

ARENDDT ALUMNA DE HUSSERL

Arendt as Husserl's Pupil

Agustín SERRANO DE HARO
Instituto de Filosofía, CSIC
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3020-5782>

Recibido: 29 de mayo de 2024

Aceptado: 18 de junio de 2024

RESUMEN

Mi ensayo reconstruye el curso universitario de Edmund Husserl que la joven Arendt escuchó en el semestre de invierno 1926/27 en la ciudad de Friburgo. Estas lecciones de «Introducción a la fenomenología» no han merecido atención ni de la literatura secundaria en torno a Husserl, dado que sólo disponemos de fragmentos del curso, ni de aquella en torno a Arendt, que da por descontado que fueron irrelevantes para su trayectoria filosófica. El curso ofreció, sin embargo, una inmersión profunda en la configuración madura de la fenomenología e incluyó una discusión avanzada de la problemática de la corporalidad y la intersubjetividad. Lo cual permite una nueva mirada sobre la posible latencia de motivos husserlianos en temas importantes del pensamiento arendtiano. Esta posibilidad se comenta aquí en cinco hipótesis finales, que culminan en la meditación de *La vida del espíritu* sobre la naturaleza fenoménica del mundo.

Palabras clave: Arendt; Husserl; Semestre de Invierno 1926/27; Fenomenología; Intersubjetividad.

ABSTRACT

My essay reconstructs the university course taught by Edmund Husserl that the young Arendt listened to in the winter semester 1926/27 in Freiburg. These 'Introduction to Phenomenology' lectures have not received attention either from the secondary literature on Husserl, since we only have fragments

of the course, or from the literature on Arendt, which assumes that they were irrelevant to her philosophical trajectory. The course did, however, offer a deep immersion in the mature configuration of phenomenology and included an advanced discussion of the problematic of embodiment and intersubjectivity. This allows for a fresh look at the possible latency of Husserlian motifs in important themes of Arendt's thought. Such a possibility is suggested here through five final hypotheses, culminating in *The Life of the Spirit's* meditation on the phenomenal nature of the world.

Keywords: Arendt; Husserl; Winter Semester 1926/27; Phenomenology; Intersubjectivity.

1. ARENDT EN FRIBURGO

El paso de la joven Arendt por Friburgo como estudiante de filosofía siempre estuvo envuelto en neblina. La vaguedad rondaba sobre todo a las fechas precisas en que ella residió en la capital de la Selva Negra tras su salida más bien precipitada de Marburgo. Las referencias de Elisabeth Young-Bruehl a que Arendt había abandonado en 1925 la ciudad en que enseñaba Heidegger, al cabo de solo un año de residencia en ella, y de que se había trasladado a la ciudad en que enseñaba Husserl no encajaban –por una vez en biografía tan admirable– con otros datos y noticias de esos años (Young-Bruehl 1993, 89, 95). La publicación de la correspondencia entre Arendt y Heidegger en 1998 puso las fechas en su sitio, aunque no tanto por el contenido de las misivas conservadas de los años 1925-27 cuanto sobre todo por el enorme rigor y detalle que la editora alemana, Ursula Ludz, aportó en el aparato crítico (Arendt-Heidegger 2000, 261). Por las razones que sean, la larga biografía ulterior de Arendt que escribió Laure Adler no atendió a esta datación precisa, comoquiera que la escritora francesa se limitó a retrasar unos meses su salida de Marburgo, a la primavera de 1926, incurriendo por lo demás en el mismo error de que la joven estudiante se habría dirigido a Friburgo, y desde allí a Heidelberg para culminar bajo la dirección de Jaspers sus estudios de filosofía en 1928 (Adler, 68, 70). Cuando lo cierto es que, una vez que Arendt decidió interrumpir su semestre de invierno 1925-26 en Marburgo, ella se dirigió primero a Heidelberg, donde cursó ya el semestre de verano de 1926, y sólo después se trasladó a Friburgo, en el semestre de invierno del 26-27, donde escuchó las lecciones de Husserl; nada más concluido este breve período friburgués, retornó entonces, ya definitivamente en lo que hace a su periplo académico, a la ciudad del Néckar. La investigación de la directora

del «Hannah-Arendt-Zentrum» de Oldenburg, Antonia Grunenberg, que lleva por título *Hannah Arendt und Martin Heidegger. Geschichte einer Liebe* [Historia de un amor] y que recurre a los archivos universitarios de las tres ciudades alemanas concernidas, coincide por entero con la reconstrucción de Ludz y puede darse, en suma, por acreditada (Grunenberg 2020, 123).

En la confusión de fechas y de etapas en que incurren las dos biografías influyó seguramente el hecho de que Heidegger en 1925 sí hizo a su joven estudiante y amante la sugerencia de que saliera de Marburgo y prosiguiera su formación en Friburgo; él mismo escribió una carta personal para recomendar a Arendt ante Husserl, carta que se ha perdido (Arendt-Heidegger 2000, 33, 252). Por qué Arendt desatendió esta sugerencia del filósofo que la había fascinado personal e intelectualmente, o más bien por qué la atendió «de segundas», y justamente tras haber conocido a Jaspers y haberse integrado en sus seminarios y círculos de trabajo a plena satisfacción, es asunto del que sólo caben conjeturas. Quizá hubo motivos personales en Arendt, no sólo filosóficos, en su interés por ir a Friburgo, quizá el propio Jaspers le propuso esta posibilidad y entre los dos diseñaran toda esta segunda parte de su itinerancia universitaria. En esos precisos momentos Husserl seguía siendo, si bien ya sólo por unos últimos meses, la gran figura de la filosofía académica alemana, y la fenomenología pasaba por ser la corriente renovadora en cuyo espíritu abría Heidegger caminos creadores, y, a su modo o de algún modo, también Jaspers. El catedrático de Heidelberg había sentido desde 1913 el apoyo personal de Husserl a su obra, y, por otro lado, el autor de *Investigaciones lógicas* estaba ya muy cerca de su jubilación, lo que cerraría la posibilidad de escuchar de viva voz el magisterio del fundador de la fenomenología. En distintos documentos, como los *curricula vitae* que ella hizo llegar a Günther Anders al poco de desembarcar en Estados Unidos en 1941 (Arendt-Anders 2018, 30-32), Arendt incluyó a los tres filósofos y a las tres ciudades en la constancia de su proceso formativo en filosofía.

En todo caso, cualesquiera que fueran las motivaciones personales de Arendt, tiene un evidente interés biográfico e histórico-filosófico la reconstrucción, en la medida de lo posible, de este encuentro de ambas personalidades: el más provento y la más joven de esta historia de genios del pensamiento cuyas biografías se cruzaron en tan pequeña franja de espacio y en ese asombroso momento creador de la filosofía del siglo xx. Me adelanto a reconocer, desde luego, que, a diferencia de la enorme relevancia que en la vida y en la obra de Arendt tuvieron tanto Heidegger como Jaspers, no hay presencias significativas en la obra de la gran pensadora de estos meses de su formación filosófica en Friburgo. La única ocasión en que ella hizo referencia directa a su conocimiento personal del fundador de la fenomenología parece ser una

carta a Jaspers de julio de 1946, en la que puede leerse: «Aunque nunca me he sentido ligada al viejo Husserl, ni a su trabajo filosófico ni a su persona, él tiene garantizada mi solidaridad en este único punto» (Arendt-Jaspers 1993, 84). Tendré ocasión de explicitar cuál es el contexto y motivo de esta solidaridad sobre una única base, pero permítaseme aportar primero otros detalles de este encuentro real al que la multitud de estudios sobre Arendt no ha dedicado siquiera algún artículo o capítulo de relleno, cual si hubiera sido irreal.

