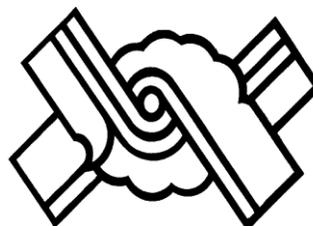


Programa de Maestría y Doctorado en Filosofía  
Facultad de Filosofía y Letras  
Instituto de Investigaciones Filosóficas  
Universidad Nacional Autónoma de México



---

*Intersubjetividad: facticidad, cosmovisión y  
fenomenología*

Tesis para obtener el grado de: Maestro en Filosofía  
Presenta: Sergio Pérez Gatica  
Director de Tesis: Dr. Antonio Ziri3n Quijano

Ciudad Universitaria, México, D.F., Enero 2012



Universidad Nacional  
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

**Biblioteca Central**



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

## **Agradecimientos**

Agradezco a todos aquellos que de uno u otro modo han hecho posible la realización de este trabajo, el cual dedico afectuosamente a mi familia, maestros y amigos.

Muy especialmente quiero agradecer:

- Al Dr. Antonio Ziri6n Quijano, quien me apoy6 incondicionalmente desde que le plante6 por primera vez la posibilidad de esta investigaci6n –hace ya algunos a6os, cuando viv6 en Morelia. La realizaci6n de este proyecto habr6a sido imposible sin su simpat6a hacia 6l desde el comienzo, pues yo dudaba mucho de la pertinencia de mi propio plan inicial de trabajo (sobre todo en los primeros pasos del camino, los m6s dif6ciles, cuando uno, ante la oscura incertidumbre de una ruta a6n no recorrida, tiene todav6a la tentaci6n de dar marcha atr6s), pero su entusiasmo y tolerancia me dieron la confianza que necesitaba para seguir siempre nuevamente adelante. Valgan estas palabras como insuficiente agradecimiento por ello, por su gran responsabilidad como lector y por su labor de aut6ntica gu6a filos6fica y direcci6n acad6mica.
- A mi revisor y sinodales (Dr. Jorge Armando Reyes Escobar, Dra. M6nica G6mez Salazar, Dr. Pedro Enrique Garc6a Ruiz y Dra. Zenia Yebenes Escard6), por la amabilidad de su atenci6n.
- Al Dr. Antonio Garc6a Z6niga, por sus invaluable observaciones cr6ticas en torno a la lingüística maya y la gramática del tojolabal.
- A los miembros del Seminario de Estudios B6sicos de Fenomenolog6a Trascendental (SEBFT: Esteban Mar6n, Ernesto Guadarrama, Ignacio Quepons, Luis Echaniz, Marcela Venebra, Mar6a R6os y, recientemente, Jethro Bravo), cuyo trabajo colectivo acompa6o y apuntal6 constantemente el desarrollo de esta tesis.
- Por 6ltimo, al Dr. Carlos Lenkersdorf. Antes de morir 6l supo cu6nto le agradec6 el haber cre6do en m6 –y el haberme ayudado a creer en m6 mismo.

*Ich bin Subjekt für alles, was ist, und  
Subjekt für alle, die selbst wieder  
Subjekte sind für alles, was ist, darin  
mich beschlossen.*

Edmund Husserl.<sup>1</sup>

*Sok ma jun jk'ujoltik 'oj b'ejyukotik.*

Canción tojolabal.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> *Hua Materialien* VIII 57. “Yo soy sujeto para todo lo que es, y sujeto para todos, los cuales a su vez son sujetos para todo lo que es, incluido yo mismo en ello.”

<sup>2</sup> “¿Caminaremos acaso con un sólo corazón?”. C. Lenkersdorf (ed.), *Tojol 'ixuk winikotik. 'Oj tz'eb'anukotik*, p. 56. En su versión original esta canción pregonaba la unificación política de los pueblos mayas Tzotzil, Tzeltal, Chol y Tojolabal, frente a lo que ellos llaman el “mal gobierno”; o sea, frente al gobierno de los que “mandan mandando” (para su beneficio propio) y sin obedecer la “voluntad general” que mana de las necesidades más básicas de su propio pueblo. De modo que la canción afirma, y no pregunta, que “caminaremos con un solo corazón” (*sok jun jk'ujoltik 'oj b'ejyukotik*), pero yo he reformulado esa expresión, aquí (añadiendo el marcador de interrogación “ma” después de “sok”, como corresponde a la sintaxis tojolabal), para que sea una pregunta y no una afirmación.

## Índice

|   |    |
|---|----|
| Lista de abreviaturas.....  | 13 |
| Introducción.....   | 15 |
| § 1. El tema en cuestión.....   | 15 |
| § 2. El horizonte práctico de esta obra.....  | 19 |
| § 3. Marco teórico.....   | 22 |
| § 4. El objeto de este estudio y el método de su investigación.....   | 23 |
| Capítulo I. Facticidad.....   | 29 |
| § 5. La idea de la facticidad en Heidegger.....   | 29 |
| § 6. La intersubjetividad como momento fundamental de la facticidad de la<br>existencia humana.....         | 34 |
| § 7. La intersubjetividad como un hecho.....  | 36 |
| Capítulo II. La intersubjetividad en la cosmovisión. El caso de los maya-tojolabales<br>contemporáneos..... | 41 |
| § 8. El intersubjetivismo: esencia de la cosmovisión tojolabal.....   | 43 |
| § 9. La intersubjetividad en el contexto lingüístico.....   | 45 |
| § 10. El sujeto vivencial en la estructura de la predicación nominal.....                                   | 49 |
| § 11. El sujeto vivencial en la conjugación verbal intransitiva.....  | 50 |
| § 12. El sujeto vivencial como complemento directo.....   | 52 |
| § 13. El complemento indirecto en tojolabal.....  | 58 |
| § 14. La naturaleza del sufijo – <i>tik</i> . De lo lingüístico a lo social.....                            | 65 |
| § 15. La intersubjetividad en el contexto sociopolítico.....  | 67 |
| § 16. La intersubjetividad en otros contextos.....  | 74 |
| § 17. Cosmovisión y filosofía.....  | 75 |
| Capítulo III. Fenomenología.....  | 83 |
| § 18. Transferencia de sentido e intersubjetividad en Husserl.....  | 85 |
| § 19. Los aportes fenomenológicos de Dorion Cairns y Lester Embree.....                                     | 91 |

## 12 Intersubjetividad: Facticidad, Cosmovisión y Fenomenología

|  |     |
|--|-----|
| § 20. De la reconstrucción al animismo.....  | 95  |
| § 21. Anotaciones críticas a los aportes de Cairns y Embree.....   | 98  |
| § 22. Transferencia analógica, síntesis de similitud y caracteres de asociación.....   | 99  |
| § 23. Procesos de verificación.....  | 109 |
| § 24. La diferencia entre el concepto husserliano de “pasividad” y el concepto cairnsiano de “automaticidad”.....  | 118 |
| § 25. El animismo, ¿posibilidad cosmovisionaria o consecuencia teórica de la fenomenología genética?.....  | 126 |
| Conclusiones.....  | 131 |
| Anexo I. Filosofía como ciencia, mundo de la vida y mundo uno.....   | 139 |
| Anexo II. Tabla de equivalencias terminológicas entre las gramáticas de Furbee-Losee y Lenkersdorf en torno a la ergatividad (o “intersubjetividad”, según el último) del tojolabal..... | 145 |
| Bibliografía.....  | 157 |

## Lista de abreviaturas

### 1. Obras de Edmund Husserl en español

|                 |   |
|-----------------|---|
| <i>MC</i>       | <i>Meditaciones cartesianas</i>   |
| <i>IL</i>       | <i>Investigaciones lógicas</i>  |
| <i>FCE</i>      | <i>Filosofía como ciencia estricta</i>  |
| <i>LEFCIT</i>   | <i>Lecciones de la fenomenología de la conciencia interna del tiempo</i>                        |
| <i>Ideas I</i>  | <i>Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica. Libro primero</i> |
| <i>Ideas II</i> | <i>Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica. Libro Segundo</i> |
| <i>RHC</i>      | <i>Renovación del hombre y la cultura</i>   |
| <i>Eyj</i>      | <i>Experiencia y juicio</i>   |

### 2. Obras de Edmund Husserl en alemán

|            |  |
|------------|--|
| <i>Hua</i> | <i>Husserliana. Gesammelte Schriften</i> |
|------------|--|

### 3. Obras de Carlos Lenkersdorf

|            |                                     |
|------------|-------------------------------------|
| <i>LHV</i> | <i>Los hombres verdaderos</i>       |
| <i>FCT</i> | <i>Filosofar en clave tojolabal</i> |
| <i>TPP</i> | <i>Tojolabal para principiantes</i> |

### 4. Obras de Martín Heidegger

|            |                     |
|------------|---------------------|
| <i>Syt</i> | <i>Ser y tiempo</i> |
|------------|---------------------|

### 5. Artículos de Lester Embree

|           |   |
|-----------|---|
| <i>AA</i> | “Aufbau to Animism: a Sketch of the Alternate Methodology and Major Discovery in Dorion Cairns’s Revision of Edmund Husserl’s ‘Fifth Cartesian Meditation’” |
| <i>SA</i> | “Some Applications of Husserl’s Theory of Sense-Transfer”   |

## Introducción

### § 1. El tema en cuestión

Esta investigación analiza el tema de la intersubjetividad desde tres diferentes discursos, los cuales suelen ser llamados “filosóficos” por igual, pero implican muy diferentes niveles de profundidad lógica y, por ello, pueden llegar a ser complementarios entre sí. Se trata de la hermenéutica de la facticidad, la filosofía de la cosmovisión maya-tojolabal (de acuerdo con la obra de Carlos Lenkersdorf) y la fenomenología trascendental.<sup>1</sup> Con esto pretendo contribuir en alguna medida, por pequeña que sea, a lo que ya en 1910 Husserl llamaba “la gran cuestión del presente” (quizás más presente ahora que entonces): la separación clara, la valoración relativa y el esclarecimiento de la “compatibilidad práctica” (*praktische Vereinbarkeit*) entre la filosofía de la cosmovisión y la filosofía como ciencia estricta (junto con los fines que se propone cada una de ellas).<sup>2</sup> La cuestión de esta “unificabilidad” es fundamental, como podremos ver, para: 1) la rigurosidad científica de la filosofía, 2) la significatividad práctica de la filosofía en relación con la vida cotidiana del ser humano y 3) el esclarecimiento metódico de la posibilidad del entendimiento mutuo (y con ello la de la convivencia pacífica) entre culturas y visiones del mundo distintas las unas en relación con las otras,<sup>3</sup> o bien, el esclarecimiento fenomenológico de “la constitución del mundo uno [*die eine und einzige Welt*] en el encuentro del mundo doméstico [*Heimwelt*] con el mundo extraño [*Fremdwelt*]”<sup>4</sup>; cuestión que, de acuerdo con Klaus Held, “se ha convertido, bajo el signo de la fusión global de la humanidad al final de este siglo

---

<sup>1</sup> Hablo de “niveles”, en el sentido de la profundidad lógica, porque “los razonamientos que parten de los principios difieren de los que conducen a ellos” (Aristóteles, *Ética Nicomaquea*, 1095b), y “para los mismos individuos unas veces son más conocidas unas cosas, otras veces otras; al principio, las cosas sensibles; luego, al hacerse uno más riguroso, al revés” (*Tópicos*, 142a), por lo que “se ha de empezar por las cosas más fáciles de conocer; pero estas lo son en dos sentidos: unas, para nosotros; las otras, en absoluto. Debemos, pues, quizás, empezar por las más fáciles de conocer para nosotros.” *Ética Nicomaquea*, 1095b.

<sup>2</sup> Cfr. Husserl, *Filosofía como ciencia estricta*, p. 99.

<sup>3</sup> Clarificar la posibilidad de ese entendimiento mutuo y de esa convivencia pacífica es la única manera de fundamentar consciente y auto-responsablemente las estrategias históricas para la puesta en práctica de las mediaciones institucionales que conducirían a la realización concreta de dicha convivencia, a través de su planteamiento previo como un fin legítimo, realizable y necesario para la dignificación de la humanidad en cuanto tendencia a la realización de una vida ética “crítica” (o sea mediada por la razón auto-responsable).

<sup>4</sup> K. Held, “Heimwelt, Fremdwelt, die eine Welt”, p. 39.

[el XX], en un conglomerado de cuestiones centrales para la fenomenología actual.”<sup>5</sup>

Dejar de lado la cuestión de la mencionada compatibilidad implicaría el riesgo de caer en uno de dos extremos filosóficamente irresponsables: una filosofía de la cosmovisión sin una filosofía como ciencia estricta conduciría a una práctica discursiva sin radicalidad lógica y fenomenológica última y, por lo mismo, sin posibilidad de evidenciar la transculturalidad o la no-transculturalidad de su universalidad.<sup>6</sup> Lo contrario, por su parte (filosofía como ciencia sin filosofía de la cosmovisión, o, en todo caso, sin referencia retrospectiva a un mundo de la vida en concreto), conduciría a una teoría de muy dudosa utilidad práctica: sería como el cuchillo que se afila una y otra vez hasta acabar con él sin haberlo usado nunca para cortar<sup>7</sup>, y, más aún, a la crisis de la ciencia en “cuanto pérdida de su significatividad para la vida”, tema de fondo en la última obra publicada por Husserl antes de su muerte: *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*.<sup>8</sup>

La tesis que sostendré se compone, en los términos más generales, de tres momentos:

1. El tema de la intersubjetividad puede ser tratado desde al menos tres diferentes discursos, que pueden (y suelen) ser considerados “filosóficos”:

---

<sup>5</sup> K. Held, “Observaciones sobre la fenomenología de la traducción”, sexto párrafo.

<sup>6</sup> Es decir, la particularidad, la universalidad o la universalizabilidad plena (a través de la fundamentabilidad científica) de sus modos de estar en, desde y para el mundo. “Las cosmovisiones pueden litigar –dice Husserl–; [pero] sólo la ciencia puede decidir, y su fallo lleva el sello de la eternidad.” *FCE*, p. 104 (*Hua* XXV 57). Las filosofías de la cosmovisión también pueden aportar valores universales para toda la humanidad, desde luego, pero mostrar la validez universal e incondicional (y, por lo mismo, transcultural) de esos valores es ya ir más allá de una filosofía de la cosmovisión en particular para entrar al campo de la filosofía como ciencia estricta.

<sup>7</sup> El mismísimo fundador de la fenomenología parece haber notado que algo de esto le ocurría con la extrema rigurosidad científica de su fenomenología trascendental, pues él mismo “relató, con ocasión de su escala en Estrasburgo [de regreso a casa proveniente de sus famosas “Conferencias de París” en 1929], que cuando era niño recibió alguna vez como regalo una navaja de bolsillo. Husserl notó que el filo de su navaja no era lo suficientemente agudo y la afiló una y otra vez y siempre nuevamente. Concentrado en afilar la navaja, el pequeño Husserl no se dio cuenta de que la hoja metálica se hacía cada vez más pequeña y venida a menos. Levinas asegura que Husserl contó este recuerdo de su niñez con un tono triste, pues le atribuía un significado simbólico.” S. Strasser, *Hua* I XXIX.

<sup>8</sup> En relación con esto es muy importante lo que Held llama, siguiendo a Husserl, *Abblendung* (encubrimiento) y cómo ello se relaciona con el sentido de la existencia humana y con la crisis de las ciencias europeas. Véase *infra*, Anexo I.

la hermenéutica de la facticidad, la filosofía de la cosmovisión maya-tojolabal y la fenomenología trascendental.

2. Estos diferentes enfoques no necesariamente se contradicen, como en ocasiones se ha pensado, sino que pueden complementarse.
3. La relación que hay entre ellos es –o puede ser– de fundamentación en sentido fenomenológico.

Veremos, pues, que partiendo de la intersubjetividad como un hecho aparentemente inteligible de por sí (capítulo I), podemos pasar a su problematización en el marco de una filosofía de la cosmovisión, primero (capítulo II), y en el de la fenomenología trascendental después (capítulo III). En este último capítulo estudiaré con especial atención los trabajos de Dorion Cairns y Lester Embree en torno a la intersubjetividad y el animismo. El análisis de los aportes fenomenológicos de estos filósofos desempeñará un papel crucial en la coyuntura de los capítulos II y III, pues son esos aportes los que posibilitarán en primera instancia la articulación entre lo cosmovisionario (en el sentido de Lenkersdorf) y lo fenomenológico (en el sentido de Husserl y su teoría de la “experiencia del extraño”).<sup>9</sup>

Cabe destacar, por otro lado, que el tema de la intersubjetividad puede ser tratado desde cualquier filosofía de la cosmovisión y no sólo desde la de Lenkersdorf, que es con la que de hecho me ocuparé aquí. En muchas culturas, de muy diferentes partes del mundo, se sostienen opiniones (“tesis” implícitas en los “ideales de vida” tradicionales) en relación con la naturaleza de las relaciones entre vivientes humanos y no humanos: que no todos los humanos somos igualmente humanos, por ejemplo, o que sí, o que todo ente del mundo natural es un viviente con el que de uno u otro modo se puede interactuar (animismo), etc.<sup>10</sup> Sin embargo, no conozco ningún intento discursivo que haya alcanzado una sistematicidad como la de la obra de Lenkersdorf en la exposición específica del tema que nos ocupa. Por ello dicha obra resulta especialmente útil en esta investigación. En lo que tiene que ver con la cosmovisión me limitaré

---

<sup>9</sup> Fue precisamente a raíz de la lectura de un texto sorprendente de Lester Embree (*Aufbau to Animism*) que pensé en la posibilidad de esta investigación por primera vez.

<sup>10</sup> Cfr. Philippe Descola, “Construyendo naturalezas. Ecología simbólica y práctica social”, p. 116.

exclusivamente al autor mencionado y tomaré su obra como un “ejemplar” del tipo “filosofía de la cosmovisión”. Esto último es importante porque, como es bien sabido, la multiplicidad de enfoques reales y/o posibles en torno a una misma cuestión es un problema tan antiguo como la filosofía misma: es el problema de la multiplicidad de posturas que hay o puede haber frente a un mismo tema y las interminables contiendas que esto genera o puede generar a causa de la incompatibilidad de los diferentes puntos de vista. La fenomenología y las filosofías de la cosmovisión, sin embargo, son discursos que no están en el mismo nivel de radicalidad lógica. Esto quiere decir que las filosofías de la cosmovisión se oponen unas a otras (y pueden pretender relativizar mutuamente la universalidad de su validez), pero no a la fenomenología, que se opone no a una u otra filosofía de la cosmovisión sino a todas ellas como a un tipo de filosofía. Para establecer esta diferencia de tipos es que tomaré la obra de Lenkersdorf como un “ejemplar”. Esto servirá para despejar toda sospecha de escepticismo relativista, pues, aunque no me ocuparé de esto último explícitamente,<sup>11</sup> pretenderé: 1) sostener un enfoque orientado hacia “las cosas mismas”, 2) no perderme en “el océano de la crítica infinita”<sup>12</sup> y 3) establecer una metodología orientada hacia la “consideración esencial” y el análisis intencional.<sup>13</sup> De modo que, por la naturaleza misma de esta investigación (en el sentido de que se ocupa de un tema desde diferentes discursos), nos veremos llevados a la posibilidad de establecer una relación entre la fenomenología y una entre otras filosofías de la cosmovisión, pero de una forma tal que esta relación resultará ser, como he dicho, “ejemplar”. Esto significa que en la evidenciación de la relación entre fenomenología y filosofía de la cosmovisión maya-tojolabal diferenciaremos la naturaleza de los discursos de una manera tal

---

<sup>11</sup> Sobre relativismo, filosofía de la cosmovisión y fenomenología véase Dilthey, *Teoría de la concepción del mundo*, pp. 3 ss y Husserl, *FCE*, pp. 85-109 y 110-123.

