

## FILOSOFÍA DE LA CULTURA DESDE *IDEAS I*

Javier San Martín  
Profesor emérito de la UNED  
[jsan@fsof.uned.es](mailto:jsan@fsof.uned.es)  
ORCID ID: 0000-0003-4786-6605

### § 1. *Antecedentes*

Voy a empezar con un texto de Ortega y Gasset en un lugar en el que se ve su conexión con la fenomenología de Husserl y en un momento en el que trata la teoría de las creencias, que son el lugar de la verdad, pues, según Ortega, solo las creencias pueden ser verdaderas. Había empezado el entonces joven filósofo madrileño planteando la necesidad de una ciencia sin supuestos que debía estudiar los problemas fundamentales de las ciencias y entre ellos el principal: la noción de verdad y ahí llega a las creencias; hablando de las creencias dice que al hablar de esos temas “Estamos puliendo y asegurando el vértice sutil donde viene a descansar el orbe inmenso y sagrado de la cultura” (Ortega y Gasset *OC* VII: 515)<sup>1</sup>. Cierto es que, en ese momento y en la tradición alemana del siglo XIX, esa cultura es la cultura superior; pero lo que dice Ortega no dejaría de tener validez también para toda cultura, porque, si el problema de la cultura es la verdad, eso debe valer para toda cultura.

Por otra parte, debo decir que siempre tengo muy en cuenta la sorpresa que me causó que Derrida hablara —en la “Introducción” a su traducción de *El origen de la geometría* de Husserl (1987)— de los diversos tipos de cultura (una cultura empírica, una cultura de verdad, una cultura pura, una cultura fáctica)<sup>2</sup>, y no se preguntara siquiera qué era tal cultura auténtica, que suponía la existencia de una cultura inauténtica. Todos sabemos que, en aquel momento, a un francés tal pregunta planteada desde la filosofía debería resultar incómoda, pues era un tema propio de la pujante antropología cultural y social o de la etnología, hasta el punto de haber renunciado la filosofía a esa pregunta. Cuando trabajé *El origen de la geometría* en los años 80 y ya procedente de una

<sup>1</sup> Citamos las obras completas de Ortega y Gasset en diez tomos con las siglas *OC* seguidas del volumen en números romanos.

<sup>2</sup> Ver sobre todo el número III de dicha Introducción. Esta traducción está también recogida en la versión francesa del texto de *La crisis* (1976).

dedicación profesional a la antropología cultural, me extrañó que Derrida no descubriera en ese texto una taxonomía de la cultura, imperfecta ciertamente, pero en su imperfección exigente de un complemento que no veríamos hasta 1988 con la publicación del volumen XXVII de la *Husserliana* y, en ese tomo, los artículos para *Kaizo*, donde aparece ese complemento taxonómico para la fenomenología de la cultura. No hay que olvidar que *El origen de la geometría* estaba accesible desde 1939<sup>3</sup> a la espera de ser leído desde una fenomenología de la cultura.

Más aún, Sebastian Luft en una intervención en Toluca (México 2015) expuso una noción de la fenomenología husserliana y otra de la filosofía de la cultura de Cassirer, defendiendo la conveniencia de una síntesis entre esa fenomenología y la filosofía de la cultura, dando por hecho que en la fenomenología no había una fenomenología de la cultura. Por supuesto, desconocía que yo ya había publicado en 1999 una *Teoría de la cultura*, sistematizando la taxonomía y adelantando una fenomenología de la cultura de acuerdo con *El origen de la geometría* y otros textos, no demasiado abundantes, de los tres tomos sobre la intersubjetividad, en los cuales se elaboraban diversos aspectos que ya habían salido también en *Ideas II (Hua IV)*<sup>4</sup>, que definía la actitud personalista como el sentido de la persona actuando en el mundo de la cultura.

El año pasado, por mi parte, imparti un curso sobre la creencia en Husserl y Ortega para el que tuve que volver a leer *Ideas I* de Husserl (*Hua III/1 [2013]*) y *El sistema de la psicología* de Ortega, textos que obviamente conocía pero que, leídos con una nueva luz, ofrecen perspectivas muy interesantes. En *Ideas I*, como se sabe, el tema de las creencias se trata en los §§ 103–117, del cuarto capítulo de la sección tercera. Pero, para ver cómo Husserl llega a esos apartados, eché un vistazo al periodo del descubrimiento de la teoría de la creencia y me encontré, fundamentalmente, con la necesidad de tener presente una nota de *Ideas I*<sup>5</sup>, en la que se contraponen dos caminos:

---

<sup>3</sup> Llevaba el título: “Die Frage nach dem Ursprung der Geometrie als intentional historisches Problem” (1939: 203–225).

<sup>4</sup> En adelante, referencias a la obra de E. Husserl publicada en la colección *Husserliana* se citan usando la abreviación *Hua*, seguida por el volumen y la página, y—como referencia—con la fecha y el número de la página de la traducción castellana entre corchetes (de existir), aun cuando todas las traducciones de las citas en esta contribución son propias. La bibliografía final contiene información completa de todos los volúmenes y traducciones de las referencias.

<sup>5</sup> “De hecho, ese fue el camino por el que las *Investigaciones lógicas* se esforzaron por penetrar en la fenomenología. Un segundo camino que partía del lado opuesto, a saber, del lado de la experiencia y las

uno, el de las *Investigaciones lógicas*, que estudia la lógica —concepto (*Bedeutung*), proposición (*Urteil, Satz*), prueba o teoría—; el otro, desde el lado opuesto (*von der Gegenseite her*), el lado de la experiencia y las daciones sensibles, que asumió a principios de los años noventa del siglo XIX —en 1894—, y que no llega a plena expresión en las *Investigaciones lógicas*.

Esta nota es impactante por lo que me puse a revisar esos años de fines del siglo XIX. Descubrí, en una carta a Mahnke de 1917, que le habla de una *Umwendung*, un giro (*Hua Dok III/III*: 407) cuando deja la filosofía de la matemática y asume ese segundo camino del que habla en la citada nota: ir desde la experiencia y la intuición sensible hacia arriba. Ese camino es el que sigue Husserl en los apartados que he mencionado.

Pero antes, hay que tener muy en cuenta cuatro puntos importantes. Primero, cuando Husserl ya ha sido nombrado profesor extraordinario en Gotinga, pero no termina de encajar entre sus colegas<sup>6</sup>, se plantea la *necesidad personal de una crítica de la razón*, —de las tres razones: la teórica, la axiológica y la práctica—. La razón teórica incluye una teoría de la creencia<sup>7</sup>. Segundo, que la razón práctica implica una descripción del mundo en el que vivimos (tal como la expone en el § 27 de *Ideas I*), que lo muestra como un mundo práctico basado en la captación de cosas valiosas y habitado por ideales a los que aspiramos. A este mundo hay que aplicar dicha crítica de la razón. Tercero, la práctica de la *epojé* y la reducción es la instauración de una posición desinteresada del fenomenólogo, que es la vida descrita en el § 27 sin compromisos ontológicos, siendo el fundamental tomar el mundo como un mundo *determinante* de mi vida por ser yo una parte de la realidad en él. Es lo que Husserl llama la puesta entre paréntesis de toda ejecutividad (*Vollzug*) de la experiencia. Son las páginas de *Ideas* que han generado tantos malentendidos, las que han puesto en la picota la obra entera de Husserl de modo continuo.

---

daciones sensibles, y que el autor siguió igualmente desde el comienzo de los años noventas, no encontró su plena expresión en aquella obra” (*Hua III/1*: § 124, 287, nota [2013, 383]).

<sup>6</sup> Al respecto, ver carta de Husserl a Anton Marty de octubre de 1905, donde dice que tiene influencia “a pesar del escaso aprecio que mis colegas más cercanos albergan respecto de mis aspiraciones científicas, y a pesar de su esfuerzo por expulsarme” (*Hua Dok III/III*: 90).

<sup>7</sup> Estas noticias biográficas están en las “*persönliche Aufzeichnungen*” que editó Walter Biemel (Husserl 1956)

En el § 89 —y este es el cuarto punto, asumiendo que este apartado es consecuencia de los anteriores—, después de practicar la reducción y la *epojé*, la descripción es exactamente la misma (*genau dieselbe*, *Hua III/1*: 205 [2013: 296] pero entre comillas, porque lo descrito no es tomado como realidad. Aquí es donde Husserl escribe una frase que perdurará en toda su obra, que en definitiva el árbol real se quema, pero que “el sentido de esta percepción necesariamente inherente a su esencia no puede arder, no tiene elementos químicos, ni fuerzas, ni propiedades reales en sentido estricto” (*Hua III/1*: 205 [2013: 296]). El monte en el horizonte se quema, pero el horizonte es un elemento de mi percepción que no se quema, por eso puede aparecer en todos los modos intencionales posibles —en el recuerdo, en el futuro, siendo temido, admirado, posible, cuestionado, etc.

Y dicho esto como antecedentes, entramos en materia: ¿por qué me interesan estos apartados para el concepto o una fenomenología de la cultura? En estos apartados se da la respuesta a la constitución de ese mundo descrito de modo breve pero conciso en el § 27 de *Ideas I*, el mundo práctico de la vida humana al que hay que aplicar la crítica de la razón. Y como había dicho Husserl, esa crítica de la razón tiene tres puntos, crítica de la razón teórica, crítica de la razón valorativa o axiológica y crítica de la razón práctica. Por la primera nos referimos a un uso teórico de la razón; por las otras dos, a un uso práctico de la razón. Se trata del conjunto de la crítica de la razón aplicada a la vida humana en sus dos vertientes: la subjetiva, del conocer, valorar y hacer, y la objetiva, la crítica del conjunto de la cultura. Esta crítica solo es viable si cada elemento es descrito con toda precisión, y eso es lo que hace Husserl en estos apartados que dan una fuerza inmensa a este capítulo de *Ideas I*, capítulo IV de la tercera sección.