El semestre de invierno de 1926/27 fue el antepenúltimo en la larga carrera docente de Edmund Husserl antes de su jubilación (su docencia todavía se prolongó como emérito hasta el semestre de verano de 1929). En este semestre el filósofo impartió el curso regular «Introducción a la fenomenología», de cuatro horas semanales, y también el seminario «Ejercicios de fenomenología para alumnos intermedios (sobre el *Tratado de la naturaleza humana* de Hume)», de una hora semanal¹. Fiel a su costumbre de décadas, él ya había impartido con anterioridad un curso y un seminario bajo esos mismos títulos, mas en su caso nunca se trataba de la repetición automática de un contenido idéntico sino de la ocasión propicia para revisar y ampliar tratamientos previos y señalar desarrollos nuevos². El curso de introducción a la fenomenología lo había impartido, en concreto, en el semestre de verano de 1917; el seminario sobre Hume, en el semestre de verano de 1921 –y por tanto bien pudo Heidegger haber escuchado ambas versiones–. Ese requisito explícito de «para estudiantes intermedios» solía excluir, ciertamente, a alumnos de filosofía recién llegados a Friburgo, pero puede dudarse de si este criterio restrictivo se hizo valer en el caso de una estudiante formada ya con Heidegger y recomendada en persona por él, es decir, por quien Husserl mismo en esa fecha tenía por la mayor promesa de futuro para la fenomenología.

La docencia de Husserl no diferenciaba demasiado entre lecciones del curso regular y sesiones del seminario. El pensador hablaba desde el atril en las primeras y podía recorrer el pasillo del aula en las segundas, según el recuerdo de Max Müller, asistente a ellas el año siguiente, quien añade: «también en los seminarios hablaba él las cuatro quintas partes del tiempo, si bien admitía breves preguntas; le alegraba claramente el poder contestarnos. Había “respuestas” a las “preguntas”, pero ningún “diálogo” ni tampoco “discusión”»

1. El listado íntegro de los cursos puede consultarse en la Husserl Page: http://www.husserlpage.com/hus_teaching.html.

2. En este preciso caso contamos con la indicación expresa de que así ocurrió, tal como Husserl le manifiesta a su discípulo norteamericano Charles Hartshorne en carta del mes de octubre (Husserl 1994, 121).

(Müller, 1988, 34-35)³. La diferencia de pathos docente con Heidegger sí era enorme; en el caso de Husserl «uno no se veía arrastrado a un torbellino de preguntas, sino que podía escuchar con atención un monólogo y pensarlo» (Müller, 1988, 34).

Un dato indirecto de que Arendt siguió con regularidad esta docencia de Husserl se desprende de otra carta que la pensadora dirigió a Jaspers en fecha muy posterior a la recién citada. En esta misiva del 6 de agosto de 1961 (Arendt-Jaspers 1993, 484), Arendt hace una alusión a Eugen Fink como antiguo conocido de su juventud; comenta ella cómo habían conservado una simpatía mutua y cómo, de hecho, deseaban reencontrarse en Friburgo ese mismo verano del año 61; la pensadora iba a pasar por la ciudad alemana y estaba invitada a la fiesta de un profesor de Derecho Internacional, Joseph Kaiser, conocido de los dos. Con todo, la carta relata cómo el reencuentro se frustró tras el anuncio inesperado de Fink de que él finalmente no asistiría; una cancelación inexplicada, que Arendt no dudaba en atribuir a presiones de Heidegger. Sea de esta anécdota cómo fuere, por la trayectoria itinerante de los dos estudiantes en la década de los veinte, Fink y Arendt sólo pudieron coincidir en la Universidad de Friburgo. El primero concluyó allí a lo largo del año 1927 su formación, se convirtió al año siguiente en el *Privatassistent* de Husserl y se doctoró en 1929 en la Albert-Ludwigs-Universität Freiburg con la notable investigación *Vergegenwärtigung und Bild* [Evocación e imagen]. En la década de los treinta, Fink se mantuvo como el colaborador más próximo del filósofo, actuó como portavoz suyo en importantes artículos de exposición y defensa de la fenomenología y no se apartó del maestro en los años ominosos de la persecución, pronunciando incluso el elogio fúnebre a la muerte del filósofo judío en abril de 1938. Con posterioridad, Fink desarrolló un pensamiento propio en el que la influencia de Heidegger es bien patente, sin que él nunca abandonara el interés y aprecio por la filosofía husserliana. Aparte los nombres de Arendt y Fink, cabe conjeturar la presencia entre el grupo de asistentes al curso, de Fritz Kaufmann, habilitado en 1926 en Friburgo, o de Hans Reiner y Ludwig Landgrebe; el primero se doctoró bajo la dirección de Husserl en el año 26, pero el segundo lo hizo con la tesis «La teoría de las ciencias del espíritu de Wilhelm Dilthey» coincidiendo con el final del semestre que nos interesa, en febrero del 27.

Hasta aquí la gavilla de datos fácticos que yo he podido reunir. Mi intención en este ensayo es brindar una información más concreta y un panorama más rico de esta introducción a la fenomenología que Arendt escuchó de la boca de su fundador en 1926/27. Tal examen posee cierta relevancia teórica

3. Todas las traducciones son mías.

a la hora de valorar la conocida declaración de la pensadora a la altura de 1962: «yo soy una especie de fenomenóloga, pero, ¡cuidado!, no al modo de Husserl o de Hegel» (Young Bruehl 1993, 514). Y es que la frase adversativa, con la sonora interjección, no es razón suficiente para ignorar toda posible conexión del pensamiento arendtiano, de su letra y de su espíritu, con la filosofía husserliana, reduciendo así la declaración inicial a un vínculo lato y exclusivamente heideggeriano. Dado que la inspiración fenomenológica de la obra de Arendt se menciona con frecuencia en la literatura secundaria sin parar nunca mientes en el curso en que ella fue alumna de Husserl, y dado que, por el otro lado, el contenido de este curso, que necesita reconstruirse, tampoco ha merecido, hasta donde yo sé, la atención de la no menos enorme literatura secundaria en torno a Husserl, me ha parecido de interés cubrir esta pequeña laguna en la biografía intelectual de Arendt al tiempo que ampliaba los materiales de discusión acerca de esta especie de fenomenóloga.