<sup>12</sup> Cfr. Husserl, *Introduction to the Logical Investigations*, p. 17 y Descartes, *Meditaciones metafísicas*, primera meditación, pp. 15 ss.

<sup>13</sup> Sobre la peculiaridad de estos métodos en Husserl véase *MC*, § 20 y *RHC*, pp. 13-20. Los orígenes históricos de lo que Husserl llama “consideración esencial” (*Wesensbetrachtung*) son por lo menos tan antiguos como los diálogos de Platón, quien indicaba ya este “camino” al preguntar por la “substancia” (οὐσία), la “idea” (εἶδος) y el “qué es” (τί ἐστιν) oponiéndolos al “que es” (ὅτι ἐστιν) y “cómo es” (ὅποιόν ἐστιν). Cfr. *Menón*, 71b-72c. Aristóteles, por su parte, es quien establece quizás por primera vez con toda claridad la diferencia entre substancia y accidente y entre substancia concreta y substancia lógica. Cfr. *infra*, nota 25.

(por el grado de su radicalidad lógica), que será posible evidenciar no sólo la naturaleza de la relación entre fenomenología y la muy particular filosofía de la cosmovisión que nos ocupará, sino también, al menos en parte, la naturaleza de las relaciones entre fenomenología y filosofía de la cosmovisión en general.

En síntesis:

1. Supongo que los diferentes discursos aquí tratados pueden, a pesar de sus diferencias, articularse coherentemente. Es decir, supongo que su articulación coherente es posible. Esta suposición es la hipótesis de esta investigación: dichos discursos pueden ser contradictorios “en apariencia”, pero su articulación es posible “en el fondo”, la posibilidad de lo cual radica en la esencia misma del modo en que cada discurso se aproxima a su objeto, por una parte, y, por otra, en la mismidad del objeto del que se ocupan (pues en la medida en que se ocupan del mismo tema, tienen que tener en común aquellos fundamentos en los que necesariamente reside la unidad del objeto en la diversidad de sus enfoques posibles).<sup>14</sup>
2. La problemática de la posibilidad de esa articulación exigirá la evidenciación descriptiva de la esencia universal, necesaria y *a priori* del discurso filosófico-cosmovisionario en general y en cuanto tal y su relación con la esencia del discurso fenomenológico en general también. Esto será así, como he dicho, porque sólo a través de esta evidenciación será posible I) aceptar o rechazar la hipótesis en cuestión y II) explicar los porqués últimos (o la necesidad) de ese rechazo o aceptación. Todo esto, sin embargo, sólo podrá quedar claro al final.

## § 2. El horizonte “práctico” de esta obra

Este trabajo presupone al menos tres cuestiones relevantes desde un punto de vista práctico:

1. el hecho de lo que Eduardo Galeano llama “el mundo al revés”, que es el mundo vivido a través de una serie de “conceptos operativos” irrazonables, en tanto que hacen imposible la convivencia pacífica (o, como diría Dussel,

---

<sup>14</sup> Esto será visible, en toda su necesidad, a través de la consideración esencial, primero, y a través del análisis genético después.

la producción, reproducción y desarrollo de la vida) de una comunidad, como el concepto negativo de libertad (o sea no una libertad creativa sino una libertad para no hacer nada, para no tener responsabilidad ante nada), el concepto “dinerario” del éxito y el progreso y los conceptos egoísta y racista de humanidad, entre otros. En “el mundo al revés”, por poner sólo un ejemplo, “los criminales tienen las «llaves» de las cárceles”, lo cual sólo puede ser el resultado de la más absoluta corrupción política,<sup>15</sup> la cual suele tener que ver con la preeminencia de los intereses dinerarios sobre los de cualquier otro tipo, es decir, con el éxito dinerario como “ideal de vida”.<sup>16</sup>

2. La pregunta, frente al hecho del mundo al revés, de en qué consistiría un mundo “al derecho.”<sup>17</sup>

---

<sup>15</sup> Véase el sorprendente caso de la penitenciaría de Gómez Palacio, en Durango, México, en *La Jornada*, lunes 26 de julio de 2010 (en línea: <http://www.jornada.unam.mx/2010/07/26/index.php?section=politica&article=007n1pol>). Sobre el estado actual del sistema penitenciario en México véase el bien documentado artículo de Gabriel Said: “Autoridades delincuentes”, en *Letras libres*, número 119, agosto de 2011 (en línea: <http://www.letraslibres.com/blogs/articulos-recientes/autoridades-delincuentes>).

<sup>16</sup> La fuerte y extendida presencia de actitudes como ésta en el mundo de nuestras vidas (además de su siempre renovada posibilidad en cada nueva generación) hace que lo que Galeano llama “el mundo al revés” sea un foco de atención importante, pues, como dice Husserl, “el hecho ante el que como hombres libres nos encontramos debe determinar nuestra praxis” *RHC*, p. 1 (*Hua XXVII 4*). ¿Cuál es este hecho en nuestra propia situación histórica? ¿Cuál es la situación ante la cual nos encontramos y que debe determinar nuestra praxis como filósofos? No sólo la miseria moral, religiosa y filosófica de la humanidad en guerra (que fue la situación histórica de Husserl mismo, vivida y señalada por él como la situación ante la que se encontró más de una vez), sino también, como he dicho, la posibilidad y la realidad del “mundo al revés”, la pobreza extrema (hambre, sed, analfabetismo) de gran parte de la humanidad y la posibilidad ecológica de la extinción de la vida humana, así como el escepticismo y el cinismo en torno a la posibilidad de la ética en la política y en todas las dimensiones de la cultura, etc. En todos los casos (en cualquier situación histórica), aquello a lo que Husserl llama “renovación” (*Erneuerung*) es importante no sólo por todo lo anterior y por cualesquiera otras contingencias históricas, sino también por la verdad incondicional y de esencia de que eticidad y barbarie son posibilidades de la existencia humana en cuanto esencialmente intersubjetiva, y que para que se realice la primera y no la última se necesitan: 1) la educación “crítica” como tendencia a la renovación cultural, 2) el programa científico de dicha educación y 3) la ciencia de la esencia de una posible vida ética crítica como el fundamento fenomenológico puro y marco teórico de fondo de todo lo anterior. El tratamiento de estas cosas requeriría de toda una fenomenología de la vida ética, la cual tiene un esbozo bastante desarrollado, en sus líneas más generales, en una serie de artículos que Husserl escribió para la revista japonesa *The Kaizo*, entre 1923 y 1924, publicados en el tomo XXVII de sus obras completas y titulados, en su traducción al español, *Renovación del hombre y la cultura*.

<sup>17</sup> “Si pronunciamos un juicio reprobatorio sobre nuestra cultura, o sea, sobre la cultura con que nuestra humanidad se cultiva a sí misma y cultiva el mundo que la rodea, ello implica que creemos en una «buena» humanidad como posibilidad ideal. Encerrada en nuestro juicio, yace implícita la creencia en una «verdadera y auténtica» humanidad como idea objetivamente válida conforme a cuyo sentido ha de reformarse la cultura que existe de hecho.” *RHC*, p. 8 (*Hua XXVII 10*).

3. “Qué tendría que ocurrir en nosotros y por medio de nosotros” (*Hua XXVII*  
4) para que fuera posible por principio de cuentas empezar a intentar  
“pasar” de un “mundo” al otro, y si tal cosa sería en absoluto posible.<sup>18</sup>

Digo que esta investigación “pre-su-pone” estas tres cuestiones porque ellas son supuestos históricos del trabajo presente –en un sentido amplísimo–, pero no su tema explícito.<sup>19</sup> Mi tesis en relación con el horizonte de esos presupuestos es que la clarificación del sentido de la intersubjetividad (en diferentes niveles de radicalidad filosófica) es una de esas cosas que tienen que ocurrir en nosotros y a través de nosotros (como pretendidos filósofos al menos) y que los diferentes enfoques de la intersubjetividad aquí tratados (hermenéutica de la facticidad, filosofía de la cosmovisión y fenomenología trascendental) pueden articularse para dar razón del fenómeno en cuestión. Mi esperanza aquí es, pues, lograr aportar algo en el sentido de esa clarificación y de esa articulación, y hacerlo desde un punto de vista estrictamente filosófico.

Ahora bien, ¿cómo será esto posible? Es decir, ¿sobre la base de qué “punto en común” podrán “articularse” los discursos indicados y desde qué punto de vista podría ser todo ello determinado? El punto de intersección entre los discursos será, como he dicho, la identidad del tema del que cada uno de ellos llega a ocuparse en algún momento (la intersubjetividad). El “desde dónde” a partir del cual será determinado todo ello es la fenomenología (como se verá con más claridad en el apartado siguiente), pues de principio a fin ella dará unidad y orden a la diversidad de los enfoques aquí tratados, y lo hará a través de la siempre presente intención (implícita o explícita) de dirigirse hacia la cosa misma de la que todos los enfoques se dicen tales; ésta, la cosa misma considerada en su

---

<sup>18</sup> Debo decir desde ya que tal cosa es cotidianamente posible y, en ocasiones, efectivamente real, pero no siempre nos damos cuenta de ello explícitamente (mostrar la posibilidad de tal cosa sería tarea de una “fenomenología de la eticidad de la existencia humana, en cuanto idealmente posible”). Y es justamente a partir del conocimiento y análisis de esas posibilidades y realidades, que puede en la práctica empezar a pasarse auto-responsablemente (y no por pura casualidad y/o antojo repentino e inexplicable) de un “mundo” a otro y cada vez a mayor escala.

<sup>19</sup> “Mundo al derecho” y “mundo al revés”, como “eticidad” y “barbarie”, son posibilidades esenciales de toda existencia humana. Además, la gran extensión de la realización histórico-fáctica de lo “barbárico”, “alrevesado” y/o carente de todo “derecho” es un “foco rojo” en el mundo de nuestras vidas como latinoamericanos del siglo XXI. El libro de Galeano (*Patas arriba*), que cuenta con una serie de referencias historiográficas relativamente amplia en torno a esto, es una muestra elocuente de ello.

mismidad, será siempre el “principio”, sea que intentemos dirigirnos hacia ella y su esencia (a través de los diferentes discursos) o que partamos de ella para mostrar la naturaleza de las relaciones entre los discursos que por diferentes vías se dirigen hacia ella.

### § 3. Marco teórico

El marco teórico de esta investigación y su punto de partida y de llegada histórico-tradicional es la fenomenología tal y como inicia con el pensamiento filosófico de Edmund Husserl y continua, más allá de él, hacia lo que Herbert Spiegelberg ha llamado “el movimiento fenomenológico”. ¿Por qué éste y no otro marco teórico? Al ser ésta una tesis de filosofía, o bien, con pretensiones de radicalidad filosófica última, no podía ser de otro modo, pues la fenomenología trascendental es, a mi juicio, el intento más logrado (en la historia completa de la filosofía) por esclarecer las relaciones básicas entre subjetividad, intersubjetividad, fundamentación última y realidad. De modo que la posibilidad (y, aunque muy incipientemente, la efectividad) de la articulación entre hermenéutica de la facticidad, filosofía de la cosmovisión y fenomenología trascendental llegará a ser visible ella misma a través de un esfuerzo fenomenológico: esbozando el tema de la intersubjetividad desde los tres discursos e intentando observar la naturaleza de la posible articulación de estos mismos discursos en torno a ese tema. Para ello, esta investigación irá desde lo más superficial (el *factum* y la “hermenéutica” de su facticidad) hacia lo más profundo (la esencia pura y su génesis intencional), pasando por la cuestión de la diversidad cultural y el relativismo cosmovisionario. Sólo después de haber llegado a “lo más profundo” (lo cual ocurrirá en el capítulo III) será posible evidenciar la posibilidad de la articulación de los diferentes discursos de una manera ordenada y poniendo “cada cosa en su lugar” de acuerdo con el nivel de profundidad propio de cada enfoque. De esta manera podremos evidenciar también la naturaleza de la relación que la fenomenología trascendental tiene con los otros dos discursos y la función que cada uno puede cumplir en el tratamiento científico del tema de la intersubjetividad. Estas funciones serán, a muy grandes rasgos, las siguientes. Hermenéutica de la facticidad: introducción al tema como una cuestión fenomenológica, es decir, en

cuanto que partimos del “sentido” tal y como se presenta en la experiencia vivida “en primera persona”. Filosofía de la cosmovisión: problematización de la idea de la intersubjetividad en el sentido del relativismo cosmovisionario y cultural. Fenomenología trascendental: fundamentación última del sentido de la intersubjetividad, a través de la clarificación de su esencia pura y su génesis intencional (en cuanto universales y necesarias para toda cultura posible y concebible). La determinación de la posible articulación entre estos tres enfoques exige, como he dicho, un esfuerzo fenomenológico peculiar: el de intentar observar el sentido en el que cada uno de ellos puede complementarse con los otros dos. Este sentido será el indicado por las ideas de “problematización” y “fundamentación”, que sólo podrán aclararse con el desarrollo concreto de los capítulos II y III.

Al final, y desde un punto de vista retrospectivo, podremos ver también la naturaleza de la fenomenología trascendental como “orquestadora” de la estructura de esta investigación como un todo (lo cual se debe, como veremos, a la radicalidad lógica de los análisis sobre la esencia pura y su génesis intencional, que aportan el “suelo” firme desde donde puede llegar a pensarse ordenadamente el resto de los pasos). Asimismo podrá verse que lo asentado en cada capítulo y el orden en el que todo está dispuesto suponen el posicionamiento previo de la tesis (“la articulación complementaria de los discursos en cuestión es posible”) que al principio se plantea hipotéticamente y al final pretende “reafirmarse” conclusivamente. En este sentido toda esta investigación es fenomenológica, y la razón por la que el título “fenomenología” aparece sólo hasta el capítulo III es que sólo en éste se trata de los problemas últimos, de los problemas más hondos y difíciles, los problemas de lo que Husserl llamaba “el nivel específicamente filosófico”: el de la fenomenología genética.

#### **§ 4. El objeto de este estudio y el método de su investigación**

Por intersubjetividad entiendo, en un sentido amplísimo, la relación que se da entre sujetos que se reconocen unos a otros como “vivientes” que tienen la experiencia de vivir los unos con los otros y los unos para los otros; es decir, que tienen experiencia de sí, de otros (más o menos semejantes) y de un mundo en

común. Yo, por ejemplo, puedo ver el suelo que espera mis pasos, el camino que he de recorrer y el horizonte lejano de los lugares a los que no llegaré; y en medio de todo esto, por así decirlo, veo al otro: veo que el otro, como yo, ve; es decir, no sólo lo veo, sino que veo que ve, y que entre las cosas que ve estoy yo mismo; así que me ve, ve que veo y que lo veo, de modo que se ve visto por mí, etc. Ahora bien, la intersubjetividad, así entendida, ¿es un hecho o un concepto? Es un hecho, pues forma parte del transcurrir habitual de nuestras vidas cotidianas. Pero este hecho (que llega a darse a través de ciertas experiencias) implica necesariamente un “núcleo de sentido” cuyo contenido esencial es determinable enteramente *a priori*. De otro modo la vivencia de la intersubjetividad en cuanto tal sería impensable. Me explico: cuando uno viene por primera vez al mundo no distingue bien hasta dónde llega uno mismo y hasta dónde ya no. Los bebés experimentan con la propia piel y con la de quienes los cargan para distinguir cuál es la piel de quién, dónde duele un piquete y dónde ya no y dónde sí duele pero no a mí, etc. Cuando uno llega a diferenciar con claridad todas estas cosas y a distinguir de sí mismo a lo otro y a los otros, que son otros como uno mismo (en el sentido de que llego a experimentarlos, pre-reflexiva y pre-predicativamente, como vivientes que experimentan un mundo en común conmigo y a mí mismo al igual que lo hago yo en relación con ellos y con “nuestro” mundo), entonces surge el concepto operativo, pre-predicativo y pre-lingüístico de la intersubjetividad, antes no.<sup>20</sup> Llamo “concepto operativo de la intersubjetividad”, aquí, al conjunto de las

---

<sup>20</sup> Husserl entiende a menudo los “conceptos” (*Begriffe*) como significaciones lógicas (*Wortbedeutungen*), de modo que el conceptuar es, por así decirlo, el “asir” (*greifen*) un sentido, a través de la conformación de una expresión lingüística, para elevarlo “al reino del *logos*, de lo *conceptual* y, con esto, de lo *universal*.” (*Hua* III/1 286). Véase *Hua* I 105 y la entrada “Concepto” (*Begriff*) en Ziri6n, *Diccionario Husserl*. Aqu6, sin embargo, yo uso la palabra “concepto”, junto con su etimolog6a latina (*con-capere*, que significa “captar unas cosas en relaci6n con otras”), para expresar *la unidad de lo vivido en la diversidad de las vivencias en las que lo vivido llega a darse*. Lo que se da en este darse, como unitariedad de lo dado, es el “sentido”. De modo que en esta acepci6n “concepto” y “sentido” son equivalentes. ¿Por qu6 uso entonces “concepto” y no simplemente “sentido”? Por dos motivos: 1) para poder oponer “concepto” (como posesi6n permanente de un sentido siempre nuevamente reactualizable) a “hecho” (como fugaz acontecimiento de sentido), como har6 m6s adelante (*infra*, Cap6tulo III, nota 73), y 2) para intentar pre-delinear la idea de que todo sentido presupone una conciencia constituyente, pues el darse de todo sentido ocurre a trav6s de un conceptuar (o sea un captar y un co-captar “cosas”, relaciones entre cosas, estados de cosas, etc.), sin lo cual no se puede pensar un concepto en absoluto. 6ste, a su vez, puede ser (y de hecho es muchas veces) anterior a la “palabra” y, por lo tanto, a lo que Husserl llama “concepto” (*Begriff*). No todo concepto (= sentido  $\neq$  *Begriff* als *Wortbedeutung*) surge s6lo con la palabra, pues evidentemente hay conceptos que pueden surgir en la conciencia independientemente de toda expresi6n lingüística. Husserl sab6a bien esto, me parece, s6lo que no

cosas que un sujeto posible “tiene” que “ver” (intuir y/o experimentar) para que se pueda decir que vive intersubjetivamente, o bien, para que pueda experimentar el “vivir-conscientemente-unos-con-otros” –y “todo” lo que se requiere para que para él haya “otros” y un mundo en común con ellos– como un sentido vivido por él mismo. Ahora bien, por la transferencia universal de sentido, la síntesis pasiva de asociación y, lo que es lo mismo, la fuerza compulsiva de los hábitos de la conciencia, la intersubjetividad (y toda la complejidad de sentido que ella implica) llega a ser un “hecho” en el sentido de una experiencia cotidiana, pero no por ello deja de implicar un concepto (o sentido *adquirido* como posesión permanente y siempre nuevamente reactualizable), ni deja de haber una complicada conceptualización como base de la reiteración del hecho en cuanto acontecimiento de sentido. O, como también podemos decir, la intersubjetividad como facticidad aparentemente elemental encierra en sí una gran complejidad conceptual (o sea de vivencias y de sentidos de vivencias relacionados de cierto modo unos con otros)<sup>21</sup> como base de la reiterabilidad de su llegar-a-ser-siempre-nuevamente-un-“hecho”.