En el segundo capítulo de mi libro, *Creencia y realidad*— que saldrá en breve<sup>8</sup>— analizo con detenimiento los primeros apartados de este capítulo IV (los §§ 103–115). Su sentido es que las nóesis primeras de esa vida son las nóesis perceptivas, cuya característica es la creencia. Son primeras, porque tienen la virtud de proyectar un horizonte de cumplimiento que ratifica la *estabilidad* del conocimiento, hasta

---

<sup>8</sup> En Editorial Sicómoro, 2025.

consolidarse en el horizonte del mundo concreto al que todas las cosas dadas en la percepción pertenecen de modo estable.

El § 116 de *Ideas I* se titula, así, “Paso a nuevos análisis. Las *nóesis* fundadas y sus correlatos noemáticos” (*Hua III/1*: 265 [2013: 361]). Este y el siguiente son los que nos interesan. Pero previamente es preciso tener una idea de los apartados anteriores, aunque sea con la máxima brevedad. En ellos Husserl describe el carácter de los “actos fundantes”, porque la presencia del mundo lleno de cosas es el requisito básico para hacer la vida. Se trata de un mundo que se nos abre por los sentidos. Estos nos dan las cosas en el tacto, posición, color y sonido, y todas ellas estando en el mundo. La cualidad fundamental de esas cosas, así como del mundo es la realidad. Porque Husserl, en un giro expositivo que ha sido escasamente estudiado y comprendido, llamó a dicho rasgo *doxa*, y al carácter de las *nóesis* perceptivas que tienen ese rasgo, carácter dóxico. Sus correlatos, los *nóemas* de esas cosas y de ese mundo, adquieren así *el rasgo de ser*. El carácter dóxico es un rasgo de creencia, en alemán de *Glaube*. Al llamarla dóxico, Husserl está dando un impresionante vuelco a la historia de la filosofía, que siempre había entendido la *doxa* como “opinión”. Al usar Husserl ese calificativo, se desactiva ese significado porque no tiene ningún sentido aplicarlo a la forma en que se dan las cosas. Si yo me voy a sentar en una silla, no tiene sentido decir que lo hago porque “opino” que me aguanta, sino porque estoy firmemente *convencido* de ello, y contra toda posible duda de que es así<sup>9</sup>. Con estos actos fundantes, que terminan dándome el mundo, está explicitado el mundo de la *proto doxa* o de la *doxa originaria* que hace de base fundamental del mundo<sup>10</sup>.

## §2. Los §§ 116 y 117 de Ideas I

<sup>9</sup> Sobre este punto trato ampliamente en mi libro *Creencia y realidad*, tanto en el segundo capítulo, que explora los antecedentes y la teoría de la *doxa* en Husserl, como en el tercer capítulo sobre la *doxa* en los presocráticos y el cuarto capítulo sobre la *doxa* en Platón. En este último, muestro la ambigüedad de este término en Platón, pues con ejemplos concretos muestro los flagrantes errores de traducción de frases en las que aparece la *doxa*, y el acierto de Husserl al adoptarlo para describir las *nóesis* perceptivas. Muestro también que Husserl no adopta este término hasta 1909, y son seguridad para desambiguar el término alemán *Glaube*, que significa creencia y fe, con lo que produce una incómoda situación hablar de *Glaube* ya en la percepción.

<sup>10</sup> Roberto Walton con su clara, precisa y documentada escritura describe el proceso de la constitución de ese horizonte, sobre todo, entre otros lugares, en *Intencionalidad y horizonticidad* (2017a) y en “Horizontality and Legitimation in Perception, Affectivity, and Volition” (2017b).

Antes de entrar en el § 116, quiero comentar un párrafo del § 115, en el que hay un par de frases que merecen ser recordadas. En ellas se refiere Husserl a los actos correspondientes a aquellas entidades, cosas, valores, bienes, cosas de uso, etc. es decir, las cosas propias del mundo cultural en el que vivimos. Esos actos son los del gusto, y actos valorativos y volitivos con sus correspondientes posiciones. Todos estos actos tienen en su esencia un carácter del género “tesis dóxica”, es decir, los actos que vamos a ver en los siguientes apartados —que son los que están detrás de la cultura— guardan, (entrañan) un “carácter del género dóxico” que, según esté o no neutralizado, es una tesis originaria o una protodoxa (una *Urthesis*).

Pero a continuación lanza una limitación a esta preferencia por la tesis originaria, pues esta puede ser sustituida por sus modalizaciones. Husserl quiere decir que los actos fundados, los que están detrás de la cultura, tienen un carácter dóxico que se cubre con el acto cultural —valorativo (medial o final), desiderativo o volitivo, o del gusto—. Pues bien, ese carácter dóxico no tiene que ser una tesis dóxica originaria que pone un ser, por ejemplo, “que está lloviendo”, ya que también puede ser una tesis modalizada, como que “puede llover”. Esa tesis modalizada está detrás de la valoración que hago del paraguas, adecuado o no, según la posibilidad que haya de más o menos lluvia. Si sospecho que va a llover mucho, que es probable una lluvia abundante, de acuerdo con esa tesis dóxica modalizada, evalúo la conveniencia de un paraguas grande, desechar uno pequeño.

Con esto entra Husserl en el § 116, en el que individualiza los actos que están detrás de la cultura, de ese mundo que ha descrito en el § 27. El apartado tiene ocho párrafos. No creo que, comentándolos, nos convirtamos en despreciables doxólogos, pues siempre he creído que, en estos casos, de lo que se trata es de llegar a las cosas mismas, dando por hecho que seguir el análisis de Husserl no es ninguna frivolidad sino un profundo esfuerzo por llegar a las cosas mismas, porque no es fácil acceder a la “selva virgen” (*Urwald*) (*Hua XXXV*: 93) de los fenómenos, de la urdimbre de la vida humana consciente.

De los ocho párrafos, los tres primeros son preparatorios. El primero se refiere a lo que se ha visto hasta ahora, las vivencias más sencillas, las intuiciones sensibles, en

las que aparecen las realidades, lo que Husserl siguiendo a Brentano, llama el campo de las representaciones. El segundo, de paso, indica que no se va a quedar en las nóesis posibles en ese primer ámbito<sup>11</sup>, sino que va a pasar a nuevas tomas de posición (*Stellungsnahmen*). A estas ya las menciona en el tercer párrafo —los actos o vivencias intencionales (nóesis) afectivas, desiderativas y volitivas. Con esto estamos abarcando lo sustancial psicológico<sup>12</sup> consciente de la vida: el sentir (relativo al sentimiento), el desear y el hacer. Pero el grueso del apartado reposa sobre el párrafo cuarto (*Hua III/1: 266 [2013: 362]*).

Lo principal es que, sobre el ámbito descrito hasta ahora en los apartados anteriores, surge una nueva actividad vital, es decir, nuevas nóesis, más allá de las perceptivas, correspondientes a las intuiciones sensibles. Estamos analizando la vida humana, cuyo mundo está descrito en el § 27. La capa dóxica de ese mundo, la correspondiente a la capa inferior [*Unterschicht*] de la vida consciente, es la que el análisis muestra que nos da las cosas conscientes con sus colores y propiedades táctiles. Pero la vida es mucho más, porque tiene necesidades y urgencias que la llenan. Ante esas urgencias, los sentidos nos ofrecen un material dóxico sobre el que actúa una nueva situación de la vida, reaccionando afectivamente a esos datos dóxicos —reales, fingidos o modalizados—. Si tengo hambre, hay en la naturaleza cosas a las que dirijo la atención. El hambre es un sentimiento básico, una *Grundstimmung* —como la llama Heidegger— que genera una tendencia valorativa que termina valorando algo en la realidad. Husserl suele llamar a dicha tendencia “instinto”, que yo creo es más bien un sentimiento o, en el caso más bajo, una cenestesia, que puede ser materia de un sentimiento sensible. Lo que es instinto es el instinto de succión del infante. A la nóesis valorativa corresponde en el nóema un valor. Este carácter es análogo a los modos de creencia y dice Husserl aquí precisamente, al final de la página 266, que se trata de una “posicionalidad *doxológica*”, posiblemente para diferenciarla de la “dóxica” anterior,

---

<sup>11</sup> Nóesis posible en ese campo sería, por ejemplo, la judicativa. Esta es la fundamental después de la perceptiva, y es necesaria para el establecimiento de la cultura, pues ella es la que introduce en la percepción (unitaria) la “división originaria” (*Ur-teil*) y la expresión, que interactúa con esa “división originaria” (el juicio) y en conformidad con ella.

<sup>12</sup> Psicológico está usado aquí en sentido de “campo mental”, sin reducirlo al campo de la conciencia empírica.

pero pronto corrigió ese “doxológico” por “dóxico”<sup>13</sup>. Este punto es el caballo de batalla tanto de este apartado como del siguiente.

Tenemos, por tanto, una nueva actividad, una nueva nóesis, de decir, la vida consciente en un nuevo modo consciente, por ejemplo, con hambre, sed, deseo sexual, ira, miedo —todas estas formas de ser consciente que captan en el objeto de la intuición sensible rasgos que solo desde esa nueva nóesis aparecen, permitiendo nuevas apercepciones que constituyen en el objeto de la intuición sensible “un nuevo sentido” fundado en la nóesis que le subyace.

Y aquí escribe unas líneas decisivas: “El nuevo sentido introduce *una nueva dimensión de sentido*”, constituyéndose, no propiedades de las meras cosas —“determinaciones parciales de las meras cosas”—, sino valores de las cosas, valiosidades [*Wertheiten*], es decir, cualidades valiosas y objetos valiosos concretos. Pero añade más ejemplos, y así se constituyen la belleza, la fealdad, la bondad y la maldad; los objetos de uso, una obra de arte, una máquina, un libro, una acción, un hecho, un *Tat*, como el resultado de una acción<sup>14</sup> —pues un *Tat* es una acción terminada.