2. UNA INMERSIÓN EN LA FENOMENOLOGÍA

No se conserva una versión redactada del conjunto del curso de Husserl «Introducción a la fenomenología» del semestre de invierno 1926/27, pero sí contamos con un número nada desdeñable de fragmentos que pertenecen a esta serie de lecciones. Tal pertenencia se halla fuera de toda duda, comoquiera que los manuscritos en cuestión poseían o anotaciones del autor acerca del origen y fecha del texto, o alusiones textuales del propio Husserl al curso. Los fragmentos corresponden además, de una manera más o menos homogénea, a las distintas fases del curso. Tres de ellos remiten a la primera mitad de las lecciones, meses de noviembre y diciembre de 1926, y han ido a parar, significativamente, al tomo XI de la edición de *Husserliana: Psicología fenomenológica*⁴; son textos relativamente largos y uno de ellos proporciona indicaciones de que abarcó más de una lección de las impartidas en la Albert-Ludwigs-Universität. Un segundo subconjunto de al menos otros tres fragmentos remite a la segunda mitad del curso, finales de enero a finales de febrero, y entre ellos se cuenta el guion de la lección de clausura del

4. Bajo los títulos que determinó Walter Biemel, editor del volumen, los textos de *Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester 1925* que corresponden al curso son los siguientes: Apéndice IV, «La lógica radical como teoría de la ciencia» (pp. 364-376); Apéndice VI, «El carácter peculiar de la experiencia natural» (pp. 379-385); Apéndice X (pp. 401-410), «Las direcciones objetivas del interés y las distintas direcciones subjetivas (reflexivas) de él».

catedrático. Este segundo grupo ha ido a parar, también muy significativamente, al tomo XIV de las obras completas: *Para la fenomenología de la intersubjetividad. Segunda parte: 1921-1928*⁵. La monumental *Husserl-Chronik* que compuso Karl Schuhmann, con información casi semanal de la vida y actividad del filósofo, permite conectar este listado con escritos que pudieron muy bien haber surgido como prolongaciones de los temas expuestos en el aula, motivadas acaso por el propio ejercicio docente.

Sobre la base de estos elementos puede afirmarse que el curso seguido por Arendt fue sumamente representativo del estado de la reflexión creadora de Husserl en ese momento crucial en la historia del movimiento fenomenológico. La introducción a la fenomenología tuvo el carácter de una inmersión intensa y profunda. Mirado desde el contenido de los textos, cabe decir que la primera parte del curso siguió las dos vías de presentación de la filosofía fenomenológica que merecieron una clara preferencia de Husserl en el lustro que va, digamos, de 1923 a 1928. Se trata del llamado «camino a la reducción fenomenológica través de la psicología» y del «camino a través de la lógica», inserto este segundo, desde el ensayo clásico de Iso Kern, en «la vía por la ontología». Pero el curso no se limitó a delinear la posibilidad y necesidad filosófica del método de la fenomenología, sino que avanzó también lo suficiente como para sumergirse en la problemática teórica más aguda que atraía con fuerza creciente el trabajo de Husserl a esa altura de su vida. Me refiero ahora a la problemática decisiva de la intersubjetividad, a la que corresponde el segundo subconjunto de textos. Así las cosas, tal como reflejan los tomos de las obras a que han ido a parar los fragmentos conservados, esta presentación para estudiantes intermedios trazó un ambicioso recorrido que, partiendo de la pregunta filosófica por la lógica –teoría de la ciencia– y de la pregunta descriptiva por la subjetividad –psicología descriptiva, o *psicología intencional*–, desembocaba en el análisis de la experiencia de la alteridad y en la tematización del vínculo intersubjetivo a través del cuerpo. Y todo ello, claro está, en un progreso teórico que acepta por única instancia de justificación la comprensión radicalizada del aparecer y de lo que aparece, la *distinctio* y *conexio phaenomenologica*.

5. Los fragmentos del curso incluidos en *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität, Zweiter Teil: 1921-1928* son los siguientes –comilla angular para título del editor Iso Kern–: Texto 25, «La intracorporalidad. <Lo “psicofísico” en la experiencia original> (Preparación para el 26 de enero de 1927)» (pp. 446-453); Texto 35, «<El otro como modificación de mí mismo. Asociación, coincidencia, parificación en la experiencia del otro. Problema de la parificación del cuerpo físico cero y del cuerpo físico externo>», (pp. 523-533); Texto 37, «Para la clausura de las lecciones 1926/27. Reflexión universal» (pp. 558-561).

Permítaseme entonces que explicito con un mínimo detenimiento lo que puede leerse en los textos del curso. Aportaré para ello un buen puñado de citas que faciliten al lector una noticia más viva de las lecciones que Arendt escuchó.

La meditación inicial sobre la lógica como teoría normativa de la ciencia destacaba enseguida la condición humana de todos los saberes científicos. Esta hechura humana, que no quiere prejuzgar nada acerca del valor cognoscitivo y validez epistemológica de la ciencia, se limita al reconocimiento de que «también las ciencias son construcciones, son constructos humanos con vistas a fines, son sólo constructos hechos de un material espiritual y con el fin peculiar de alcanzar la verdad objetiva» (Husserl 1962, 367). Por «materiales espirituales» se entiende aquí, ante todo, formaciones lingüísticas, significados: proposiciones, que ellas mismas se componen de términos y formas sintácticas, complejos de proposiciones conectadas, cuerpos de verdades, etc. Con estos «materiales» opera la actividad cognoscitiva humana, ya que «conocer es un quehacer del espíritu humano» (Husserl 1962, 365), en palabras que recuerdan a declaraciones similares de *La condición humana* (y de muchos otros pensadores, claro está).

De este punto de partida transita Husserl a la pregunta de si los edificios humanos de conocimiento se adecuan a la pretensión de verdad objetiva que los define y de cómo es que pueden hacerlo, cómo es que llegan a cumplir con tal finalidad intrínseca. Y ante esta cuestión el texto conservado sí introduce con una cierta rapidez –no se olvide que son fragmentos– un análogo de la *epoché* fenomenológica: no cabe dar por descontado el cumplimiento adecuado de tal aspiración y asumirlo desde fuera, ya sea sobre la base del consenso de los sabios o del prestigio cultural de la tradición, ya sobre la invocación de que las ciencias deparan siempre resultados. No es que proceda tampoco poner en cuestión la pretensión constitutiva de la ciencia, sugerir que se mueve sobre dominios inciertos y que allí donde proclama la verdad rondan las penumbras. Para un «lógico principiante y en espíritu de radicalismo» (Husserl 1962, 368), lo que sí cabe es adoptar una postura en que se trate sólo de comprender, en que se persiga la comprensión de semejante empresa, de sus materiales, de su aspiración; sólo entender el proceso y sus resultados, sin tomar postura de aceptación o rechazo de la construcción: «Querer comprender es preguntar por esa intención creída, por el fin asumido, por el quehacer productivo de quienes trabajan en esta obra, y ponerse uno mismo en ese lugar (tal como todos ya hacemos de una manera irreflexiva en la vida), casi como un hacer *a posteriori* internamente todo ello» (Husserl 1962, 369). Así, la necesidad del lógico radical de comprender la ciencia le sitúa en una actitud de «espectador meticuloso», que toma a las ciencias por «meros fenómenos»;

vale decir que las convierte en tema de unas meditaciones y análisis que re-hacen o re-producen internamente las dinámicas estructurantes del quehacer científico (construcción de juicios, fijación de su significado, comprobación de su verdad, formación de una comunidad intersubjetiva de investigadores que trasmite la empresa, etc.). Este lógico en camino de ser fenomenólogo adopta una actitud y «un discurso en primera persona (*personale Ich-Rede*)» (Husserl 1962, 371), interesado como está por «las entretelas del empeño, por la actividad y el producir espirituales (en los que las supuestas verdades y teorías de las ciencias llegan a existir como productos de personas)» (Husserl 1962, 372). Por manejar un ejemplo, bien que sumamente elemental, Husserl alude a cómo la posibilidad que tiene en su mano un sujeto de repetir un juicio como « $2+2=4$ », pronunciando sucesivas veces las mismas palabras, forma parte esencial de la dinámica en que se produce la identidad del sentido ideal; el significado del juicio, que es uno único, no una unidad más o menos igual con cada repetición, y la verdad idéntica, que a su vez podrá ser común a múltiples sujetos, se hallan vinculados por principio a esta potencia de la subjetividad, que es dada por descontado en cualquier saber; el fenomenólogo sería capaz de examinar, desde dentro de la propia actividad intencional, lo que es un poder subjetivo con el que se cuenta, antes que una mera posibilidad lógica (véase Husserl 1962, 369).

