

HISTORIOGRAFÍA FENOMENOLÓGICA: FILOSOFÍA DEL SIGLO XX. ACTUALIDAD Y PERSPECTIVAS

Ángel Xolocotzi Yáñez
Albert-Ludwigs-Universität Freiburg (Alemania)/
CIDHEM (México)

I. Irrupción de la fenomenología

Desde hace más de un siglo la filosofía se ha visto renovada tanto en sus pretensiones como en sus forma de trabajo por aquello que conocemos bajo el título de *fenomenología*. En 1900 el joven docente de Halle Edmund Husserl publica el primer volumen de un libro que marcará el inicio de un camino filosófico que ya ha rebasado el siglo y que quizás, así como Nietzsche señaló de su obra, sea algo de lo que se hable todavía en siglos venideros. El libro al que me refiero son las *Investigaciones lógicas [IL]*. En 1901 se publica el segundo volumen y con ello Husserl se da a conocer como el fundador de la fenomenología.

La academia filosófica alemana reacciona positivamente a tal propuesta y pocos años después inicia, en 1904, lo que Herbert Spiegelberg ha denominado el “movimiento fenomenológico”.¹ Éste es el inicio de círculos congregados en torno al pensar de Husserl, primero el círculo de Munich con Alexander Pfänder, Moritz Geiger, Adolf Reinach, Theodor Conrad y al final con Max Scheler. Gran parte del grupo se traslada a Gotinga en donde Husserl enseñaba ya desde 1901. Ahí se amplía el movimiento fenomenológico con Wilhelm Schapp, Alexandre Koiré (a partir de 1908), Dietrich von Hildebrand (a partir de 1909), Hedwig Martius, Hans Lipps (1911), Roman Ingarden (1912), Fritz Kaufmann y Edith Stein.² En esos años la fenomenología no sólo es trabajada y difundida por todo este grupo, sino que Husserl ya es reconocido por filósofos consagrados como Wilhelm Dilthey.³ En 1916 Husserl abandona Gotinga y se dirige a Friburgo de Brisgovia para

¹ Cf. *The phenomenological Movement*, La Haya, 1982.

² Cf. el capítulo “Die Phänomenologische Bewegung. Ursprung, Anfänge und Ausblick” de Von Eberhard Avé-Lallemant publicado en *Edmund Husserl und die phänomenologische Bewegung. Zeugnisse in Text und Bild*, Freiburg/München, Alber1988, pp. 61-75.

³ Esto lo muestra el epistolario sostenido entre Dilthey y Husserl alrededor de 1911 y curiosamente publicado por primera vez en una revista de la Universidad Costa Rica.

ocupar la cátedra que dejaba vacante el neokantiano Heinrich Rickert, quien a su vez ocuparía la cátedra de su maestro Wilhelm Windelband en Heidelberg.

Las mudanzas de Husserl coinciden, como ya han señalado algunos interpretes, con las etapas de su filosofía. Mientras que los 14 años en Halle sirvieron para preparar el surgimiento de la fenomenología, los otros 14 años en Gotinga llevaron a cabo el desarrollo y primera gran difusión de la misma. A su vez, la estancia en Friburgo está acompañada del desarrollo de un giro en la propia fenomenología husserliana que conocemos como fenomenología trascendental. La convicción de Husserl de que con la fenomenología trascendental él había encontrado la mejor expresión de su pensar se verá incomprendida tanto por la mayoría de sus viejos alumnos de Gotinga como por los nuevos encontrados en Friburgo. Entre estos últimos se halla evidentemente el joven Martin Heidegger.

Heidegger, quien se había doctorado y habilitado en Friburgo, se inicia en 1919 por recomendación de Rickert, su director de tesis de habilitación, como asistente de Husserl. De acuerdo a información del mismo Heidegger, éste había trabajado ya desde 1909 las *IL*,⁴ y después de repetidas lecturas de la obra había llevado a cabo una apropiación de la inicial fenomenología husserliana, sin embargo muy pronto comienza una transformación de la misma que poco a poco conducirá a un distanciamiento del fundador.

Entre los años 1919 y 1923 Heidegger labora como profesor asociado y a la vez como asistente de Husserl en Friburgo.⁵ Por indicaciones epistolares sabemos que Husserl creía ver en Heidegger a su más fiel alumno, sin embargo, no estaba bien informado y se enteró muy tarde del camino genuino que contenía la propuesta heideggeriana.⁶ Quizás el

⁴ Así lo señala él mismo en su escrito autobiográfico “Mi camino en la fenomenología” publicado en castellano en el volumen *Tiempo y ser*, Madrid, 2003, pp. 95-103. Aquí p. 95.

