido que nos permite afrontar el duelo, la tristeza, el sufrimiento, la pena, el dolor físico, y seguir adelante en tanto que cuerpos vivos (*Leiber*), existentes, siempre extáticos, yendo más allá de nosotros por la palabra (*logos*), el pensamiento, la acción, la creación, el arte. Son nuestras formas de existir y de estar vivos. Y tal vez, de escuchar o cantar un blues.

Javier Hernández Alpizar
Benemérita Universidad Autónoma de Puebla
 <https://orcid.org/0009-0000-3748-0456>