Todo lo anterior es resultado de las apercepciones que, a partir de las cosas sensibles, constituyen “nuevas dimensiones de sentido” sin ser determinaciones de dichas cosas. Esto último quiere decir que esas dimensiones escapan a una inspección sensible y que, por lo tanto, esa constitución supera el ámbito de la naturaleza —aún la naturaleza animalizada por los sentidos animales— para introducir en el mundo una nueva dimensión de sentido. Tenemos aquí descrita en su inicio una fenomenología de la cultura, pues ahí están brevemente indicados algunos elementos básicos de la cultura. Esa fenomenología de la cultura deberá seguir las nuevas nóesis de cada uno de esos elementos de la cultura y, correlativamente, su sentido noemático —por consiguiente, la apercepción que está detrás del objeto cultural.

Yo creo que lo fundamental del apartado ya está dicho. Los siguientes párrafos aclaran algunas cosas, pero debemos manifestar las dudas que Husserl suscita y que se desvelan con aquel cambio de doxológico a dóxico. El texto está escrito desde esa

---

<sup>13</sup> *Hua* III/2: 511 [2013: 529]), corrección de *Hua* III/1: 266, 35 ([2013: 362]), cf. [2013: n. 758, 544]).

<sup>14</sup> Gaos y Zirión lo traducen como un acto, pero no es correcto (2013: 363). un *Tat* es un hecho, un resultado de un acto, por eso *Tat* es también un delito, que es lo hecho.

diferencia entre lo doxológico y lo dóxico, pero se trata de una de sus anotaciones al margen de sus ejemplares, que no se modificó en el mismo texto. El párrafo cinco nos dice que, en estas nuevas vivencias, lo valorado es un núcleo de sentido rodeado de caracteres como lo posible, aunque lo valorado no pertenezca a ese rango de las modalidades. Quiere decir que lo valorado es un núcleo de sentido de un orden superior al que yo puedo añadir diversos caracteres noemáticos, valor claro, valor oscuro, etc. El párrafo seis nos da un rasgo fundamental: esa conciencia es téctica y dóxica, pues “lo ‘valioso’ es susceptible de ser “ponible” dóxicamente, como algo que es valioso” (*Hua III/1: 267 [2013: 363]*), que además es modalizable, como en la capa inferior: el valor puede ser cierto, probable, posible, cuestionable, etc. Husserl utiliza el caso del valor, pero su análisis vale para toda cultura, o todo predicado cultural, que tiene esta estructura —el nóema cultural tiene un núcleo nuevo de sentido rodeado de caracteres noemáticos diversos.

Lo mejor será aplicar esto, especialmente lo planteado en el párrafo cuarto del § 116, a algunos ejemplos de Husserl; por tiempo tomo solo uno de ellos: el libro. En mi análisis de la *Teoría de la cultura* analizo un objeto de uso, una silla, y aunque no sigo este análisis husserliano, muestro cómo se adhieren los diversos nuevos sentidos al rasgo material (San Martín 1999: 170 ss.). Un libro es un objeto material que yo capto con mis sentidos, la vista, el tacto y, recién salido de la imprenta, también el olfato. Pero esa dación sensible es muy limitada para captar el libro, pues desde niño aprendí que el libro tenía un nombre, supongamos, la novela *Amaya o los vascos en el siglo VIII*. Tener un nombre es algo sensible: visual y auditivo, pero también algo con sentido. Amaya resuena en el origen del horizonte mitológico de Navarra —mi provincia— trasladando el libro a los comienzos del Reino de Navarra, a las montañas de Dos Hermanas, al caballero de Goñi, a San Miguel, a la dama liberada del dragón y al verdor de nuestras montañas. Pero, a la vez, el libro, además de esa dación visual, táctil y olfativa, tiene una dación pragmática, porque el libro se abre y está compuesto por hojas que se pasan con las manos de un modo delicado; es una de las cosas que aprende, en nuestro mundo, un niño de poco más de dos años. Pero esa acción corporal del manejo del libro es una acción también sensible, lo mismo que el nombre, el título. Pero todo eso no hace sino

rozar la superficie del libro. Un libro de matemáticas —lo he dicho más de una vez— no es la matemática. Dar o regalar un “libro” de matemáticas, no es regalarle a uno un libro de “matemáticas”. Las matemáticas no se regalan, ¿por qué? Regalarle a uno el libro de *Amaya o los vascos el siglo VIII* no es regalarle la novela, la novela tampoco se regala, se regala la materialidad del libro, porque lo esencial del libro es el relato o la ciencia que está en él y que, para que se dé, es necesario recorrer el libro, leerlo y comprenderlo. Y esta es la esencia cultural del libro, que no se da como correlato de las primeras nóesis al recibir el libro, sino que sólo aparece en esa recepción como un horizonte de trabajo, dedicación y tiempo para la lectura del libro. Así, un libro es un horizonte de lectura. Este horizonte de lectura no es correlato de una nóesis sensible, sino de una nóesis ya compleja, porque en ella hay elementos axiológicos, estéticos, cognitivos e incluso morales. El libro es un bien “cultural”, incluido ahí su valor económico, pues tiene un precio, alto, bajo o adecuado; tiene un valor simbólico, los orígenes míticos del Reino de Navarra. La novela, además, tiene un valor estético. Por todo lo cual, tenerlo me satisface y sé que voy a disfrutar leyéndolo: voy a cabalgar por las cumbres de Aralar, avistar a los enemigos desde la peña de San Donato. Por eso, ese horizonte estético tiene una nóesis desiderativa, porque el regalo implica calcular y desear cuándo abriré en mi vida un hueco para leerlo, para interrumpir mis actividades y dedicar unas cuantas tardes al libro y disfrutar con él. La historia misma relatada en el libro o las matemáticas que ocupan las páginas del libro de matemáticas constituyen por sí mismas otra entidad noemática a la que aplicar otros análisis, en el primer caso por ser una historia de ficción; en el segundo, por estar constituida por deducciones sobre objetos altamente abstractos pero que distan de ser ficciones.

Aún quiero añadir dos consideraciones más. El análisis es igualmente válido para el libro que me regalaron efectivamente en mi cumpleaños, que para el libro que estaba en la pequeña librería de una habitación de casa. Pero sería igualmente válido para un recuerdo del libro que vi en aquella tienda. Variaría en una medida a especificar si el libro es un *ebook*. En todos los casos anteriores la creencia es el medio en que se me da el libro, el libro estaba efectivamente allá y si lo agarrara podría manejarlo, contaba con ello, lo podría abrir, no era un simulacro del libro, que también los hay. El libro físico se

me daba en una tesis dóxica, en un carácter de creencia, que implicaba que el libro estaba allí antes de sacarlo yo de la estantería, y seguirá allí para cuantas veces quisiera volverlo a sacar. Exactamente esto es la creencia, el carácter dóxico, que por la parte del objeto material es el carácter de *ser* que presenta ese objeto.

El libro es real. Pero el libro no es un objeto meramente material, porque en la actividad consciente que tiene por objeto ese libro se constituye ese horizonte axiológico, estético y práctico que envuelve el libro material en una *nueva dimensión*, dimensión que ya no está al alcance de ningún sentido corporal, porque es propio de la vida humana entera, esa vida que se encaja en una historia social, económica e identitaria, que nos define desde nuestra tierna infancia. Y además el libro proyecta una especie de horizonte práctico de lectura que compromete mi vida.

Obviamente la parte económica del horizonte axiológico, el hecho de que el libro tenga un precio, no es nada material correspondiente a la protodoxa. El precio no es una determinación parcial del libro como cosa material, sino una determinación valorativa que depende de la conciencia axiológica y, por supuesto, ese precio es un valor económico; pero el libro, además, tiene un valor estético, asignado en la escala de los valores estéticos determinada por la propia historia de la literatura. Esta es muy variable y está sometida a circunstancias diversas. En cuanto al elemento práctico, el horizonte desiderativo de leerlo se adhiere al libro que veo y motivará en adelante mi percepción del libro impulsándome a leerlo. Como un horizonte desiderativo, lo único que hace es marcar mi futuro, que una vez instituido impregnará con ese horizonte ese libro de modo irremediable. Cuando lo haya leído, el libro habrá perdido ese horizonte futuro de lectura, para pasar a “haber sido leído”. En este caso al libro se le añade una nueva determinación, no ciertamente de cosas, sino del hecho, el *Tat* de “haber sido leído”, un horizonte pasado con las aventuras relatadas en el libro que impregnarán definitivamente esa materialidad.

Con este párrafo cuarto del § 116 (*Hua III/1: 266–267 [2013: 363–363]*) Husserl nos ofrece así la posibilidad de un análisis ontológico de la cultura, uno de cuyos rasgos fundamentales es generar una nueva dimensión en la realidad, desde el aumento de la actividad noética propia del ser humano.

Vamos a ver ahora, para terminar esta sección y aunque sea brevemente, el contenido del resto de párrafos de los §§ 116 y 117, que nos ofrece dudas sobre la relación de las nóesis propias de esos actos fundados con las creencias, para pasar después a las otras partes de mi intervención. El párrafo cinco del § 116 (*Hua III/1: 267 [2013: 363]*) como brevemente hemos adelantado, se refiere a las posibles modalizaciones de la conciencia de valor, pero aquí se podría añadir las actividades conscientes superiores que pueden afectar tanto a la actividad consciente, a las nóesis como a los nóemas, dándose además diversas posibilidades en la atención, la inatención o la atención indirecta etc. En el párrafo seis, Husserl termina aludiendo a las difíciles investigaciones en relación con la conciencia de valor, a cómo se relacionan las apercepciones valorativas a las de cosas y a las realidades de creencia. Precisamente este aspecto será motivo del siguiente § 117, que quiere cerrar la teoría de la neutralización, aunque tampoco añade nuevas perspectivas sobre esta.