⁵ Para un detallado análisis de este período puede consultarse mi texto *Fenomenología de la vida fáctica. Heidegger y su camino a Ser y tiempo*, México, 2004. Sobre lo desarrollado en este libro nos apoyaremos para los análisis que presentamos a continuación.

⁶ Si rastreamos el epistolario husserliano encontramos a principios de los años 20 una buena recepción de Heidegger por parte de Husserl. Como ejemplo basta la carta dirigida a Natorp el 11 de febrero de 1920: “Con la energía más grande se ha iniciado [Heidegger] en la fenomenología y tiende, en general, a la fundamentación más segura para su pensar filosófico” (E. Husserl, *Briefwechsel V*, Dordrecht, Kluwer, 1994, p. 140). A más tardar en 1927 la opinión de Husserl sobre su brillante alumno habría cambiado. Recordemos la famosa carta a Ingarden del 19 de noviembre de 1927: “Heidegger llegó a ser un amigo cercano y yo pertenezco a sus admiradores, tanto que ahora debo arrepentirme, que su obra (y también sus lecciones) tanto en el método como en el contenido aparecen como algo esencialmente diferente de mis obras y lecciones” (E. Husserl, *Briefwechsel III*, Dordrecht, Kluwer, 1994, p. 234). Ya para 1929 en otra carta a Ingarden Husserl será más directo: “He llegado a la conclusión de que no puedo integrar la obra [de Heidegger] en el marco de mi fenomenología, infortunadamente también debo rechazarla por completo en sentido metódico y en lo esencial también en sentido temático” (*Briefwechsel III*, p. 254).

abandono de sus viejos alumnos hizo poner toda su esperanza en Heidegger de tal forma que ya desde 1923, cuando Heidegger parte a Marburgo para ocupar una cátedra como profesor extraordinario, Husserl pensaba en Heidegger como su sucesor, lo que finalmente ocurrió.⁷ Las diferencias entre el maestro y el aprendiz se marcaron ya desde el inicio. Hans Jonas lleva a cabo una descripción de esas diferencias al recordar su estancia en Friburgo de 1921:

Así es que fui a Friburgo y era estudiante de Husserl, lo que no quería decir otra cosa que el hecho de asistir a su lección. Como estudiante de primer semestre no se me permitía la asistencia a su seminario. En su lugar debía yo asistir a un preseminario. Eso era dirigido por un profesor asistente llamado Martin Heidegger. Y si uno piensa que el seminario de Husserl hubiera sido para mí demasiado avanzado y que el seminario de Heidegger sería lo correcto para principiantes, debo decir que Husserl no estaba al corriente. Pues Heidegger era desde el principio, esa fue mi primera impresión, mucho más difícil que Husserl [...]. Para seguir a Heidegger se requería algo completamente diferente. Uno tenía de inmediato la impresión, aún sin entender nada, de que aquí se trataba de algo nuevo, de abrir nuevas perspectivas y trabajar nuevos medios lingüísticos./ Yo sé que en ese semestre, sin haber entendido mucho, estaba completamente convencido de que se hallaba en obra un filosofar importante y esencial. Ahí estaba un hombre que pensaba frente a los alumnos, quien no leía lo pensado, como sucedía con Husserl, sino que ejecutaba el acto del pensar mismo en presencia de sus estudiantes. Y eso conmovía; por ejemplo, señalaba algo puramente externo: sucedía frecuentemente que él no estaba con el rostro hacia el auditorio, sino que veía de lado hacia la ventana o propiamente veía dentro de sí y pensaba en voz alta. Uno sentía que asistía al acto original de un pensar, descubrir y abrir completamente original, propio y nuevo. Y él era a la vez un pedagogo ejemplar. [...] Y a veces sucedía –por cierto eso es algo de Heidegger que me ha quedado para toda la vida– que alguien decía algo y para ello usaba terminología filosófica. Entonces decía Heidegger: ‘demasiado erudito, demasiado erudito, por favor exprese eso de forma no tan docta’. Él quería liberarse de la petrificada e impregnada terminología técnica del

