

L'ubica UČNIK and Anita WILLIAMS (eds.). *Phenomenology and the Problem of Meaning in Human Life and History*. Nordhausen: Traugott Bautz, 2017, 345 pp.

Adrián Bueno Junquero

Universidad Nacional de Educación a Distancia – UNED

adrianbuenojah@gmail.com

La obra que reseñamos constituye una aportación imprescindible para comprender los vínculos entre lenguaje y fenomenología desde una perspectiva histórica ¹. Editada en la colección dirigida por Hans Rainer Sepp, fue publicada en 2017 por la editorial alemana Traugott Bautz —activa desde el año 1968— y se compone de cuatro secciones autónomas, aunque sujetas a un denominador común: "el cuestionamiento de las presunciones y el problema del lenguaje" (p. 12). La dificultad de haber logrado unificar dieciséis autores en un mismo campo temático se encuentra más que compensada con la heterogeneidad de las investigaciones. Así lo pone de manifiesto el título de la introducción redactada por L'ubica Učník y Anita Williams "*The diversity of Phenomenology*", donde efectivamente se explicita la necesaria aparición de un volumen de estas características, teniendo en cuenta que "esta diversidad tiene un núcleo unificador, que es el interés central en los problemas relacionados con la constitución del lenguaje, la responsabilidad y la historia de las ideas" (p. 12).

La primera sección del libro se titula "Husserl on the Problem of Meaning" y recoge cuatro contribuciones centradas en cuestiones relacionadas con significación y la crítica husserliana de las ciencias naturales. Un buen ejemplo de estas contribuciones es la investigación desarrollada por Burt C. Hopkins sobre Husserl y el matemático Jacob Klein a partir de la publicación de un artículo en 1940

¹ Si no se dice lo contrario, las traducciones son del autor de la Nota Crítica.

titulado "Phenomenology and the History of Science", donde, asegura el autor, "Klein pretende dar, en líneas generales, el desarrollo histórico que se encuentra detrás del origen de las físicas matemáticas y con ello el origen de la conciencia moderna" (p. 20). Desde este escenario histórico compartido, Hopkins expone cómo Klein hace suya la empresa de "reactivar la evidencia" que Husserl presenta en el *Origen de la Geometría* (Husserl, 2000, 372) en relación con las sedimentaciones que "pueden evidenciarse originariamente" (Husserl, 2000, 377) y que se "manifiestan en la forma de la tradición" (Husserl, 2000, 377). De alguna manera las sedimentaciones culturales y proposicionales todavía no habrían sido reactivadas y traídas a su evidencia originaria. Por lo tanto, tampoco las sedimentaciones aritméticas. A los ojos de Klein, no son suficientes los análisis que realiza Husserl en la obra de *Crisis* (1936) donde afirma el vaciamiento de la geometría por la aritmetización de su sentido (Husserl, 1991b, 45) para lograr la mencionada reactivación de este último tipo de sedimentaciones (p. 21). Según Hopkins, ha de atribuírsele el mérito de esta tarea no consumada al matemático Klein por dos artículos que publicó en 1934 y 1936, aunque no haya una opinión unánime al respecto.²

Otro de los ejemplos que menciona el autor sobre problemas relativos a la significación se remonta a los orígenes de la fenomenología pre-trascendental, en la *Filosofía de la Aritmética*, donde Husserl deja intacto el problema del origen de la unidad objetiva que resulta de los actos reflexivos (p. 24). Si bien es cierto que el mismo Husserl afirmó años después que "el colectivo no es ninguna cosa que pueda fundamentarse en el contenido de las cosas" (Husserl, 1939, 127), resulta interesante ahondar en los textos primeros de Husserl por el intento de "proporcionar una fundamentación *matemática* para los números simbólicos" (p. 26). A lo largo de la contribución de Hopkins puede verse el intento por descender hacia las capas más profundas de sentido; ejemplo de ello es el epígrafe titulado "Historical Context of the Foundational Problems in Philosophy of Arithmetic", donde se ocupa de las diferencias entre Husserl y Klein —véase la "universalidad de las unidades de los números no-formalizados" (p. 30)— que finalmente conducen a un problema de significación estrictamente matemático, reducido, eso

² Para más información véase la crítica de Caton realizada en 1971 mientras traducía los artículos de Klein donde afirmó, según Hopkins, el error del matemático por no citar correctamente a Husserl (p. 21).

sí, al "origen y significado de los números simbólicos" (p. 30). A raíz del planteamiento sobre el origen de los números matemáticos retoma la cuestión de los actos de abstracción y se interroga por la abstracción simbólica tanto de los *actus exertius* —actos performativos— como *actus signatus* —actos signativos— (p. 38), sobre todo para recordar la distancia que Husserl toma con respecto a la noción cartesiana de *intelecto* (p. 38). Finalmente el autor concluye señalando que la reactivación husserliana apropiada por Klein adquiere sentido con la examinación pertinente sobre la conceptualidad originaria, pues permite examinar el estatuto ontológico de la conceptualidad como "un disfraz simbólico que oculta la «evidencia» original y la original experiencia de las cosas" (p. 42).

Entre los análisis desarrollados en la primera sección sobre significación también hallamos la contribución de Rosemary Rizo-Patrón centrada en exponer una revisión de la crítica trascendental del naturalismo y la cuestión de la vida constituida lingüísticamente. Ahora bien, cabe señalar que la revisada crítica al naturalismo desarrollada por la autora no se dirige únicamente a las *Crisis*; de las dos tesis que plantea en su contribución la primera se dirige a "destacar ciertos aspectos de la crítica temprana de Husserl al naturalismo en su sentido originario" (p. 47), mientras que la segunda pretende "aproximarse a la actitud fenomenológica trascendental como una descripción de los procesos subjetivos —pasivos y activos— involucrados implícitamente y anónimamente en la «actitud natural»" (p. 47). Por lo que respecta a la primera tesis, la autora sostiene que la naturalización de la conciencia criticada por Husserl ha de entenderse desde la perspectiva de los procesos mentales representados bajo un "monismo de sensaciones" por desatender "otras funciones intencionales no reducibles a complejos sensoriales" (p. 50). Líneas después la autora recuerda varias expresiones que Husserl emplea en *Ideas I* para referirse al naturalismo como la "extravagancia ideológica" (p. 50), combatido desde la temprana fenomenología a través de las objetividades ideales — "objetividades ideales" en el sentido kantiano del término, es decir, como *límites ideales* a los que no llegamos desde el mundo sensible (p. 50) —. A este punto crítico se le suma una revisión de las actitudes natural y fenomenológica para terminar de completar la crítica husserliana del naturalismo.