El § 117 (*Hua III/1: 268–272 [2013: 364–369]*) ratifica el carácter posicional de toda conciencia del *Gemüüt*, el ánimo, es decir, de toda conciencia fundada: todas las nóesis del *Gemüüt*, del ánimo, caen bajo el concepto de conciencia *posicional*. Frente a ellas, el segundo párrafo se refiere a la conciencia *neutralizada*, una forma de conciencia sin compromiso, a diferencia de las nóesis normales que incluyen un compromiso con la realidad. Para Husserl esa forma es *ein Umweg*, palabra que tiene dos significados: rodeo y desvío; el primero supone llegar al mismo destino más tarde, pero el segundo no incluye la llegada porque en el desvío nos podemos perder. La vida en la postura de neutralidad, que es propia de multitud de personas, es *ein Umweg* en cualquiera de los dos sentidos. La vida puede ser vivida en esos términos y eso es un problema<sup>15</sup>.

El tercer párrafo nos echa un jarro de agua fría a la claridad que habíamos visto en el § 116, que las nóesis del *Gemüüt*, de los actos fundados son, primero, doxológicos, y corregido, dóxicos; ahora nos dice que los actos del gusto y del afecto (*Gemüüt*) son posiciones en un sentido amplísimo, pero esencialmente único, “sólo que no

---

<sup>15</sup> Este es un problema muy importante que apenas ha sido tratado en la literatura sobre Husserl y que en mi opinión debe ser relacionado con las características que denuncia Ortega sobre el hombre masa en *La rebelión de las masas*.

precisamente dóxicos” (*Nur eben nicht doxische*) (*Hua III/1*: 269, lín. 4 [2013: 365]) —recordemos que utilizó la palabra “doxológico”—; y sigue: los caracteres de acto son “tesis” ponentes; pero aquí añade siete correcciones, lo que indica la inestabilidad del texto (*Hua III/2*: 512, a 269).

La segunda corrección es importante: dice que ya se ha hecho uso del carácter ponente de los actos fundados; que hay una ampliación en los caracteres de acto, es decir, que las nóesis fundadas sean ponentes; que el derecho de esa ampliación se basa en la *analogía fundamental* entre los actos dóxicos fundantes y los actos fundados; en ambos se ponen seres; se podría interpretar esto diciendo que lo que ocurre es que, en un caso, se trata de seres en relación con nuestros sentidos; en el otro, los actos fundados, se trata de seres en relación con la vida más amplia, por ejemplo, vida inmersa en el hambre, las urgencias o los proyectos.

También la amplia modificación tercera es llamativa. En todos los párrafos está hablando de caracteres de acto que son ponentes, como los caracteres dóxicos que ponen seres que aparecen a los sentidos. Pues ahora, en esta modificación, nos dice que hablar de caracteres de acto como tesis es inadecuado. Se me escapa qué puede significar esto, porque, además, se afirma la analogía: en los actos fundados hay algo puesto “prescindiendo de la posicionalidad dóxica que está implicada en ellos” [*die in ihnen liegt*]. Esta posición es la fuente de toda analogía o paralelización entre actos fundantes y fundados, pues se clasifican las clases de posiciones, realidades, valores, bienes, bienes de uso, metas, resultados. etc. —el mundo de la cultura. En esas tesis fundadas, que implican o tienen “caracteres de posición unidos en el modo de la fundación” hay una tesis *arcántica*, principal, que dependerá del interés en los valores —o en la realidad cósica, o en el resultado práctico. Pero a la palabra *arcántico* le escribe todo un enrevesado *Beilage 62* (*Hua III/2*: 613 [2013: 654–655]), que por espacio no puedo comentar.

El quinto párrafo vuelve a introducir una diferencia entre las posiciones del ánimo [del *Gemüt*] y las dóxicas, aunque están emparentadas. Yo creo que todo esto dependería de aquella diferencia entre lo doxológico que, una vez corregido a dóxico, debería haber matizado todo lo que dependía de la diferencia. Yo lo interpretaría

diciendo que los actos del ánimo, o *Gemüt*, ponen una nueva realidad en el mundo, como la dóxica pone existencias cualificadas por nuestros sentidos. Los actos del *Gemüt* y los actos prácticos ponen realidades que sólo desde la vida humana tienen sentido, pero desde esta son tan consistentes como los de los actos dóxicos, y de ahí su analogía. Ser consistentes significa que la vida consciente cuenta con ellos como realidades auténticas.

Esta suprema unidad genérica “de estas posiciones” conlleva la de los nóemas y con esta la de todas las “propuestas” [*Sätze*]<sup>16</sup>. Y aquí se basa la analogía de la lógica, la axiología y la práctica, con sus respectivas disciplinas.

Hasta aquí sería la primera parte del § 117. Ahora, en el séptimo párrafo de este apartado (*Hua* III/1: 270–271 [2013: 366–367]) se habla de la generalización de las tesis, dedicando el octavo párrafo a la neutralización, que afecta a la totalidad de las tesis, por tanto, al modo del ser consciente. La neutralización afecta al concepto ampliado de tesis, que abarca a todos los actos ponentes, de manera que, frente a las tesis o a la vida comprometida con la vida de la razón, está la vida neutralizada, sin compromiso, la *cuasi* tesis —*dizque* tesis, traduce A Zirión—, espejismo sin fuerza, personas incapaces de asumir ninguna ejecución auténtica respecto a sus nóemas. Creo que no se ha explorado en todo su alcance esta forma que acompaña o puede acompañar a toda vida consciente, porque es una forma vacía de vivir la cultura: externamente puede ser semejante, pero es una vida sin compromiso racional, porque no hay ejecución auténtica, posiciones reales, sino sólo *cuasi*-tesis —*dizque*-tesis. La neutralización afecta a toda la vida sin tener que pasar por las tesis dóxicas, aunque —dice Husserl— sólo en ellas se puede comprobar. Lo cierto es que se me escapa qué significa esto último.

Después de esta arremetida sobre la neutralización, vuelve Husserl a la preferencia de las tesis dóxicas y nos dice algo difícil, muy difícil, de comprender en el párrafo noveno (*Hua* III/1: 271 [2013: 367–368]). En el anterior, el octavo (*Hua* III/1:

---

<sup>16</sup> *Satz* creo que debería ser traducido como propuesta, para no confundirla con proposición que está vinculada casi en exclusiva a la proposición lingüística. *Satz* es el resultado de una *Setzung*, posición. De todos modos, es una palabra compleja en alemán, pues también significa un conjunto, por ejemplo, de café; o una serie de sellos o estampillas de correos.

271 [2013: 367]), se ha afirmado que la neutralización de toda la vida consciente es posible, sin que sea necesario en todos los casos pasar por las nóesis dóxicas, aunque sólo en estas se pueden comprobar. Hay pues una preferencia de las tesis dóxicas, que tiene su fundamento en las cosas mismas. La primera preferencia es que las tesis dóxicas abarcan la totalidad del ser consciente. Podríamos decir que el mundo como correlato de la tesis dóxica básica es la que siempre está ahí como correlato de toda conciencia, es decir: abarca “la esfera toda de la conciencia” (*Hua III/1: 270 [2013: 366]*); es aquí donde Husserl añade algo para mi ininteligible: en virtud de los caracteres dóxicos que le pertenecen, todo acto fundado puede “convertirse en una posición dóxica actual” (*Hua III/1: 270 [2013: 367]*).

Las tesis de los actos superiores que se dan como ponentes potenciales pueden convertirse en dóxicos, es decir, en creencia explícita de ser —lógicamente en su nivel: la valoración pondrá valor al valorar; la alegría, a las cosas alegres; el gusto, a las cosas bellas; la acción, a las cosas hechas; la tristeza, las cosas tristes. El resultado de la conciencia práctica es una cosa hecha; la nóesis de una cosa hecha es la captación —explicitada o no— del proceso, y el nóema, resultado de una posición dóxica de algo como hecho. Así, el carácter dóxico inherente a la cosa aparece como una posición de realidad, pues eso es lo dóxico. El nóema de todas estas nóesis “es puesto como algo que es” [*ist auch als seiend gesetzt* (*Hua III/1: 270, lín. 36*) [2013: 367]). Con esto parece que estamos en la línea de la corrección de “doxológico” a “dóxico”, más que en la onda del “sólo que no dóxico”. El ejemplo que pone Husserl es un deseo, el enunciado de un deseo, un enunciado desiderativo, por ejemplo “deseo bañarme en la piscina”, se puede convertir, según Husserl, en un enunciado dóxico, pero no veo el cambio posible; para Husserl, si se da ese cambio, la propuesta desiderativa es a la vez propuesta dóxica; pero ¿será la propuesta dóxica el baño en la piscina? Ciento que el deseo del baño en la piscina implica el contenido del baño en la piscina, y este contenido remite a un baño real, pero no veo cómo la propuesta del deseo se puede convertir en una propuesta dóxica a la vez.

El párrafo décimo (*Hua III/1: 271 [2013: 368]*) toca las modalidades de los actos fundados que vienen referidas a la preferencia de lo dóxico, por eso toda vivencia del

ánimo —valorar, desear, querer— es modalizable, pero hay un par de matices de difícil comprensión. Ciento que toda vivencia lo es de su objeto: la conciencia valorativa es conciencia del valor; pero aquí comenta que, si no estamos instalados o fijados en la modalidad posicional dóxica, “el valor no es puesto realmente en su carácter dóxico” (*Hua III/1*: 271, lín. 9ss. [2013: 367]) ¿Quiere esto decir que no hay un rayo intencional ponente explícito del valor como algo real? Podemos vivir el valor en varias modalidades, y “no necesitamos fijarnos en lo dóxico” (*Hua III/1*: 271, lín. 17 [2013: 368])), pero podemos hacerlo, es decir, cambiar la mirada y fijarnos en lo dóxico, pasando a la tesis de creencia que puede ser modalizada y expresada noemáticamente: “la cosa podría ser valiosa”, o noéticamente: “sospecho que la cosa es valiosa”. Desde este ejemplo se ve que lo dóxico, en los niveles de lo que llamó doxológico, pero que ahora es dóxico, se refiere al rasgo ontológico —de ser— del nivel nuevo en el que estamos.