⁷ En dos trabajos he llevado a cabo una revisión de los epistolarios entre Husserl y Heidegger. En el mencionado libro *Fenomenología de la vida fáctica* tomo como punto de partida las cartas de Husserl en donde hace referencia a Heidegger, mientras que en el artículo “Fenomenología manifiesta y oculta. Heidegger y su relación con Husserl” (en proceso de publicación como capítulo de un libro monográfico sobre Heidegger por parte de la Universidad Pontificia de México) parto de las cartas en donde Heidegger toma posición respecto de Husserl. Que Husserl preparaba a Heidegger como sucesor es un hecho a partir de lo que indica el mismo Heidegger a su esposa Elfride el 8 de julio de 1923: “El sábado estuve con Husserl; él se queda y me quiere después de sucesor; pero no se debe correr la voz sobre eso – de lo contrario fracasarán sus negociaciones en Karlsruhe – así que la consigna es “él se irá”, “*Mein liebes Seelchen!*” *Briefe Martin Heideggers an seine Frau Elfride 1915-1970*, editado y comentado por Gertrud Heidegger, München, Deutsche Verlags-Anstalt, 2005, p. 129.

filosofar, para llegar a los fenómenos originarios. *Quería que uno viese simplemente las cosas*, lo que no es sinónimo de fácil, ya que para él las intelecciones simples se hallaban en lo profundo y no en la superficie. Era una experiencia pedagógica de primerísimo nivel”.⁸

Esta exigencia heideggeriana de “ver simplemente las cosas” será precisamente lo que una su modo de proceder a la empresa filosófica husserliana. Y esta pretensión despertó de tal manera el interés en el medio filosófico universitario que su difusión atrajo a las aulas de Husserl y Heidegger una serie de alumnos, muchos de los cuales posteriormente formarán parte de la constelación filosófica contemporánea. Entre los más conocidos se hallan: M. Horkheimer, quien asistió a un curso de Heidegger en 1921, H. Jonas, L. Strauss, H.-G. Gadamer, éste último a partir de 1923, H. Arendt a partir de 1925, K. Löwith, J. Ritter, O. Becker, W. Bröcker, W. Kamlah, G. Krüger, W. Schulz, E. Fink, X. Zubiri, E. Levinas, H. Marcuse, J. Patocka, W. Weischedel, K. Rahner, J.-B. Lotz, M. Müller, G. Siewerth.

Actualmente nos cuesta trabajo pensar que una exigencia tal como aquella de ver simplemente las cosas pudiera haber sido una fuente de atracción de tal magnitud. Sin embargo, entender tal acontecimiento me parece que sólo es posible si se parte del carácter histórico de todo filosofar.

Una propuesta radical rompe de alguna manera con las anteriores pero a la vez se inserta en la tradición. El llamado a *ver simplemente las cosas* es un diagnóstico del estado de la filosofía después de la gran transformación de la modernidad. A pesar de que Husserl en repetidas ocasiones se hace llamar neocartesiano, esto no significa simplemente que él sea una especie de continuador de la modernidad iniciada por Descartes, sino paradójicamente la fenomenología representa quizás el quiebre más radical respecto a ella. Si el inicio de la modernidad está marcado por la búsqueda de certeza a partir del afianzamiento de un nuevo fundamento como el *cogito*, su continuación se verá desarrollada por la solución de problemas tanto epistemológicos como ontológicos que de ahí derivan. De este modo tanto la filosofía trascendental kantiana como el idealismo alemán buscarán resolver la escisión sujeto-objeto surgida a raíz de la fundamentación cartesiana. Sin embargo, la balanza se inclinará a destacar el papel de la subjetividad en

⁸ *Orientierung und Verantwortung. Begegnungen und Auseinandersetzungen mit Hans Jonas*, editado por D. Böhler y J. P. Brune, Würzburg, 2004, pp. 415-416, cursivas mías.

contra de todo realismo ingenuo que presuponga simplemente las cosas ahí de manera independiente y autónoma. Las cosas ya no serán simplemente algo ahí, sino que su aparición estará subordinada a las condiciones de posibilidad ancladas en la subjetividad (Kant) o serán momentos de un proceso de aparición (Hegel). Veamos esto brevemente.

Como sabemos el giro copernicano en la modernidad lo lleva a cabo Kant, quien al proponerse en primer lugar establecer los límites del conocimiento, inaugura de ese modo un pensar finito. Como él señala en la *Crítica de la razón pura* no se trata de que nos movamos de acuerdo a los objetos, sino que ellos se mueven de acuerdo a nuestro conocimiento (B XVI). Esto significa de entrada poner en entredicho la adecuación de lo dado a una garantía presupuesta ya sea divina o infinita. Que ahora los objetos se rijan de acuerdo a nuestro conocimiento significa ubicar el ámbito del conocimiento verdadero en la subjetividad. De esta forma, la objetividad misma debe provenir de la subjetividad en la medida en que todo lo que pueda llegar a ser objeto de conocimiento podrá serlo sólo si aparece en las formas de la sensibilidad y el entendimiento. La doble fuente del conocimiento, esto es la receptividad de las sensaciones y la espontaneidad de los conceptos, posibilita como sabemos que un objeto sea dado y pensado: “sin sensibilidad no nos sería dado ningún objeto, y sin entendimiento ninguno podría ser pensado. Pensamientos sin contenido son vacíos, intuiciones sin concepto son ciegas” (B 75).