Siguiendo a Shaun Gallagher y Dan Zahavi, la desconexión que produce la *epojé* junto con la reducción trascendental determina un "primer momento metodológico que distingue los métodos de la fenomenología de aquellos

normalmente dados en las introducciones a la filosofía de la mente o en las ciencias cognitivas" (p. 52), basado en la diferenciación entre la primera y la tercera persona. Desde el momento en que no se comprende cómo opera la reducción no se toma una visión adecuada sobre la "*reflection*". En lugar de entenderse como una introspección que simplifica el fluir mental o sus datos debería entenderse como "una posibilidad inherente que pertenece a nuestra conciencia natural que está orientada «naturalmente» o bien al mundo externo o al dominio inmanente" (p. 53). Se manifiesta como una especie especie de modificación "natural" de la conciencia, por lo que es comprensible que la autora la denomine "segundo grado de conciencia modificada" (p. 53), más allá del carácter de la *atención* que se encuentra imbricado en la desconexión (*die Ausschaltung*).

Para abordar la problemática la autora reitera la importancia de comprender la cronología que se halla detrás del proceso actual que revela los fenómenos puros; primero se da la *epojé*, la suspensión, y tras ella, "todo lo que ha sido suspendido por la *epojé* se conserva como «vivido» en el horizonte general de nuestras experiencias, como «puro fenómeno»" (p. 54). No prescinde en ningún caso de la cuestión del sentido inscrito en el campo noemático relativo a las ideas pero hace hincapié en las condiciones de posibilidad de la descripción que se dirige a conocer las estructuras fundamentales de nuestra experiencia. Ello probablemente sea consecuencia de la necesidad de comprender en profundidad tanto el origen de la crítica al naturalismo como también el olvido del componente reflexivo de la reducción. Por esta razón vincula la cuestión noemática del sentido con la noción de *constitución* desarrollada fundamentalmente en *Ideas II* donde Husserl distingue dos tipos diferentes de *significados* que pueden "constituirse" en la actitud natural por medio de una actitud *naturalista* —en las ciencias naturales— y *personalista* —ciencias culturales—. Releyendo a Husserl la autora explora fenomenológicamente los diferentes niveles en los que se constituye la actitud naturalizada: nivel físico, nivel sensitivo y nivel psíquico (p. 55). Lo interesante de la examinación que realiza la autora es precisamente la sencillez con la que se desplaza de una actitud a otra, vinculando las condiciones de posibilidad de las estructuras de la experiencia trascendental con la esencia del naturalismo desde la crítica revisada del sentido. Al final de su contribución la autora logra introducir críticas realizadas sobre la pretensión científica de la fenomenología desde la perspectiva de la primera persona, siguiendo, por ejemplo, a Daniel

Dennet, que identifica la fenomenología de la primera persona como una fantasía (p. 57). No obstante, y por mucho que Thomas Metzinger considere que la “fenomenología es imposible” (p. 57), resulta innegable, como bien señala Rosemary, la tendencia creciente a vincular fenomenología y ciencias cognitivas. Ejemplo de ello es la neurofenomenología y sus “avanzadas investigaciones interdisciplinarias que recogen datos procedentes de las disciplinas de la tercera persona [...] combinadas con datos de las experiencias en primera persona descritas en las estructuras eidéticas” (p. 59).

Lejos todavía de cuestiones relativas a la historia y a la antropología filosófica, todavía las dos últimas contribuciones de la primera sección forman parte del elenco de investigaciones centradas en la cuestión del sentido. El texto de Mikhail Belousov inicia su aportación reflejando las dos vías que Husserl presenta en las *Investigaciones Lógicas*: la vía *semántica* vinculada a “hacer visible la independencia del significado de las intuiciones correspondientes” (p. 65) y la vía *epistemológica*, basada en “una descripción de la correlación inseparable entre intención y cumplimiento” (p. 66). Tras poner varios ejemplos de cada una de las vías, señala que el ideal de evidencia está vinculado con la segunda vía haciendo posible la idea del cumplimiento final “que puede ser logrado por un tipo particular de percepción” (p. 67). Solamente la intuición adecuada puede otorgar el cumplimiento total o final. Releyendo las *Investigaciones Lógicas* el autor encuentra en la plena identificación entre intención y cumplimiento —dada en ese tipo de percepción— la “*self-presentation*”. Ahora bien, *in stricto sensu* la evidencia no solamente es plena identificación entre intención y cumplimiento. Como muestra Mikhail, “también es correspondencia entre intención y el objeto mismo en la base del cumplimiento intuitivo absoluto” (p. 69), independientemente de si el objeto determina una percepción como evidente o no, ya que es el acto intuitivo el que encuentra una síntesis de coincidencia y hace posible la captación intencional del objeto (*die Auffassung*).

A todas estas cuestiones se refiere Mikhael cuando tilda de “teoría mística” (p. 71) la temprana teoría fenomenológica de las síntesis de identificación. Lo interesante del análisis que realiza el autor es la lograda progresión evolutiva que traza de los problemas relativos al sentido en textos posteriores como son *Allgemeine Erkenntnistheorie* o *Die Idee der Phänomenologie* (1902/03). A pesar de que en el texto de *Allgemeine Erkenntnistheorie* relacione “los noemas de un objeto dados adecuadamente [...] como reales” (p. 73), incurriendo

aparentemente en retener, en cierto modo, “lo adecuado y lo real” (p. 73), en *Die Idee der Phänomenologie* diferencia lo real (*reell*) de lo adecuado señalando que “el objeto como mentado en una experiencia es dado adecuadamente [...] pero no es *experimentado*, no es *real*” (p. 73). Líneas después el autor sostiene que esta es la razón fundamental por la que Husserl reconsidera la noción de cumplimiento final, introduciendo en sus lecciones de 1903, “la diferencia entre inmanencia e inmanencia en el sentido de autodonación” (p. 75). No cabe duda alguna que la noción de sentido se halla vinculada a la evolución que sufre el proyecto husserliano en todas sus etapas, de modo que ha de ser ubicada en el seno de su reformulación.

La última de las contribuciones de la primera sección se titula “*Husserl's Phenomenology of Existence and the Problem of Meaning in Human Life*” y corre a cargo de Geoge Heffernan. El autor recupera algunos de los últimos textos publicados en los años treinta —como por ejemplo *Phenomenology and Anthropology* (1931)— donde Husserl ubica la filosofía de la existencia en la pregunta por “su propia fenomenología trascendental” (p. 80). Solamente una visión trascendental podría resolver la falta de sentido de la existencia humana. La ausencia de una fenomenología trascendental de este tipo llevó a Husserl a desarrollar, según el autor, la relación entre fenomenología trascendental y filosofía de la existencia (p. 81). Para ahondar en estas cuestiones desarrolla un análisis histórico del papel de la filosofía existencialista de los años 20 y 30, que Heidegger y Jaspers fueron los dos referentes principales del momento por los problemas que trataron. Ejemplo de ello es el *Furcht* heideggeriano —miedo— o el *Angst* —angustia— que resonaban a oscuridad (p. 83). Posteriormente señala que “Husserl rechaza la carga con la que la fenomenología falla a la hora de enfrentarse a los problemas de la llamada «existencia»” (p. 84) porque son problemas genuinos propios de una filosofía genuina. Dada la necesidad de exponer las relaciones entre fenomenología trascendental y filosofía de la existencia en los últimos escritos de Husserl, el autor desarrolla una brillante exposición sobre las críticas entre Husserl y Heidegger. Finalmente culmina su aportación con una investigación autónoma titulada *Husserl's Phenomenology of Existence* donde desarrolla tanto los problemas relativos a la “fenomenología del inconsciente y de los problemas marginales del nacimiento, el sueño y la muerte” (p. 97), como cuestiones cercanas a la fenomenología de los instintos (p. 98), elaborando una reflexión

sobre cómo se desarrolla la ética fenomenológica en relación con el sentido de la vida (p.101). Por último, en el apartado conclusivo el autor sostiene que la fenomenología “no proporciona ninguna respuesta genérica a la pregunta del sentido de la vida pero puede ayudar a las personas a vivir individual y colectivamente vidas llenas de sentido” (p. 101).