Las líneas de fuerza de esta primera vía de entrada en la fenomenología parecen, pues, las siguientes: necesidad radical de comprender como principio metódico; descripción analítica de la vida subjetiva como pauta de indagación, como camino peculiar de la comprensión; rechazo, empero, de todo subjetivismo ontológico, sea este sustancialista y dualista, o sea empirista y psicologista, por cuanto las filosofías antiguas y modernas desenfocan la condición activa del vivir, en este caso del vivir teórico, que es siempre estrictamente correlacional: la concreción de la existencia consciente implica y envuelve la donación de su correlato fenoménico irreductible, de su término intencional. Es aún pronto, o quizá es demasiado sencillo afirmar la afinidad estricta de estas líneas de fuerza con el lema biográfico arendtiano de su «necesidad de comprender» y con el espíritu fenomenológico de *La condición humana*. Dado que estamos sólo en el arranque del curso, veamos mejor cómo estos motivos se reforzaban en la vía a la reducción fenomenológica por la psicología intencional.

El punto de partida se desplaza ahora a la tensión estructural entre, de un lado, el conocimiento al que aspira la ciencia en general, pero muy en particular la ciencia moderna que en espíritu galileano persigue acceder a la consistencia plenamente objetiva de la naturaleza universal, y, del otro lado, la imposibilidad de toda idea de mundo que descansa sobre la exclusión de

la vida subjetiva, sobre la omisión y descarte temático de la subjetividad que hace la experiencia del mundo: «Nosotros estamos siempre ahí, como los sujetos en quienes el mundo como mundo existente tiene la fuente de su certidumbre» (Husserl 1962, 383). Esta declaración acerca del origen de la certeza del mundo pretende ser descriptiva, susceptible de evidencia analítica, y no cosmovisional, tal como se advierte en la continuación inmediata de la cita:

Nada de lo que pertenece al mundo es en realidad ajeno a lo subjetivo; ello es, o bien experimentado por nosotros de una manera efectiva y contenido de las otras formas de conciencia actual, es decir, ello está en referencia subjetiva como lo actualmente consciente a nuestra conciencia, o bien son objetos del mundo no referidos desde luego a nosotros como sujetos en actualidad inmediata, pero sí entonces, desde luego, de una manera mediata (Husserl 1962, 383).

La tensión entre la ciencia objetiva de la naturaleza universal y la omnipresencia esencial de la subjetividad resulta insoslayable porque surge de legitimidades indiscutibles que tienden a tornarse incompatibles. La actitud científica se vuelca sobre «lo ajeno al sujeto» (*Subjektfremde*), explora lo que no guarda relación con los individuos conscientes y puede indagar en este dominio absolutamente no relativo a nosotros en la medida en que la propia experiencia natural e histórica permite, alienta y promueve una mirada puramente objetiva sobre el mundo y sobre las estructuras de la mundanidad: espacio, tiempo, propiedades y relaciones cósmicas, causalidad. Junto al reconocimiento de esta legitimidad de la tematización científica, Husserl no disimula, sin embargo su sintonía de fondo con el idealismo alemán, con algunas resonancias kantianas o schopenhauerianas casi literales: «Toda experiencia de objetos tiene al yo por detrás de ella, ya que no lo tiene delante de ella» (Husserl 1962, 385); dicho en otras palabras, la omisión de lo subjetivo es un proceso que sólo un yo puede asumir y sólo en el curso del cual el propio yo desaparece del panorama, se ausenta, «se anonimiza»..., tanto como puede hacerlo el autor de una novela anónima –el símil es mío–. Ahora bien, la vía a la fenomenología por la psicología intencional no afronta directamente esta problemática decisiva para la ciencia y la cultura modernas. Ella se limita a un trabajo previo al recorrer despacio las dimensiones subjetivas que se dejan constatar en la experiencia humana del mundo, en una suerte de inventario de las huellas de la subjetividad que no toma postura acerca de la tensión estructural. La condición de «vía psicológica» se advierte en que estos rasgos y sesgos subjetivos que se detectan y se analizan no condicionan el presupuesto de que la propia experiencia del mundo tiene lugar en el interior de

subjetividades humanas y mundanas, de que ella pertenece a seres psicofísicos, dotados de cuerpo orgánico en un mundo físico.

El listado de rasgos subjetivos de la experiencia que las lecciones de Husserl presentaron al público asistente fue bastante amplio. Empieza por los modos cambiantes de aparecer en que una y la misma cosa, un edificio, una montaña, se muestra: por un lado o por otro, en esta o la otra perspectiva, a una distancia u a otra menor o mayor, de frente, desde arriba, desde abajo, a una luz, a otra, etc. Estos modos de darse el objeto no admiten separarse de la orientación que toma el sujeto –y tampoco, por tanto, de su motricidad, que Husserl prefirió aquí omitir en aras de la facilidad expositiva-. Pero a la vez la condición de parte delantera o trasera, de lado izquierdo o derecho, pertenecen a la cosa como «caracteres modales de ella», que se ofrecen en unos sistemas fenoménicos de continuidad y cambio coherentes: «Ninguna cosa puede ser vista sin aparecer en perspectivas de este sistema» (Husserl 1962, 404). En suma, el cómo aparece una cosa en la experiencia no es un rasgo natural o material, tampoco uno espiritual o intelectual, sino uno semiobjetivo y orientado, que describe el encuentro experiencial del sujeto viviente con ella. Un segundo orden de modos subjetivos acoge las caracterizaciones de la montaña como, por ejemplo, imponente, bella, atractiva, peligrosa, o sus contrarios, o bien las cualificaciones del edificio como práctico, cómodo, elegante, o sus contrarios. No dice el filósofo «predicados de valor», por más que el término que sí dice: «carácter extraquiditativo» –por sugerir yo una traducción del *aussersachlicher Charakter*– emana sin duda de la disposición anímica del viviente. Un tercer orden alude entonces a la familiaridad-extrañeza con que las cosas nos salen al paso. Estos rasgos nos llegan desde el objeto, se ofrecen al momento en él, al primer golpe de vista, mucho antes de que un acto de rememoración venga a revivir el trato frecuente o infrecuente que se ha mantenido con ellos. Claro que también es cierto que la familiaridad, y de otro modo la extrañeza, encierran una indicación densa y compacta a un pasado ya vivido; ellas transmiten calladamente, sin necesidad de recuerdo, una historia de la experiencia que sí podría evocar y desgranar el viviente en secuencias memorativas. En muy estrecha relación con este tercer orden se halla un cuarto, que acoge a la tipificación de las cosas de la experiencia: la índole genérica, específica, subespecífica, sub-subespecífica, etc., que identifica a la realidad del caso o de la situación y la reúne con otras iguales en el seno de una clase familiar: «El carácter de la índole de los objetos de nuestro mundo entorno familiar es, de nuevo, un carácter subjetivo, que queda fuera de su consistencia quiditativa. A tales objetos los captamos de inmediato como hierba, cereal, puertas, casas, violines, etc.» (Husserl 1962, 405).