Que Kant haya reducido lo absoluto al entendimiento es algo que, de acuerdo con Hegel, impide a aquél llegar a la verdad. Sin embargo, para Hegel es claro que el camino de diferenciar la apariencia de la verdad mediante la limitación cognoscitiva en las apariciones deja fuera precisamente la posibilidad de aprehender la aparición misma, ya que el conocimiento finito no puede crear su verdad a partir de su objeto, cuyo aparecer debe estar constituido concomitantemente a priori, para así poder reconocerlo como objeto. Así, para Hegel el pensar no puede ir detrás de sí, si se aferra a la pregunta por las condiciones de posibilidad del conocimiento finito. Lo cuestionable de la propuesta kantiana se halla pues en el mero carácter de aparición del ente en cuanto objeto del conocimiento. La idea de una constitución concomitante del objeto mediante el sujeto hace cuestionable nuestro saber natural del mundo y no satisface la pretensión de una verdad independiente del sujeto.⁹

⁹ Para ampliar esto puede consultarse mi texto “Aparecer y mostrarse. Notas en torno a la ‘fenomenología’ en Hegel y Heidegger” que aparecerá como un capítulo del libro con el que la UNAM conmemora los 200 años de la publicación de la *Fenomenología del espíritu*. Su publicación está prevista para finales de 2008.

El hecho de que el pensar no pueda ir detrás de sí al ser limitado como mero conocimiento de las apariciones es motivo fundamental para cuestionar el papel de una posible fenomenología en este marco. De ahí entonces que para Hegel la idea de una *fenomenología* tenga la función de integrar tanto el sentido del aparecer como de la aparición. Las apariencias no serían entonces una nada, sino que serían una forma de aparición. En términos ya de la *Fenomenología del espíritu* serían momentos de manifestación del saber absoluto.

Así, los resultados de la modernidad hicieron concluir que las cosas que están ahí deben verse necesariamente a la luz de un proceso de constitución subjetiva o despliegue del saber absoluto que les otorga siquiera el estatus ontológico de objeto y así pueden llegar a ser cognoscibles. Por ello, los posteriores desarrollos se centraron más bien en las condiciones de aparición o despliegue de los objetos que en las cosas mismas. Éstas pasaron a ser simplemente algo secundario y derivado.

Ante esta pretensión filosófica de fundamentación encontramos una serie de oposiciones propuestas a lo largo del siglo XIX que de una u otra forma pretendían retornar a las cosas. Aquí encontramos a Schopenhauer, Marx, Nietzsche, Kierkegaard, etc. los cuales no simplemente deben ser vistos como opositores pensantes a Hegel, sino más bien como intentos que no se dejan llevar por el proceso de constitución subjetiva de las cosas. Sin embargo, la falta de sistematicidad en estas propuestas condujo a un escepticismo que culminó en el surgimiento del neokantismo tanto de raigambre lógica en Marburgo como de énfasis cosmovisional en la Escuela de Baden. Como sabemos la propuesta neokantiana fue guiada por la consigna “Zurück zu Kant!” (¡De vuelta a Kant!).

Sería una visión muy corta considerar que el llamado husserliano *a las cosas mismas* sólo juega un papel historiográfico respecto a los neokantianos. Así como la filosofía neokantiana y su lema se insertan en la tradición que buscaba nuevamente retornar a la constitución de las cosas, despreciando los “desvíos” de otras direcciones, así la propuesta husserliana no busca simplemente contraponerse a Kant o a los neokantianos con un cambio de lema, sino que busca en general una propuesta que no se agote en la mera subjetividad pero que tampoco presuponga ingenuamente las cosas. Se trata en sentido estricto de una radical *vuelta a las cosas mismas*. El apego a la subjetividad no logra ver las posibilidades de las cosas, mientras que al realismo ingenuo se le oculta el proceso de

aparición de las cosas. En este sentido es necesario un nuevo punto de partida tan radical como el cartesiano en la Modernidad. Y el anuncio de esta radicalidad es precisamente lo que señala la máxima de investigación *a las cosas mismas*.