Sobre las contribuciones a la segunda sección titulada “Phenomenology, the Everyday and Contemporary Problems” Chan-Fai Cheung presenta un texto titulado “Another Place, Another Time: Phenomenological Reflection on Utopia”, donde traza una genealogía de la noción de *utopía* con ánimo de reabrir la cuestión del pensamiento utópico en la medida en que “la utopía no existe” (p. 117). Tras estudiar detenidamente la lectura inédita de Michael Foucault titulada “Of Other Space: Utopia and Heterotopia”, el autor retoma la metáfora del espejo para destacar “la realidad e irrealidad de mí mismo como imagen-espejo” (p. 118). Las páginas que siguen reflejan un profundo interés en la relación entre utopía y distopía, así como en sus vínculos con la esperanza por su carácter utópico. Además, el autor detalla con mucha precisión las definiciones y las compara constantemente con otras corrientes filosóficas, lo que enriquece el horizonte de sentido de la noción utopía; incluso desarrolla un apartado fenomenológico denominado “Towards a Phenomenology of Utopian Thinking” donde toma como referente la obra de *Crisis* como centro de lo que denomina “la llamada al retorno del ideal humanístico del renacimiento” (p. 123). Digamos que a pesar de que “la fenomenología de Husserl no tiene nada que ver con la utopía” (p. 123) porque “no se puede convertir nunca en una ideología” (p. 123), el único ejercicio fenomenológico que puede llenar de sentido la intención de cumplir con ese ideal de mejora debe ser una crítica en primera persona de la constitución de la posibilidad de otros mundos. En esta misma línea parece pensar el autor la mencionada fenomenología de la utopía en la medida en que asegura que “la esperanza más primordial para cualquier pensamiento utópico es la posibilidad de otro mundo” (p. 124). Finalmente el ensayo culmina con un análisis de una especie de lugar utópico que se estableció en Hong Kong, responsable de representar, según el autor, la noción foucaultiana de *heterotopia*, presentando dos imágenes que identifican la posibilidad de otro mundo, es decir, que realmente *otro mundo* es posible.

A continuación, el análisis de Wataru Wada retoma algunas cuestiones que han sido abordadas en los primeros capítulos por otros autores y las reincorpora

a los problemas que conciernen a Husserl en el periodo que escribió *Crisis*. Más concretamente, relata algunos acontecimientos históricos que han sucedido a principios de siglo para dar cuenta de las crisis que perforan el planeta, vinculando esta especie de crisis de vida con el compromiso de Husserl representado a partir de “la relación entre la apariencia de un objeto o un acto y la región en la cual se hace posible” (p. 133). A pesar del carácter histórico de las primeras reflexiones, el autor consigue vincular, a través de la exposición de los problemas relativos al *yo* fenomenológico —y sus vínculos con Heráclito—, cómo el *yo* “no es capaz de ver ni el origen ni el final del flujo” (p. 133). Asegura que “Husserl reflejó las experiencias conscientes actuales en conexión con el acontecimiento que se autoconstituye como una conciencia de vida que se expande ilimitadamente por el pasado y el futuro” (p. 135). Incorporar esta dimensión temporal le sirve como guía para introducir algunas reflexiones realizadas por otros autores sobre una posible *fenomenología de la vida*, teniendo en cuenta “las crisis del mundo de la vida reveladas en muchas partes del planeta” (p. 135). Una autora que menciona es Michiko Ishimure, quien ha escrito sobre “la tendencia a valorar económicamente más las vidas de los humanos que otros bienes” (p. 136). Trazando paralelismos entre Ishimure y Husserl encuentra que la noción de *experiencia consciente actual* dada en y por la actividad de la vida de la conciencia “es, en los términos de Ishimure, una voz de la voluntad de vida” (p. 137). En las últimas páginas el autor introduce la concepción de vida de Ji-ha Kim, que entiende la naturaleza de la vida como un todo viviente presente en todas las cosas y que nos impulsa a “amar, con él, la vida que trasciende el sentido material de la vida” (p. 138). Finalmente incide en las crisis que vive el mundo de la vida y que Husserl menciona en las *Crisis* con tal de hacer llegar al lector o lectora la importancia de fundamentar la cuestión de la *posibilidad*, siempre desde la interrogación particular y el pensamiento de otro mundo *posible* creado a partir del nuestro.

La última aportación de la segunda sección es de Junichi Murata, titulada “Everydayness, Modernity and the Meaning of Life”. En ella Junichi vincula la noción de cotidianidad al “concepto husserliano del «mundo de la vida»” (p.143) y al “concepto heideggeriano de «ser-en-el-mundo»” (p. 143) a través de unos pormenorizados análisis sobre el filósofo japonés Jun Tosaka. En la primera investigación sobre el principio de la cotidianidad traza nexos entre la “auténtica

vida" de origen heideggeriano (p. 145) y el determinismo ejercido sobre nuestras vidas "por convenciones y necesidades históricas" (p. 145). La crítica inmanente a la fenomenología la hallamos de forma lateral en la filosofía de Tosaka a través de la falta de *actualidad* en la teleología (p. 145). Releyendo a Todorov y a otros autores, Junichi critica la noción de modernidad de algunas tendencias teleológicas y aprecia en la cotidianidad una especie de salida —una oportunidad— desde donde "una buena vida puede ser lograda" (p. 152), aunque no desde "un mundo que trascienda el día a día, sino en un mundo de actividades productivas y vida familiar" (p. 152). A pesar de no explicitar los vínculos con la fenomenología no deja de profundizar en los vínculos entre cotidianidad, facticidad y actualidad desde una aproximación antropológica.