Por tanto, aunque el rasgo dóxico del nivel fundado puede no estar explícito (sin ser actual), siempre lo podemos hacer explícito (actualizar), pero se trata de una “tesis de creencia” referida a ese nivel, por tanto, seguimos en una ambigüedad respecto del párrafo tres que decía “sólo que no dóxicos”. Sin embargo, el párrafo décimo tercero termina diciendo que “todos los actos en general —también los actos del *Gemüt* y de la voluntad— son “objetivantes”, originariamente “constituyentes de objetos, fuentes necesarias de diversas regiones de ser, y con ello de las correspondientes ontologías” (*Hua III/1*, 272 [2013: 368])). Así, la conciencia del valor, frente al mundo de las cosas, constituye “un ‘ser’ de una nueva región” (*Hua III/1*, 272, lín. 9 ss. [2013: 368])). En los actos del *Gemüt*, “son ellos [los valores] mentados en el modo afectivo, y mediante la actualización del contenido dóxico de esos actos llegan a estar mentados dóxicamente, y luego a ser mentados lógica y expresivamente”; de acuerdo con todo lo anterior, lo puesto de modo dóxico es el ser de la nueva dimensión. No es que Husserl se exprese con claridad, pero el rasgo objetivante de toda nóesis fundada conlleva esa posibilidad de conversión dóxica, es decir, de ponerlo como existente. En el penúltimo párrafo confiesa que solo “*el cogito dóxico ejecuta una objetivación actual*”, y por eso la lógica es universal: ahí radica “la universalidad de su dominio” (*Hua III/1*: 272, lín.

308]). Es lo que yo entiendo como la racionalidad de la cultura, la cultura no es arbitraria, tiene su propia impronta de racionalidad y compromiso con la realidad, aunque esta esté enraizada en los nuevos niveles generados por las diversas actividades de la vida humana, lo que Husserl llama las diversas nóesis.

### § 3. La taxonomía y escenarios de la cultura

No me queda demasiado tiempo para explicitar todo el conjunto de la fenomenología de la cultura. He dicho que Derrida no toma nota de que una cultura auténtica exige la cultura inauténtica. Pero son términos que en una Francia en la que el tema de la cultura era propiedad de antropólogos culturales del nivel de Marcel Mauss o Levi-Strauss, no podía tener la preparación para enfocar el tema de la cultura, a pesar de que en *El origen de la geometría* (Hua VI: 365–386 [2019: 683–707]) Husserl identifica los objetos ideales (que Derrida describe muy atentamente, como encadenados y no encadenados), y los objetos técnicos, como tipos genéricos de cultura, que en todo caso deben haber sido generados, *gebildet* en un *bilden* original<sup>17</sup>, y que deben someterse al *a priori* histórico para pasar a ser objetos culturales, es decir, patrimonio de una comunidad. Todo objeto cultural, sea un martillo o un poema, ha debido ser producido o *gebildet*, es decir, formado en un “formar”, un *bilden*. Debe además aparecer en una materialidad, es decir, deben incorporarse en el mundo para que la comunidad lo asuma en una reactivación de la intención cultural dada en su creación. En *El origen de la geometría* están presentes estos puntos para una taxonomía de la cultura desde una descripción de sus tipos. Para Husserl, la diferencia entre un objeto ideal y un objeto técnico está en la reproducibilidad multiplicadora del segundo y la identidad ideal del primero, su irrepetibilidad. Incluso una palabra como objeto ideal solo existe una vez, por más que se repita cuantas veces sea pronunciada, escrita y reproducida en todos los

---

<sup>17</sup> En *El origen de la geometría*, Husserl da la clave de todo objeto cultural: “Pero ésta no es una palabra vacía, pues a propósito de todo hecho dado bajo el título de “cultura” –trátese de la más elemental necesidad cultural [más bien: más baja cultura de la necesidad] o bien de la cultura más elevada (ciencia, Estado, Iglesia, organización económica, etc.)– vale, muy en general, que ya en toda comprensión simple se tiene “co-conciencia” de él como hecho de la experiencia, que él es una formación (*Gebilde*) a partir de una actividad formadora humana (*menschlichen Bilden*) (Hua VI: 379 [2019: 699]).

medios que sea posible; la palabra siempre será la misma, del mismo modo que el juego del ajedrez, que marca el campo de infinitas partidas, siempre será el único juego de ajedrez, jueguen los humanos o las máquinas. Un objeto técnico, por ejemplo, un martillo, se podrá repetir cuantas veces se quiera, incluso usar como martillo cuantas cosas puedan ser adaptadas a esa función. Estos dos tipos nos dan la cultura técnica y la cultura ideal. Pero el texto sobre *El origen de la geometría*, disponible desde 1939, no fue leído desde una filosofía de la cultura.

De todos modos, la vida humana que se hace en la cultura, en el mundo con sentido —en lo que Husserl llama la “actitud personalista”, la actitud de la persona que vive en ese mundo previamente descrito por Husserl en el § 27 de *Ideas I*—, no solo está constituido por objetos ideales y objetos técnicos, por más que estos constituyan el grueso de la cultura que nos rodea, porque el mundo alrededor está constituido en gran medida por elementos técnicos, esas “totalidades de ajuste”<sup>18</sup> o adecuación, en derredor: la casa, las comunicaciones, etc. Sin embargo, tanto los objetos ideales —sobre todo el lenguaje— no son sino medios para hacer nuestra vida, porque nuestra vida se hace fundamentalmente de cara a conseguir las metas a que aspiramos, vivir lo mejor posible tanto cada uno de nosotros como nuestra familia, y este es el punto clave del que apenas conocíamos nada hasta la publicación de los artículos sobre *Kaizo* en 1988, en el tomo XXVII de *Husserlian*, y que habían sido escritos en 1922, fecha que motiva la celebración de su centenario en este Encuentro. En el artículo III (*Hua XXVII: 20-43 [2002: 21-46]*) Husserl expone aspectos fundamentales de la vida humana referidos a ese momento básico de lo que le preocupa, el vivir, porque el vivir es ante todo *mantener* la vida, no solo ni fundamentalmente desde una perspectiva biológica, sino en los términos que establece la propia vida. Y aquí es donde aparece el concepto de “regulación de la vida” o autorregulación (*Selbstregelung*) (*cf. Hua XXVII: 20, 27-29, 32 [2002: 21, 28-31]*), que constituye el marco que moldea las aspiraciones prácticas para el comportamiento. En cuanto aspiraciones prácticas, las regulaciones mismas se

---

<sup>18</sup> Me refiero a la *Bewandtnisganzheit*, que J. E. Rivera traduce como “totalidad respeccional”, y J. Gaos: “totalidad de conformidad”. En mi libro *Teoría de la cultura*, en el que doy mucha relevancia a ese concepto, explico ampliamente tanto su sentido en Heidegger como la utilidad de ese concepto (*cf. San Martín 1999: 126, 160, 162-164, 169, 181s, 252, 186, 252*).

convierten en ideales, o en cultura ideal a la que se refiere la *cultura práctica* real. Tenemos así los tres tipos de cultura ordenados jerárquicamente, pues la vida se hace en la cultura *práctica* que se desarrolla en el seno de elementos culturales *técnicos* e *ideales*. En este último caso, por partida doble, pues la misma cultura práctica se lleva a cabo referida a su correspondiente ideal y se ejecuta también, en gran medida, mediada por las idealidades que implica el lenguaje y la expresión que, por sí mismas, recubren y constituyen el mundo en una trama de sentido semántico que abarca a la totalidad de la cultura.

Ahora bien, esta taxonomía de la cultura no funciona en abstracto porque la vida no es abstracta. La vida es concreta y se despliega en un contexto generacional, reproductivo individual y socialmente, con garantías de estabilidad y enfrentada a peligros y límites. Precisamente, la comprensión de dichos límites abre un horizonte general a toda la vida que siempre está más allá de sí misma. Este horizonte de no estar solamente en sí misma, abre todas las relaciones citadas a posibilidades y, por tanto, a operar en dichas posibilidades. En estos escenarios se producen o se encarnan esos tipos de cultura, cultura de las necesidades: trabajo y amor; de la estabilidad, control social<sup>19</sup> y de conflictos; afrontamiento de los límites: cultura de la muerte y del mundo de los muertos; y trato con lo posible, el juego alimentado que se alimente de los cuatro escenarios anteriores, jugar al trabajo, al amor, a la guerra y a la muerte. Este juego puede ser de muchos tipos, pero hay uno especial, que es el juego estético, que toma tanto los elementos aislados de la vida —visión, oído— como los elementos escenográficos para generar mundos posibles en los que encontrar gusto y satisfacción en un modo especial de jugar.

Con esto he citado los escenarios en los que se desarrolla la cultura entera. Husserl no llegó a sistematizar estos escenarios. Yo lo he hecho desde la filosofía de Eugen Fink, bien que corrigiendo algunas imprecisiones terminológicas con que Fink

---

<sup>19</sup> El uso de esta palabra suscitó una pregunta por parte del doctor Santasilia. Por mi parte, no creo que sea difícil entender que en la cultura hay un elemento de “control” social, que “ahorma” la espontaneidad de la vida para poder convivir. En la vida humana el primero control es el de los horarios de la alimentación, a los que tiene que habituarse el niño de pecho; el siguiente es el de la higiene, cuya máxima importancia de carácter trascendental ha mostrado la doctora Marcela Venebra. Los controles de orden superior, por ejemplo, por leyes coercitivas de la libertad pertenecen a otro rango.

introduce estos escenarios (Fink 1979)<sup>20</sup>, a los él llama los “fenómenos fundamentales de la vida humana”. Por mi parte, no creo que sean “fenómenos”, pues el trabajo no es “algo que aparece” sino una palabra que denomina el conjunto de relaciones que la sociedad, y dentro de ella cada uno de nosotros, establece con la naturaleza para el mantenimiento de nuestra vida. Esta relación para la inmensa mayoría de individuos no es ya directa, ya que está mediatizada, primero, por la familia y, luego por la sociedad, que se encarga de que los bienes necesarios lleguen al lugar de consumo.