II. ¡A las cosas mismas!

En su artículo de la revista *Logos* en 1911 Husserl escribe lo siguiente: “No de las filosofías, sino de las cosas y problemas debe surgir el impulso para la investigación.”¹⁰ En este sentido el trabajo científico de la filosofía en tanto que ciencia originaria, es decir, como fenomenología, se mueve “en esferas de intuición directa.”¹¹ Esta exigencia fundamental de la fenomenología ya la había expresado Husserl en la introducción al segundo volumen de las *Investigaciones lógicas*: “Queremos retroceder a las “cosas mismas.”¹² En el § 19 de las *Ideas I* es expresada esta exigencia de la siguiente manera: “Juzgar sobre las cosas racional o científicamente quiere decir dirigirse por las cosas mismas, o retroceder desde los dichos y las opiniones hasta las cosas mismas, interrogándolas tales cuales se dan en sí mismas y rechazando a un lado todos los prejuicios extraños a ellas.”¹³

‘Retroceder a las cosas mismas’ fenomenológicamente significa retroceder al *origen*. En otras palabras: ‘Retroceder a las cosas mismas’ quiere decir ver las cosas como tales. Cuando la cosa sólo ha llegado a ser accesible mediante teorías, punto de vista y opiniones, entonces hablar de origen significa descubrir la cosa como tal. Es decir, la cosa por lo general se halla encubierta. Su encubrimiento puede ser de diversa forma, por ejemplo puede estar deformada. La máxima fenomenológica pretende retroceder al origen de la deformación que ha surgido y continuado en las opiniones y teorías.

La máxima muestra un carácter repulsivo y uno indicativo. En las *IL* el carácter repulsivo se expresa en un apartarse “de intuiciones remotas, confusas, impropias”¹⁴ o en “la exclusión de toda suposición que no pueda ser realizada fenomenológicamente con

¹⁰ Husserl, “Philosophie als strenge Wissenschaft”, en *Logos I (1911)*, p. 340.

¹¹ *Ibidem*, p. 341.

¹² *Investigaciones lógicas (IL) 1*, trad. M. García Morente y J. Gaos, Madrid, Alianza, 1982, p. 218.

¹³ Edmund Husserl, *Ideas Relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica*, vol. 1 (*Ideas I*), trad. J. Gaos, Madrid, FCE, 1993 p.48.

¹⁴ *IL 1*, p. 218.

entera plenitud.”¹⁵ Este carácter repulsivo remite a la vez al carácter indicativo o positivo: a la intuición propia o a suposiciones que puedan realizarse fenomenológicamente. Sólo así será vista la cosa misma.

Pero esta máxima remite solamente al modo de proceder, es decir, a cómo debe uno acercarse a los fenómenos o como Heidegger escribe en *Ser y tiempo* (*Syt*): al modo de tratamiento de los fenómenos.¹⁶ Sin embargo la máxima no se refiere a ningún qué quiditativo de los objetos de la investigación. Por ello Heidegger dirá que “la expresión ‘fenomenología’ significa primariamente una concepción metodológica.”¹⁷

Ahora bien, la máxima de investigación de la fenomenología no debe ser entendida como una simple frase, sino que al fundamentar a la fenomenología como método, ésta es caracterizada por Husserl como un principio fundamental.

En las *IL* este principio fundamental es nombrado “principio de la falta de supuestos”,¹⁸ en las *Ideas I* es caracterizado como “principio de todos los principios”¹⁹ y en las *MC* es llamado “principio de evidencia.”²⁰ Estos tres títulos se refieren al mismo estado de cosas. Pero ¿qué significa concretamente este principio fundamental de la fenomenología? Lo expondremos a continuación tomando la formulación que Husserl lleva a cabo en las *Ideas I*. En el § 24 Husserl escribe:

[...] que toda intuición en que se da algo originariamente es un fundamento de derecho del conocimiento; que todo lo que se nos brinda originariamente (por decirlo así, en su realidad corpórea) en la “intuición”, hay que tomarlo simplemente como se da, pero también sólo dentro de los límites en que se da.²¹

Lo dado de esta intuición fenomenológica es algo que se da a sí mismo. Esto significa que la intuición permite acceder a lo que de entrada no es así, sino que debe ser descubierto y demostrado fenomenológicamente. Por ello Heidegger interpretará el

¹⁵ *IL* 1, p. 228.

¹⁶ Martín Heidegger, *Ser y tiempo*, trad. José E. Rivera, Madrid, Trotta, 2003, p. 50, 57.

¹⁷ *Syt*, p. 51.