A lo largo de la tercera sección titulada "Phenomenology, Hermeneutics and the Arts", y más concretamente en el escrito de Ana-Maria Pascal, hallamos una interpretación ceñida al aspecto metodológico de la búsqueda del sentido. Parte de *dynamis* que opera entre nosotros y el objeto que aprehendemos. Así lo señala en los primeros análisis: "cuando aprendemos algo, no lo hacemos por nosotros mismos: el objeto de nuestro entendimiento nos motiva también" (p. 162). La importancia de la cita entronca con la complejidad de los diferentes modelos hermenéuticos y las diferentes maneras de abordar la sugerente cuestión de la interpretación, la comprensión, el estatuto ontológico del lenguaje —lenguaje en sentido laxo—, con las problemáticas derivadas, movimiento que podemos trazar desde Platon hasta Rorty. La expresión "no lo hacemos por nosotros mismos" hace referencia directamente al paradigma de la voluntad y de la subjetividad. De alguna manera la negación del paradigma egológico de la voluntad en el marco del *aprender* supone la ampliación de una concepción de la subjetividad intelectual o estática, por una cierta subjetividad que no se halla frente al objeto para comprenderlo bajo determinadas leyes de comprensión sino que *comprende* en la medida en que *está siendo*. Este salto cualitativo efectivamente tuvo repercusiones innegables en los diferentes campos y problemas de la filosofía. También en el fenómeno general de la interpretación, la comprensión y sus interrelaciones. No es una trivialidad la superación del paradigma de la intencionalidad en Schleiermacher a través de la hermenéutica filosófica de H.–G. Gadamer —y la circularidad de la comprensión—, cuyos orígenes se remontan, no obstante, a

la peculiaridad teológica de la hermenéutica kierkegaardiana.³ La expresión concreta que refleja este tránsito es: “el objeto de nuestro entendimiento nos motiva también”; refleja por un lado la continuidad temática de la intencionalidad hallada por Brentano, continuado por Husserl y reformulado por la fenomenología hermenéutica de Heidegger, mientras que, por otro lado, sirve de inspiración al pragmatismo lingüístico de Rorty.⁴

Líneas después inicia una investigación denominada “Theories of Interpretation”, donde asegura, siguiendo a Paul Ricoeur y Umberto Eco, las tres categorías que dividen las teorías de la interpretación. Por un lado, unas se basan en la intención del autor, otras se centran en lo que pueden hacer los lectores con el

³ Una importante referencia para comprender el legado de Kierkegaard en el modelo hermenéutico de Gadamer la hallamos en la obra *El giro hermenéutico*, donde Gadamer expone claramente en qué consiste la novedad del pensamiento de Kierkegaard en relación con la desaparición del sujeto trascendental en la consolidación del modelo hermenéutico: “Hemos visto que esta crítica al concepto de subjetividad del idealismo se remonta a Kierkegaard [...] La «relación del tú» aparece aquí como instancia contraria al kantianismo de la época y al primado del ego transcendental” (Gadamer, 1995, 20). En *Las obras del amor* de 1847 hallamos un ejemplo de este salto fundamental diseñado a partir de una interpretación singular de la máxima cristiana del *amar al prójimo como a ti mismo*, donde Kierkegaard anuncia este movimiento del tú al yo, en lugar del yo al tú: “El caso es que al decir «amarás al prójimo como a ti mismo», ya está contenido ahí lo que se presupone: que todo ser humano se ama a sí mismo” (Kierkegaard, 2006, 35).

⁴ Para la fenomenología de Husserl resulta fundamental haber heredado la concepción brentaniana de la estructura de la intencionalidad de la conciencia. Ahora bien, la cuestión de cómo las modalidades conscientes se ejecutan, por mucho que estén impregnadas del estatuto intencional, no están exentas de problemas, críticas o revisiones. De hecho, las reducciones fenomenológicas que presenta Husserl son esencialmente vías metodológicas de análisis, siendo el análisis propiamente fenomenológico una suerte de entrecruzamiento de diferentes elementos que operan en un determinado régimen de *relaciones*. Prueba de ello es la estructura de *correlación* impresa en la intencionalidad fenomenológica o la acertada traducción de San Martín del concepto *Reduktion* en *re(con)ducción*. Incluso el mismo Husserl parece presentar la *constitución* fenomenológica en términos de relacionalidad: Se tratará, pues, de mostrar los diferentes modos de la donación auténtica, es decir, la constitución de los diferentes modos de objetualidad y las relaciones de unos con otros [...]. En todas partes, la donación —ya se manifieste en ella algo meramente representado o algo verdaderamente existente, algo real o ideal, algo posible o imposible— es una donación en el fenómeno del conocimiento [...]. (Husserl, 2011, 134-135). No obstante, no se debe confundir la remisión a la *relacionalidad* con el pragmatismo lingüístico. En efecto, la noción habermasiana de relación se sostiene por la noción de paradigma entendida en términos relacionales “los paradigmas no constituyen ninguna sucesión accidental, como piensa Rorty, sino que se encuentran en una relación dialéctica entre ellos” (Habermas, 2011, 234). Es esta remisión a la correlación como estructura fundamental de la orientación filosófica en la búsqueda por la certeza o el acceso originario la que imprime una determinada conexión con el campo de la donación y la autoevidencia, y que refleja, en términos generales, los actos desplegados por la actividad consciente dirigidos *intencionalmente* al objeto —sea ideal o sensible— del que se pretende expresar, juzgar, o cualquier otro tipo de modalidad de conciencia. A propósito de este descubrimiento Heidegger añadirá en numerosas ocasiones el carácter abierto del *surgir* o *nacer*, de *salir al encuentro*, concernido y ocupado decisivamente en los modos de acceso a estas apariciones que rompen frontalmente con la concepción husserliana de la fenomenología estática. Un ejemplo sería el texto “¿Y para qué poetas?” del texto *Caminos de Bosque*, donde expone claramente este rechazo a la intencionalidad: “La instauración incondicionada de la autoimposición por la que el mundo es producido intencional o deliberadamente en virtud de un mandato humano, es un proceso que nace de la esencia oculta de la técnica.” (Heidegger, 2010, 215). Incluso el mismo Rorty abstrae el carácter relacional de la fenomenología al plano de la filosofía misma, asegurando que “Así como el valor del trabajo de un filósofo, a nuestro juicio, no es una cuestión de su relación con *las cosas mismas*, sino al trabajo de otros filósofos, el valor de la filosofía en sí misma no es una cuestión subjetiva sino una cuestión que concierne al resto de la conversación sobre el género humano”. (Rorty, 2002, 28).

texto, mientras que el resto se ubican en la categoría entre-medio que toma como referencia tanto al autor como al lector (p. 163). Paralelamente a estas tres categorías destaca el proceso “de la propia-realización” (p. 164) que Rorty denomina edificación, mientras que Platón, Kierkegaard y Heidegger, dice la autora, “lo asocian con el *tiempo*” (p. 164). Finalmente resalta el mito de Actaeon como una teoría alternativa a la interpretación tradicional formulada a través de la *witnessess* —que podríamos traducir como presencialidad o ser-testigo—, gracias a una concepción de la hermenéutica *experimental* “que nos hace agentes más socialmente responsables” (p. 178).