Por ejemplo: caminamos en el bosque y en el camino vemos algo que se mueve; incluso oímos su ruido y lo percibimos como algo vivo. Si vemos mejor se confirma que nos engañamos, pues un golpe de viento imperceptible movió las hojas que estaban en el suelo. No era pues algo vivo. Empero, para poder engañarnos nosotros con la suposición de que era algo vivo, tuvimos que haber visto anticipadamente en el contenido de aquello respecto de lo cual nos engañamos, algo así como la esencia de lo vivo.<sup>22</sup>

---

llamaba a lo intuido pre-lingüísticamente “concepto” sino “sentido” (*Hua III/1 286*). A lo que aquí yo llamo “conceptuar” Husserl lo llama, me parece, “aprehender” (*auffassen*). Por estos motivos, 1) entenderé “concepto”, en un sentido generalísimo, como sinónimo de “sentido” (y con independencia de que se lo exprese o no, y, más aún, de que se le pueda o no expresar lingüísticamente) y 2) pondré el término alemán *Begriff* entre paréntesis, luego de la palabra “concepto”, para entenderlo como significación lógica o sentido mediado por el lenguaje (concepto como significación lingüística).

<sup>21</sup> En la terminología de Husserl esta idea de lo “conceptual” implicaría la noesis (que yo asocio aquí con el “conceptuar”) y el nóema (que yo asocio aquí con el “concepto”). “Concepto operativo” no es el nóema en cuanto algo “pensado” en sí mismo sino el sentido comprendido que me permite actuar (u “operar”) de cierta forma. De un lazarillo de ciudad, por ejemplo, podemos decir que tiene el concepto operativo de “vialidad”, aunque él mismo no piense en eso; es decir, comprende una unidad objetiva de sentido –aunque no “piense” explícitamente en ella– y actúa sobre la base de esa comprensión. Capta unas cosas en relación con otras, y, con ello, la unidad de un sentido.

<sup>22</sup> Heidegger, *Seminarios de Zollikon*, Seminario del 11 y 14 de mayo de 1965 en la casa de Boss, 11 de mayo, pp. 119-120. Ya Aristóteles afirmaba que aun en la percepción sensible (de un animal o un hombre, por

O sea, el “núcleo de sentido” que hace que yo vea o pueda ver “algo” “como vivo”. Sin este “núcleo”, que es la idea misma de lo vivo, sería imposible ver algo “como vivo”. Esto mismo es la esencia (que no todavía la “esencia *pura*”) en el sentido de Husserl:

*ante todo* designo ‘esencia’ lo que se encuentra en el ser autárquico de un individuo constituyendo *lo que* él es. Pero todo ‘lo que’ semejante puede *‘trasponerse en idea’*. Una *intuición empírica* o individual puede convertirse en *intuición esencial (ideación)* [...]. Lo intuido en este caso es la correspondiente esencia *pura* o *eidos* [abstracción hecha a partir del hecho, el cual por lo tanto necesariamente contiene de antemano la esencia implícita o impura],<sup>23</sup> sea la suma categoría, sea una división de la misma, hasta descender a la plena concreción.<sup>24</sup>

Ahora bien, recapitulando lo dicho, podemos afirmar que el hecho de la intersubjetividad, como todos los “hechos”, sólo puede exigir una clarificación conceptual en la medida en que él mismo implica desde siempre ya y por necesidad esencial un concepto (entendido no como pensamiento teórico sino como sentido que ha emergido de una complejidad de vivencias y de sentidos de vivencias articulados entre sí de un cierto modo), si bien uno pre-reflexivo, pre-

---

ejemplo) hay “captación” de lo universal (*Analíticos segundos*, 100a15), ya que en la percepción de tales cosas “la forma común, asignable a varios individuos, se ‘capta’ desde el primer instante de la percepción, aunque todavía no se tematice”. Aristóteles, *Tratados de lógica II*, p. 438, nota del traductor. Husserl expresa esto mismo así: “El ser individual de toda índole es, para decirlo en los términos más generales posibles, *‘contingente’*. [...] Pero el sentido de esta contingencia, que equivale, pues, a factualidad, se limita por el hecho de estar correlativamente referida a una *necesidad*, que no quiere decir la mera existencia fáctica de una regla válida de la coordinación de hechos espacio-temporales, sino que tiene el carácter de la *necesidad de esencia* y se refiere por ello a una *generalidad de esencia*. Cuando dijimos que todo hecho podría ‘conforme a su esencia propia’ ser de otra manera, expresamos ya con ello *que al sentido de todo lo contingente le pertenece tener precisamente una esencia y por tanto un eidos que hay que apresar puramente* [nótese que hacer esto último es posible sólo porque la esencia estaba ya desde antes, aunque no en su pureza eidética], y éste se halla sujeto a *verdades de esencia de diverso nivel de generalidad*. *Ideas I*, § 2, p. 6 [G19] (*Hua III/1* 12). He tomado la versión castellana de este y otros pasajes de *Ideas I* de la traducción de Antonio Zirión Q. Luego de la referencia a esta traducción escribo, entre corchetes, una “G” y el número de página en el que se encuentra este pasaje en la versión de José Gaos.

<sup>23</sup> Nótese que, según esto, el sentido “vivo” (o el núcleo de sentido en el caso de la visión de algo que es visto “como vivo”) y su esencia son lo mismo, y lo que hay que diferenciar es la “esencia” de la “esencia pura”.

<sup>24</sup> *Hua III/1* 13. Énfasis de Husserl. Esto equivale, visto sin prejuicio alguno, a la “substancia” (οὐσία) y el “qué-ser” (τί ἐστιν) en el sentido del *Menón*, así como a la “substancia lógica” (οὐσία κατὰ τὸν λόγον) o “esencia” (τὸ τί ἦν εἶναι) en el sentido del libro Z de la *Metafísica* de Aristóteles. Cfr. Platón, *Menón*, 71b-72c y Aristóteles, *Metafísica*, 1039b20-26. Véase también *Analíticos posteriores*, 100a1-100b5, *De anima*, 412a20 – 412b12 y Jesús Araiza, “Una aproximación a las nociones de sujeto y de verdad práctica en Aristóteles”, en NOVA TELLVS, 27-1, 2009, p. 53n. Asunto aparte es la cuestión de “cómo es posible llegar a “tener” un sentido, es decir, ¿cómo es posible la unidad de lo dado a través de la diversidad de las vivencias en las que se da? A través de lo que Husserl denominará “síntesis”, que corresponde a lo que yo he llamado aquí, de un modo hiper-simplificado y provisional, el “con-ceptuar” (resultado de lo cual es toda esencia, idea y sentido posible en general). Sobre esto volveré en el capítulo III.

predicativo y, la mayoría de las veces, aún muy oscuro, confuso, ambiguo y en relación con el cual, por lo tanto, la conciencia no es autorresponsable. Por eso Husserl decía, con palabras que tristemente no han perdido para nosotros ni la más mínima pertinencia en relación con nuestra propia situación histórica concreta, que

[...] ni el pesimismo escéptico antes mencionado [el escepticismo ético de la *Realpolitik*], ni la desvergüenza de la sofística política que tan fatalmente domina nuestro tiempo, y que se vale del discurso de la ética social sólo como disfraz de los fines egoístas de un nacionalismo [o partidismo] totalmente pervertido, serían posibles si los conceptos que acerca de la colectividad surgen de una manera natural no estuvieran, pese a su naturalidad, afectados de horizontes de oscuridad, de mediaciones que se enredan y ocultan entre sí, y cuyo discernimiento clarificador excede con mucho las fuerzas de un pensamiento no formado.<sup>25</sup>

Esta “no-auto-responsabilidad” y sus posibles consecuencias para la vida moral es una de esas cosas que exigen la explicitación fenomenológica del sentido primordial y la clarificación de los horizontes fundamentales del sentido de la intersubjetividad.

Una vez aclarado esto podremos entender mejor que la “facticidad” que voy a describir a continuación no consiste en un cúmulo de meros hechos que serían observables en el sentido de las ciencias empíricas, sino que consiste en un conjunto de momentos conceptuales esenciales de la idea misma de la intersubjetividad en general, los cuales son determinables no a partir de meras observaciones de hechos, sino a partir de una serie de explicitaciones analíticas y de horizonte, que parten de la vivencia misma de la intersubjetividad y en ella permanecen, dirigiéndose siempre a la clarificación última de su idea o esencia “pura”.<sup>26</sup>

---

<sup>25</sup> *RHC*, pp. 3-4 (*Hua XXVII 5*).

<sup>26</sup> “La fenomenología expresa descriptivamente, con expresión pura, en conceptos de esencia y en enunciados regulares de esencia, la esencia aprehendida directamente en la intuición esencial y las conexiones fundadas puramente en dicha esencia. Cada uno de esos enunciados es un enunciado apriorístico, en el sentido más alto de la palabra.” Husserl, *IL*, 1, p. 216 (*Hua XIX/I 6*). Véase también *ibid.*, p. 230, *RHC*, pp. 13-20, *La idea de la fenomenología*, p. 81 (*Hua II 68-69*) e *Ideas I*, § 7.

## Capítulo I. Facticidad

### § 5. La idea de la facticidad en Heidegger

*Am Anfang ist die Tat.*<sup>1</sup>

“*Facticidad* es el nombre que le damos al carácter de ser de ‘nuestro’ *existir* ‘propio’”,<sup>2</sup> y la forma de este existir nuestro en cuanto humanos es determinable, en su esencia, a través de la clarificación de ciertas “estructuras” fundamentales, a las que Heidegger llama “*existenciales*”.<sup>3</sup> Investigar “lo constitutivo de la existencia” o su “estructura ontológica” es el objetivo de lo que en *Ser y tiempo* se denomina “*analítica existencial*”. En esta obra el término “*existencia*” (*Existenz*) designa siempre el modo de ser del ente que somos nosotros mismos: el humano, al cual, a su vez, “designamos con el término *Dasein*”.<sup>4</sup> De modo que el planteamiento, el cuestionamiento y la explicación de este existir, en sus momentos más básicos (“las estructuras esenciales de la existencia humana”, según la expresión de Husserl), es la “*hermenéutica de la facticidad*”; es decir, la explicación de: 1) la “*cualidad de «factica»*” que tiene nuestra propia existencia, 2) los principales modos de ser de esa facticidad y 3) el sentido en el que ella es algo “*último*”: en cuanto que toda determinación de sentido remite en última instancia a ella como su origen “*ontológico*”.<sup>5</sup> Según Heidegger, la facticidad de esta existencia

*no es el carácter de hecho del factum brutum de algo que está ahí, sino un carácter de ser del Dasein [...] Este carácter de ser del Dasein, oculto en su de-dónde y adónde, pero claramente abierto en sí mismo, es decir, en el ‘que es’, es lo que llamamos la condición de arrojado de este ente en su Ahí. [...]*

---

<sup>1</sup> “En el comienzo está el hecho.” *Hua* VI 158.

<sup>2</sup> Heidegger, *Hermenéutica de la facticidad*, p. 25.

<sup>3</sup> Citaré *Ser y tiempo*, en todos los casos, usando la traducción de Eduardo Rivera. Cfr. *infra*, Bibliografía.

<sup>4</sup> Heidegger, *Ser y tiempo* (a partir de ahora: *Syt*), § 4, p. 34. “La ‘*esencia*’ del *Dasein* consiste en su *existencia*.” *Ibid.*, § 9, p. 67. Como es bien sabido, al leer a Heidegger es importante observar siempre la distinción entre lo *existencial* (*existenzial*) y lo *existente* (*existenziell*), y entre la “*existencia*” (*Existenz*) y el “*estar ahí*” (*Vorhandenheit*). Heidegger aclara esto en *ibid.*, §§ 4 y 9, pp. 35, 67 y 70.

<sup>5</sup> O, con más precisión, “*existencial*”. Cfr. *Syt*, § 28 y 29, donde Heidegger explica el “*ex-*” de *Ex-sistenz* en relación con el “*Da-*” de *Dasein* y la relación semántica que hay entre estos prefijos. “*Existencia* es [...] *estar* [-*sein*] en la abertura del Ahí [*Da-*]: ek-sistencia”. *Ibid.*, § 28, p. 157n.

El término ‘condición de arrojado’ mienta la *facticidad de la entrega a sí mismo*. El *factum* de ‘que es y tiene que ser’ [...] no es aquel ‘que [es]’ que ontológico-categorialmente expresa el carácter de hecho, propio del estar-ahí. Este carácter sólo es accesible a la constatación que se origina en la mirada contemplativa. En cambio, el ‘que [es]’ [...] debe concebirse como determinación existencial del ente que es en la forma del estar-en-el-mundo. Syt, § 29, p. 159.

La cualidad que la existencia tiene de ser un “hecho” previo a toda acción y reflexión (la facticidad de la entrega a sí mismo y la condición de arrojado propia del ente que es en la forma del estar en el mundo) es el terreno donde surge todo sentido, por lo que esa existencia indica la anterioridad de una facticidad respecto de toda toma de posición teórica o práctica posible y, por lo tanto, un “suelo” más básico que el de todas las ciencias (y necesariamente presupuesto por ellas) para lo que Heidegger considera el replanteamiento radical de la pregunta por el ser. Según este autor,

El *logos* de la fenomenología del Dasein tiene el carácter del *ermeneuein*, por el cual le son *anunciados* a la comprensión del ser que es propia del Dasein mismo el auténtico sentido del ser y las estructuras fundamentales de su propio ser. La fenomenología del Dasein es *hermenéutica*, en la significación originaria de la palabra, significación en la que designa el quehacer de la interpretación. Ahora bien, en tanto que por el descubrimiento del sentido del ser y de las estructuras fundamentales del Dasein se abre el horizonte para toda ulterior investigación ontológica de los entes que no son el Dasein, esta hermenéutica se convierte también en una “hermenéutica” en el sentido de la elaboración de las condiciones de posibilidad de toda investigación ontológica. Y puesto, por último, que el Dasein tiene una primacía ontológica frente a todo otro ente, –como el ente que es en la posibilidad de la existencia– la hermenéutica cobra, en cuanto interpretación del ser del Dasein, un tercer sentido específico, filosóficamente hablando el *primario*: el sentido de una analítica de la existencialidad de la existencia. Syt, § 7, p. 60.

Cabe señalar que el sentido de esta existencia (y sus estructuras básicas como algo analizable –o “elevable a concepto”<sup>6</sup>– a través de la autorreflexión) no es ni puede nunca ser algo “originario-último” en sentido fenomenológico (aunque la hermenéutica de la facticidad lo tome así), pues ello es en esencia un complicado “sistema” de modos de ser y habitualidades (comportamentales y de sentido)

---

<sup>6</sup> Syt, § 29, p. 164.

“intencionalmente constituidas”,<sup>7</sup> por más que previamente a la autorreflexión fenomenológica esas estructuras no figuren ante la conciencia en primer plano (su constitución intencional es obviamente pasiva) y por más que su constitución sea “involuntaria” en el sentido de que no hay ninguna planificación del sujeto constituyente mismo, sino que los modos de ser de él mismo (pasivamente co-constituidos) “le ocurren” a él mismo sin que él lo haya querido o decidido.<sup>8</sup> Es cierto que “la facticidad, en el sentido de Heidegger, no es de ninguna manera un *ser-factum* (un *factum* mundanal) en el sentido de Husserl”,<sup>9</sup> porque la facticidad no es lo que aparece (ni en el mundo de la vida cotidiana ni en el de las ciencias) sino el origen “existencial” de las determinaciones de sentido de lo que aparece. Pero a esto hay que añadirle una aclaración: esa facticidad no “aparece” antes de la autorreflexión teórica (“analítica existencial”, “hermenéutica de la facticidad” o como se le quiera llamar); sí lo hace, obviamente, en y para ella (pues es su objeto de estudio). Es decir, “la facticidad de Heidegger es el fundamento de toda mostración”<sup>10</sup>, sí (eso pretende Heidegger), pero ella misma es mostrable (objetivable, analizable y descriptible) a través de la autorreflexión teórica, pues en la analítica existencial “el ente cuyo análisis constituye nuestra tarea lo somos cada vez nosotros mismos (cada vez ‘yo’).”<sup>11</sup> La posibilidad misma del análisis

---

<sup>7</sup> Husserl piensa que es posible y deseable investigar “de un modo puramente intuitivo el *a priori*, en todas partes muy rico y jamás expuesto, del mundo circundante en general, tomándolo como punto de partida de una explicitación sistemática de las estructuras esenciales de la existencia humana y de los estratos del mundo que se descubren correlativamente en ella” (MC, § 59, p. 180 [Hua I 165]), pero esto no alcanza todavía “el nivel específicamente filosófico” (*spezifische philosophische Stufe*), pues “lo que ahí se obtiene directamente [...] tan sólo llega a ser un *a priori* filosóficamente inteligible y referido a las fuentes últimas de la inteligibilidad [...] justamente cuando se presentan los problemas de la constitución en cuanto los problemas del nivel específicamente filosófico y cuando se sustituye consecuentemente la base natural del conocimiento por la trascendental. [...] Que, en general, un procedimiento que se nutre en la intuición eidética sea llamado fenomenológico y que pueda pretender una significación filosófica, se justifica únicamente por el hecho de que toda auténtica intuición tiene su lugar en el nexo constitutivo. Por ello, toda comprobación ontológica concerniente a la esfera fundamental de los principios (a la esfera axiomática), realizada intuitivamente en la positividad, sirve como un trabajo preliminar e inclusive indispensable *a priori*, cuyo resultado tiene que convertirse en el hilo conductor trascendental para la exposición de la plena concreción constitutiva en su doble aspecto noético-noemático”. MC., § 59, p. 180-181 (Hua I 165).