Lo mismo, el amor no es un fenómeno sino una palabra que incluye multitud de elementos regulados por la cultura, desde la maduración biológica de los adolescentes, el impulso a estar con las personas del otro sexo, los procesos psicológicos que en ese impulso se generan, lo que llamamos bien el enamoramiento, bien el deseo sexual puro; el amor como vínculo entre personas para crear un mundo común compartido íntimamente, en el que engendrar hijos a los que criar y en los que reproducir la vida.

Esa vida familiar creada en el amor es la célula básica de la sociedad, que por sí misma tampoco es un fenómeno sino toda una estructura con dinámica propia, que tiene que regularse ad *intra* y ad *extra*. Por eso, lo que Fink llama la “guerra” no es un fenómeno sino una palabra para indicar la garantía de estabilidad de la sociedad en la que operan las familias, garantizando, así, el marco tanto de la vida familiar como de su reproducción.

Por fin, el juego, al que Fink dedicó espléndidos trabajos, es imposible abarcarlo en “un fenómeno”, pues son múltiples y de naturaleza profundamente diversa. Los griegos identificaron juego con las cosas de niños, τά παιδία, pero sabían perfectamente el poder del juego de mayores<sup>21</sup>, la poesía, el teatro y los juegos deportivos. Por eso, el mundo del juego es inmenso. Es un escenario que Fink identificó con la manipulación u operación con el mundo de lo posible. Este manejo de lo posible se enraíza en el resto de los escenarios de la vida e incluso en la propia vida, pues esta abre también campos

---

<sup>20</sup> En muchas de sus lecciones, Fink desarrolla las ideas que en esa lección están expuestas de modo sistemático. Sobre la limitación de los desarrollos de Fink sobre el concepto de fenómeno, cf. San Martín 2006: 114–127 (2016: 177–196).

<sup>21</sup> De ahí la animadversión de Platón respecto al teatro como ámbito de la educación, de la παιδεία, porque el teatro es, en definitiva, juego. Fink dedica gran parte del segundo capítulo de su magnífico libro *Das Spiel als Weltsymbol* (1960; reeditado 2010 [2016]).

de lo posible en todas sus facetas. Sin embargo, yo creo que, en este caso, tiene algunas limitaciones. Por ejemplo, hay margen para operar con posibilidades visuales, que podemos “ver”, y con posibilidades auditivas, que podemos “oír”, y podemos jugar con esas posibilidades. Pero no tenemos capacidad de acercarnos estéticamente a posibilidades táctiles, ni gustar posibilidades gustativas u oler posibilidades olfativas, pues en todos estos casos eso se reduce simplemente a tocar, degustar y oler. Pero en todo lo demás cabe el juego, y a todo ello jugamos.

Y por fin, está el escenario de la enfermedad, los peligros y la muerte. La enfermedad, además del sufrimiento y cercanía a la muerte, será el gran escenario de estudio de la naturaleza. Y la muerte tiene la virtud de mostrar un límite impenetrable que automáticamente genera lo que se halla más allá del límite como un “espacio”, también impenetrable, que la creación cultural se esforzará en domesticar. Desde la consideración de los poderes que el humano no puede dominar y que generan peligro de vida, es decir, acercamiento a la muerte, y desde la propia muerte, se genera un escenario en el que actúa la cultura a pleno rendimiento, siendo este escenario uno de los más importantes para la creación cultural, porque el ámbito más allá de los límites al que todos estamos destinados no puede dejar de generar creación de sentidos que nos permitan contemplar ese “ámbito” sin preocupación especia<sup>22l</sup>.

#### § 4. *La aportación de Ideas I a una fenomenología de la cultura*

Para terminar, quiero lanzar alguna reflexión sobre qué representa esa aproximación de Husserl en *Ideas I* a la teoría de la cultura. Primero, nos sitúa filosóficamente en el centro de las preocupaciones humanas, porque la vida humana se remite a esa vida desarrollada en el mundo concreto previsto en el § 27 de *Ideas I*. La fenomenología y consiguientemente su presentación deben ser enmarcadas en aquella crítica de la razón que abarca los elementos teóricos, axiológicos y prácticos. Lo cierto es que, hasta los §§ 116 y 117, lo considerado es mayormente lo teórico, y en estos dos

---

<sup>22</sup> En la intervención de la doctora Marcela Venebra se insiste en la importancia social de la muerte para el conjunto de la regulación social. La tumba, es decir, el lugar de descanso de los muertos, empieza siendo el lugar sagrado de la comunidad.

apartados se reflexiona lo que está por encima de lo teórico.<sup>23</sup> Lo que está por encima de lo teórico es lo valorativo y lo práctico que es donde se despliega la vida. Es cierto que la vida tiene que contar con lo teórico —con las realidades de las cosas y del mundo que aparecen a los sentidos—, pero la vida no se despliega en lo teórico, sino en las aspiraciones y conductas por las cuales queremos mantenerla como tal. Por eso, identificar las actividades en las que surgen esos niveles superiores de la vida, que son lo que nos ocupa, es fundamental.

La vida humana consciente se da en un contexto generacional, en el cual aprendemos a ordenar el mundo mediante el lenguaje, a la vez que aprendemos a regular nuestras urgencias alimenticias y de evacuación, desarrollando la voluntad de control (Marcela Venebra). Ambas cosas, la regulación del alimento y la higiene, así como el lenguaje, lo aprendemos a lo largo de los primerísimos años de la vida, desde los diez meses más o menos hasta los treinta y seis. Al término del segundo año el mundo ya está bastante constituido y en él imperan valencias que provocan comportamientos, preferencias, rechazos, polarizaciones —el niño ya sabe jugar, reír, interactuar; adquiere hábitos de conocimiento y acción. Pronto empezará a aprender hábitos más complicados, incluso hábitos morales, un buen comportamiento que merece elogio, y el comportamiento deplorable, que provoca enfado en los demás. Cuando se estima globalmente que el niño empieza a hacer “uso de razón”, a los siete años, ya tiene lo fundamental de la cultura ambiente que va a constituir la matriz de su vida. Esa cultura la ha ido aprendiendo de su familia y la ha incorporado como modo de su ser consciente. Desde esa cultura, la vida consciente es vida activa en la multitud de modos que se dan en una urdimbre difícil de desenmarañar, porque el mundo al que tenemos acceso por lo sentidos, por la percepción, está de entrada impregnado por los sonidos y remisiones del lenguaje, que constituye una red en la que todo aparece. Pero en ese mundo, objeto de los actos más sencillos, aparecen valencias que están en relación con el deseo de bienestar, alimentación, protección, comodidad, etc. En ese contexto ya aparecen muchos elementos técnicos que son objeto de actividad cognitiva, valorativa y

---

<sup>23</sup> Desde el capítulo anterior de la Sección Tercera (Cap. III *Nóesis y nóema*, especialmente desde los §§ 93-95), Husserl empieza a abordar “las estructuras noético-noemáticas de la esfera superior de la conciencia”, que amplía en el siguiente y han sido materia de análisis en este trabajo.

práctica. Con la edad, el niño o niña irá incorporando instrucciones de comportamiento socialmente consolidadas, a las cuales tratará de ajustarse en mayor o menor medida, y desde las cuales irá identificando su propia realidad. Su yo será, así, un yo de hábitos (*Hua I*: 100s) cognitivos, valorativos y prácticos, desde los que llevará a cabo la diversidad de acciones que constituyen su vida. Estos hábitos constituyen la parte subjetiva de la cultura; su constitución genética procede de la reiteración de la ejecución de aquellas nóesis descritas por Husserl en los párrafos que hemos considerado en el segundo apartado de este trabajo. Así, desde el principio, la cultura ha ido siendo incorporada en la historia del yo, al ejecutar de modo reiterado, hasta su habitualización, las diversas acciones de esa vida constituidas fundamentalmente por los actos fundantes y los actos fundados que describe Husserl en los §§ 116 y 117 de las *Ideas*, y que discurren en esos moldes que nos ofrece la cultura circundante, es decir, el comportamiento de las personas que nos rodean.

Aquí habría que añadir los rudimentos de esa crítica de la razón exigida y anunciada, que empieza en la sección IV de las propias *Ideas* y a la que Husserl remite al final del § 117. Por otro lado, lo que aquí se ha expuesto no es todo lo que se puede decir al respecto, porque ahora precisamente, con la publicación del volumen XLIII de la colección *Husserliana* (*La estructura de la conciencia*), seguro que se podrán seguir los antecedentes de dichos párrafos, así como en el desarrollo de la ética, sobre todo la de 1914 (*Hua XXVIII*) —es decir, la continuación de esa crítica de la razón. Pero considero que estos apuntes pueden servir para orientar nuevas investigaciones que enriquezcan una fenomenología de la cultura de Husserl.

## COMENTARIO I

Stefano Santasilia  
Universidad Autónoma de San Luis Potosí  
[santasilia@gmail.com](mailto:santasilia@gmail.com)  
ORCID ID: 0000-0001-7482-8917

Antes que nada, quisiera agradecer la invitación para comentar la conferencia del Prof. Dr. Javier San Martín, que me honra profundamente por dos razones: porque

Javier San Martín es un estudioso y maestro, cuya obra tiene profundo valor; y también por la posibilidad de participar de estas Jornadas de Fenomenología y Hermenéutica, siempre tan interesantes y sugerentes.

Antes de empezar quiero hacer dos puntualizaciones que me parecen necesarias y que, de alguna forma, constituyen una expresión de sinceridad, de mi parte. En primer lugar, por la precisión de la argumentación y por la profundidad de las intuiciones no resulta para nada sencillo realizar una intervención de este tipo con respecto a un texto tan articulado como el que ha presentado. Sin embargo, esto no quiere ser una declaración de retirada, sino más bien un ulterior reconocimiento. En segundo lugar, más complicada se vuelve la tarea si el comentarista está de acuerdo con el conferencista, sobre todo con referencia a la teoría de la cultura presentada por el autor y elaborada en su libro *Teoría de la cultura*, cuya estructura constituye —me atrevo a decir y pensar— la base misma de su presentación.