Tras los análisis relativos a la experiencia hermenéutica del mito de Actaeon le sorprenderá a el/la lector o lectora encontrarse con el texto de Aleksandra Łukaszewicz titulado “Forms of Visual Perception and the Ontology of Image: Formal Aesthetics on Geometric Abstraction in Painting, with an Example of Zbigniew Romanczuk’s Works”. Hay que reconocerle a la autora el mérito de haber vinculado la ontología de la imagen con la fenomenología, considerando el estado de la imagen digital y la demanda de reflexión basada “en la realidad tras la región de la materia física y la fenomenológica, basada en las apariencias y las formas de sus percepciones visuales” (p. 180). La diversidad de los recursos gráficos que emplea a lo largo del ensayo no solo enriquece el contenido sino que permite comprender la compleja noción de la ontología de la imagen. En una de sus contribuciones titulada *Neomodernist digital painting* puede hallarse una mayor explicitación de lo que entiende la autora por *ontology of the digital image*, basándose en una pintura digital de Zbigniew Romańczuk realizada en 2013, donde se representa un fondo verde sobre el que se dibujan una serie de puntos rojos del mismo tamaño, repartidos a lo largo del cuadro, de dimensiones rectangulares. A propósito de esta representación, dice la autora, el autor “se interroga sobre los modos de percepción del imaginario digital fuera de la representación y su modo de ser —esto es, acerca de la ontología de la imagen digital” (Łukaszewicz, 2016, 187).

En efecto, la pregunta por los modos de donación (*die Gegebenheitsweise*) de la imagen digital se encuentra íntimamente relacionada con la posibilidad fenomenológica de la percepción digital. Prueba de ello es la explicitación que realiza la autora líneas después de reflexionar acerca del *múltiple digital*, donde asegura que las imágenes digitales “se nos aparecen, aunque sin base física, pero con realidad elemental” (p. 181). Desde el horizonte fenomenológico, dice la

autora, puede accederse “a su modo de aparición gracias a la pura visibilidad intencionalmente estructurada en formas de percepción visual” (p. 181). No es habitual hallar análisis precisos en temáticas tan actuales y menos aún desde perspectivas fenomenológicas. El/la lector/a verá en esta aportación un ejercicio basado en física y fenomenología capaz de conectar la imagen virtual con Merleau-Ponty releyendo a Lambert Wiesing. Este último “se centra en la importancia de considerar un cuerpo percibido como sumergido en el mundo del ser” (p. 186)⁵. Complementando el análisis con la teoría de Wöfflin, aprecia las regiones de visibilidad que aporta la noción misma de *visibilidad*, consciente e intencionalmente construida “y añadida al mundo como un nuevo ser” (p. 187). En un último análisis la autora finalmente examina el ejercicio fenomenológico de Zbigniew Romanczuk centrado en una *epojé* que permite “investigar los modos de apariencia de las imágenes digitales” (p. 192).

Volviendo a retomar la cuestión del sentido, Inês Pereira Rodrigues investiga la noción en las filosofías de la existencia. El texto se titula “The Problem with Happy Endings: Are There Any Positive Answers in a Philosophy of Finite Existence?”, donde desarrolla la noción del sentido de Jan Patočka desde su filosofía de la existencia. Siguiendo a Patočka, defiende “una apertura e historicidad con consideración al sentido, una negatividad que se manifiesta en el continuo cuestionamiento” (p. 203). Lo novedoso de la aportación de la autora es la intención de reconciliar la ética con la finitud. Uno de los caracteres de la nueva pretensión de ética consiste en, siguiendo la lectura de Patočka, “el constante agitado sentido ingenuo de la falta de sentido es en sí mismo una nueva forma de sentido” (p. 205). En palabras de la autora, “el sentido es el cuestionamiento constante” (p. 205). La noción del sentido presentada aquí también se halla explicitada en

⁵ A pesar de que la autora mencione a Wiesing para destacar su visión del cuerpo en relación con la concepción del mundo del ser, el autor ha trabajado profundamente la cuestión de la imaginación en Husserl hasta llegar a convertirse en uno de los referentes principales de la reciente corriente “ciencia de la imagen” (*die Bildwissenschaft*), basada, siguiendo a Lambert Wiesing, entre otros, en un enfoque perceptual de la *Bildobjekt* que se funda sobre lo que denomina “*artifizielle Präsenz*” (Wiesing, 2005, 31). Esta noción de *presente artificial* se fundamenta en la diferenciación que realiza Husserl entre “1) la imagen física, la cosa, el mármol, etc. 2) el objeto representante o reproductor, y 3) el objeto representado o reproducido” (Husserl, 1980, 19). Tal y como expone Jens Bonnemann, desde la ciencia de la imagen de Wiesing se atiende a la “a la intención teórica de la imagen y no a la imagen científica” (Bonnemann, 2013, 86) para recordar esa distinción que realiza Husserl en el volumen mencionado de la *Husserliana* XXIII. La importancia del trabajo de Wiesing para los análisis de la autora reside en el salto cualitativo que representa la filosofía fenomenológica de la imagen y sus vínculos con la fenomenología de la percepción, donde efectivamente el cuerpo vivido juega un rol fundamental.

el texto de Patočka titulado "*Negative Platonism*", referencia fundamental para comprender la doctrina negativa de la idea, así como para entender la mencionada posibilidad de una ética de la finitud. Enmarcado en este campo de problemas, Patočka presenta "la esencia de la libertad humana se erige de la desafección con lo sentido y lo dado" (p. 208), necesaria, según la autora, para mantener las fuerzas del día a día.

La cuarta sección titulada "The thinkers from the Phenomenological Tradition" se compone de seis heterogéneas aportaciones. La primera de ellas la realiza Horst Ruthrof, titulada "On the mode of Being of Language" y desarrollada en base a los precursores de lo que el autor denomina la *ontología fenomenológica*. Entre ellos hallamos a Brentano y su famosa concepción de las *Vorstellungen* —tanto *propias* como *impropias*— junto con la teoría de la intencionalidad. No obstante, también resalta las tres condiciones de los objetos inmanentes: "tienen que permitir la *generalización*; se encuentran presentes para el objeto de *referencia*; y son distinguibles la una de la otra para satisfacer la *sustitutividad*" (p. 217). Otro de los referentes que menciona el autor es Meinong por su labor de continuar "los análisis de Brentano sobre los actos mentales y sus objetos, aunque lo realiza de una manera diferente" (p. 217). No obstante, Meinong no introduce la cuestión de las percepciones internas sino que se interroga más bien por los objetos intencionales posibles e imposibles. A diferencia de Brentano, destaca Ruthrof, "en el esquema de Meinong todos los objetos intencionales son independientes de los actos mentales" (p. 218). Todas estas cuestiones son abordadas en conexión con la noción de lenguaje que presenta primero Husserl en las *Investigaciones Lógicas* y que desarrolla posteriormente en *Lógica Formal y Transcendental*. Desde esta perspectiva Ruthrof hace hincapié en el hecho que Husserl "reitera la distinción entre acto-sentido y sentido como «juzgar y juicio»" (p. 220). El análisis concluye con la aportación heideggeriana a la mencionada *ontología fenomenológica*, y en concreto, se centra en los textos "Das Wesen der Sprache: die Sprache des Wesens" donde se afirma que el "lenguaje no puede ser capturada por la vía de la expresión" (p. 221) confirmándose, así, el carácter irreconciliable del lenguaje. Resulta interesante cómo el autor conecta la ontología de Ingarden en relación con el arte, donde distingue un lenguaje científico de "proposiciones judicativas" (p. 223) de las "casi-declaraciones" constitutivas de la obra de arte. Finalmente pone entre paréntesis la fenomenología del lenguaje que forma parte del recorrido histórico inherente a la *ontología fenomenológica*

e introduce algunas teorías de la filosofía del lenguaje cuyos autores son ampliamente conocidos como Noam Chomsky.