<sup>8</sup> Así ocurre, por ejemplo, en la constitución de la cosa sensible y el modo como ella implica necesariamente una co-constitución pasiva (o de trasfondo) del propio cuerpo vivo, es decir, lo que Husserl llama “la referencia retrospectiva intencional de las apariciones [de la cosa sensible] al cuerpo vivo funcional [*die intentionale Rückbeziehung der Erscheinungen auf den fungierenden Leib*].” MC, § 61, p. 189 (Hua I 172).

<sup>9</sup> L. Landgrebe, *El camino de la fenomenología*, p. 60.

<sup>10</sup> *Idem.*

<sup>11</sup> *Syt*, § 9, p. 67. Énfasis de Heidegger.

auto-reflexivo presupone, desde luego, “la facticidad de la ex-istencia” como su “desde-dónde” histórico-fáctico y, en este sentido, dicha facticidad es un hecho originario y un límite último. Pero 1) la objetivación de este límite y su determinación como tal (y como “hecho originario”) son posibles a través de la auto-reflexión, 2) ésta, llevada hasta sus últimas consecuencias, conduce al análisis constitutivo<sup>12</sup> y 3) sólo a partir de éste es posible descubrir los presupuestos genético-intencionales últimos, sin los cuales el modo de ser de la “ex-istencia” (o las estructuras básicas de su facticidad irreductible) sería ininteligible en su propio sentido y en su propio origen intencional.<sup>13</sup>

Ahora bien, la intersubjetividad es uno entre otros momentos de “la facticidad de la existencia humana” (*Da-sein*), pues toda humanidad y/o actividad humana posible y concebible la presupone por su definición misma; en este sentido ella es un momento esencial del “en dónde”, el “desde dónde” y el “hacia dónde” de toda humanidad posible. En el apartado siguiente me ocuparé de éste y de ningún otro momento de la “facticidad”,<sup>14</sup> y lo haré sin intentar explicar a fondo las especificidades del enfoque heideggeriano en fenomenología, con todas sus implicaciones metodológicas (como el rechazo de la reducción trascendental), porque una exposición de esto último nos desviaría demasiado de las intenciones básicas de este trabajo. Sin embargo haré explícita, aquí, una postura general que asumo frente a Heidegger, pues ello es importante para entender (y justificar) la estructura de este trabajo como un todo, en la medida en que dicha postura conlleva (y en cierto modo ha surgido de) la necesidad de ir más allá de la hermenéutica de la facticidad y hacia la fenomenología trascendental (las razones

---

<sup>12</sup> Más adelante veremos un claro ejemplo de esto: el animismo de los tojolabales y las tesis fenomenológicas de Cairns y Embree nos obligarán a hacer un análisis para el que la hermenéutica de la facticidad no tiene ningún medio y en el que sólo la fenomenología constitutiva puede profundizar. De modo que a partir de este análisis llegará a ser visible la diferencia, en lo que se refiere al nivel de profundidad analítica, entre las observaciones de Heidegger sobre el “ser-con” y las de Husserl sobre la “experiencia del extraño”.

<sup>13</sup> Nótese que una cosa es el hecho de la existencia (su “que-es” infundado, es decir, fenomenológicamente evidenciable en su carencia de fundamento visible) y otra los modos de ser de esa existencia (fenomenológicamente explicables, o sea, determinables *a priori* en su esencia y en el origen intencional de su propio sentido). Sobre la idea de la facticidad última, tanto en Husserl como en Heidegger, véase *infra*, nota 17.

<sup>14</sup> Cuya unidad está constituida por la totalidad de lo que en *Ser y tiempo* Heidegger llama “caracteres de ser existenciales”: ser-en-el-mundo, comprensión, disposición afectiva, ser-en-el-proyecto, etc. Cfr. *Syt* § 9, p. 69. A estos “caracteres” “se los debe distinguir rigurosamente de las determinaciones de ser del ente que no tiene la forma de ser del Dasein, a las que damos el nombre de *categorías*.” *Ibid*, p. 70.

de esta necesidad podrán verse en el Capítulo III). Mi postura es la siguiente: como dice Dorion Cairns, el enfoque de Heidegger en fenomenología es ingenuo, “en la medida en que toma al *Dasein* (‘la existencia humana’) como algo básico, en vez de como teniendo su constitución”.<sup>15</sup> Es decir, es cierto que

[...] la aclaración del estar-en-el-mundo [entendido como el mundo de la vida cotidiana y de la “actitud natural” de un sujeto humano normal] ha mostrado que no ‘hay’ inmediatamente, ni jamás está dado un mero sujeto sin mundo. Y de igual modo, en definitiva, [que] tampoco se da en forma inmediata un yo aislado sin los otros” *Syt*, § 25, p. 141.

Esto, digo, es cierto, pero ello no significa que la experiencia del extraño (lo mismo que el estar en el mundo en general) sea una inmediatez en el sentido de que no presupondría una complicada constitución intencional, pues sí la presupone (y no puede ser de otra manera), de modo que el modo y la validez de lo constituido en esa constitución (en cuanto constituido previamente a toda reflexión teórica) pueden ser puestos en tela de juicio y analizados fenomenológicamente.<sup>16</sup> Estos análisis pueden ser exigidos o motivados por diferentes circunstancias. En las *Meditaciones cartesianas*, por ejemplo, Husserl vuelve su atención hacia el problema de la experiencia de lo extraño a raíz de la pregunta por el sentido de la objetividad del mundo en común y la fundamentación fenomenológica del sentido de la objetividad científica. En lo que concierne a la investigación presente, por ahora sólo puede decirse que a raíz de ciertos problemas –planteados por la filosofía de la cosmovisión y por una tesis de Dorion Cairns en torno a la intersubjetividad y el animismo– nos veremos obligados a intentar llevar hasta sus últimas consecuencias el análisis husserliano de la génesis intencional del sentido “otros vivientes” (Capítulo III). A partir de esto último será visible, de pasada, hasta qué punto es imposible abordar una temática como la planteada por Cairns (quien piensa el problema de la intersubjetividad en términos de fenomenología genética)

---

<sup>15</sup> D. Cairns, *Conversations with Husserl and Fink*, p. 28. El *Dasein* mismo es un ser autoconstituido (por su sentido, desde luego, y no por su facticidad): pasivamente co-constituido (junto con lo que a él se le presenta) antes de toda autorreflexión y activamente autoconstituido en la autorreflexión teórica a la que Heidegger llama “analítica existencial”, aunque Heidegger mismo no diga esto y/o no lo haya visto en absoluto.

<sup>16</sup> Lo que presupone una constitución intencional es, desde luego, no el hecho de que somos (que es una facticidad totalmente contingente y, como dije, “infundada”: *Hua* XV 386), sino el sentido vivido a través de nuestros modos de ser y el sentido que para nosotros tienen estos mismos modos; los cuales tienen cierto sentido aun cuando no reflexionemos sobre ellos y aunque no hayamos decidido que esos y no otros fueran nuestros modos de ser. Para un ejemplo de esto véase *supra*, nota 8.

permaneciendo en un nivel de análisis epistemológicamente superficial, como es el de la hermenéutica de la facticidad. A partir de todo esto llegará a ser evidente, asimismo, que la facticidad a la que apunta Heidegger (“lo fáctico” de la existencia humana y todos sus momentos estructurales fundamentales) es importante, en este trabajo, sólo como comienzo, como punto de partida retórico, pues esa facticidad, aunque es “lo primero” en cierto modo (desde el punto de vista de los hechos de la vida humana en cuanto tal), no es la “facticidad última” en sentido fenomenológico y presupone ella misma una compleja constitución intencional de sentido que, como tal, tiene su fundamento último en la subjetividad trascendental de intencionalidad y afectividad viviente (temporalizada, temporalizante y mundanizante) del yo.<sup>17</sup> Pero sobre todo esto volveré más adelante. Por ahora vayamos poco a poco desde el comienzo.

### **§ 6. La intersubjetividad como momento fundamental de la facticidad de la existencia humana**

La intersubjetividad es un momento básico de lo que Heidegger denomina *Da-sein*: la facticidad originaria, que es desde donde se conforma y en donde repercute siempre todo sentido posible, incluido el de la filosofía como ciencia.<sup>18</sup> Esto es especialmente evidente si reflexionamos sobre la manera en que absolutamente toda actividad humana implica necesariamente (por definición), en uno u otro sentido, la co-existencia entre humanos, o sea, el existir unos con otros y unos para otros. La “com-parencia” de los otros en el mundo de mi vida cotidiana no implica, en el sentido en el que la entiende Heidegger, ninguna

---

<sup>17</sup> “La temporalización del yo es equivalente a su mundanización”, dice Cairns (*Conversations with Husserl and Fink*, p. 34). Y si “mundo” significa “horizonte de sentido”, entonces la constitución del mismo (de todo horizonte de sentido posible) implica la co-constitución del yo (en relación con el cual el mundo se dice tal), todo lo cual tiene presupuestos genéticos que se hallan en la naturaleza de la subjetividad constitutiva. La estructura ahora-retención-protención, por ejemplo, es un momento fundamental de toda posible constitución de sentido, es un *factum* originario en sentido fenomenológico. Esto no hace menos cierto, desde luego, el que “la existencia es impotente frente al factum de que ella existe y no no-existe [...]y existe siempre en una [...] esencial confrontación con la oscuridad e impotencia de su origen” (Heidegger, *Introducción a la filosofía*, pp. 348 y 357). En este sentido la idea misma de la facticidad (sea lo que Heidegger llama “existencia” o, en un nivel más abstracto, lo que Husserl llama “subjetividad absoluta” [*Hua XV 386 y 669*]) es, efectivamente, algo último. Por eso Landgrebe dice que “el lugar metódico en que se presenta la facticidad en Heidegger es [...] el mismo en el que está la subjetividad absoluta en Husserl, revelada por el método de la reducción y de los hilos conductores, retrocediendo interrogativamente a partir del ser constituido.” *El camino de la fenomenología*, p. 60.

<sup>18</sup> Cfr. *Syt*, § 7, p. 61.

experiencia mística al estilo de Levinas ni ningún problema epistemológico en el sentido de la experiencia del extraño en Husserl, pues no se trata de un “yo trascendental” enfrentado a la posibilidad de la constitución intencional de un “tú”, sino de un “yo humano”, que “por el mero hecho de ser [...] tiene el modo de ser del convivir” (Syt, §26, p. 150). Es decir, “«los otros» no quiere decir todos los demás fuera de mí [...] [sino] aquellos de los que uno generalmente *no* se distingue, entre los cuales también se está” (Syt, §26, p. 144). Para la hermenéutica de la facticidad “los otros” son la totalidad de los *Dasein* entre los cuales yo me encuentro desde siempre ya de manera irreflexiva y natural en el mundo de mi vida cotidiana. El ser-con (*Mitsein*) indica la comunidad del mundo (*Welt*), por la que éste es siempre ya el mundo en común (*Mitwelt*). “En virtud de este estar-en-el-mundo determinado por el ‘con’, el mundo es desde siempre el que yo comparto con los otros. El mundo del *Dasein* es un *mundo en común*.” (Syt, §26, p. 144).

Ahora bien, tomar como punto de partida el ser-en-el-mundo (*in-der-Welt-sein*) de la vida cotidiana del humano, como hace Heidegger, es partir de la “cualidad de hecho” (o “facticidad”) de la existencia del *Dasein*, o sea, del hecho de que el *Dasein* ex-iste (o bien, es en el modo de la “ex-istencia” en un sentido señalado). Y si de lo que se parte es de la “ex-istencia” como un hecho (o como un tener-que-ser, en el sentido de que no es algo que se elija ni en su “que-es” ni en su “cómo-es”<sup>19</sup>), entonces la intersubjetividad, como momento de esa existencia, también es un hecho.<sup>20</sup> ¿Qué significa esto?

---

<sup>19</sup> Cfr. Syt, § 29, p. 159.

<sup>20</sup> ¿Cómo pasamos de hablar de “la facticidad” a hablar de un mero “hecho”? Así como la expresión “racionalidad del humano” es un nombre (o frase nominal) que resulta de la nominalización del juicio “el humano es racional”, asimismo “la facticidad de la existencia” es un nombre que resulta de la nominalización del juicio “la existencia es un hecho (*factum*)”. Nominalizar juicios y explicitar juicios implícitamente contenidos en nombres (o frases nominales que funcionan como sujetos de oraciones, por ejemplo) son posibilidades esenciales del significar lingüístico, posibilidades cuyas leyes ideales y funcionalidades significativo-prácticas (como la conformación de los conceptos fundamentales de la ontología, de todas las ciencias y del pensamiento abstracto en general) pueden ser estudiadas por la gramática pura. Véase Husserl, *Investigaciones lógicas*, 2, Quinta investigación, §§ 35 y 36, *Ideas I*, § 119 y *Eyj*, § 1. En nuestro caso tenemos el sustantivo “hecho” y el adjetivo “fáctico”. “Facticidad”, por su parte, es la sustantivación del adjetivo “fáctico”. Ahora bien, si para este adjetivo había ya un sustantivo (“hecho” o “*factum*”), ¿qué sentido tiene un nuevo sustantivo entonces? Hay que notar que se trata de un sustantivo de otro tipo y con otra forma y función que el primero (o sea que desempeña una función gramaticalmente distinta y es él mismo

## § 7. La intersubjetividad como un hecho

Las relaciones intersubjetivas son un acontecimiento de lo más “normal” en nuestras vidas cotidianas. Hemos nacido de otra persona (lo sabemos por analogía), hemos aprendido (y seguimos siempre aprendiendo) de otros humanos la lengua, las costumbres, los oficios, la historia y todas aquellas habilidades que nos van permitiendo “constituírnos” un “mundo-hogar” (o “mundo doméstico”, *Heimwelt*) en el seno del cual nuestra propia supervivencia y desarrollo van siendo siempre nuevamente posibles. En el seno de la cultura en la que nos vamos desarrollando recibimos las herencias tradicionales de diferentes grupos familiares y sociales, disfrutamos de los logros de generaciones pasadas y presentes y padecemos también los “legados” negativos de todos esos “grupos”. Es pues un hecho que nacemos en el seno de una cultura y que cuando llegamos a ella “todo” está ya predispuesto, organizado y creado, pues dicha cultura es un horizonte de complejidad (lingüística, económica, ecológica, política, etc.) inmensa que estaba ya antes de mí y en cuya creación yo no he tenido nada que ver.<sup>21</sup> Y si no he

---

morfológica y semánticamente diferente). “Hecho” se usa como sustantivo, mientras que “fáctico” se usa como cualidad QUE SE PREDICA de un sustantivo (el sustantivo y la cualidad que de él se predica están, por la estructura misma de la predicación, en diferentes sintagmas de una misma oración). “Facticidad”, por su parte (como universal-idad, historic-idad y otros sustantivos que terminan en “-idad”), se usa para expresar que algo tiene la “cualidad de fáctico” sin predicarse de él explícitamente, de modo que el sustantivo y la cualidad que se le atribuye puedan estar en el mismo sintagma y constituir la unidad de un mismo nombre. “Facticidad” expresa, entonces, “la cualidad de factico” que algo tiene (sea la existencia, la vida, la historia o lo que sea). En el nombre que resulta de la nominalización de un juicio hay entonces una atribución implícita que se basa en la aceptación, también implícita, de la verdad del juicio del que la nominalización proviene. En el caso de “la facticidad de la existencia”, el juicio cuya verdad se presupone es, como he dicho, “la existencia es un hecho”. Este tipo de nominalizaciones tiene una finalidad esencial para el pensamiento abstracto: usar un sustantivo junto con su atributo como un mismo nombre, para decir algo de él en un “nuevo” juicio, el cual resultará ser de mayor complejidad implícita en sus componentes internos, pues el nombre resultante de la nominalización implicará un juicio cuya aceptación queda presupuesta. Así, la evidenciación del sentido último de un nombre (cuando éste es producto de una nominalización) exige siempre un retorno al juicio originario del que por necesidad lógica procede y en el que tiene su origen. En nuestro caso, como he dicho, “la facticidad de la existencia” es un nombre que tiene su origen y explicación última en el juicio “la existencia es un hecho”. Y la intersubjetividad, como un momento básico de esa ex-istencia, también es un hecho (en el sentido de Heidegger no se trata, claro está, de un mero hecho del mundo natural, sino de un hecho originario, en el sentido de que la autorreflexión crítica –en la que la “analítica existencial” consiste– encuentra en la estructura de su sentido –la de ese hecho–, un carácter definitorio de la esencia de la existencia humana, o bien, un “carácter existencial del Dasein”).

<sup>21</sup> Pero sí tendré que ver, desde luego, con su recreación, ya que en relación con ello (el horizonte de mi propia cultura) podré tomar diferentes actitudes a largo de mi vida (las cuales dependerán en gran medida de la educación que se me dé y de las experiencias que viva), como indolencia, indiferencia, aceptación, resignación, rebeldía, insumisión, voluntad de destrucción, crítica, renovación, intento de revolución o lo que sea.

creado nada, entonces todo lo he recibido de los otros, como dice Dussel,<sup>22</sup> por lo que mi vida ha dependido, sigue dependiendo y dependerá siempre de los otros, cuya funcionalidad en el mundo social posibilita mi supervivencia una y otra vez y siempre nueva y cotidianamente. Más aún,

Mi propia corporalidad ha nacido dentro de la especie humana, dentro de un pueblo, una familia; mi madre me ha parido. Esto indica todo el problema genético, la referencia ecológica terrestre, la historia biológica de una especie. Pero, además, mi subjetividad está constituida intersubjetivamente, desde el punto de vista lingüístico, cultural (valores), social (instituciones), histórico (tradiciones), etc. [...] En la génesis pasiva del mí mismo como “sujeto” [humano] ya está el Otro como momento de “nuestra” intersubjetividad.<sup>23</sup>

Es decir, en la idea misma de un yo-humano está implícita desde siempre ya y por necesidad esencial la idea de una intersubjetividad constituyente de su subjetividad individual (o yoica) en múltiples sentidos: en la herencia lingüística, histórico-tradicional e institucional, etc. A este yo-humano le es esencialmente inherente, además, la historia de su familia, la historia de su pueblo y en última instancia, aunque desde luego más mediatamente, el pasado histórico de la humanidad entera. La complejidad de esta intersubjetividad (como presupuesto fundamental de mi subjetividad humana individual) va, además, más allá de lo meramente humano, como indica Dussel, hacia la ecosistemicidad de todo lo vivo, pues aunque no necesariamente experimentamos a todos los vivientes de nuestro ecosistema como otros sujetos, la facticidad misma de nuestra humanidad (nuestro estar vivos como animales-humanos) implica la con-vivencia (por marginal que pueda llegar a ser) con vivientes no-humanos; de modo que cada vez que reconocemos a un “viviente” en absoluto (sea humano o no), reconocemos también, inmediata y necesariamente, que tiene vivencias en el mismo sentido –o en uno análogo– que nosotros (sobre el movimiento espontáneo como peculiaridad y primera señal fenoménica del “ser-viviente” véase *infra*, p. 110).