No obstante, creo que se pueden retomar y subrayar algunos asuntos fundamentales para colocarlos, o intentar colocarlos, en el espacio de una posible discusión. Por esta razón mi intervención se articulará en forma de reconstrucción o resumen de la propuesta presentada por el Dr. San Martín, indicando algunos puntos en los cuales me permito solicitar algunas aclaraciones.

La reflexión del Dr. San Martín está organizada en cuatro momentos: unos antecedentes; una reflexión dedicada a los apartados 116 y 117 de *Ideas I*; una elaboración rápida de una taxonomía y escenarios de la cultura y, finalmente, una reflexión sobre la aportación de *Ideas I* a una posible fenomenología de la cultura a partir de Husserl.

En el primer apartado, dedicado a los “antecedentes”, el autor toma en consideración la reflexión de Ortega y Gasset con relación a las creencias, subrayando su valor con referencia a la cuestión de la cultura. Esto lo lleva a retomar la lectura de la introducción que Derrida añade a su traducción del texto de Husserl, *El origen de la geometría*, donde el filósofo francés distingue entre diferentes tipos de cultura. Estos dos puntos de partida constituyen dos referencias que permiten a San Martín considerar la necesidad de una “complementación” husserliana que, como subraya el autor, no se

va a ver publicada hasta 1988 con la publicación de los artículos para *Kaizo* en *Husserliana* XXVII. Esto es algo que, precisamente, el autor nos recuerda haber realizado en su *Teoría de la cultura* (1999), conectando el ya citado texto de Husserl con otros más. A esto se añade una más reciente investigación sobre la creencia en Husserl y Ortega, que ha llevado al descubrimiento de un giro —en una carta a Mahnke de 1917—, y de una mayor atención a la cuestión de la crítica de la razón y de las dinámicas de la *epojé* y de la reducción en dicha crítica, indicando unos párrafos precisos: el §124,<sup>24</sup> que fundamentan las reflexiones de los §§ 103-117, donde se descubre el mundo práctico de la vida humana al que hay que aplicar precisamente esta crítica de la razón.

El sentido de los §§ 103-115 ya nos remite efectivamente a la creencia que tiene la capacidad de proyectar “un horizonte de cumplimiento que ratifica la estabilidad del conocimiento”, y que luego se puede consolidar o menos. Aquí se encuentra algo profundamente interesante que es la concesión de valor de realidad que se encuentra en esta dinámica dóxica: “un mundo dóxico cuyo correlato en el nóema es el rasgo de ser”. La doxa, de manera directa, deja de ser la opinión en sentido negativo, sentido que ha cargado en la historia de la filosofía. Aquí se la entiende como la base fundamental de nuestra relación con el mundo, y se la piensa como una doxa originaria. Sería este carácter dóxico, entonces, el que connota los actos que están detrás de la cultura.

Husserl da este giro, recuperando el valor de la doxa, que efectivamente parecía totalmente perdido, me atrevo a decir, después de Platón. En este caso, la doxa pierde su valor de contraposición para mostrar que la dimensión dóxica es, reitero, una base fundamental. En este sentido, quisiera dejar sobre la mesa la cuestión —considerando que el mismo Javier San Martín revela que analizará en el libro (cuya pronta publicación anuncia) la doxa de los presocráticos— si la de Husserl es una recuperación del valor dóxico de la expresión misma que había en los pre-socráticos. Considerando que ya en Parménides, en los últimos estudios, de Pierre Aubenque o de Remy Brague, efectivamente se nota cómo la doxa no mantenía un carácter totalmente negativo, sino que constituía la base de las primeras formas de percepción. Claramente no estamos

---

<sup>24</sup> Hua III/1, 287, n<sup>1</sup>. En la traducción de A. Zirión (2013, 383, n. <sup>b</sup>).

hablando en sentido husserliano, pero sería interesante saber si aquí la intuición de Husserl es meramente una intuición directa o si tiene un anclaje historiográfico. Considerando también, el texto de Hannah Arendt sobre Sócrates, donde polemiza la lectura platónica de Sócrates con respecto de la doxa, afirmando que en realidad Sócrates es un defensor de la doxa porque es precisamente el que está defendiendo la posibilidad de una creencia necesaria desde la cual empezar.

A partir de toda esta reflexión, el autor entra en el segundo apartado en un análisis de los párrafos §116 y §117 de *Ideas I*. Es en este análisis que sale a la luz el valor de lo ‘dóxico’, según un sentimiento que implica una valoración. Lo que precisamente introduce valiosidades (*Wertheiten*) con referencia a la belleza, bondad, pero también a la obra de arte, la máquina, etc. Dichas “valiosidades” no consisten en determinaciones de la cosa, como subraya claramente San Martín. Esto implica la superación del mero ámbito de la naturaleza porque es, precisamente, una introducción de un estrato “fundado”, el de las “valiosidades”. Es aquí donde San Martín considera que está en ciernes una fenomenología de la cultura o, por lo menos, el comienzo. Ella tendrá que seguir el rastro de estas nóesis para identificar el tipo de apercepción que se encuentra detrás del objeto cultural. Toda la descripción del ejemplo del libro remite precisamente al despliegue de esta posible fenomenología.

En el análisis del parágrafo § 117 San Martín marca la cuestión de la distinción, introducida por Husserl, entre lo dóxico y lo doxológico, por lo que pediría una aclaración de esta diferenciación. Es claro, como se ha explicado, que hay una adaptación, pero luego no una matización. Pero, en ese caso, ¿cuál es el grado agregado de lo doxológico? Si, efectivamente, parece que lo dóxico ya puede mantener esta misma posición. Además, me atrevo a preguntar si aquí hay el espacio para un esclarecimiento respecto de la tesis arcántica. Pues efectivamente aquí entre la cuestión de lo dóxico y lo doxológico, la modificación y la corrección de Husserl y la afirmación de una tesis arcántica, la dificultad del texto (tan bien analizado por el doctor San Martín) se vuelve bastante profunda. Por otro lado, cabe aclarar también el problema, tantas veces señalado, de la posibilidad de todo acto fundado de convertirse en una posición dóxica actual. El ejemplo empleado por el doctor San Martín, para echar luces

sobre la problemática interpretación de esta afirmación husseriana, es el del deseo de bañarse. Yo me pregunto, si lo que está aquí afirmando Husserl queda suficientemente claro con un ejemplo tan ambiguo como el deseo de bañarse, o si no sería uno más evidente el ejemplo de una convicción política, donde el contenido no tiene una vinculación material. No se puede, en este caso, como en el caso del deseo de bañarse, hacer una diferenciación con el bañarse real. En la afirmación de que la democracia es la mejor de las formas políticas hay una creencia en la cual no tenemos efectivamente esta posibilidad de diferenciación, pero si se afirma su ser, pues se asume la realidad de algo que de alguna manera tiene una base dóxica.

Este análisis del § 117 termina mostrando así lo totalmente correcto de considerar la cultura como expresión de una racionalidad enraizada en la vida misma, en las diferentes nóesis. En este sentido, hay una pregunta que efectivamente remite a la afirmación que se encuentra en el primer apartado respecto a la declaración de Sebastian Luft sobre la necesidad de recuperar la posición de Ernst Cassirer para la fenomenología. Estoy totalmente de acuerdo en que efectivamente en todo lo descrito se da inicio a una fenomenología de la cultura que necesita un desarrollo. Sin embargo, en esta racionalidad que viene de todo lo dicho, no se está afirmando que efectivamente la cultura es una dimensión trascendental de la vida humana. Esto no tiene, o por lo menos, no muestra una vinculación, que habrá que investigar, con la posición cassireriana que de alguna manera desarrolla la cultura como un trascendental fundamental. Aquí mi pregunta va más sobre la opinión del doctor San Martín con respecto a este tema.

El tercer apartado de su conferencia expresa lo que el mismo San Martín define como taxonomía de escenarios de la cultura de una manera muy rápida, según una abreviada descripción de la argumentación ya expresada magistralmente en la *Teoría de la cultura* publicada en 1999. En dicha obra se encuentran explicadas con mayor amplitud estos diferentes escenarios, distinguiendo entre los objetos culturales, los tipos de cultura y los respectivos escenarios con referencia a Fink. Me queda claro el por qué, según esta perspectiva, no se podían caracterizar como fenómenos lo que Fink llama fenómenos fundamentales de la existencia humana. Esto significaría que el fenómeno

siempre tiene un aparecer relativo a una forma sencilla. Entiendo que efectivamente el trabajo está constituido por relaciones, relaciones entre diferentes fenómenos. Pero si su forma de aparecer fuera precisamente el conjunto de relaciones, ¿en este caso no tendríamos un fenómeno que se distingue en diferentes fenómenos? ¿No se podría leer también así? No es para defender a Fink, es una curiosidad personal. Por otro lado, sobre todo con respecto a estos escenarios, me pregunto sobre su referencia a la muerte. Pues, a pesar de que me queda claro que los otros escenarios (el trabajo, el amor, y los otros fenómenos) están constituidos como conjunto de relaciones, ¿no sería la muerte un fenómeno que efectivamente estaría constituido únicamente por la relación que tengo yo con el aparecer de lo que llamo muerte? Pues, ya es problemático en su aparecer, sin entrar en todas las posibles descripciones de este concepto.