El análisis que sigue se titula "How to express the Sense of Experience? From Husserl to Merleau-Ponty", realizado por M^a Carmen López Sáenz y motivado por la intención de trazar una continuidad de la concepción del lenguaje ya re(con)ducido a la subjetividad trascendental hasta la "paradoja" de la expresión creativa que suele atribuírsele a Merleau-Ponty. Ya desde la primera línea la autora nos recuerda que "Toda fenomenología es una búsqueda de sentido" (p 241). Con la expresión "búsqueda de sentido" recuerda la autora la compleja búsqueda por la *génesis* del sentido del mundo, dado que la vida misma es en sí una búsqueda de sentido, una suerte de apropiación en mayor o menor grado originaria. La tarea fenomenológica aporta a esta tarea vital de primer orden lo que Husserl denomina *ursprüngliche Konstitution* —constitución originaria— en el § 10 de *Ideen II* con el ejemplo del sonido: "debe darse una conciencia constitución originaria del objeto del sonido que se anteponga como conciencia predadora, no precisamente una predadora, sino precisamente en términos ya de conciencia objetivada y aprehensiva" (Husserl, 1991a, 23).

Ahora bien, todo sentido fenomenológico se haya imbricado necesariamente tanto en la visión del cuerpo a través de la "intencionalidad operante" (p. 251) como en la temprana concepción del acto-sentido y el cumplimiento que el mismo Husserl desarrolla en las *Investigaciones Lógicas* y que luego reformula en sus posteriores escritos. Tal y como pone de manifiesto la autora, la noción del "expresar" está vinculada a la intención subyacente que lleva la carga signitiva y que se dirige a lo expresado, tanto en las *Investigaciones Lógicas* como en el "momento animado de *hyletic data*" (p. 242) de *Ideas I*. Incluso en las mismas *Meditaciones Cartesianas* el expresar y su intención profunda hallan sentido a partir de las "significaciones lingüísticas en la experiencia de la conciencia, que es lo que permite al lenguaje ser capaz de decirnos algo" (p. 243). No obstante, esta concepción evolutiva de lo que Husserl entiende por lenguaje y sus nexos con la expresión se manifiesta a partir de la experiencia anterior al lenguaje que se llama a sí misma por su expresión —experiencia muda—. De alguna manera esta experiencia muda es el fundamento de la experiencia trascendental y también lo es de todas sus manifestaciones. Así lo sostiene la autora cuando añade

a esta afirmación “que permanecer en silencio no es falta de sentido, pero, sin embargo, no lo expresa lingüísticamente” (p. 244).

Entrecruzando la metáfora del silencio y de la mudez propia de la experiencia antepredicativa, la autora diseña una lograda continuidad de este orden de problemas en los siguientes escritos de Husserl, basándose en la concepción del ego fundacional “como «concreción muda»” (p. 244) desarrollada en las *Crisis*. A este análisis le sigue una investigación sobre la obra de *Experiencia y Juicio* —influenciada por el tránsito de la fenomenología estática a la genética—, donde Husserl afirma que las valoraciones percibidas se basan “en un sustrato de naturalezas simples pre-dadas de forma pasiva hacia las cuales se traza una vía posible de interpretación” (p. 245). Concluye el análisis sobre la fenomenología de Husserl recordando la concepción genética del sentido afirmando que “la génesis del sentido es además la génesis de la expresión y la comunicación intersubjetiva” (p. 246). Ello le sirve a la autora para conectar la concepción husserliana del sentido con una noción ampliada de Merleau-Ponty; por “ampliada” ha de entenderse “desarrollada”, pues el fenomenólogo francés “enfatisa sobre su expresividad” (p. 246) que se encuentra inherente al cuerpo delineado con el espíritu. Tal vez esta continuidad temática que deja entrever la autora y que desarrolla en las páginas posteriores venga motivada por la dilatada reflexión de Merleau-Ponty sobre la función *simbólica* del propio cuerpo, conectada al comportamiento del mismo cuerpo que “sistemáticamente se dirige a simbolizar, de manera que no sólo *produce* sentido pero *es* sentido” (p. 247).

Esto no quiere decir, sin embargo, que Husserl desatienda la cuestión del cuerpo. Más bien toma nota de una de las características más importantes de la fenomenología de Merleau-Ponty sobre la simbolización que genera el mismo cuerpo desde su misma operatividad, ampliando el problema de la constitución husserliana del cuerpo a la descripción de su progresiva institucionalización producida en la historia. En las páginas que siguen, la autora desarrolla estos paralelismos e introduce la reinterpretación que realizó Merleau-Ponty antes de su fallecimiento sobre la noción husserliana de la *Lebenswelt*, vinculada a “la experiencia muda que debe hablar por sí misma” (p. 253). A partir de aquí se interroga por la reducción particular que conduciría la experiencia de la expresión hacia su sentido puro, afirmando que la reducción trascendental “no nos conducirá hacia el *ego* puro sino hacia el «aumento inmotivado del mundo»” (p. 255). Finalmente acaba confirmando la tesis planteada al inicio del trabajo, según la cual la noción

de sentido elaborada por Merleau-Ponty —reconducida a la *Lebenswelt*— sería una suerte de “anticipación en la irrupción de la *Urempfindung* [sensación primaria]” (p. 255). No cabe duda que esta reconducción opera en el cuerpo que se halla en movimiento siempre simbolizando. A causa del carácter productivo de la palabra hablada, pues de ella nace la expresión, la concepción de Merleau-Ponty reconsidera la visión presentada por Husserl donde “la expresión era únicamente producción potencial de sentido” (p. 257). Por esta razón, concluye la autora, “la filosofía no está hecha de colores o materiales sino que sólo está capacitada para expresar lo que es experimentado —como quería Husserl—, así como la extrañeza del mundo” (p. 261), sabiéndose este mundo una *Lebenswelt* abierta, profunda, desde donde expresamos para conocernos y reencontrarnos.