¹⁸ *IL* 1, p. 227.

¹⁹ *Ideas* 1, p. 58.

²⁰ Edmund Husserl, *Meditaciones Cartesianas*, trad. J. Gaos y M. García-Baró, México, FCE, 1986, pp. 54- s.

²¹ *Ideas* 1, p. 58.

concepto de fenomenología en *Syt* como “apophainestai ta phainomena: hacer ver desde sí mismo aquello que se muestra, y hacerlo ver tal como se muestra desde sí mismo.”²²

La totalidad de aquello que en su realidad en persona (es decir, originariamente) se da o muestra “hay que tomarlo como se da”. “Tomar algo simplemente” significa repeler cualquier interpretación derivada o cualquier constructo teórico de la cosa misma.

Si anteriormente señalamos un carácter positivo indicador de la máxima de investigación, a saber, que la cosa misma debe mostrarse en una “intuición propia”, entonces eso ahora es caracterizado como “la intuición en que se da algo originariamente” o evidencia. Por ello von Herrmann indica con razón que “ el retroceder a las cosas mismas y la evidencia significan lo mismo para Husserl”. En este sentido podemos decir que la máxima de investigación y el principio de todos los principios refieren a lo mismo. Dicho de otra forma: si planteamos en el mismo contexto la máxima fenomenológica y el principio de todos los principios vemos que el principio fundamental de la fenomenología puede expresarse positivamente como un “retroceder a las cosas mismas” (*IL*) o como un “dirigirse por las cosas mismas” (*Ideas I*). En sentido negativo se expresa como un apartarse de “intuiciones remotas, confusas, impropias” (*IL*) o “ de los dichos y las opiniones” (*Ideas I*).

Por todo esto podemos decir que “retroceder a las cosas mismas” para Husserl significa: 1) considerar la intuición en que se da algo originariamente como una fuente adecuada de conocimiento, 2) que todo lo que se nos brinda originariamente en su realidad en persona hay que tomarlo como se da y 3) hay que reconocer los límites dentro de los cuales aparece lo que se da.

De este modo se entiende la recepción y entusiasmo que produjo la fenomenología a partir de las propuestas de su fundador. Sus alumnos vieron que efectivamente no se trataba de una corriente filosófica más, sino de un radical modo de hacer filosofía. La filosofía del siglo XX ha sido el gran testigo de este movimiento, como a continuación veremos.

²² *Syt*, p. 57.

III. Perspectivas que ha abierto la fenomenología

Ya Herbert Spiegelberg caracterizó la historia de la fenomenología como la historia de las herejías con respecto a Husserl.²³ Esta aseveración es muy general y peligrosa, ya que la fenomenología surgió con Husserl pero no termina con él. Más bien ya ha sido vista por algunos intérpretes como la filosofía del S. XX.²⁴ No sólo por su presencia mundial multicultural y multilingüística en términos de estricta filosofía, sino por el abanico de posibilidades que ha abierto en otros ámbitos del saber. Como muestra de esta expansión global está el caso de la continua recepción de la fenomenología en Japón. Esto no se puede decir de otras líneas de trabajo filosófico como la filosofía analítica o el postestructuralismo.²⁵

Las grandes líneas del trabajo filosófico que se han desarrollado en el s. XX como el existencialismo, con autores como Jean-Paul Sartre o Albert Camus en Francia; la deconstrucción, principalmente con autores como Jaques Derrida en Francia o Ute Guzzoni en Alemania; la postmodernidad, con autores como Gianni Vattimo en Italia o Richard Rorty en Estados Unidos; el postestructuralismo, con autores como Michel Foucault y la hermenéutica contemporánea, con autores como Hans-Georg Gadamer en Alemania o Paul Ricoeur en Francia, no se comprenden en su base sin la fenomenología. Y qué decir de la llamada rehabilitación de la filosofía práctica tal como la plantean H. Arendt, M. Riedel o F. Volpi: todos ellos toman como punto de partida la renovada lectura que el joven Heidegger llevó a cabo de Aristóteles. Asimismo, la crítica social de inspiración marxista planteada por H. Marcuse toma de manera central elementos heideggerianos. Actualmente trabajos en torno a la llamada filosofía de la técnica como la desarrollan W. Schirmacher, C. Mitcham, H. L. Dreyfus y el pensar ecológico de H.-M. Schönherr hunden sus raíces en la filosofía de Heidegger.

Pero también el espectro del pensar heideggeriano ha envuelto y dado impulsos a otras disciplinas. No sólo el teólogo más importante de la iglesia católica en el siglo XX, K.