En fin, en el último apartado el autor nos deja algunas reflexiones y señala cómo la fenomenología tiene que ser enmarcada en una crítica de la razón capaz de abarcar la vida en todas sus formas. Aquí solo quisiera una aclaración sobre la cuestión de ordenar y de la voluntad de control. Quisiera entender mejor el tema de esta voluntad, pues no entiendo si se trata de una disposición o de una actitud, que podríamos decir que es característica de la conciencia. Porque el tema de la voluntad no implicaría una pérdida de la manifestación espontánea. Pues, efectivamente, esto nos lleva a la pregunta de si la cultura es un intento, a la luz de todo esto, de hacer cuadrar el círculo o si, en realidad, como más bien creo, siempre es una forma de respuesta conectada con la cuestión de la racionalidad interna a la misma manifestación de expresión cultural. Una afirmación que se encuentra en el libro *Teoría de la cultura*, que me parece fundamental, es la consideración del acto cultural como la instauración de sentido solidario a partir de Ortega.

## COMENTARIO 2

Cecilia Monteagudo

Pontificia Universidad Católica del Perú

[cmontea@pucp.pe](mailto:cmontea@pucp.pe)

ORCID ID: 0000-0002-5530-6563

En primer lugar, quiero felicitar la presencia de Javier San Martín en este evento. Es un filósofo que he leído y escuchado en diversas oportunidades y siempre sacando mucho provecho de sus exposiciones didácticas, rigurosas, y sobre todo amables con los lectores no especializados en la fenomenología, como es mi caso. Por lo demás, sus aportes a la antropología filosófica y la filosofía de la cultura siempre me han parecido muy sugerentes, pero sobre todo su interés o compromiso por el esclarecimiento de la vida y la producción de la cultura en ella. Desde esa situación hermenéutica me voy a permitir hacer dos comentarios muy breves y plantearle dos preguntas. El primer comentario tiene que ver con lo convincente que resulta esta rehabilitación de *Ideas I* en la perspectiva de una filosofía de la cultura que, como bien ha dicho el expositor, se viene gestando desde una etapa temprana en el pensamiento de Husserl y halla su explícito desarrollo para adelante en los artículos de *Kaizo*. En esta línea de interpretación y desde una mirada hermenéutica, también un autor como Gadamer, a pesar de sus discrepancias con el enfoque trascendental, es un lector de la obra de Husserl que participa de una visión unitaria de su pensamiento. Eso le permite afirmar, en el capítulo octavo de *Verdad y Método*, que el concepto natural de mundo ya estaría apuntando al concepto de mundo de la vida como mundo en el que nos introducimos por el mero de vivir nuestra actitud natural, representando así en cada caso, el suelo de toda experiencia ulterior. Es decir, como se sabe, el § 27 de *Ideas I*, analizado por Javier en la primera sección de su texto, también es central, como uno de los varios antecedentes del carácter horizonte del mundo que es retomado en el texto de *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* con la tematización del concepto del mundo de la vida como horizonte viviente al que se atiene toda nuestra praxis vital. Las implicancias para una filosofía de la cultura de esta conexión entre el concepto natural de mundo, definido en *Ideas* como conjunto total de los objetos de la experiencia y del conocimiento empírico posible, mundo práctico en el que valoramos y aspiramos a ideales, mundo real en el que vivimos, y el concepto tematizado más tardíamente de mundo de la vida, me parece que es algo manifiesto. En ese sentido, tomando como contexto lo dicho, me gustaría la opinión del profesor San Martín respecto de si considera que el tratamiento de la tesis dójica, que nos ha ilustrado con

ese carácter de creencia, no se nutre o enriquece con lo que podríamos llamar transformación del concepto natural de mundo en el concepto de mundo de la vida. En esa transformación me refiero particularmente al significado del mundo de la vida como horizonte histórico pre-dado, intersubjetivamente constituido. El mismo que es presentado en *La crisis* con una primordialidad, como mundo originario y natural, respecto del cual se operan todas las mutaciones y creaciones culturales, o realizaciones espirituales dadas en la historia. Es decir, estaríamos hablando de un significado que nos remite a la idea de un horizonte de sentido que, como diría Gadamer, se mueve con nosotros en toda experiencia ulterior y que posibilita que algo nos sea conocido dentro de una dialéctica entre familiaridad y extrañeza que nunca se resuelve del todo.

El segundo comentario tiene que ver con la propuesta global de una fenomenología de la cultura y el punto tercero de su conferencia, donde hace referencia a la taxonomía que Derrida no habría tomado en cuenta y habla de los escenarios de la cultura. Me preguntaba, ¿cuál es la relevancia para una fenomenología de la cultura de la actividad de las ciencias del espíritu? Ellas mismas creadoras de cultura, promotoras de la actitud personalista y para Husserl también modos de autorreflexión que contribuyen al proyecto de una renovada cultura racional y humanista. Entendería que ellas están en el escenario de la vida práctica, pero siempre me he preguntado si en Husserl como en Dilthey, y en alguna medida en Gadamer, el fin mismo de estas ciencias es contribuir a la estructuración del mundo histórico, o el mundo de la cultura, e iluminar, en alguna medida, el enigma de la vida.

## REFERENCIAS

- Derrida, Jacques. 1962. Introduction. En *L'origine de la géométrie*. Paris : Presses Universitaires de France.
- Fink, Eugen. 1979. *Grundphänomene des menschlichen Daseins*, ed. E. Schütz y Franz-A. Schwarz. Friburgo-en-Brisgovia/ Múnich: Verlag Karl Alber.
- Fink, Eugen. 1960. *Das Spiel als Weltsymbol*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Fink, Eugen. 2010. *Das Spiel als Weltsymbol*. Ed. Hans-Rainer Sepp y Cathrin Nielsen. *Gesamtausgabe* vol. 7. Freiburg en Brisgovia: Karl-Alber-Verlag = 2016. *Play as Symbol of the World and other Writings*, trad. de I. Alexander Moore y Christopher Turner. Indianapolis y Bloomington: Indiana University Press.

- Husserl, Edmund. 1939. Die Frage nach dem Ursprung der Geometrie als intentional-historisches Problem. *Revue Internationale de Philosophie* 1, 203–225 = 1976. *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendentale*. Trad. de Gérard Granel. Paris: Gallimard.
- Husserl, Edmund. 1950ss. *Husserliana: Edmund Husserl Gesammelte Werke*. La Haya / Dordrecht: Martinus Nijhoff / Kluwer Academic Publishers / Springer.
- Hua III/1.* 1976. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*. Editado por Karl Schuhmann = 2013. *Ideas relativas a una fenomenología y a una filosofía fenomenológica. Libro Primero. Introducción general a la fenomenología pura*. Trad. Antonio Zirián Q. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Hua III/2.* 1976. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie: Ergänzende Texte (1912–1929)*. Ed. Karl Schuhmann.
- Hua VI.* 1954. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie. Eine Einleitung in die Phänomenologische Philosophie*. Ed. Walter Biemel = (de Beil. III, 365–386) La cuestión del origen de la geometría como problema histórico-intencional (1934). Trad. Rosemary Rizo-Patrón de Lerner, en: Husserl, Edmund. *Textos breves (1887-1936)*. Ed. Agustín Serrano de Haro y Antonio Zirián Quijano. Salamanca: Editorial Encuentro, 683–707.
- Hua XXIV.* 1984. *Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie Vorlesungen 1906/07*. Ed. Ullrich Melle.
- Hua XXVII.* 1989. *Aufsätze und Vorträge (1922–1937)*. Eds. Thomas Nenon y Hans Rainer Sepp = (de 3–124) 2002. *Renovación del hombre y de la cultura, Cinco ensayos*. Introd. Guillermo Hoyos V., Trad. Agustín Serrano de Haro. Barcelona: Anthropos.
- Hua XXXV.* 2002. *Einleitung in die Philosophie. Vorlesungen 1922/23*. Eds. Berndt Goosens.
- Husserl, Edmund. 1977ss. *Husserliana: Husserliana Dokumente*. La Haya / Dordrecht: Martinus Nijhoff / Kluwer Academic Publishers.
- Hua Dok III/3. Briefwechsel III: Die Göttinger Schule*. Eds. Karl Schuhmann y Elisabeth Schuhmann.
- Hua Dok III/1. Briefwechsel I: Die Brentanoschule*. Eds. Karl Schuhmann y Elisabeth Schuhmann.
- Husserl, Edmund. 1956. Persönliche Aufzeichnungen. *Philosophy and Phenomenological Research* 16/3. Editado por Walter Biemel, 293-302 (reproducido en *Hua XXIV*, 442-447).
- Ortega y Gasset, José. 1998. *Obras completas de José Ortega y Gasset. Tomo XII: Unas lecciones de metafísica. Sobre la razón histórica. Investigaciones psicológicas*. Madrid: Alianza.
- San Martín, Javier. 1999. *Teoría de la cultura*. Madrid: Síntesis.
- San Martín, Javier. 2006, Natur und Verfassung des Menschen nach Eugen Fink. En Anselm Böhmer, editor. *Eugen Fink. Sozialphilosophie, Anthropologie, Kosmologie, Pädagogik*,

- Methodik.* Würzburg: Königshausen & Neumann (Orbis Phaenomenologicus Perspektiven NF, Bd. 12), 114–127.
- San Martín, Javier. 2016. Naturaleza y constitución del ser humano. Sobre la antropología de Eugen Fink. En *La experiencia que somos. Metafísica, fenomenología y antropología filosófica*. Eds. Quepons Ramírez y María Cervantes Oliveros. Ciudad de México: Centro Mexicano de Investigaciones Fenomenológicas, 177–196.
- Venebra M., Marcela (2022). Fenomenología de la higiene: dignidad y autocontrol. *Thémata. Revista de filosofía*, No. 66 (julio-diciembre) Universidad de Sevilla, 182–201.
- Walton, Roberto. 2017a. *Intencionalidad y horizonticidad*. Bogotá: Editorial Aula de Humanidades/Universidad San Buenaventura.
- Walton, Roberto. 2017b. Horizontality and Legitimation in Perception, Affectivity, and Volition. En *Perception, Affectivity, and Volition in Husserl's Phenomenology (Phaenomenologica 222)*. Dordrecht: Springer, 1–20.