---

<sup>22</sup> Cfr. E. Dussel, *Introducción a la filosofía de la liberación*, p. 118.

<sup>23</sup> Enrique Dussel, “Sobre el sujeto y la intersubjetividad: el agente histórico como actor en los movimientos sociales”, en: Dussel, *Hacia una filosofía política crítica*, p. 324.

Ahora bien, todas estas cosas forman parte de la facticidad de nuestra vida en común en un sentido generalísimo. Sobre ello existen muy diversas y complejas investigaciones y podríamos discurrir larguísima y fructíferamente al respecto, pero como la intención de este trabajo es más bien la de articular diferentes discursos y mostrar su complementariedad lógica, pasaremos ahora a un segundo enfoque. En él intentaremos dos cosas: 1) exponer a grandes rasgos el “animismo” de la cosmovisión maya-tojolabal como un modo tradicional particular de vivir la intersubjetividad y, sobre la base de esto último, 2) replantear el tema de la intersubjetividad desde un punto de vista que considere la existencia de “mundos domésticos” extraños los unos en relación con los otros, lo cual implica la problemática de las relaciones entre puntos de vista doméstico, extraño y “único”. Es decir, si uno se sitúa desde el punto de vista de que no hay un sólo modo tradicional de habitar el mundo, sino muchos (en el sentido de que “cosas normales” en mi época y en mi cultura pueden ser “anormales” en otras épocas y/o culturas), entonces puede surgir la cuestión del “mundo de la vida culturalmente propio” (*Heimwelt*) frente al “mundo de la vida culturalmente extraño” (*Fremdwelt*), “el mundo uno” como posibilidad ideal y la problemática fenomenológica que todo esto implica.<sup>24</sup> El planteamiento de estas cuestiones tiene la intención de ampliar el horizonte presupuesto como el “desde-dónde” cultural-tradicional implícito en esta investigación, por una parte, y, por otra, mostrar que la validez del planteamiento fenomenológico está –como toda ciencia que se ocupa de generalidades esenciales y procede con universalidad de principio– desde siempre ya y por necesidad esencial más allá de toda diversidad cultural.

El resultado de todo esto será, desde el punto de vista de esta investigación como un todo –y a final de cuentas–, que uno y otro discurso-enfoque (hermenéutica de la facticidad, filosofía de la cosmovisión y fenomenología trascendental) pueden complementarse mutuamente, pues no necesariamente sostienen tesis contradictorias (aunque tampoco es imposible que lo hagan), como

---

<sup>24</sup> De relevancia epistemológica es, por ejemplo, la pregunta por la posibilidad de la universalidad a la que aspira la ciencia, frente a la diversidad de enfoques posibles (en el sentido de la extrañeza cultural) en torno a una y la misma cuestión.

se piensa a veces, sino que también puede pensarse que se refieren a aspectos diferentes de una misma cuestión y que, por lo tanto, los diferentes puntos de vista no forzosamente se excluyen unos a otros, sino que, como he dicho, pueden complementarse.<sup>25</sup>

---

<sup>25</sup> Lo cual se debe al nivel de profundidad fenomenológica en el que trabajan. El que la facticidad última sea el presente viviente y no el *Dasein* como tal, por ejemplo (como he mencionado antes), no hace menos cierto (ni se contradice con la afirmación de) que “la existencia es impotente frente al factum de que ella existe y no no-existe” y está confrontada siempre con la obscuridad de su propio origen. *Cfr. supra*, nota 16.

## Capítulo II. La intersubjetividad en la cosmovisión. El caso de los mayatojolabales contemporáneos

If my constitution of objectivity is dependent upon my assurance that Others experience or can experience the same as I, it is a problem, if they claim to be experiencing something different –although the fact that we can agree upon there being a disagreement already indicates a common ground.<sup>1</sup>

“Tomando otro punto de vista –como decía Aristóteles– vamos a empezar a hablar de nuevo”.<sup>2</sup> Si observamos el fenómeno de la intersubjetividad desde un punto de vista que considere maneras culturalmente diferentes de ver (o de vivir la experiencia de) ese mismo fenómeno, nuestro asunto se complica en cierto sentido. Porque, por ejemplo, ¿es lo mismo la intersubjetividad según la vive y la concibe un neonazi que un maya yucateco? Se trata, aquí, de la posibilidad de plantear nuestro asunto desde la conciencia de la existencia de mundos domésticos que son extraños los unos en relación con los otros. La respuesta a esa pregunta es “sí es lo mismo, necesariamente, en cuanto a su estructura más elemental”, expresable a través de la descripción de su esencia pura (si no, estaríamos hablando de intersubjetividad en un caso y de otra cosa en el otro); por lo que, abstractamente considerado, ambos (nazi, maya y cualesquiera otros reales y/o posibles) por esencia tienen que vivir la intersubjetividad del mismo modo (o sea, por una necesidad esencial que es descriptible en su pureza eidética). Sin embargo, entre unas y otras culturas existen diferencias en el modo de la concepción de ciertas implicaciones básicas de esa intersubjetividad, como su extensión cósmica (o eco-sistémica) y la naturaleza de su moralidad, por

---

<sup>1</sup> D. Zahavi, “Husserl’s Intersubjective Transformation of Transcendental Philosophy”, p. 371. “Si mi constitución de lo que es objetivo depende de que yo me asegure que los otros experimentan o pueden experimentar lo mismo que yo, entonces hay un problema si ellos pretenden estar experimentando algo diferente –aunque el hecho de que podamos estar de acuerdo en que hay un desacuerdo indica ya un suelo común”.

<sup>2</sup> *Física*, 192b3.

ejemplo. Estas cosas –entre otras– son determinaciones esenciales de la intersubjetividad que pueden concebirse y realizarse, sin embargo, de maneras particulares en culturas particulares. Es bien sabido, para seguir con el mismo ejemplo, que toda mentalidad racista (sobre todo si el racismo es extremo, como en la ideología nazi) construye relaciones éticas sólo con aquellos que considera de su misma jerarquía racial, dejando por debajo del nivel de la eticidad a aquellos que no forman parte de su raza. En el caso de los tojolabales contemporáneos, por el contrario, la comunidad intersubjetiva y su moralidad “se extienden”, según afirma Lenkersdorf, no sólo a todos los hombres sino también a toda la naturaleza viva.<sup>3</sup>

Ahora bien, para los fines de este trabajo, la problemática de la intersubjetividad en la cosmovisión se reduce a la siguiente cuestión: ¿se vive la intersubjetividad de la misma manera en todas las culturas? Mi respuesta será que definitivamente sí en un sentido y definitivamente no en otro, dependiendo de qué tan abstractamente se le considere. En este capítulo estableceré las bases para poder decir en concreto el sentido en el que la respuesta a esa pregunta es “no”, mientras que en el siguiente será posible aclarar el sentido en el que la respuesta es “sí”. De modo que al final tendremos que poder ver con claridad en qué sentido “sí” (este sentido será el de la cosa misma –la experiencia de la intersubjetividad– en cuanto fenomenológicamente clarificable en su puridad eidética y en su génesis intencional) y en qué sentido “no” (el de esa misma experiencia como una vivencia cultural y cosmovisionaria concreta); a partir de lo cual podremos ver, además, cómo se relaciona la filosofía de la cosmovisión maya-tojolabal con la fenomenología y cómo se relaciona esta última con toda filosofía de la cosmovisión posible en general.<sup>4</sup> Para avanzar en esta dirección tomaremos ahora, aunque brevemente, el caso de la visión del mundo de los tojolabales contemporáneos y su extrañeza en relación con algunos momentos

---

<sup>3</sup> Cfr. C. Lenkersdorf, *Filosofar en clave tojolabal*, pp. 139 ss. Esa “extensión” no significa, desde luego, hasta dónde llega la comunidad intersubjetiva en términos reales, fácticos, sino en la idea (o en la intencionalidad) de los miembros de dicha cultura.

<sup>4</sup> A través de una reducción eidética podremos considerar a la obra de Lenkersdorf como un ejemplar del tipo “filosofía de la cosmovisión” en general. Cfr. *supra*, Introducción, p. 18.

cosmovisionarios de la cultura occidental (de la que nosotros mismos, como hispanohablantes, formamos parte).<sup>5</sup>

### § 8. El intersubjetivismo: esencia de la cosmovisión tojolabal

Los mayas viven, no son fósiles que sólo podemos admirar en los museos.<sup>6</sup>

Los tojolabales son un pueblo maya que habita principalmente en las montañas, cañadas y selvas del sur de México, en el estado de Chiapas. Según datos del INEGI, en el 2005 había 43,169 hablantes del tojolabal en todo México, y, “de acuerdo con el censo del año 2000, existían en Chiapas 37, 667 hablantes de tojolabal, distribuidos en un territorio de alrededor de 5, 500 km<sup>2</sup> en seis municipios del sureste estatal: Las Margaritas, Altamirano, Comitán, Independencia, Trinitaria y Maravilla Tenejapa. De esta población, 79% de los tojolabales reside en Las Margaritas.”<sup>7</sup> En su mayoría son campesinos cuya cultura –quizás milenaria– les

<sup>5</sup> Dejaré de lado las particularidades de grupos extremistas y minoritarios (como los neonazis), a los que sólo he mencionado para poner un ejemplo extremo a la luz del cual se vislumbraría mejor el contraste entre culturas cosmovisionariamente diferentes la una de la otra. Lo extremo de este contraste podrá luego servir para mostrar lo “común” y “universal” que hay entre cualesquiera sujetos reales o posibles aun a la luz de dicho contraste y a pesar de toda extrañeza cultural.

<sup>6</sup> Lenkersdorf, *Cosmovisión maya*, p. 5. Sobre los datos que permiten clasificar al tojolabal dentro de la familia lingüística maya véase Otto Schumann, “La relación lingüística Chuj-Tojolabal”, pp. 133 ss.

<sup>7</sup> Marco Estrada Saavedra, *La comunidad armada rebelde y el EZLN. Un estudio histórico y sociológico sobre las bases de apoyo zapatistas en las cañadas tojolabales de la Selva Lacandona (1930-2005)*, p. 25n. Para los datos del INEGI véase <http://cuentame.inegi.org.mx/impresion/poblacion/lindigena.aspx> y <http://www.inegi.org.mx/sistemas/tabuladosbasicos/tabulados/cpv2000/07le03.pdf>, consultados en febrero de 2011. Hoy en día muchos territorios habitados por los tojolabales (y por otros pueblos mayas de Chiapas) están divididos en una serie de “municipios autónomos rebeldes”, coordinados por lo que los zapatistas llaman “juntas de buen gobierno”, cada una a cargo de varios “municipios” y con sede en lo que se conoce como “Caracoles”. Esas “juntas”, que son la máxima autoridad civil con funciones de gobierno reconocida por las “comunidades rebeldes” (las cuales desde luego no son sólo tojolabales ni todos los tojolabales forman parte de alguna de ellas), están en cierto modo coordinadas, a su vez, por el Comité Clandestino Revolucionario Indígena, Comandancia General (CCRI-CG) del EZLN. Sobre esto véase *ibid.*, pp. 529 ss. Remitiré continuamente a este texto de Estrada Saavedra porque es una investigación seria y ofrece un panorama actual e ideológicamente imparcial de la historia contemporánea de los tojolabales, desde lo que éstos llaman “el baldío” (el mundo finquero anterior a los años 30, época histórica que los tojolabales recuerdan porque dicen haber trabajado “de balde”, sin sueldo, para los grandes latifundistas) hasta el mundo guerrillero de las últimas dos décadas, pasando por la disolución del latifundio y la conformación de comunidades ejidales y organizaciones campesinas a partir de la reforma agraria. El de Estrada Saavedra es un trabajo hecho con gran y explícito sentido de la autorresponsabilidad científica, está historiográficamente bien documentado y señala una amplia bibliografía básica en torno a la historia del pueblo tojolabal en el siglo pasado. Sobre esta obra como un todo véase la reseña de Miguel Lisbona Gillén: “Mirar al neozapatismo sin obedecer”, en *Estudios de cultura Maya XXXIII*, pp. 181-185.

ha permitido sobrevivir, como cultura lingüística y cosmovisionariamente “autónoma”<sup>8</sup>, a cerca de cinco siglos de colonialismo, asimilacionismo, racismo, discriminación, exterminio, etc. Carlos Lenkersdorf, teólogo y filósofo de origen alemán, vivió con este pueblo en comunidades rurales (algunas ubicadas a más de 24 horas del último camino transitable para vehículos) durante más de 20 años (desde 1973 y hasta 1993, aproximadamente) y estudió su cultura como quizás muy pocos occidentales contemporáneos han podido hacerlo.<sup>9</sup> Como resultado de esta convivencia y estudio han sido publicados un diccionario de dos tomos (español-tojolabal y tojolabal-español), un manual de términos médicos, una gramática con instrucciones en español para aprender el tojolabal y una veintena de libros de difusión sobre la cultura de este pueblo. En muchas de estas obras Lenkersdorf ha pretendido mostrar (entre otras cosas, claro, pero quizás ninguna con tanto énfasis) que el “intersubjetivismo”<sup>10</sup> es un principio organizativo de la lengua y de la cultura tojolabal y que, como tal, permea todas las dimensiones de su vida tradicional. Lenkersdorf, a quien a veces me referiré como “el berlinés” (pues nació en Berlín, en 1926), habla de la intersubjetividad en el contexto lingüístico, en el contexto social, en el contexto político, en el contexto religioso, etc. Expondré brevemente, ahora, a qué se refiere nuestro autor con todo esto.

---

<sup>8</sup> Esto significa que han asimilado infinidad de elementos de la cultura occidental (como el cristianismo, la alfabetización, el español como segunda o tercera lengua, etc.), pero siempre sólo parcialmente y dándoles sentido desde su propia lengua y cosmovisión, es decir, “adecuando” a su cultura dichos elementos y no tomándolos como una cultura nueva que sustituiría a su cultura anterior. Esto último parece nunca haber ocurrido ni entre los mayas del sur de México en general ni en las comunidades tojolabales de Chiapas en particular. Al respecto véase María del Carmen León *et ál.*, *Del katún al siglo*, pp. 82-83, 90, 151 y 156. Para ejemplos específicamente tojolabales, en torno a la adopción de la religión cristiana y la traducción a su lengua del Nuevo Testamento, véanse, respectivamente, Estrada Saavedra, *op. cit.*, pp. 207-211 y Lenkersdorf, *Filosofar en clave tojolabal*, pp. 8, 15 y 16.

<sup>9</sup> Hay muchos antropólogos que han hecho trabajo de campo entre los tojolabales y otros mayas, pero ninguno, que yo sepa, como Carlos y Gudrun Lenkersdorf, quienes han vivido gran parte de su vida en, desde y para este pueblo. La del “matrimonio Lenkersdorf” (como lo llama Estrada Saavedra en *op. cit.*, p. 204) es una experiencia límite, además, porque aunque ellos no se inculturaron entre los mayas quizás tan completamente como, por ejemplo, *Gonzalo Guerrero* (véase la novela histórica de Eugenio Aguirre), se introdujeron más profundamente en cierto sentido: el de la comprensión estructural y sistemática de la lengua y la cosmovisión.

<sup>10</sup> “Un –ismo significa siempre la acentuación de una prioridad justificada o injustificada: cuidado, protección frente a algo.” M. Heidegger, *Lógica. La pregunta por la verdad*, p. 37.

## § 9. La intersubjetividad en el contexto lingüístico

Wer die Grammatik anfängt kennenzulernen, findet in ihren Formen und Gesetzen trockne Abstraktionen, zufällige Regeln, überhaupt eine isolierte Menge von Bestimmungen, die nur den Wert und die Bedeutung dessen zeigen, was in ihrem unmittelbaren Sinne liegt. Das Erkennen erkennt in ihnen zunächst nichts als sie. Wer dagegen einer Sprache mächtig ist und zugleich andere Sprachen in Vergleichung mit ihr kennt, dem erst kann sich der Geist und die Bildung eines Volks in der Grammatik seiner Sprache zu fühlen geben; dieselben Regeln und Formen haben nunmehr einen erfüllten, lebendigen Wert. Er kann durch die Grammatik hindurch den Ausdruck des Geistes überhaupt, die Logik, erkennen.<sup>11</sup>

El tojolabal, idioma *mayense*, pertenece a la clase de las lenguas consideradas *ergativas*. [...] Estos idiomas [...] se distinguen de los indoeuropeos por la estructura sintáctica que, a su vez, repercute en la morfología y la semántica. ¿De qué estamos hablando al decir que el tojolabal es “ergativo”? Nos referimos a uno de los rasgos estructurales por el cual el idioma mayense investigado se caracteriza y que es de capital importancia: *hay determinados acontecimientos cuya realización y descripción verbal exige una pluralidad de sujetos y la exclusión de toda clase de objetos*. Por lo general, la ergatividad en lingüística se refiere a idiomas con particularidades en cuanto a los sujetos de verbos transitivos e intransitivos. [...] Aquí nos interesa otro asunto, en general no considerado dentro de la ergatividad. Es la presencia de dos sujetos y la exclusión o

---

<sup>11</sup> Hegel, *Wissenschaft der Logik*, p. 39. “Quien comienza a conocer por primera vez la gramática, encuentra en sus formas y leyes abstracciones secas, reglas casuales y, en general, un montón aislado de determinaciones que sólo muestran el valor y el significado de lo que yace inmediatamente en su sentido. Al principio el conocer no reconoce nada que se manifieste en ellas, no reconoce nada que no sean ellas mismas. Quien, por el contrario, domina una lengua y al mismo tiempo tiene un conocimiento comparativo de otras lenguas, sólo a él puede dársele el percibir el espíritu [*Geist*] y la cultura [*Bildung*] de un pueblo en la gramática de su lengua. Esas mismas reglas y formas tienen entonces un valor plenificado [*erfüllt*] y viviente. A través de la gramática él puede reconocer la expresión de la mente [*Geist*] en general, es decir, la lógica.”

ausencia de objetos, característica peculiar del tojolabal que nosotros preferimos denominar intersubjetividad.<sup>12</sup>

En la lengua tojolabal no hay, como veremos en este apartado y los siguientes, nada que sea exactamente equivalente a lo que en la gramática del español llamamos *objeto directo e indirecto*. En vez de éstos el tojolabal presenta lo que Lenkersdorf llama “diferentes tipos de sujeto”. De modo que la relación “entre sujetos” es la contraparte tojolabal de la relación hispánica (y nominativo-acusativa en general) entre sujeto y objetos gramaticales. Es decir, como en tojolabal hay ciertos acontecimientos verbales que por su propia y más esencial estructura gramatical ocurren “entre sujetos”, y no entre un sujeto y un objeto, Lenkersdorf decide hablar de “intersubjetividad”.<sup>13</sup> Para entender qué significa esto hay que atender a la especificidad de las estructuras gramaticales del tojolabal en dos puntos: la variedad de sujetos (“agenciales” y “vivenciales”) y la ausencia de objetos gramaticales, por un lado, y, por otro, el uso del sufijo *-tik*. En lo que

---

<sup>12</sup> *LHV*, p. 27. Este “otro asunto”, como veremos, no es sólo eso; es decir, no se trata sólo de optar por hacer hincapié en algo distinto de aquello a lo que la ergatividad se refiere, sino también de hacer una interpretación alternativa de ello mismo, en relación con una tradición lingüística cuya especificidad aclararé más adelante. Por ahora diré únicamente que en dicha tradición “se conoce como lengua ergativa (o ergativo-absolutiva) a aquel idioma en el cual el sujeto de las construcciones intransitivas se marca de la misma forma que el objeto de las transitivas, y el sujeto de las transitivas se marca en una forma diferente” (*Wikipedia*, entrada “Lengua ergativa”, marzo de 2011. Esta definición, bastante clara en sí misma, es más precisa y concisa que la de una veintena de diccionarios de lingüística general y artículos especializados en lingüística maya que pude consultar). Es decir, “ergativo” es un “término usado en la descripción gramatical de algunas lenguas, como el esquimal o el vasco, en las que es necesario un término para dar cuenta de construcciones en que se establece un paralelismo formal entre el objeto de un verbo transitivo y el sujeto de uno intransitivo. [...] El sujeto del verbo transitivo recibe el nombre de ‘ergativo’, mientras que el sujeto del verbo intransitivo y el objeto del verbo transitivo reciben el nombre de absoluto”. David Crystal, *Diccionario de Lingüística*, p. 203. Éste es el caso, en efecto, del tojolabal (y al parecer de todas las lenguas mayas), pero, como veremos, las explicaciones gramaticales de Lenkersdorf harán ver a esta definición (estándar en la lingüística al menos desde 1972) como un reduccionismo inaceptable para el caso del tojolabal. Hasta donde sé existen dos gramáticas de ésta lengua: la de Louanna Furbee-Losee (*The Correct Language: Tojolabal*), de 1976, y la de Lenkersdorf (*Tojolabal para principiantes*), de 2002. Usaré la terminología gramatical de este último (y no la “tradicional”, presente en la obra Furbee-Losee) por razones que sólo podrán verse más adelante. *Cfr. infra*, Anexo II. Antes de consultar este anexo recomiendo, sin embargo, terminar de leer este apartado y los tres siguientes (hasta la página 58), pues lo del Anexo II es una discusión terminológica con la tradición lingüística de Furbee-Losee, que supone por completo lo expuesto en este capítulo.