La siguiente contribución de la cuarta sección viene dada por Alexander S. Jensen y se titula “The Inner World: Augustine and Gadamer on Language, Meaning and Being”. En ella el autor contrapone la teoría de Jean Grondin a la hermenéutica presentada por H-G. Gadamer a propósito de una conversación que tuvieron, desde donde se concluye, según el autor, que “Grondin interpreta Gadamer a la luz de la distinción agustiniana entre el mundo interior y el mundo externo en su *Introduction to Philosophical Hermeneutics*” (p. 266). Contemporáneos a Grondin señalan —por ejemplo David Vessey— que la interpretación realizada sobre Gadamer no hace justicia a la separación entre “*actus signatus* y el *verbum interius*” (p. 266), o determinan, como es el caso de Joh Artho, que el concepto de mundo interior y mundo externo de Gadamer podría enmarcarse dentro de la pregunta por el “horizonte del infinito; en otras palabras, sin Dios” (p. 266). Estas aportaciones críticas con Gadamer le sirven al autor precisamente para interrogarse sobre los vínculos entre la concepción agustiniana y gadameriana de mundo interior, el éxito de la secularización en la doctrina de la encarnación y vinculación de estas conexiones con la hermenéutica.

En este complejo campo de problemas el autor expone cómo la teoría agustiniana del mundo interno, vinculada al “mundo que tenemos en nuestra mente (corazón); es el mundo que hablamos desde el corazón” (p. 269). Además, es “pre-verbal” (p. 269) y antepredicativo, por lo que la teoría gadameriana únicamente discurre en paralelo a Agustín por lo que respecta a la concepción de la palabra hablada, “que no se refiere directamente a una realidad externa, objetiva” (p. 270). Pero como señala el autor líneas después, “para Gadamer el

mundo interior nunca es antepredicativo". Por el contrario, somos diálogo porque "el lenguaje es diálogo" (p. 270), y como dice después, "lenguaje y diálogo lo contienen todo" (p. 270). En este sentido, el mundo también está contenido en el lenguaje, de modo que la hermenéutica de Gadamer no se ocupa del mundo interior y menos lo interpreta en términos sustantivos, como si fuera un ente con carga propia, desconectado del lenguaje y del diálogo. Añade que para Agustín "el hablador, la palabra y el oyente [...] son Dios; para Gadamer, es lenguaje" (p. 272). Finalmente su análisis sobre la hermenéutica y el mundo interior culmina con la importante cuestión de la universalidad de la hermenéutica; se cuestiona si la relación gadameriana entre ser y lenguaje no puede ser invertida ni reconducida desde otra óptica que no sea el mismo lenguaje. Esta concepción integradora y ontológica del lenguaje no permite tratar el mundo interior con carga ontológica propia. En realidad, dirá Alexander al final de su contribución, el hecho que seamos lenguaje "implica que nunca llegaremos a conocernos a nosotros mismos" (p. 274). El autor nos recuerda que somos un horizonte integrado por el lenguaje y la necesidad de exponernos al resto del mundo para conocernos en nuestra extrañeza y jugar a conocer el sentido de la facticidad desde la operatividad de nuestra propia interpretación de las cosas mismas.

De las últimas tres contribuciones del libro destacamos la aportación de Yui-chi Sato denominada "A Cursed Philosopher: How Merleau-Ponty Interprets Bergson and Christianity". La tesis que sostiene el autor es la aplicación de una máxima que escribió el mismo Merleau-Ponty a la generalidad de su pretensión fenomenológica. Merleau-Ponty dijo que "Una de las piedras angulares a través de las cuales se revela mejor la filosofía es la esencia de su confrontación con la Cristiandad" (p. 277). A raíz de esta confrontación incorpora cuestiones biográficas muy interesantes de Merleau-Ponty a la profundidad temática de su propuesta filosófica, como por ejemplo la anecdótica presencia de un sacerdote el día de su incineración. Tal y como dice Yuichi, hay referencias en la obra de Merleau-Ponty que resuenan a cristianismo. Ejemplos de ello son las nociones de *comunión* o *encarnación*. En cualquier caso, el autor interpreta esta aparente vinculación desde la doble concepción que Merleau-Ponty tenía sobre los dos "bergsonismos": uno llamado "el filósofo maldito" y otro llamado "autor casi canónico" (pp. 279-280). A partir de aquí el autor retoma las consideraciones biográficas y narra cómo la escuela de Merleau-Ponty recibió en aquel momento la teoría bergsoniana, institucionalizada y recibida como la filosofía establecida del

momento, a lo que el fenomenólogo afirmó que “la influencia de Bergson no era tan importante” (p. 280). Los datos biográficos aquí mencionados resultan de gran utilidad para comprender la influencia de Bergson en Merleau-Ponty, pero también influyen directamente en los conceptos filosóficos que el autor desarrolla en el epígrafe denominado “God is who Force” and “God Who is on the Side of Men”. El/la lector/a encontrará en esta reflexión una lectura del argumento de Péguy basado en defender la enemistad que despertaba Bergson “no sólo con sus enemigos naturales sino que también los enemigos de sus enemigos le tenían rabia” (p. 281).

Recordemos que uno de los puntos más importantes de la noción bergsoniana de Dios interpretada por Merleau-Ponty, como pone de manifiesto Yuichi, es “su no relación con el vacío, el no ser o la nada” (p. 281). El único *pathos* requerido para llegar a él es “la intuición como contacto directo” (p. 281). Pero este tipo de contacto intuitivo no termina de convencer a Merleau-Ponty, quien afirma que “no hay necesidad de separarse del mundo para alcanzar este Dios. No es una cuestión de intuición” (p. 282). La crítica es frontal y se dirige a la noción bergsoniana de intuición, aunque como reconoce el autor, “este contacto es «una coincidencia parcial»” (p. 282). Otro elemento interesante que puede hallarse en las páginas que siguen es la crítica de Merleau-Ponty a la denominada “ilusión retrospectiva” acuñada tras la identificación en el movimiento bergsoniano de una suerte de positivismo insalvable, cuando, en realidad, dice el autor, “el esfuerzo e interés de explorar Bergson es prospectivo más que retrospectivo” (p. 283). Para quienes quieran adentrarse en la recepción del movimiento bergsoniano y la concepción intuitiva de Dios desde la crítica de Merleau-Ponty, resulta uno de los textos más atractivos de la obra; no sólo por la profundidad de sus investigaciones y su carácter comparativo, sino también por la disparidad de autores que menciona a lo largo de sus análisis, como Marlebranche, Nietzsche o Maritain, entre otros.