La inclusión de los tipos empíricos de las cosas de la experiencia muestra hasta qué punto el listado de modos subjetivos, todos ellos en correlación objetiva, se configura en contraste con la determinación unívoca de la realidad que emprende la ciencia de la naturaleza desde una objetividad que quedaría sin correlación subjetiva. Es original de estos textos, si yo no me equivoco, el empleo de la contraposición «sachliche/aussersachliche», de tan difícil traducción, para hacerse cargo de la tensión entre lo natural-científico y lo experiencial-mundano. Con todo, el listado prosigue y acoge en un quinto lugar las determinaciones de utilidad y de finalidad que sostienen las relaciones pragmáticas con el entorno: «los significados de finalidad, del para qué, del estar destinado-a y del ser apropiado-para» (Husserl 1962, 404), que se inscriben, por ejemplo, en el arco y en la flecha y se activan en el ejercicio mismo de lanzar ésta, o que se inscriben asimismo en el inevitable martillo, con sus clavos y estacas, que el propio Husserl menciona aquí sólo unos meses antes de que se hiciera mundialmente famoso» (Husserl 1962, 407). Esta servicialidad-finalidad de lo que se nos da a la experiencia cotidiana incorpora también «el carácter comunitario» que otorga a los útiles operativos y operados una vigencia para cualquiera; y en esta remisión implícita asoman también los «caracteres histórico-tradicionales» del mundo que aparece.

Bien se ve que esta meditación fenomenológica ricamente presentada en la primera mitad del curso discurre, en rigor, a medio camino entre la vía por una psicología intencional y la vía ontológica por el mundo de la vida. Importa poco deslindar con escuadra y cartabón el trazado de ambas vías a la reducción fenomenológica, pues de hecho se entrecruzan, se entreveran. En la exposición del giro de la mirada hacia lo subjetivo y hacia eso que, siendo objetivo, es relativo a la subjetividad, no se habla aquí siquiera de reflexión ni se pide, por supuesto, la desatención de todo lo mundano; se trata más bien de una «flexión (*Abbiegung*) que el interés y la experiencia pueden en todo momento adoptar desde lo quiditativo (*Sachlichen*), desde lo privativo esencial al objeto, hacia la subjetividad que se ocupa con el objeto y, en general, hacia las determinaciones subjetivo-relativas como extraquiditativas» (Husserl 1962, 402). Volveré al final sobre esta meditación en que la orientación espacial, el valor atractivo o aversivo, la familiaridad, la tipificación, la utilidad de los útiles, la comunidad que los maneja, aparecen en el mundo mismo que se da a la vida humana y por el hecho radical de que justamente aparece. Al aparecer a los vivientes humanos como mundo, el mundo se vuelve íntegramente fenómeno. Pero con este despeque ya poderoso de la actitud fenomenológica sólo hemos completado el vistazo a las lecciones que se impartieron en los meses finales de 1926 y hemos de entrar ahora en los dos

meses iniciales de 1927; en ellos el curso de introducción a la fenomenología cobró renovada intensidad y problematicidad.

3. CORPORALIDAD E INTERSUBJETIVIDAD

A finales de enero de 1927 el foco del curso ya se había desplazado por entero a la problemática de la corporalidad y de la intersubjetividad. No sabemos cómo planteó Husserl la transición a estos dos asuntos decisivos que apenas habían surgido en las amplias meditaciones anteriores. Seguramente haría reparar al auditorio en que la subjetividad que hace la experiencia perceptiva del mundo, y que opera en la actividad teórica, se da siempre, por principio, como una vida en primera persona que no tiene acceso originario a la vida de los otros, que carece de donación perceptiva de la experiencia ajena. Quizá comentara él, como poco después haría en *Lógica formal y trascendental*, que «el fantasma del solipsismo» ronda por ello a esta filosofía fenomenológica. Pudo acaso anunciar asimismo que el fantasma del *solus ipse* no debiera introducir vacilaciones en el compromiso descriptivo y analítico con el aparecer como tal, con el aparecer de todo y del todo, ya que la imposibilidad fenomenológica de acceso perceptivo a la vida viviente del otro va de la mano justamente de la presencia corporal de los otros a mí y de la mía a los otros; y el cuerpo de cada uno –habría que añadir– es, a su modo y manera, el propio yo individual. Fuera como fuese la transición temática, ese grupo de alumnos asistió a una de las encrucijadas más apasionantes y amenazantes, a partes iguales, para la fenomenología trascendental. A saber: la que afronta la evidencia de la alteridad a través de la comprensión de la corporalidad y descubre cómo la presencia de lo impresenciable se produce en el encuentro perceptivo de nuestros cuerpos.

El fragmento de curso de finales de enero de 1927 lleva por título una expresión más asociada con Ortega que con Husserl, «La intracorporalidad», pero el planteamiento va derecho al análisis de la motricidad subjetiva; la intimidad única del yo con su cuerpo se realiza y se concreta en la dinámica de los movimientos sin los cuales es impensable la experiencia del mundo. El catedrático esbozó una ordenación rápida de «cinestesias», vale decir de movimientos que son a una subjetivo-corporales: las cinestesias impropias, en que una parte de mi cuerpo o todo él es movido, desplazado, empujado; las propiamente tales, en que el yo pone en movimiento su cuerpo y lo/se desplaza, o bien en que el yo activa algún órgano específico de su cuerpo en ejercicio perceptivo, y se mueve/mueve las manos, los dedos, los ojos. Pero en esta sección de los movimientos no forzados es preciso todavía distinguir

las formas en que el yo deja correr sus cinestesis con una conciencia de fondo que concurre al despliegue corporal, como hace el pianista experto, de otras formas en que el yo pone en marcha las cinestesis merced a una decisión específica y las hace correr bajo una supervisión atenta, como el aprendiz de baile –ejemplo mío-. La primera de estas formas propias consiste más bien en un dejar moverse al cuerpo, pues que él mismo sabe moverse, y abarcaría incluso aquellas cinestesis que siguen su curso en tanto en cuanto el yo no las inhiba o no las controle, cuyo ejemplo privilegiado es el ritmo respiratorio –pues sobre la respiración cabe una intervención controladora y decisoria del yo-. Junto al examen del «yo nuevo» mi cuerpo (me nuevo en y con él/lo nuevo/se mueve/es movido), la otra gran dimensión de la intracorporalidad que entra en consideración es la sensibilidad: «cada órgano de percepción en función percipiente que discurre con el <yo nuevo> guarda una determinada unidad con el *campo de percepción*; y en particular, conforme a la división del órgano de la vista, el del tacto, el del oído, tenemos relaciones especiales con los *campos de sensación*» (Husserl 1973, 448). Por esta dimensión de la sensibilidad, que es pródiga no ya sólo en datos sensibles a la base de la percepción, sino también en afectos íntimos incesantes, placenteros, dolorosos, inquietantes, etc., la corporalidad nunca es una mera «fuente de fuerza subjetiva y de productividad causal-yoica» ni el yo es nunca sólo «fuente de fuerza que impere cinestésicamente en el cuerpo» (Husserl 1973, 452); más bien, la motricidad encarnada y susceptible se halla de punta a cabo surcada de sentimientos (*gefühlsempfindsam*).