<sup>13</sup> Como veremos en seguida, “los objetos directos o indirectos de frases en castellano experimentan una metamorfosis al traducirlos al tojolabal. Todos desaparecen para transformarse en diferentes clases de sujetos. Quiere decir que en tojolabal no hay objetos, ni directos ni indirectos. Por ello, afirmamos que la estructura sintáctica y característica del tojolabal es intersubjetiva.” Lenkersdorf, *Cosmovisiones*, p. 19. Al hablar de “objeto” en el contexto lingüístico me referiré siempre única y exclusivamente, a menos que indique lo contrario, a la idea de objeto como categoría puramente gramatical. Aclaro esto porque en ciertos momentos de su obra Lenkersdorf confunde, lamentablemente, “objeto” en este sentido con “mera cosa” en sentido ontológico y hasta con “objetividad” en el sentido de la teoría de la ciencia. Véase, por ejemplo, *LHV*, p. 58.

queda de este apartado y en los cuatro siguientes me ocuparé de lo primero y dejaré para después lo segundo.

En la obra de Lenkersdorf, la categoría “sujeto agencial” designa, en primera instancia, lo que en la gramática del español llamamos “sujeto gramatical” sin más. “Sujeto vivencial”, en cambio, no tiene equivalente.<sup>14</sup> Éste designa, según nuestro autor, un sujeto que no realiza una acción (como el agencial), sino que “se caracteriza por vivencias particulares”. Esta manera de hablar, que en Lenkersdorf se repite una y otra vez, no ayuda a entender el asunto, pues se puede argüir que los sujetos agenciales también tendrían que ser “vivenciales”, en el sentido de que tienen la vivencia de ser agentes (cualquiera que sea la acción que realicen); y los sujetos vivenciales, por su parte, tendrían que ser también “agenciales” en al menos un sentido: el de que cualquiera que sea la vivencia que vivan, el sujeto vivenciante “recibe”, “padece”, “permanece inmutable” o “hace” (*agere-actus*) cualquier otra cosa que sólo como “vivenciante” podría “hacer”.<sup>15</sup> Pero se trata sólo de una ambigüedad superficial, que puede corregirse aclarando con más precisión en qué se basa esa misma terminología y a qué responde: el “sujeto vivencial” es 1) el sujeto de los verbos intransitivos (en cuanto que la vivencia de su “acción” no exige complemento directo, de modo que el sentido de la acción

---

<sup>14</sup> Furbee-Losee llama “sujeto intransitivo” a lo que Lenkersdorf llama “sujeto vivencial”, pero la correspondencia entre estas denominaciones no es exacta. La categoría “sujeto vivencial” implica la idea de la intransitividad pero no se limita a ella, pues co-implica una complejidad fenoménica (sobre todo morfológica y sintáctica, como veremos) diferente a todo lo que desde el punto de vista del español y/o el inglés puede entenderse como “sujeto intransitivo” (incluyendo la diferencia entre sujeto “inergativo” e “inacusativo”). Ésta y otras categorías propuestas por Lenkersdorf implican además, como veremos, pretensiones explicativas en cuanto al descubrimiento de una “lógica propia” del tojolabal (*LHV*, p. 48) en relación con la gramática de las lenguas acusativas, mientras que las categorías de Furbee-Losee implican sólo descripciones de reglas más o menos aisladas, en las cuales no parece haber ningún interés explicativo en torno a la posibilidad de una lógica intrínseca del tojolabal, sino que las reglas gramaticales de este último son consideradas simplemente como “inusuales” desde el punto de vista de la gramática del inglés, la cual, como lengua acusativa, es considerada como “el caso más familiar” en general (Furbee-Losee, *The Correct Language*, p. 202). Sobre esto y sobre las relaciones terminológicas entre las gramáticas de Lenkersdorf y Furbee-Losee véase *infra*, Anexo II.

<sup>15</sup> Cfr. *TPP*, p. 149 y 180, *Cosmovisiones*, pp. 20 y 21, *LHV*, p. 24 y *FCT*, p. 104. Me parece que el rechazo de Lenkersdorf hacia el uso de categorías gramaticales de lenguas acusativas para explicar el tojolabal, justificado en otros momentos (cfr. *infra*, Anexo II), va demasiado lejos aquí, pues si bien es cierto que lo que él designa “sujeto vivencial” no se reduce de ninguna manera a la idea de un “sujeto intransitivo”, tampoco excluye a esto último sino que lo abarca; por lo que, guardando las distancias y haciendo notar las reservas y los matices necesarios en el uso de esta categoría gramatical, ella se puede aplicar (como haré en seguida) para analizar el tojolabal sin riesgo de caer en reduccionismos. No hacer esto último, y rechazar la categoría de “sujeto intransitivo” a ultranza, ha provocado obscuridades innecesarias en la exposición de Lenkersdorf.

verbal es enteramente expresable a través de la simple conjugación de sujeto y verbo y sin necesidad de otras estructuras sintácticas o “complementos”), por un lado, y, por otro, es 2) el complemento directo de los verbos transitivos (cómo es esto posible sólo podrá verse más adelante). El “sujeto agencial”, en cambio, es el sujeto de los verbos transitivos y bitransitivos, en cuanto que exigen siempre uno o más complementos (directo e indirecto).<sup>16</sup> Hay que notar, además, que en tojolabal la diferencia entre sujeto agencial y vivencial no es sólo la diferencia entre sujeto de verbos transitivos e intransitivos, sino también entre pronombres agenciales y vivenciales (los cuales se expresan, como veremos, a través de afijos pronominales). Esto significa que la diferencia entre “sujetos y verbos agenciales y vivenciales” es más complicada que la diferencia entre “sujetos y verbos transitivos e intransitivos” (aquella no se reduce a ésta), ya que en tojolabal la diferencia es no sólo semántica (como en español) sino también morfológica y sintáctica. Para aclarar todo esto explicaré ahora la naturaleza de estos “tipos de sujeto” en un análisis gramatical de cuatro pasos:<sup>17</sup> 1) en relación con sustantivos y adjetivos (estructura de la predicación nominal), 2) en relación con verbos intransitivos (estructura de la conjugación intransitiva), 3) en relación con verbos

<sup>16</sup> Por “objeto gramatical” entenderé siempre un nombre (pronombre o frase nominal) declinado en algún caso oblicuo, sea acusativo (objeto directo) o dativo (objeto indirecto). Por “complemento directo y/o indirecto” entenderé siempre, en cambio, un complemento de sentido, expresable a través de alguna estructura sintáctica, que es exigido por la transitividad de un verbo transitivo o bitransitivo (o, en la terminología de Lenkersdorf, “agencial”). Cfr. *infra*, ejemplos 9 y 10, pp. 52-53. En este sentido, “complemento directo e indirecto” se identifica con “objeto directo e indirecto” en las lenguas acusativas (en la gramática del latín, por ejemplo. Cfr. Ma. De Lourdes Santiago Martínez, *Manual de sintaxis latina de casos*, p. 19), pero no en el tojolabal, como veremos, pues la estructura (morfológica, sintáctica y semántica) de los “complementos directo e indirecto” es distinta a la de los “objetos directo e indirecto” entendidos como complemento acusativo y dativo, respectivamente. Por complemento no-directo entenderé, a su vez, un complemento de sentido circunstancial o no necesariamente exigido por la naturaleza de la acción verbal a la cual complementa (complementos de este tipo son, por ejemplo, los de tiempo, modo y lugar).

<sup>17</sup> En *Cosmovisiones* Lenkersdorf habla de 8 clases de sujeto en tojolabal (sujeto “agencial”, “vivencial”, “de origen”, “de pertenencia”, “de apropiación”, “acto-vivencial”, “vivencial paciente” y “vivencial impersonal”), pero tratar cada uno de ellos aquí sería larguísimo e implicaría exponer gran parte de la gramática de esta lengua, lo cual no haré por dos razones: 1) porque para los fines de esta investigación es innecesario, en la medida en que la naturaleza de las relaciones entre sujeto agencial y vivencial ejemplifica suficientemente la idea de “la intersubjetividad en el contexto lingüístico”, y 2) porque esa estructura (la de las relaciones entre sujetos agenciales y vivenciales) es la más significativa del tojolabal en cuanto que se puede contrastar con una lengua acusativa, por un lado, y, por otro, en cuanto que ella es la más simple, básica y principal de las estructuras de la intersubjetividad tojolabal en absoluto, pues hay que entenderla a ella (a la relación entre sujeto agencial y vivencial) para poder entender todas las demás. Para el resto remito a Lenkersdorf, *Cosmovisiones*, 20-22, donde hay una exposición sumaria de las 8 clases de sujeto (equivalentes, en parte, de los diferentes tipos de objeto en español), y a *Tojolabal para principiantes* (una gramática de casi 400 páginas), donde se fundamenta esa exposición sumaria.

transitivos (estructura de la “complementación directa intersubjetiva”) y 4) en relación con verbos bitransitivos (estructura de la complementación indirecta intersubjetiva).<sup>18</sup>

### § 10. El sujeto vivencial en la estructura de la predicación nominal

En tojolabal se dice:

- (1) *winik-on* / hombre yo.
- (2) *kerem-on* / muchacho yo.
- (3) *laman-on* / tranquilo yo.
- (4) *lek-on* / bueno yo.<sup>19</sup>

Cada una de estas expresiones se compone de dos elementos: en primer lugar un sustantivo (1-2) o un adjetivo (3-4) y en segundo lugar el sufijo pronominal *-on*, que representa la primera persona del singular. Una manera *total* de traducir esto al español es:

- (1) yo [soy un] hombre.
- (2) yo [soy un] muchacho.
- (3) yo [soy] bueno.
- (4) yo [soy] tranquilo.

Agregamos las palabras entre corchetes porque no las hay en tojolabal. La razón es que en tojolabal no existe el verbo *ser* ni tampoco se expresa [en estos casos] el artículo indeterminado. En ambas lenguas, a pesar de las diferencias, las expresiones 1-4 representan ideas completas y, por ello, las consideramos frases, aunque la estructura sintáctica del tojolabal carece del verbo.<sup>20</sup>

Es decir, ésta es la estructura de la predicación nominal en la lengua tojolabal en general. Con esta forma se estructura toda predicación nominal (sea afirmativa,

<sup>18</sup> La nomenclatura de estas “estructuras” es la única “intromisión” que hago en el conjunto de las categorías gramaticales que Lenkersdorf usa para su exposición, y lo hago porque me parece que de otro modo la interpretación de lo dicho por él (y la de los fenómenos lingüísticos mismos) resulta confusa y difícil de estructurar con claridad. De estos cuatro nombres, a su vez (“estructura de la predicación nominal”, “de la conjugación intransitiva”, “de la complementación directa intersubjetiva” y “de la complementación indirecta intersubjetiva”), sólo las dos últimas han sido inventadas por mí, pues hasta donde sé no existen en la lingüística y yo las propongo como un medio para intentar explicar los fenómenos de los que se trata.

<sup>19</sup> Tomo estos ejemplos y los siguientes de diferentes textos de Lenkersdorf, como se irá viendo. Uso el guión, del lado del tojolabal, para distinguir raíz y afixo en la misma palabra. Esta distinción morfemática es innecesaria del lado del español porque ahí son claramente dos palabras y no una.

<sup>20</sup> *FCT*, p. 103. El texto de Lenkersdorf está alterado por mí en la cita porque él usa dos ejemplos y yo cuatro y pone “paréntesis” donde yo pongo “corchetes”.

negativa o interrogativa), cualquiera que sea su grado de complejidad e incluyendo, desde luego, todas las personas gramaticales y sus sufijos pronominales correspondientes.<sup>21</sup>

### § 11. El sujeto vivencial en la conjugación verbal intransitiva

Tomemos ahora dos verbos en español, uno transitivo y otro intransitivo.

(5) Compr-é

(6) Camin-é

La desinencia –e indica, en este caso, que el verbo está conjugado en el tiempo pretérito perfecto y en la primera persona del singular (yo), es decir, es la terminación específica de esa conjugación. En estos casos se puede decir que –e significa “yo” (aparte de que determina el tiempo de la conjugación). Si comparamos esto con los verbos correspondientes en tojolabal encontramos que no hay equivalencia precisa.

(5) *J-mana*

(6) *B’ejyiy-on*<sup>22</sup>

Para empezar tenemos no una desinencia sino dos afijos.<sup>23</sup> Ambos, tanto *j-* como *-on*, son indicativos de la primera persona del singular. Ambos se traducen como “yo”, pero no significan lo mismo (y obviamente son morfológica y sintácticamente

<sup>21</sup> Sobre esto puede verse Cristina Buenrostro, “La voz en Chuj y Tojolabal”, p. 220. Para la morfología del resto de los sufijos pronominales-vivenciales véase *LHV*, p. 39 o *TPP*, p. 98 (o bien, desde otra perspectiva, Furbee-Losee, *op. cit.*, p. 123). *Laman winik-on*, por ejemplo, significa “yo [soy un] hombre tranquilo”, *mi laman-uk winik-on* significa “yo [soy un] hombre, pero no [soy un hombre] tranquilo”, o bien, “yo [soy un] hombre no-tranquilo”. Si quisiera decir “no soy hombre” tendría que decir *mi winik-uk-on*, y si quisiera decir “no estoy tranquilo” tendría que decir *mi laman-uk ‘ay-on*, etc. Sobre el verbo estativo ‘ay véase *TPP*, p. 114, sobre la estructura de la negación en la predicación nominal véase *ibid.*, pp. 66 y ss. y para la predicación nominal en pasado y futuro (para la cual se usan adverbios de tiempo y marcadores gramaticales especiales, como el marcador de futuro ‘oj) véase *ibid.*, pp. 164 y ss.

<sup>22</sup> Las raíces verbales de las que se parte son *mana* y *b’ejyi*, añadiéndose, en la conjugación de esta última, una “y” como consonante de enlace entre la raíz y el sufijo pronominal. En la gramática del tojolabal (y de otras lenguas mayas) suele hablarse de “aspectos” y no de “tiempos” verbales, de modo que el “aspecto completivo” corresponde al “pretérito perfecto” y el “incompletivo” al “presente”. Se trata, con esta terminología, de si la acción verbal ha concluido o no. El “futuro” se dice lo mismo en ambos ordenes categoriales. Hay otros “aspectos” más específicos, como el “imperfectivo”, pero no son relevantes para el trabajo presente. De este modo, en los ejemplos 5 y 6 uso el “aspecto completivo” (“pretérito perfecto”) porque la construcción del “incompletivo” (“presente”) en tojolabal es más complicada (sobre todo en los verbos vivenciales) y requeriría explicar elementos morfológicos que no ayudarían a la explicación presente, sino que la entorpecerían.

<sup>23</sup> Distingo “afijos” y “desinencias”, aquí (aparte de porque *j-* no es una desinencia en absoluto), para expresar que los primeros se usan (como podemos empezar a ver) como partículas con contenido semántico propio en diferentes contextos gramaticales y las segundas no.

distintos entre sí). Podemos ver aquí una distinción para la cual no hay equivalente en español (ni en otras lenguas indoeuropeas): *-on* figura siempre como sujeto para verbos vivenciales, mientras que *j-* figura siempre como sujeto para verbos agenciales.<sup>24</sup> Esto vale para todas las personas, números, modos (indicativo e imperativo, al menos, que es hasta donde alcanzo a ver), voces y aspectos (o tiempos) verbales.<sup>25</sup> Por eso Lenkersdorf habla de “verbos agenciales y vivenciales”, los cuales son conjugados, respectivamente, con “sujetos agenciales y vivenciales”, los cuales a su vez son expresados, respectivamente, con “afijos agenciales y vivenciales”. En el ejemplo (5), *j-* es el prefijo pronominal agencial de la primera persona del singular, mientras que en el ejemplo (6) *-on* es el sufijo pronominal vivencial de la primera persona del singular. Estos afijos no son meras desinencias porque, como he dicho, tienen contenido semántico propio y funcional en diferentes contextos gramaticales.

Ahora bien, atendamos al hecho de que en tojolabal las estructuras de los ejemplos 1-4 y 6 son iguales, en cuanto que la raíz (sustantivo, adjetivo o verbo) antecede al sufijo pronominal.