²³ Con esto me refiero al comentario de H. Spiegelberg cuando señala que “el movimiento fenomenológico es más que la fenomenología de Husserl”, de esta forma la historia de la fenomenología es la historia de las herejías respecto a Husserl. Cf. *The phenomenological Movement*, The Hague, 1982, pp. XXVIII - ss.

²⁴ Lester Embree, *La continuación de la fenomenología: ¿un quinto periodo?* en: *Fenomenología en América Latina*, p. 13- ss.

²⁵ Cf. Los artículos que le publicaron a Husserl en 1923 en la revista *Kaizo* y la invitación hecha a Heidegger para ocupar una cátedra en Japón.

Rahner, se apoya en Heidegger, sino también importantes aportes teológicos por parte de J.-B. Lotz, M. Müller, G. Siewerth y B. Welte. La teología evangélica no se queda atrás en la medida en que R. Bultmann enriqueció su trabajo a partir de los diálogos con Heidegger en Marburgo. Los aportes en el ámbito de la psiquiatría por parte de L. Binswanger y M. Boss tienen su punto de partida en la crítica heideggeriana a la clínica basada en la subjetividad.²⁶ Asimismo la renovación psicoanalítica llevada a cabo por J. Lacan ha sido posible mediante los impulsos provenientes de la radical crítica heideggeriana. Los diálogos científicos entre Heidegger y físicos como C. F. von Weizsäcker y W. Heisenberg condujeron a preguntas sobre preguntas, lo que para Heidegger significaba ya “llevar la ciencia al pensar”.

Sin embargo, no sólo la ciencia se benefició de tal propuesta, sino que el arte descubrió algo excepcional en la filosofía heideggeriana. De ese modo es comprensible que poetas y literatos como R. Char, P. Celan, E. Jünger, E. Staiger y escultores como E. Chillida buscaran acercarse a Martin Heidegger. Éste no sólo pensó filosóficamente el origen de la obra de arte, sino que penetró en la esencia de la poesía guiado en primer lugar por el “poeta de poetas” Friedrich Hölderlin, pero acompañado de Trakl, Rilke, George, Hebel, Mörike, Stifter. Asimismo sus interpretaciones en torno a la pintura, especialmente en torno a Cezánne y Van Gogh, abrieron perspectivas más allá de la tradición estética de la metafísica.

Sabemos también que la obra de Maurice Merleau-Ponty se inscribe por un lado en un intento de síntesis de la propuesta husserliana y la heideggeriana, mientras que por otro lado, desarrolla temáticas inspiradas en la obra husserliana inicial, como es el caso de la fenomenología de la percepción. Al hablar de Merleau-Ponty conviene destacar que fue en suelo francés donde la fenomenología ha recibido quizás la bienvenida más cálida. En el pensamiento francés contemporáneo encontramos toda una gama de interpretes y continuadores del trabajo fenomenológico que han revivido los análisis fundamentales tanto de Husserl como de Heidegger. Algunos de estos autores son: Jean-Luc Marion, Michel Henry, Michel Haar, Jean-Luc Nancy, Jean-Louis Chrétien, Jocelyn Benoist, Jean Francois Courtine, Jean Greisch, Dominique Janicaud, Marc Richir, entre otros.

²⁶ Cf. M. Heidegger, *Seminarios de Zollikon*, trad. Ángel Xolocotzi, Morelia, Jitanjáfora, 2007.

En América Latina, como sabemos, la fenomenología ha jugado un papel fundamental en el trabajo filosófico y literario.²⁷ Baste señalar que los grandes pilares del trabajo filosófico en México como Antonio Caso y Samuel Ramos, los “transterrados” como José Gaos y Joaquín Xirau, los alumnos de éstos como Luis Villoro, Ricardo Guerra, Alejandro Rossi, Fernando Salmerón, entre otros, se nutrieron de las fuentes de la fenomenología.²⁸ Incluso ensayos de Octavio Paz sobre poesía y lo poético tienen en el fondo alguna referencia fenomenológica²⁹ y trabajos de historiadores como Edmundo O’gorman son de clara inspiración heideggeriana.³⁰ El cultivo de la fenomenología en México fue tal que aquí se llevaron a cabo las principales traducciones al español de textos fundamentales de la fenomenología como *Ser y tiempo*, cuya traducción al español fue la primera traducción completa a nivel mundial, después de una traducción parcial japonesa, o las *Ideas I* de Husserl. Actualmente vivimos un renovado interés por la fenomenología ya no con intenciones de cultivar una parcela regional como era el caso del grupo Hiperión,³¹ formado por alumnos de Gaos, con la búsqueda de una “ontología del mexicano”³² o la tematización de una “fenomenología del relajo”,³³ sino con pretensiones de insertarnos en la discusión contemporánea evidentemente sin olvidar nuestra situación.