Más extenso, más importante, es el fragmento de curso que se conserva de finales de febrero en torno a la problemática de la intersubjetividad. Puede leerse como un anticipo de la Quinta Meditación cartesiana, que se conocería en 1931 en la traducción francesa. Pues a mi experiencia perceptiva, como núcleo necesario de la aparición de mundo, no aparece la experiencia que los otros seres humanos tienen del mundo; yo no siento su sensibilidad ni su motricidad, no accedo a sus percepciones, perspectivas y tipificaciones, no recuerdo sus recuerdos. Si se ponderara por el acceso perceptivo estricto, por la donación más originaria, el vivir subjetivo del otro sería un arcano, una «presentificación vacía» –empieza el fragmento (Husserl 1973, 523)-. Lo que sí me está dado en presentación evidente es, en cambio, el cuerpo ajeno, o más bien su figura humana, según la orientación cambiante que ella toma respecto de mí o que yo tomo respecto de ella. Las dimensiones inmanentes de la corporalidad que acabo de recordar, sensibilidad y motricidad, tampoco admiten manifestación originaria más que al viviente en primera persona, pero esta intimidad radical del *Leib* está ligada, con nexo inquebrantable, a una figura corpórea, perceptible, que es más bien la de un cuerpo carnal, un

cuerpo de carne con aplomo de cosa (*Leibkörper*)⁶. Y al igual que mi motricidad se muestra en mis órganos visibles y en su cambio de posición y postura, y mis vivencias de placer o dolor se expresan en mi cara y gestos, en mi postura y conducta, así también yo veo la conducta y expresión ajenas en que sus vivencias toman cuerpo y se encarnan, igual que él ve la expresión mía que yo no veo y en ella advierte mi vivencia que él no vive. No se trata de un razonamiento, no es una analogía que va más allá de los datos: es una «parificación» intuitiva de mi cuerpo vivido y carnal en su aplomo de cosa, con el suyo de carne por él/por ella vivido, en su aplomo de cosa. La dinámica perceptiva se produce por asociación pasiva, por una «parificación», según el modelo en que, por ejemplo, dos árboles junto al río se asocian en mi fenómeno visual y aparecen ante mí al primer golpe de vista como pareja de iguales –símil mío-. Pero en esta dinámica de la empatía la percepción del cuerpo del otro, sobre la base de su aparición en semejanza con el mío, no permite proseguir la percepción hasta franquear la individuación de la vida ajena. Con lo que el otro se hace presente merced a una experiencia mixta en que el cuerpo presente, presentado a la percepción, suscita la presentificación no perceptiva (*Vergegenwärtigung*) del sujeto ajeno con su vida y su corporalidad ajenas. El otro no es un arcano que se da en el vacío, es una intimidad radicalmente otra que viene a darse de la única manera en que es posible.

Este texto 35 de Hua. XIV, que de acuerdo con el apunte de Husserl se redactó con vistas a la lección del día 22 de febrero de 1927, es bastante más que un guion elaborado de la cuestión de la intersubjetividad. Articula la meditación en seis pasos, de una creciente dificultad, pone en juego terminología fenomenológica avanzada, incluye desarrollos que seguramente no se expusieron en el aula. Conviene destacar que el análisis del vínculo intersubjetivo se atiene en todo momento a la diferencia individualizadora por la cual la alteridad aparece a una subjetividad que para sí misma existe plenamente dada; sólo hay el sentido «otro», «otro yo», «otra vida», para mí y en relación conmigo, a partir de mí, por más que yo mismo, una vez constituida la vinculación, no sea más que un otro para todos los otros –lo cual por cierto confirma la diferenciación-: «En la descripción del contenido de la experiencia de la subjetividad presentificada estoy obligado a introducir a mi propio yo y a contar con la forma en que mi yo tiene un mundo entorno y en general un mundo de la percepción» (Husserl 1973, 525). En virtud de esta asimetría fenomenológica inallanable, la empatía, la experiencia del otro, abre una orientación sobre el mundo como si yo mismo estuviera allí, como

6. El giro «aplomo de cosa» está tomado del poema de Jose María Valverde «Elegía del cuerpo» en *Hombre de Dios*.

si la realidad se me ofreciera desde esa perspectiva que ocupa la figura ajena, y a la vez, sin embargo, «no hay una reduplicación de mi yo» (Husserl 1973, 448). El filósofo insiste en que no se trata de una variación de mi vida y mi corporalidad, de «mi cuerpo proyectado allí» (Husserl 1973, 527), sino de una trascendencia que se afirma *abí* respecto de mi *aquí* omni-orientador. A esta luz debería decirse que la empatía no es el ponerse uno en el lugar del otro, sino, mucho antes, el abrir ese lugar original que es inocupable para uno, que es tan infranqueable para mí como mi propia corporalidad lo es para todos. En un juego de palabras, que utilizó antes Max Scheler, y de los que Husserl no era especialmente amigo: la «*Einfühlung*», la empatía, no es «*Einsfühlung*», aunamiento, fusión, identificación, «como si yo traspusiese mi vida en el otro» (Husserl 1973, 527). La parificación asimétrica de mi existencia corporal y corpórea con la ajena, que tan difícil resulta de llevar al análisis teórico, sigue siendo, con todo, el logro de una pasividad intencional, la cual no sólo no requiere de razonamientos ni de juicios, sino tampoco de la atención perceptiva por parte del yo; ella me ocurre siempre antes: «La asociación como intencionalidad pasiva es ya posible y se efectúa constantemente sin actividad del yo» (Husserl 1973, 529).

Llegamos así al final del curso. A despecho del título imponente de la lección de clausura, «Reflexión universal», el texto que se conserva es un mero esquema. En él se advierten las grandes líneas temáticas del curso, que ahora se reconducen con fuerza hacia las preguntas kantianas de la filosofía en sentido mundano: «¿Qué existe y que habría podido existir y qué podría existir? ¿Qué podemos nosotros hacer y qué estamos llamados a hacer, qué debemos hacer para poder estar satisfechos de nosotros mismos? ¿Cómo puede el mundo llegar a ser, y cómo nosotros en él? ¿Qué aspecto tomaría un mundo en el caso ideal de que nosotros fuéramos libres y de que pudiéramos reconfigurar satisfactoriamente nuestra existencia? Etc.» (Husserl 1973, 561). Estas preguntas dan paso a unas breves alusiones a la razón y a la facticidad irracional, que serían de las últimas palabras que la joven Arendt escuchara del filósofo de sesenta y siete años.