De esta manera entendemos que, tanto con sustantivos [y adjetivos] como con verbos del tipo señalado [vivenciales], se usa la misma estructura sintáctica. Dicho de otro modo, el sufijo pronominal *-on* se refiere a un YO particular. Es el YO vivencial, [como un tipo de sujeto] sin equivalente ni expresión correspondiente en español y otros idiomas indoeuropeos. Además desempeña la función de sujeto en relación con el verbo y el sustantivo, porque en ambos casos determina la construcción.<sup>26</sup> [...] nuestra premisa es que el *-on* en relación con sustantivos y la clase de verbos usados significa la misma cosa.” *FCT*, p. 104.

¿Qué cosa es ésta? “Lo que de hecho quiere expresarse en tojolabal son vivencias” (*FCT*, p. 103). Es decir, “tengo la vivencia de [ser] hombre” (ejemplo 1), “tengo la vivencia de [ser] tranquilo (ejemplo 3) y “tuve la vivencia de caminar”

<sup>24</sup> En realidad se usa *j-* para verbos agenciales consonánticos y *k-* para verbos agenciales vocálicos, pero esto no implica ningún cambio en las funciones gramaticales de este “yo”. Para la lista completa de los afijos agenciales (también llamados “posesivos”, por razones indicadas *infra*, nota 59) y vivenciales véase *TPP*, pp. 91 y 98, respectivamente, o bien, *LHV*, p. 39.

<sup>25</sup> Cfr. *TPP*, pp. 127-145 y, para el imperativo, 166 y 169. Véase además, para ejemplos en voz pasiva, Cristina Buenrostro, “La voz en Chuj y Tojolabal”, p. 225.

<sup>26</sup> Lenkersdorf se refiere a la construcción del predicado nominal (aunque sin verbo *ser*), en un caso, y, en el otro, a la de la conjugación intransitiva.

(ejemplo 6). Este sufijo significa la misma cosa, también, usado como complemento directo de otro tipo de verbo (el agencial), como veremos ahora.

### § 12. El sujeto vivencial como complemento directo

*k'ana* (“querer”) y *tela* (“abrazar”) son verbos agenciales. Al conjugarlos, respectivamente, en la primera y tercera personas del indicativo singular (ambos en voz activa y aspecto completivo), tenemos:

(7) *j-k'ana* / yo quise.

(8) *S-tela* / él/ella abrazó.

Como hemos visto, *j-* es el prefijo agencial para la primera persona del singular, mientras que *s-* es, aquí, el prefijo agencial para la tercera persona del singular; de modo que también podríamos decir *s-k'anay j-tela* (“quise” y “abracé”). Ahora bien, anteriormente he afirmado, con Lenkersdorf, que en tojolabal no hay “objetos gramaticales” ni, por lo tanto, “declinación” ni “casos oblicuos”.<sup>27</sup> De aquí surge la siguiente pregunta: ¿cómo se estructura entonces la complementación de las acciones verbales transitivas? Es decir, la expresión “él abrazó” exige, tanto en español como en tojolabal, un complemento directo en la medida en que no es una oración completa en sí misma, pues carece de un elemento básico de sentido: qué es lo abrazado (pregunta motivada inmediatamente por la transitividad del verbo). En español este “qué” es el objeto directo (o complemento acusativo). Para entender la naturaleza del complemento directo exigido por los verbos agenciales del tojolabal veamos un par de ejemplos:

(9) *s-tela-w-on* / me abrazó.

(10) *s-k'ana-w-on* / me quise.

Analicemos brevemente los elementos del ejemplo 9 (lo mismo valdrá para el 10):

**s-** prefijo pronominal **agencial** de la tercera persona del singular (= él / ella).

**-tela-** verbo agencial (*s-tela* indica, por la ausencia de otros elementos morfológicos, modo indicativo, aspecto completivo y voz activa).

<sup>27</sup> Para “caso” y “caso oblicuo” véase Mario A. Pei y Frank Gaynor, *A Dictionary of Linguistics*, entradas *case* y *oblique case*, pp. 35 y 151 y Werner Abraham, *Diccionario de terminología lingüística actual*, entradas “caso” y “caso, concepto de”, pp. 89-91.

–w– Consonante de enlace.

–on sufijo pronominal **vivencial** de la primera persona del singular (yo).

La estructura en español es obviamente diferente:

**me** pronombre personal declinado en acusativo, primera persona del singular (objeto directo).

**abrazó** verbo transitivo conjugado en la tercera persona singular (implícita en la desinencia –ó), modo indicativo, voz activa y tiempo pretérito perfecto.

En español tenemos una estructura “Objeto directo–Verbo–Sujeto (Od-V-S)”, mientras que en tojolabal tenemos una estructura “Sujeto agencial–Verbo agencial –sujeto vivencial (Sa-Va-Sv)”.<sup>28</sup>

Si nos detenemos en los elementos del análisis nos damos cuenta de que la traducción [*me abrazó*] no corresponde bien al tojolabal, que no tiene ningún *me* (objeto directo).<sup>29</sup> [...] Tendríamos que traducir: *él/ella abrazó [a] yo*. Una traducción más cercana sería: *tengo la vivencia – su abrazar*. De hecho, no hay buena traducción porque en español no hay frases con dos sujetos complementarios que desempeñan distintas funciones en el mismo suceso. *LHV*, p. 44.

También podríamos traducir: *ella abrazó – yo tuve la vivencia de su abrazar*. Pero tenemos que decir otra vez, con Lenkersdorf, que “la traducción no sale, ni puede lograrse, porque el contexto lingüístico [del español como lengua acusativa] no

<sup>28</sup> A través de una representación esquemática (o análisis sintáctico de “estructura profunda”) se puede mostrar con toda facilidad que *stelawon* tiene casi la misma estructura sintáctica que “ella me abrazó” (si cambiamos “objeto acusativo” por “complemento directo”, como he propuesto [*supra*, nota 16], para evitar confundir los puntos a discutir aquí). Si se toma un ejemplo más a modo se puede mostrar, incluso, que la estructura es exactamente la misma, en español y tojolabal, en casos como: *s-tela y-unin* (“él/ella abrazó a su hijo”). Esto podría hacer pensar que la ergatividad en tojolabal no es un fenómeno sintáctico sino puramente morfológico. Pero esto sería un error. Es de hecho un fenómeno sintáctico, a pesar de lo dicho, por una razón muy simple: la manera como el sufijo que hace de “complemento directo” (“sufijo vivencial” [Lenkersdorf] o “pronombre ergativo” [Furbee] o “pronombre absolutivo” [Crystal]) se relaciona con la conjugación transitiva, la conjugación intransitiva y la predicación nominal. Esta manera, que es la misma en los tres contextos gramaticales mencionados, evidencia de manera totalmente inequívoca un patrón de estructuración sintáctica peculiar. De modo que si comparamos no sólo la estructura de *s-tela-w-on* con la de “me abrazó” sino también, por ejemplo, la de *y-unin-on* (literal: “su hijo yo”) con la de “yo soy su hijo” y la de *b’a chonab’ bejyi-y-on* (literal: “en la ciudad caminé yo”) con la de “yo caminé en la ciudad”; si comparamos todas estas estructuras, digo, se evidencia esa peculiaridad sintáctica del –on, que no tiene equivalente ninguno en español.

<sup>29</sup> Hay un pronombre que está “más o menos” en el lugar de “me” (cfr. *supra*, nota 28), pero no está declinado ni morfológicamente ni sintácticamente.

admite la presencia y colaboración de dos tipos de sujeto dentro de la misma frase.”<sup>30</sup> En este sentido, los ejemplos 9 y 10 nos presentan

un rasgo fundamental del tojolabal. El sujeto vivencial se encuentra en una posición característica porque, por decirlo así, *hace desaparecer aquello que, en castellano, se llama objeto*. Mejor dicho, la frase tojolabal, a diferencia de la castellana, no tiene objeto que recibe la acción del verbo, ejecutada por el sujeto. La razón es que se construye con dos sujetos, el agencial y el vivencial, que se complementan mutuamente. *TPP*, p. 152.

Ahora bien, cuando en vez de un sufijo pronominal vivencial (como el sufijo *-on*) hay un nombre o una frase nominal como complemento directo (como en *stela ja sme'xep* / “abrazó a su abuela” o *jk'ana jun ju'un* / “quise un libro”), ¿podemos decir que “su abuela” y “un libro” están en acusativo y desempeñan la

---

<sup>30</sup> *TPP*, p. 153. Nótese que lo que el contexto acusativo no admite ni puede admitir (en razón de su propia lógica) es la presencia de dos sujetos en una misma oración. Es decir, en el contexto acusativo, de los muchos nombres (pronombres y/o frases nominales) que puede haber en una oración, sólo uno de ellos puede desempeñar la función de sujeto, y la estructura de la oración no admite que en esa misma oración (en relación con el mismo verbo conjugado) otro nombre pueda funcionar como sujeto. Esto no puede ser de otro modo porque en una conjugación verbal sólo puede haber un sujeto conjugante (sea singular o plural), de modo que otro nombre sólo podría desempeñar la función de sujeto en esa oración, si ese sujeto fuera un sujeto de otro tipo. Y este es el punto: en el contexto acusativo sólo hay un tipo (morfológico y sintáctico) de sujeto (el conjugante explícito), mientras que en tojolabal hay varios. Es obvio que tampoco en tojolabal puede haber más de un sujeto agencial en relación con uno y el mismo verbo agencial conjugado, pero el asunto es que hay un tipo de sujeto que se puede relacionar con el sujeto conjugante (a través de la conjugación verbal precisamente) porque, aunque ambos son sujetos, no desempeñan la misma función gramatical. Por eso en E. Luna Traill *et ál*, *Diccionario básico de lingüística*, entrada “caso ergativo”, parece concedérsele a Lenkersdorf la idea de la intersubjetividad en el contexto lingüístico, aunque al parecer inconscientemente, pues se habla, ahí, de “un objeto directo que estaría en nominativo”. Esta expresión es a todas luces un contrasentido en sí mismo en la gramática del español, y su condición autocontradictoria, así como la perplejidad que puede provocar, dan cuenta clara de la necesidad de una reformulación terminológica en la definición tradicional de la ergatividad. Tal manera de hablar es incomprensible a menos que: 1) partamos de mi definición de complemento directo (que excluye la necesidad de pensarlo en relación con la acusatividad [cfr. *supra* nota 16]) o de una equivalente y 2) entendamos al complemento directo del tojolabal como un sujeto, pues ésta es la función gramatical de los nombres cuyo caso es el nominativo (y no la de “objeto directo”). Ahora bien, si, como dije, en tojolabal se pueden relacionar dos sujetos a través de la misma conjugación verbal, porque aunque ambos son sujetos no desempeñan la misma función gramatical, ¿qué significa ser “sujeto” entonces? Es decir, ¿no designa esta categoría una y sólo una función gramatical? “Sujeto” significa lo mismo en español y en tojolabal: persona verbal. Pero en el caso del tojolabal hay que observar dos cosas: 1) hay una subdivisión en tipos de sujeto: agencial y vivencial, y 2) en ambos casos se trata del sujeto como sustrato de vivencias (vivencias entendidas como actos-transitivos, en el caso de los sujetos agenciales, y vivencias entendidas como actos-intransitivos, en el caso de los sujetos vivenciales). De modo que en las oraciones transitivas tenemos dos sujetos: el sujeto agencial como sujeto conjugante y el sujeto vivencial como complemento directo, el cual es sujeto por la siguiente razón: funciona como sustrato de vivencias entendidas como actos intransitivos, aunque no conjugue explícitamente a ningún verbo (el sujeto vivencial funciona así también en la predicación nominal y en la conjugación intransitiva: la acción intransitiva está determinada, en cada caso, por la raíz a la cual el sufijo vivencial se añade, sea un sustantivo, una raíz intransitiva o un verbo agencial conjugado por un sujeto agencial). En este contexto, como en todos los contextos del intersubjetivismo tojolabal (el lingüístico, el social, el ecológico, el religioso, etc.), “ser-sujeto” significa “tener vivencias” (*LHV*, p. 77).

función de objeto directo? No lo creo, pues ¿cómo justificar las ideas de “objeto gramatical”, “declinación”, “oblicuidad” y “acusatividad” (por su propio sentido, la primera depende inseparablemente del resto), si no hay señal morfológica, sintáctica ni semántica de ellas?<sup>31</sup> Pienso, con Lenkersdorf, que la única manera de pensar este tipo de complemento en tojolabal es como sujetos vivenciales (pues comparten la función sintáctica y semántica de los sufijos pronominales vivenciales). Por eso Lenkersdorf concluye: “Hay una pluralidad de clases de sujetos que se distinguen de modo morfológico, sintáctico y semántico. La presencia de sujetos vivenciales excluye la de objetos directos. En consecuencia, [...] el ser sujeto no es una posibilidad entre varias sino que es la única.”<sup>32</sup>

En síntesis, el sufijo *-on* (junto con su plural [*-tik*] y el resto de los sufijos pronominales-vivenciales)<sup>33</sup> se usa con sustantivos, adjetivos y verbos. Con estos últimos se usa, además, de dos maneras: como expresión del sujeto conjugante de verbos vivenciales (desinencia verbal, podríamos decir<sup>34</sup>) y como expresión del complemento (pero no “objeto”) directo de verbos agenciales. En todos los casos hay una identidad morfológica, sintáctica y semántica de esta partícula, es decir, se trata siempre del mismo sufijo, en la misma posición y con el mismo

---

<sup>31</sup> Podría pensarse que la razón por la que no hay señal morfológica de acusatividad es que la tercera persona singular en tojolabal no se marca. Pero esa no es la razón. Tampoco hay señal morfológica de acusatividad en la tercera persona plural y en la primera y segunda personas tanto singular como plural, que sí se marcan. Esto es lo que muestran los ejemplos 9 y 10, precisamente, que funcionarían igual con cualesquiera correspondencias entre persona y número. Para entender, por otro lado, por qué el “complemento directo” puede ser llamado “sujeto vivencial” pero nunca “objeto” en el caso del tojolabal (no sin caer en un contrasentido terminológico, al menos), véase *infra*, Anexo II, donde se encuentra una discusión en torno a la idea misma de la ergatividad y su relación con la acusatividad como especificidades tipológicas descritas por la lingüística.

<sup>32</sup> *LHV*, p. 44-45. Nótese que la terminología forjada por Lenkersdorf responde a la intención de usar expresiones adecuadas a los fenómenos lingüísticos observados, de modo que la referencia a ellos sea lo más sencilla posible. Porque si uno se limitara a las ideas de “sujeto sin más”, “transitividad” y “objeto”, por ejemplo, sin introducir más terminología aclaratoria, llevar estas explicaciones a buen término sería muchísimo más difícil, si no es que imposible.

<sup>33</sup> También hay ciertos “prefijos” (como *la-*), que se usan para formar el aspecto incompletivo de los verbos vivenciales, pero éstos no sustituyen a los sufijos sino que se suman a ellos (como en *wa la-bejvi-y-on*: “camino”).

<sup>34</sup> Pero sin pasar por alto que como pronombre siempre en “nominativo” (cfr. *infra*, Anexo II, p. 151, nota 17) expresa únicamente a un sujeto gramatical y no otras determinaciones de la conjugación, como el aspecto (o tiempo), que se expresa a través de otros medios. “Llegué”, por ejemplo, se dice *julyon*, mientras que “llego” se dice *lajulyon* (*la-* no tiene aquí ningún significado propio, ya que sólo determinan el aspecto – incompletivo– de la conjugación). Cfr. *TPP*, p. 141-145.

significado.<sup>35</sup> Se trata siempre de “la vivencia que tiene alguien”,<sup>36</sup> el cual es expresado por el sufijo pronominal vivencial. Sufijada a un sustantivo, a un adjetivo o al verbo estativo ‘ay (cfr. *TPP*, p. 114), esta partícula expresa “la vivencia que tengo de “ser esto o aquello” o de “estar así o así” (predicación nominal); sufijada a un verbo vivencial como su desinencia personal, expresa “la vivencia que tengo de realizar la acción de ese verbo (vivencial = intransitivo)”; y sufijada como complemento directo de un verbo transitivo –conjugado a su vez por un sujeto agencial–, expresa “la vivencia que tengo de ‘experimentar en mí’ la acción de otro sujeto”. Si no aceptáramos todo esto tendríamos que decir que ese –on (y todos los sufijos vivenciales), a pesar de ser morfológica y sintácticamente invariable, significa unas veces una cosa y otras veces otra; es decir, que a veces significa “soy” (como en *lekon* / bueno yo = soy bueno), a veces “yo” (como en *julyon* = llegué) y a veces “me” (como en *stelawon* / abrazó a yo = me abrazó). Pero ¿cómo podríamos explicar la “lógica” de tal diversidad de funciones, o bien, la unidad de su sentido en la multiplicidad de sus modos de aparecer?<sup>37</sup> En la gramática de Furbee-Losee esto (la cuestión de si hay o no en la ergatividad del tojolabal una “lógica diferente” de la que hay en lenguas acusativas) ni se acepta ni se rechaza, pues no parece despertar en ella un interés especial. Más bien da la impresión de que desde su punto de vista podría decirse que el uso de sufijos como el –on es “una de las más raras curiosidades del lenguaje aborigen”, como diría también Bancroft (cfr. *infra*, nota 89), pues para ella esa diversidad de funciones no muestra más que “inconsistencias” en la forma y función de ciertos tipos de

---

<sup>35</sup> Esto último es en realidad la única tesis de Lenkersdorf contra análisis lingüísticos como el de Furbee-Losee en torno a la ergatividad (pues lo que se refiere a morfología y sintaxis es totalmente autoevidente, como puede verse también en la gramática de Furbee-Losee, p. 202), la fundamentación explícita de lo cual veremos enseguida.

<sup>36</sup> Sujeto vivencial como persona verbal o sustrato de (vivencias entendidas como) actos intransitivos, sea que conjugue o no explícitamente a un verbo. Cfr. *supra*, nota 30.