Para concluir indicaré que la radicalidad filosófica que ha abierto la fenomenología en sus diversas modalidades no sólo se refleja en los impulsos para otras líneas de trabajo filosófico o para un replanteamiento fundacional en otros ámbitos del saber, sino que la actualidad de la fenomenología se refleja al repensar los grandes temas contemporáneos desde una perspectiva radical. En este sentido los análisis de Heidegger sobre la técnica

²⁷ Sería materia de otro texto hablar de la importancia que ha tenido la fenomenología en toda América Latina. Aquí me limito a señalar sólo algunos ejemplos en el caso de México.

²⁸ Cf. Antonio Ziri6n, *Historia de la fenomenología en México*, Morelia, Jitanjáfora, 2003 ; Abelardo Villegas, *Filosofía de lo mexicano*, México, FCE, 1960.

²⁹ Cf. Octavio Paz, *El arco y la lira*, México, FCE, 1956.

³⁰ Cf. Edmundo O’Gorman, *La invención de América*, México, FCE, 1958.

³¹ Según Ricardo Guerra en su artículo “Una historia del Hiperión” (periódico Los Universitarios No. 18, octubre de 1984) este grupo al que perteneció él mismo junto con Emilio Uranga, Jorge Portilla, Joaquín Sánchez Mcgrégor, Salvador Reyes Nevares, Fausto Vega, Luis Villoro y Leopoldo Zea; se formó entre 1947 y 1948 y dura estrictamente hasta los años 1951-1952. Para ampliar esto se puede consultar la antología que coordinó e introdujo Guillermo Hurtado: *El Hiperión*, México, UNAM, 2006. Asimismo, el tratado anecdótico de Oswaldo Ruíz Ruanova, *Los existencialistas mexicanos*, México, 1982.

³² Cf. Emilio Uranga, *Análisis del ser mexicano* (1952), México, Gobierno del Estado de Guanajuato, 1990. Una posición crítica en torno a Uranga se puede leer en: A. Xolocotzi, *Sobre verdad y conciencia. Conversación con Alberto Rosales en Revista de Filosofía (Universidad Iberoamericana)* 115 (enero-abril 2006), pp. 11-34.

³³ Cf. Jorge Portilla, *Fenomenología del relajo*, México, FCE, 1984.

abren posibilidades de reflexión acerca de nuestro mundo tecnologizado. Los análisis husserlianos en torno al mundo-de-vida (*Lebenswelt*) dan la posibilidad de repensar tanto la multiculturalidad, como la actual crisis del medio ambiente. Los análisis de fenomenología de la religión de Bernhard Welte, impulsados por la fenomenología de Heidegger, pueden acercarnos fenomenológicamente a la cuestión religiosa sin dogmatismos ni predilecciones. Por último, la necesidad de repensar lo político es un fenómeno creciente en los análisis filosóficos, los impulsos que se hallan en la obra de Hanna Arendt para ello, en parte gracias a Heidegger, son una muestra de lo que la fenomenología puede aportar para un pensar radical que de alguna manera rompa los moldes establecidos. Como ha señalado Klaus Held en diversas ocasiones: no podemos hacer filosofía radicalmente como si jugáramos ajedrez sin cambiar el tablero.³⁴ Si sólo cambiamos las piezas de un lugar a otro, nos seguimos moviendo con los mismos moldes y parámetros que impiden un pensar radical. La fenomenología no ha cambiado únicamente las piezas de un lugar a otro, sino lo que ha logrado ha sido cambiar todo el tablero y podemos decir, el juego.

La actualidad de la fenomenología no reside pues en una novedad filosófica de sus textos, de la obra de Husserl (*Husserliana*) ya se han publicado 36 volúmenes de 40 programados y de las obra de Heidegger (*Gesamtausgabe*) 70 de 102 programados, sino en las posibilidades que ahí se abren para “regresar a las cosas mismas”. En este sentido la pertinencia del trabajo fenomenológico consiste pues en mantenerse como proyecto o como Heidegger enfatizó como *posibilidad*.

³⁴ Cf. Ángel Xolocotzi, *Actualidad de la fenomenología. Una entrevista a Klaus Held* en: *Revista de Filosofía (Universidad Iberoamericana)* 106 (enero-abril 2003) pp. 21-41.