Las dos últimas aportaciones de la obra son realizadas por los autores del capítulo introductorio, L’ubica Učník y Anita Williams, en dos textos titulados “The movement of Human Existence and Asubjective Phenomenology” y “Patočka and the Phenomenological Epoché”. Muy probablemente el editor Hans Rainer Sepp haya ubicado las dos aportaciones de ambos autores al final por sus vínculos con la filosofía de Jan Patočka, que se encuentra necesariamente atada al horizonte

fenomenológico por la necesidad, tal y como muestra L'ubica, "de repensar el proyecto de la fenomenología ofreciendo una reconceptualización del *sum*, «Yo soy», como movimiento de la existencia humana" (p. 293). La autora de este ensayo sostendrá a lo largo de su contribución la tesis siguiente: las preocupaciones de Jan Patočka en 1931 sufren una reconstrucción, o al menos una modificación sustancial, a lo largo de su proyecto filosófico. Entre las cuestiones que analiza resulta destacable la rearticulación "de la trayectoria histórica del concepto de evidencia" (p. 294). Motivado por el hecho de que Husserl "no ofrece una filosofía terminada" (p. 294), la autora despliega un análisis sobre los modos a través de los cuales Heidegger llena los supuestos presupuestos ontológicos que no acabaron siendo desarrollados. En este punto conviene recordar que Jan Patočka sigue a Heidegger en la crítica de la "inmanente estructura de la conciencia" (p. 294), aunque pretende, en última instancia, "unir visiones de ambos fenomenólogos" (p. 295). Así como L'ubica muestra el intento de Jan Patočka de recuperar la máxima husserliana "a las cosas mismas" a través de una reinterpretación del *sum* cartesiano, entendido como una especie de *res cogitans* histórica. No descarta la correlación sujeto-objeto, y de hecho, refigura la pretensión de la fenomenología asegurando, según la autora, que repensar la fenomenología ha de significar desplazarse desde la concepción del sujeto hasta la concepción *encarnada* como "espacio de manifestación" (p. 297) donde las cosas nos son reveladas. Retoma la concepción platónica del sentido desde "las diferentes maneras en las cuales una cosa puede manifestarse por sí sola a alguien dentro del campo fenomenológico en diferentes modos de donación" (p. 298). L'ubica hace hincapié en la reducción fenomenológica y en la necesidad de vincularla al *sum* partiendo de la visión de Jan Patočka; sin vincularla, dice la autora, la "*epojé* detiene la esfera de la subjetividad como la esfera donde se constituye el lenguaje sin preguntar qué es la evidencia fenomenológica del ser o la conciencia del *sum*" (p. 297).

Por otro lado, la reflexión de Anita Williams sobre Jan Patočka y la *epojé* fenomenológica destaca el reconocimiento que imprime la *epojé* como "la «libertad de pensamiento» presupuesta por el método cartesiano de la duda universal" (p. 307). La tesis fundamental que sostiene Anita es que "la universalización Patočka sobre la *epojé* husserliana tiene similitudes con la *noesis* platónica" (p. 308). La contribución de Anita no difiere en exceso de la realizada por L'ubica en la medida en que también aborda las mismas temáticas; pero el abordaje de una

y otra contribución no coinciden por lo que respecta a su operatividad. En cualquier caso, mientras L'ubica insiste en tomar el *sum* como referente olvidado por la *epojé* fenomenológica, Anita señala que para Jan Patočka la *epojé* fenomenológica no deja de ser una manifestación de la duda metódica cartesiana, fundamentalmente por tomar "el conocimiento trascendente como un prejuicio" (p. 308). Los brillantes análisis que realiza la autora sobre las distancias y los paralelismos entre la *epojé* husserlina y la duda metódica cartesiana adquieren un protagonismo particular, dada la precisión de las referencias y la cantidad de documentación referida a este orden de problemas expuesto por Husserl tanto en *Ideas I* como en las *Meditaciones Cartesianas*. Complementado la tesis que presenta L'ubica sobre Jan Patočka y el olvido del *sum*, Anita recuerda que para el filósofo la *epojé* debería ser usada para poner entre paréntesis no sólo las preocupaciones acerca del mundo y su existencia sino también para las preocupaciones sobre lo que es subjetivo. Este retorno a lo subjetivo también significa tomar en consideración cualquier paso metódico que pueda llevarnos a la confusión o al dogmatismo. Un ejemplo del rigor cartesiano que debería haber impreso la *epojé* fenomenológica es, según la visión de Jan Patočka, el cuestionamiento de "«la inmediatez de la donación del ego», porque «quizás» es «un prejuicio»" (p. 313). El ensayo culmina con el análisis sobre la distinción platónica de *dianoia* —pensamiento matemático— y *noésis* —pensamiento dialéctico—, investigando aportaciones de autores contemporáneos como Chvatík, a través de metáforas como por ejemplo la figura del Sol en el mito de la caverna (p. 316). Retomando algunos diálogos platónicos, la autora finalmente concluye señalando que la distinción platónica entre *dianoia* y *noésis* nos conduce a una interpretación cercana a la interpretación de Jan Patočka sobre la *epojé* husserliana (p. 321); la razón estriba en el olvido de poner entre paréntesis por ejemplo el mismo estadio de la donación, y en general, el proceder mismo de la *epojé*, que no deja de ser, según la autora, "tomar presunciones para clarificarlas" (p. 321).

BIBLIOGRAFÍA

- ARCE, J. & RIZO-PATRÓN, R. (2000). "Edmund Husserl. El origen de la geometría". *Estudios de Filosofía: Revista del Seminario de Filosofía del Instituto Riva-Agüero*, 4, 33-54.
- BONNEMANN, J. (2013). *Bildwebusstsein*. *IMAGE*, 25, 84-88.
- GADAMER, H.-G. (1995). *El giro hermenéutico*. Trad. Parada, A. Madrid: Cátedra.
- HEIDEGGER, M. (2010). *Caminos de Bosque*. Trad. Cortes, H. & Leyte, A. Madrid: Alianza.
- HUSSERL, E. (2011). *La idea de la fenomenología*. Trad. Escudero, J. A., Barcelona: Herder.
- , (1991a). *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Husserliana IV*. (Ed. Biemel, W.). La Haya: Martinus Nijhoff.
- , (1991b). *Las crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental. Una introducción a la filosofía fenomenológica* (Trad. Mas, J. & Muñoz, J.). Barcelona: Editorial Crítica
- , (1980). *Phantasie, Bildbewusstsein, Erinnerung. Zur Phänomenologie der anschaulichen Vergegenwärtigungen. Texte aus dem Nachlass (1898-1925)*. La Haya: Martinus Nijhoff.
- , (1939). "Entwurf einer «Vorrede» zu den «Logischen Untersuchungen»" (1913), *Tijdschrift Voor Philosophie*, 1(1), 106-133.
- ŁUKASZEWICZ, A. (2016). "Neomodernist digital painting", *An inquiry: Recherches sur les arts*, 18, 177-197.
- RORTY, R. (2002). "Analytic and continental philosophy". En Prado, C. G. (Ed). *A House Divided: Comparing Analytic and Continental Philosophy*. pp. 17-31. New York: Humanity Books.
- KIERKEGAARD, S. (2006). *Las obras del amor*. (Trad, Alonso, V.). Salamanca: Sígueme.
- SEPP, H. (Ed). *Phenomenology and the Problem of Meaning in Human Life and History*. Nordhausen: Traugott Bautz, 2017, 345 pp.
- WIESING, L. (2005). *Artifizielle Präsenz. Studien zur Philosophie des Bildes*. Frankfurt: Suhrkamp.