4. UNA ESPECIE DE FENOMENÓLOGA

Este ensayo ha asumido el propósito de reconstruir el conocimiento directo que Arendt tuvo de la fenomenología husserliana. La discusión sobre qué suerte de análisis original de la experiencia vivida, la individual y la compartida, la política y la histórica, pone en práctica Arendt, la discusión, pues, sobre «qué especie de fenomenóloga» es ella, puede beneficiarse de este rastreo

en la fuente de su formación en fenomenología, que resulta ser, además, la fuente originaria del movimiento fenomenológico. Cabe ratificar que el panorama de la fenomenología husserliana madura al que ella tuvo la ocasión de asomarse fue bastante amplio, tal como los fragmentos del curso atestiguan. Pero un segundo objetivo teórico, más arduo, especialmente difícil, tendría ahora que ponderar si en las preocupaciones más propias y duraderas de Arendt, las que recorren la letra y son el espíritu de sus obras, es posible detectar alguna presencia significativa, bien sea de inspiraciones husserlianas, bien, más modestamente, de inesperadas afinidades husserlianas. Esta cuestión que tiene mayor alcance teórico, que no es ya sólo de biografía intelectual, topa precisamente con la confidencia a Jaspers antes citada en punto a que ella nunca se sintió «ligada al viejo Husserl, ni a su trabajo filosófico ni a su persona». No tengo ya margen de espacio para afrontar con algún rigor este asunto, que necesitaría de pausadas reflexiones. Me limitaré por ello a esbozar cinco hipótesis de trabajo que quedan pendientes de explicitación adecuada y de valoración justa, y que no son siquiera las únicas aducibles⁷:

- a) El pensamiento de Arendt o, por decirlo con una imprescindible restricción, lo que en sus obras posee carácter o dimensión indudablemente filosófica, despide siempre un intenso sabor fenomenológico. Ocurre desde la frase inicial de *El concepto de amor en san Agustín* hasta *La vida del espíritu*. Arendt trabaja filosóficamente sobre la correlación de la vida subjetiva, de la existencia en primera persona del singular o del plural, con el mundo fenoménico que se manifiesta a nuestros ojos y a nuestra acción. Ni una teoría general de la subjetividad o de la humanidad, de su puesto en el cosmos, ni una teoría de la realidad o del Todo se ponen por delante o por debajo de la vida que hace la experiencia del mundo, para intentar marcar las pautas de comprensión de lo que somos, lo que vemos, lo que hacemos. La frase inicial de la tesis doctoral que Arendt defendió en Heidelberg en 1928 declara que el anhelo que mueve a los vivientes humanos no puede entenderse sin su término objetivo, sin el correlato del deseo, al que llamamos *bien*, y por tanto tampoco sin las condiciones mundanas de existencia y perduración del propio bien anhelado. La sección primera

7. Las publicaciones que a mí me han resultado de interés a este respecto son la conocida obra de Jacques Taminiaux *La fille de Thrace et le penseur professionnel*, la investigación de Margaret Betz *The Hidden Philosophy of Hannah Arendt*, y el ensayo de Ángela Lorena Fuster «Hannah Arendt sobre les aparences: 'una espècie de fenomenòloga'». Mi antiguo artículo «Husserl en el pensamiento de Hannah Arendt» ofrece también otros elementos de juicio.

del libro primero de *La vida del espíritu* llevaba por título, en torno a 1973, «El aparecer», y su epígrafe primero «La naturaleza fenoménica del mundo» desempeña un papel decisivo en la obra, como sugiero en la quinta hipótesis.

- b) Pero al mismo tiempo Arendt rechazó siempre que la correlación vida humana-mundo admitiera una comprensión trascendental, en el sentido de una codependencia originaria de ambas instancias. A esta luz, ella se sintió irremediadamente lejos del proyecto de la fenomenología husserliana madura. La base textual de esta afirmación son las breves páginas que ella dedica a Husserl en el ensayo «¿Qué es la filosofía de la existencia?» de 1946, las únicas de toda su obra en que se ocupó expresamente de la fenomenología husserliana. Arendt reconoce aquí la proeza intelectual de haber tematizado la relación intencional en resistencia a toda historificación y naturalización, y califica de *clasicismo* este dejar ser a las cosas lo que son tal como ellas se manifiestan en persona a los humanos: la corriente de conciencia vincula de manera inquebrantable el objeto y el acto, la cosa del mundo y la vida del humano, bajo la única condición de justamente respetar su nexo de mutua irreductibilidad. El clasicismo fenomenológico sería así «el intento acometido hasta el final de que una imitación rigurosa de lo clásico –y esto significa: del tener el hombre su hogar en el mundo– conjure, a partir de este mundo que se ha vuelto inhóspito, una nueva patria para el hombre» (Arendt 2018, 68). Pero –sigue Arendt– también este intento sucumbió a su propia *hýbris* al convertir Husserl el ser trascendente de la realidad en puro ser-consciente, en objeto constituido por la vida de conciencia. Así, Arendt entiende que la clave de bóveda de la fenomenología trascendental, el concepto de constitución intencional, implica una creación del correlato consciente, de tal modo que la subjetividad constituyente sea creadora de sí y creadora del mundo.
- c) Este distanciamiento profundo respecto de la constitución intencional tiene en el caso de Arendt una fuente que otorga gran plausibilidad a su planteamiento crítico y que otorgaría seguridad personal a quien así lo asumía. No he mencionado esa fuente, esta raíz, hasta este momento, en que es obligado destacar que la joven pensadora sentada en el curso de Husserl había seguido en el semestre de verano de 1925 el curso de lecciones que Heidegger impartió en Marburgo bajo el título *Prolegómenos a la Historia del concepto de tiempo* y que, por tanto, ella conocía de primera mano la confrontación «más imparcial y más completa de Heidegger con la fenomenología de Husserl» (Held 1988, 111). En la larga parte preparatoria del curso de 1925, Heidegger

hacía una presentación sumamente lúcida de la intencionalidad como copertenencia originaria de la *intentio* con el *intantum*, para más adelante articular «una crítica inmanente» de cómo la pervivencia en la mirada de Husserl de elementos cartesianos, kantianos y neokantianos hacían que la proeza descriptiva se perdiera en una metafísica de la supremacía ontológica de la subjetividad. Se trata, exactamente, de la doble cara de valoración de la fenomenología husserliana que Arendt repetirá en 1946. Así, pues, la pensadora siguió las exposiciones de Husserl desde el convencimiento íntimo de que ellas habían quedado impugnadas y superadas, sin saberlo todavía el propio Husserl, por quien Husserl consideraba la gran esperanza de la fenomenología⁸.

La confesión arendtiana de su desvinculación completa respecto del trabajo filosófico del «viejo Husserl» tiene que ver, en definitiva, con esta discrepancia de principio, de sentido heideggeriano, en torno a la configuración trascendental de la fenomenología. La «solidaridad» que, así y todo, Arendt garantizaba a Husserl tenía únicamente que ver, en cambio, con la condena vivísima que ella hacía de la ruindad «criminal» con que su sucesor en la cátedra de Friburgo se había comportado para con el fundador de la fenomenología en los años del nazismo (Arendt-Jaspers 1993, 84). Pero con esto no acaban nuestras hipótesis.

- d) La tripartición esencial de la vida activa, asociada indeleblemente a quien la formuló en 1958, tiene todo el aspecto de una fenomenología de la condición humana activa, que no es idealista, pues no hace del humano el sujeto que hace posible al mundo, pero que también escapa del realismo, ya que tampoco hace del mundo ni del Ser el principio que explique al sujeto y que sostenga su acción. Ejemplificaré esta hipótesis sobre una sola vertiente: la temporal, de uno solo de los tres órdenes de la asombrosa categorización: el trabajo. Pues la permanencia como dimensión temporal distintiva de los objetos de uso que el *homo faber* crea, la duración como tal de las realidades fabricadas que definen la trama del mundo de la vida, es el rendimiento que esta forma específica de actividad humana hace surgir, trae a aparecer y al ser (¿constituye?). La resistencia al paso de los días y al contacto natural con los cuerpos vivos está inscrita como sentido originario-fin básico de todos los objetos fabricados; pertenece a su identidad objetiva de cosas del mundo en la estricta medida en que tal es el sentido con que

8. Para una reconsideración de este asunto me permito remitir a mi ensayo «Crítica a la “crítica inmanente” de Heidegger al pensamiento de Husserl» (2016).

la acción humana las produce, las trae a aparecer-ser y las introduce en la co-existencia de los humanos. «Por debajo» de esta duración de la mesa, la casa, la calle, la ciudad, queda la infinitud repetitiva de los procesos naturales y corporales, que en su ciclo ilimitado no dura y que se revela al orden básico de la acción, a la labor con lo consuntivo; «por encima» de ella está la posibilidad de un presente vivo e incierto, en que la iniciativa de quienes habitan la ciudad asegure su continuidad futura y su vitalidad presente como mundo intersubjetivo. Aquí también, en los otros dos órdenes de la vida activa con que el intermedio se engrana, se repite el mismo esquema de que su temporalidad propia e irreductible es inseparable de la estructura de la acción generadora, ¿constituyente?, y es inconcebible sin ella.

- e) *La vida del espíritu*, la obra inacabada, arranca con una meditación cuyo alcance se deja describir, a mi juicio, mejor que con cualquier otro giro, con la expresión husserliana cualificada de «meditación fenomenológica fundamental». No en vano el título que Arendt propone es precisamente «La naturaleza fenoménica del mundo». Se trataría de la meditación teórica más atrás de la cual no podría retrocederse sin presuponerla y sin explotarla, de ahí que merezca el calificativo de fundamental, pero cuyo asunto propio y cuyo enigma privativo es la fenomenicidad del mundo, el aparecer de todo. Las tesis arendtianas que articulan esta meditación son entonces las siguientes, y ofrezco yo, a continuación de cada una de ellas, una posible traducción husserliana: 1. Todo lo que el mundo contiene comparte la cualidad de aparecer, y quizá sólo comparta esta cualidad universal; si algo es, sea de la índole que sea, ha de poder aparecer, darse, e incluso si no es, ha de poder mostrarse no siendo; 2. Nada puede venir a manifestación de no existir «criaturas vivas» para las que hay fenómenos; si algo aparece, hay una vida individual en el tiempo que atraviesa ese aparecer, o, lo que es igual, una vida que experimenta ese fenómeno, siendo a la vez consciente de sí misma; 3. Todo aparecer de cualquier ser o realidad es en perspectiva (aquí no es menester traducción husserliana); 4. El viviente en cuya vida se produce esta o aquella manifestación ha de aparecer él mismo, de modo que un sujeto que ve ha de poder ser visto y uno que toca ha de poder ser tocado; si el vivir y la existencia encarnada son intransferibles e inaccesibles a ningún otro viviente, ellos también comparecen a su modo en el mundo en el cuerpo de carne que otros perciben en perspectiva, como yo mismo percibo el suyo. Así, pues, el primer epígrafe de la obra última señala a la estructura de la fenomenicidad como acontecimiento fundamental que precede a la or-

denación tripartita de la vida activa de 1958 y que asimismo ha de anteceder a las facultades de la vida contemplativa que tematizará la obra de 1973-75. En estos pasajes Arendt recurre, quizá por vez primera en toda su producción filosófica, al pensamiento de Merleau-Ponty. Para mí es claro que su meditación fenomenológica fundamental conectaba también con aquella otra, olvidada, a la que ella misma fue introducida en Friburgo en el semestre de invierno 1926/27. El principio «Ser y Aparecer coinciden» (Arendt 2002, 43) dice esencialmente lo mismo, a mi entender, que la tesis ya citada «Nosotros estamos siempre ahí, como los sujetos en quienes el mundo como mundo existente tiene la fuente de su certidumbre» (Husserl 1962, 383).

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ADLER, Laure. *Hannah Arendt*. Trad. Isabel Margelí. Barcelona: Destino, 2006.
- ARENDT, Hannah. *La vida del espíritu*. Trad. Carmen Corral y Fina Birulés. Barcelona: Paidós, 2002 [1978].
- ARENDT, Hannah y ANDERS, Günther. *Schrieb doch mal hard facts über dich. Briefe 1939-1975*. Múnich: Piper, 2018 [2016].
- ARENDT, Hannah y HEIDEGGER, Martin. *Correspondencia 1925-1975 y otros documentos de los legados*. Edición de Ursula Ludz. Trad. Adan Kovacsics. Barcelona: Herder, 2000.
- ARENDT, Hannah y JASPERS, Karl. *Briefwechsel 1926-1969*. Múnich/Zúrich: Piper, 1993 [1985].
- ARENDT, Hannah. ¿Qué es la filosofía de la existencia? Edición y trad. de Agustín Serrano de Haro. Madrid: Biblioteca Nueva, 2018 [1946].
- BETZ Hull, Margaret. *The Hidden Philosophy of Hannah Arendt*. Londres/Nueva York: Routledge, 2002.
- GRUNENBERG, Antonia. *Hannah Arendt und Martin Heidegger. Geschichte einer Liebe*. Múnich/Berlín: Piper, 2020[†] [2008].
- HELD, Klaus. «Heidegger und das Prinzip der Phänomenologie». En *Heidegger und die praktische Philosophie*, eds. A. Gethmann-Siefert y O. Pöggeler. Frankfurt: Suhrkamp, 1988.
- HUSSERL, Edmund. *Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester 1925*. *Husserliana IX*. Editado por Walter Biemel. La Haya: Martinus Nijhoff, 1962.
- HUSSERL, Edmund. *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität, Zweiter Teil: 1921-1928*. *Husserliana XIV*. Editado por Iso Kern. La Haya: Martinus Nijhoff, 1973.
- HUSSERL, Edmund. *Husserliana Dokumente III/4. Briefwechsel*. Edición de Elisabeth Schuhmann y Karl Schuhmann, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1994.

- KERN, Iso. «Los tres caminos a la reducción fenomenológica trascendental en la filosofía de Edmund Husserl». Trad. de Andrés Simón Lorda. En *La posibilidad de la fenomenología*, ed. Agustín Serrano de Haro, 259-293. Madrid: Universidad Complutense, 1997 [1962].
- LORENA Fuster, Àngela. «Hannah Arendt sobre les aparences: ‘una espècie de fenomenòloga’». *Convivium* 33 (2020): 177-195.
- MÜLLER, Max. «Erinnerungen». En *Edmund Husserl und die philosophische Bewegung. Zeugnisse in Text und Bild*, 33-39. Edición de Hans Rainer Sepp. Friburgo/Múnich: Karl Alber, 1988.
- SCHUHMAN, Karl. *Husserl-Chronik*. La Haya: Martinus Nijhoff, 1977.
- SERRANO de Haro, Agustín. «Husserl en el pensamiento de Hannah Arendt». *Phainomenon* 14 (Primavera 2007): 233-240. Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa.
- SERRANO de Haro, Agustín. «Crítica a la «crítica inmanente» de Heidegger al pensamiento de Husserl». En *Horizonte y mundanidad. Homenaje a Roberto Walton*, eds. Luis Román Rabanaque y Antonio Ziriòn Quijano, 319-347. Morelia: Jitanjáfora, 2016.
- TAMINAUX, Jacques. *La fille de Thrace et le penseur professionnel*. París: Payot, 1992.
- YOUNG-BRUEHL, Elisabeth. *Hannah Arendt. Una biografía*. Trad. Manuel Llorís Valdés. Valencia: Alfons el Magnànim, 1993.