<sup>37</sup> Su “nexo interno” o el “código de su articulación”, según las expresiones de Wernen Abraham (*Diccionario de terminología lingüística actual*, entrada “caso”, p. 90) y Émile Benveniste (*Problemas de lingüística general II*, p. 22), respectivamente. Decir que –on significa a veces una cosa y a veces otra, sin explicar por qué, es admitir que su naturaleza es totalmente incomprensible. Dado que no varía morfológica ni sintácticamente, es de esperar que no varíe tampoco semánticamente (suponer lo contrario es contra-inductivo, lo cual significa que no es necesario que sea como Lenkersdorf dice, pero que sí es necesario que sea de esperarse que sea así, si es que nos hemos de atener a un mínimo de razonabilidad). Por eso la unificación que Lenkersdorf propone con la categoría “sufijo vivencial” es una conceptualización teórica aceptable.

predicado en tojolabal.<sup>38</sup> Furbee-Losee toma las categorías gramaticales con las que se analizan las lenguas acusativas y trata de aplicarlas al tojolabal (que es una lengua ergativa). Luego dice, desde esas categorías, que hay inconsistencias en las estructuras del tojolabal. Pero ¿no es esto un sinsentido? ¿No es acaso como intentar usar una llave Allen para desatornillar un tornillo con cabeza de cruz y luego argüir que hay algo mal con el tornillo?<sup>39</sup> Si se toman elementos de una cultura ajena y se les quiere reducir inmediatamente a una identidad con elementos de la propia, entonces se corre el riesgo de caer en reduccionismos. Es como si uno prueba una fruta exótica y luego se imagina que es una fruta que uno conoce, pero que está extrañamente alterada. O sea, como si uno probara por primera vez el kiwi, por ejemplo, y dijera que “es una uva muy gorda y algo deforme, de cáscara particularmente gruesa y de textura, sabor y color inconsistentes”, en vez de pensar que es otra fruta, que viene de otra planta, que se cultiva de otro modo y que tiene una “estructura” propia. Esto es justamente el no ver la lógica, como diría Hegel, ni, lo que es peor, la importancia de imaginar que puede haber una cierta lógica en eso que en primera instancia se presenta como una “rareza”. El intentar ver esa *otra lógica* implica un esfuerzo peculiar.<sup>40</sup> Uno de los méritos de Lenkersdorf es el haber intentado esclarecer (a través de un esfuerzo empático) la naturaleza gramatical del tipo de sufijos que Furbee encuentra “inconsistentes” (de los cuales hemos tomado como ejemplar el *-on*) y buscar la unidad de sentido en la diversidad de las funciones que realiza y en la diversidad de relaciones que tiene con otros elementos gramaticales. Esa unidad de sentido queda expresada, como puede verse ahora, en las categorías “sufijo y sujeto vivencial.”

---

<sup>38</sup> Furbee-Losee, *op. cit.*, p. 201. Citado *infra*, Anexo II, p. 150.

<sup>39</sup> ¿Qué se puede hacer cuando le pasa a uno esto? Cambiar de herramienta, o, si no la hay, construirla; lo cual desde luego es difícil y trabajoso. No fue para entrarle a este debate para lo que Lenkersdorf escribió su gramática (sino simplemente para difundir el conocimiento de la lengua y cosmovisión tojolabal), pero es una herramienta que le tomo al menos un par de décadas construir.

<sup>40</sup> Con “otra lógica” me refiero a los principios formales (evidenciados a través del análisis gramatical) de la unidad de sentido y la coherencia interna de ciertas estructuras básicas de la lengua tojolabal. No me refiero, pues, a lo que en *TPP* (pp. 146 y ss.) Lenkersdorf llama “otra lógica”, que es totalmente otro asunto y no tiene nada que ver aquí. A ese otro asunto (una interpretación sumamente irreflexiva que Lenkersdorf hace del principio de contradicción) yo lo considero, por su parte, completamente insostenible, como le dije personalmente a su autor muchas veces.

Ahora bien, según lo dicho, en tojolabal no hay objeto directo, de modo que en los verbos transitivos la acción del verbo ejecutada por el sujeto agente “transita” no de un sujeto (nombre en nominativo) a un objeto directo (nombre en acusativo) sino de un tipo de sujeto (agencial) a otro tipo de sujeto (vivencial). En este sentido decimos que en tojolabal la estructura de la complementación directa es inter-subjetiva.

Veamos ahora otra estructura. Es posible que para los fines de esta tesis lo anterior sea suficiente explicación gramatical, de modo que el siguiente apartado va dirigido a quienes tengan un interés especial por la gramática; para quienes no lo tengan sugiero pasar al último párrafo de la página 64.

### § 13. El complemento indirecto en tojolabal

La estructura del complemento indirecto se realiza básicamente de dos maneras en tojolabal: a través de la complementación entre dos verbos agenciales con sus respectivos sujetos agenciales y a través de lo que Lenkersdorf llama el “pronombre de pertenencia”. Empecemos con lo primero.

(11) *y-ala k-ab'-tik* / nos dijo.

La traducción literal de esta expresión es “**él/ella dijo nosotros escuchamos**”. Tenemos aquí la conjugación de un verbo agencial (*ala* / “decir”) complementado no por un sujeto vivencial (ni por un “objeto indirecto”) sino por otro verbo agencial (*ab'i* / “escuchar”) conjugado por otro sujeto agencial. Lenkersdorf dice que con esto

contrastamos la estructura de una frase idiomática muy común en español con su correspondiente en tojolabal; ambas frases se refieren, pues, al mismo acontecimiento. El estudio de las dos frases nos hace notar una profunda diferencia estructural entre los dos idiomas con referencia a la expresión sintáctica del mismo acontecimiento.<sup>41</sup>

En español (“nos dijo”) tenemos una estructura “objeto indirecto-verbo-sujeto (OI-V-S)”, mientras que en tojolabal tenemos la estructura “sujeto-verbo-sujeto-verbo (S-V-S-V)”. En español hay un complemento directo implícito (lo dicho). En tojolabal hay dos complementos directos implícitos (lo dicho

<sup>41</sup> *LHV*, p. 33. Para ejemplos del mismo tipo pero con otros verbos bitransitivos véase *LHV*, pp. 35 y 37.

y lo escuchado), que en realidad son la misma cosa, sólo que enfocada desde diferentes puntos de vista.<sup>42</sup> Así como en español “lo dicho” permite articular sujeto con objeto indirecto (ambos del decir), asimismo en tojolabal lo dicho-escuchado permite articular dos sujetos: el del decir y el del escuchar.

La otra manera de construir el complemento indirecto es a través de lo que Lenkersdorf llama “pronombre de pertenencia”, que se construye, a su vez, a partir de la raíz *'i'* y los afijos agenciales (los mismos *'i'* de los verbos agenciales).<sup>43</sup> Estos pronombres tienen otras funciones aparte de la de complemento indirecto, pero veamos ésta primero:

(12) *ka'ayi' ja yoxomi* / le di su olla.

Si analizamos esto tenemos:<sup>44</sup>

**k-** prefijo agencial de la primera persona del singular para verbos agenciales vocálicos: yo (como sujeto agencial).

**-a'a** verbo agencial (dar) en aspecto completivo (o pretérito perfecto) y voz activa: di.

**yi'** pronombre de pertenencia, tercera persona del singular: para él/ella.

**ja yoxomi** sujeto vivencial (como complemento directo): su olla.

El pronombre de pertenencia *yi'* figura como complemento indirecto en oraciones bitransitivas; es decir, es un pronombre que figura dentro de la oración sin ser ni sujeto conjugante ni sujeto vivencial, por lo que, más que un sujeto, parece un objeto indirecto, producto de la declinación del “pronombre independiente” *ye'n*, que significa “él/ella” sin más.<sup>45</sup> Esto refutaría la tesis de que en tojolabal no hay

<sup>42</sup> Lo cual es notable que ocurra en una y la misma oración. Porque aunque en realidad son dos oraciones y no una (pues hay dos verbos conjugados), hay que ver que la segunda funciona como complemento indirecto de la primera.

<sup>43</sup> Cfr. *TPP*, p. 91 y 225. Estos pronombres son *k-i'* (de mí o para mí), *aw-i'* (de ti o para ti), *y-i'* (de él/ella), *k-i'-tik* (de nosotros), *aw-i'-lex* (de ustedes) y *y-i'le'* (de ellos). La traducción que pongo entre paréntesis es aproximada, pues, como veremos, no hay traducción exacta para estos pronombres, ni su función es exactamente equivalente a la del objeto indirecto.

<sup>44</sup> Lo mismo vale, *mutatis mutandis*, para *ka'a aw'i ja yoxomi* (“te di su olla”), *ka'a yi' ja awoxomi* (“le di tu olla”), *ka'a yi' ja koxomi* (“le di mi olla”), *ka'a awi' ja koxomi* (“te di mi olla”), etc.

<sup>45</sup> Sobre este pronombre véase *TPP*, p. 223 y ss. El “pronombre de pertenencia” se construye añadiendo los afijos agenciales a la raíz *'i'*, mientras que el pronombre independiente se construye añadiendo los afijos agenciales a la raíz *e'n*: *k-e'n*, *aw-e'n*, *y-e'n*, etc., que significan yo, tú él, etc.

declinación.<sup>46</sup> Sin embargo, Lenkersdorf dice que el pronombre de pertenencia es “una variación del sujeto agencial”, que hay que entender que como tal (y no como objeto indirecto) funciona y que no puede entenderse como declinación del pronombre independiente de raíz *e'n*. Para respaldar esto nuestro autor argumenta que los afijos agenciales se afijan no sólo a verbos agenciales (como en *k-ala*: dije) sino también a sustantivos (*k-unin*: mi hijo). En este último caso lo que se expresa es posesión. La lógica de esto, piensa Lenkersdorf, es que en ambos casos el prefijo “*k*” representa a la primera persona del singular como agente o actor (de ahí la denominación “sujeto agencial”):<sup>47</sup> en el primer caso (*k-ala*) se trata del agente de una acción verbal transitiva; en el segundo (*k-unin*), de un acto implícito de apropiación, del que resulta la posesión de lo designado por el sustantivo al cual el afijo agencial se añade (así explica Lenkersdorf la formación del posesivo en general, que se forma añadiendo los afijos agenciales a un sustantivo en vez de a una raíz verbal).<sup>48</sup> Por eso Lenkersdorf llama al pronombre de raíz ‘*i*’ “pronombre de pertenencia”, porque éste representa “la persona a la cual algo pertenece”.<sup>49</sup> De modo que en la conjugación bitransitiva “aquello que le pertenece” (*TPP*, p. 231) a esta “persona” (el sujeto agencial expresado por medio del pronombre de pertenencia) es el complemento directo; mientras que en la estructura de la posesión aquello que le pertenece a esta persona (expresada en el prefijo agencial) es el sustantivo al cual el prefijo agencial se añade. Este “acto de apropiación implícito” explicaría la naturaleza del pronombre *yi*’ como complemento indirecto y por qué él puede funcionar como sujeto agencial, en una oración bitransitiva, a pesar de ser un nombre que no funciona ni como sujeto conjugante ni como sujeto vivencial. En el ejemplo 12 una traducción más cercana

---

<sup>46</sup> “En tojolabal hay dos grupos de afijos personales que, en general, corresponden a los pronombres personales del castellano. Dichos afijos tienen un rasgo particular por el cual la correspondencia mencionada es relativa: todos están en nominativo. No hay casos oblicuos ni aquí ni en otros campos de la lengua tojolabal. Si todos están en el mismo caso, sobra hablar de casos. Lo hacemos sólo para facilitar la comprensión al lector de habla castellana. Los afijos corresponden, pues, a *yo, tú él, ella*, etc., pero en tojolabal no hay palabras que correspondan a *mí, me, ti, le, lo*, etc.” *LHV*, p. 38-39.

<sup>47</sup> Nótese que Lenkersdorf busca una unidad de sentido (y de funcionalidad gramatical general) en la diversidad de los modos de aparecer que tienen los afijos agenciales, de los cuales el prefijo *k-* es, desde luego, sólo un ejemplo.

<sup>48</sup> *TPP*, pp. 87 y ss.

<sup>49</sup> *TPP*, p. 225. Es inadecuado hablar de “persona” aquí. Lenkersdorf se refiere a un “sujeto agencial”.

al tojolabal sería, de acuerdo con esto: “di su olla él se apropió de ella”.<sup>50</sup> Es decir, si esto es correcto, los pronombres de raíz *'i* funcionarían como sujeto agencial tal y como lo hace el segundo verbo agencial conjugado en el ejemplo 11 (sólo que el acto de apropiación del pronombre de pertenencia es siempre sólo implícito en el sentido de que no hay conjugación verbal explícita), pues la traducción de *y-ala k-ab'-tik* también podría entenderse, de acuerdo con su propio sentido, de la siguiente manera: “él dijo, nosotros [nos apropiamos de lo dicho porque lo] escuchamos”.<sup>51</sup> De este modo, en la estructura del complemento indirecto habría no sólo una “datividad” (del sujeto conjugante) sino también una “agencialidad apropiadora” (del sujeto agencial como complemento indirecto<sup>52</sup>). Es decir, en la conjugación hispánica de un verbo bitransitivo la acción del verbo ejecutada por el sujeto “transita” a un objeto directo, por un lado (el “a qué”), y a un objeto indirecto (el “para quién”), por otro. En tojolabal, en cambio, en la conjugación de un verbo bitransitivo la acción del verbo agencial, ejecutada por el sujeto conjugante, transita a un complemento directo (el sujeto vivencial), por un lado, y a un complemento indirecto, por otro. Cuando este último no es un sujeto agencial que conjuga un verbo agencial (como en el ejemplo 11), entonces es un sujeto agencial (no conjugante sino) apropiador, análogo al de la estructura de la posesión (como en el ejemplo 12) y expresado a través del “pronombre de pertenencia”. De manera que, para Lenkersdorf, en tojolabal el complemento directo responde no al “a qué” sino al “a quién” (sujeto vivencial),<sup>53</sup>

<sup>50</sup> Lo mismo sería si dijera, por ejemplo, *ka'a aw'i ja koxomi* / te di mi olla (= di mi olla tú te apropiaste de ella).

<sup>51</sup> Lo mismo si decimos: *yala mi kab'tik*: “él/ella dijo, nosotros no escuchamos”, en el sentido de que no se oyó (o no se entendió) bien lo que dijo y, por lo tanto, no hubo modo de “apropiárnoslo”.

<sup>52</sup> Sea como segundo sujeto conjugante (ejemplo 11) o como “pronombre de pertenencia” (ejemplo 12).

<sup>53</sup> Esto puede entenderse así al menos en los casos en los que el complemento directo es un nombre (o frase nominal) que se refiere a un individuo real o a algo representado como tal (esto último ocurre, por ejemplo, cuando se representa un estado corporal –como la fiebre– o de ánimo –como la tristeza– como si fuera un individuo en sí). Para oraciones en las que el complemento directo no es un nombre sino otra oración (como en *mi lak'ixwitik xila dios* / “no nos avergonzamos, dios [lo] ve”) se requeriría de una categoría diferente a la de “sujeto vivencial”. Lenkersdorf nunca habla de esto último (ni aclara si según su teoría todos los nombres designarían algo vivo o sólo aquellos que se refieren a individuos espacio-temporales reales) y pretenderá que desde el punto de vista de la cosmovisión tojolabal no hay diferencia entre “algo” y “alguien”. En el Capítulo III veremos las motivaciones intencionales últimas y la posible o imposible justificación lógico-fenomenológica de esta postura (cfr. *LHV*, p. 70), que es la del animismo.

mientras que el complemento indirecto responde no al “para quién” sino al “apropiado por quién”.<sup>54</sup>

Ahora bien, dado que tanto el “pronombre independiente” (de raíz *e'n*) como el “pronombre de pertenencia” (de raíz *i'*) se construyen a través de los afijos agenciales, y dado que el primero significa (tomando por ejemplo la tercera persona singular) “él” sin más (*ye'n*), mientras que el segundo significa “de él o para él” (*yi'*), queda la duda de si es o no el segundo una declinación del primero.<sup>55</sup> Lenkersdorf piensa que el “pronombre de pertenencia” no resulta de una declinación del “pronombre independiente”, porque el primero desempeña una serie de funciones que no corresponden del todo con la idea del objeto indirecto como función del caso dativo (más que en un solo punto, el del ejemplo 12, y de una manera un tanto engañosa), por lo que la cosa misma no puede interpretarse así. Podemos poner, además, un ejemplo en el que el pronombre de pertenencia no puede ser entendido como objeto indirecto ni en lo más mínimo (ni engañosamente siquiera):

(13) *s-neb'ata yi' ja j-kumal-tik* / él aprendió de ella nuestro idioma.<sup>56</sup>

Esta vez la traducción literal coincide con aquella que expresa mejor el sentido de lo dicho en tojolabal. Aquí *yi'* no puede entenderse como un objeto indirecto, pues no hay manera de entenderlo como un nombre en dativo. Sí hay manera de entenderlo, en cambio, como un “pronombre de pertenencia”: en el sentido de que

<sup>54</sup> Si bien es cierto, y hay que aceptarlo, que todo esto es un tanto especulativo (en el sentido de que ni su ser así ni las implicaciones últimas de ello han sido completamente demostradas con evidencia apodíctica), no es menos especulativo (y sí más reduccionista, carente de fundamentación e inconsciente de su especulatividad) llamarle “objeto directo” al *-on* de *s-telaw-on* y “objeto indirecto” al pronombre de pertenencia. Cfr. *infra*, Anexo II. Una de las implicaciones no analizadas por mí aquí es, por ejemplo, la siguiente: en *yala kab'tik* (“dijo – nosotros escuchamos”) el complemento directo (“lo dicho-escuchado”) está implícito. Este complemento es un sujeto vivencial, de modo que hay que entender, según todo lo expuesto hasta ahora, que lo dicho tuvo la vivencia de ser dicho, o bien, dicho por uno (el sujeto agencial de *ala*) y escuchado por otro (el sujeto agencial de *ab'i*). ¿Qué puede significar que “lo dicho-escuchado” tiene la vivencia de ser dicho-escuchado”? Sobre esto, que se relaciona con la idea del animismo, volveré más adelante.

<sup>55</sup> Sobre el significado de las raíces *e'n* e *i'* Lenkersdorf no dice nada, excepto que “todas las formas del pronombre de pertenencia [...] son idénticas con las del futuro del verbo *i'aj'*” (*TPP*, p. 225), que significa “llevar”, “traer”.

<sup>56</sup> *TPP*, p. 231. En esta oración “él” podría ser también “ella” y “ella” podría ser también “él”, pues en ningún momento se especifica el género de ninguno de los pronombres, pero en la traducción yo les pongo género (como si la frase fuera dicha en contexto) para facilitar las explicaciones. El ejemplo que pone Lenkersdorf, por otra parte, dice *sneb'ata kitik ja jkumaltik* / “aprendió de nosotros nuestro idioma”. Esta estructura es la misma del ejemplo 13, porque sólo he cambiado el pronombre de pertenencia de la primera persona plural (*kitik*) a la tercera singular (*yi'*).

lo que se indica en la oración son dos cosas: 1) que eso que “él aprendió” (*s-neb’ata*) es algo que le pertenece a ella (*yi’*) y 2) que lo aprendió (no porque ella se lo enseñara sino) observándola.<sup>57</sup> Ambas cosas están semánticamente incluidas en el “de ella” (*yi’*).

Ahora bien, ¿es o no entonces el pronombre de pertenencia una declinación del pronombre independiente? Yo pienso que no (aunque reconozco que es difícil aceptarlo), porque en todo caso sería un reduccionismo brutal entenderlo así. El fenómeno del pronombre de pertenencia es evidentemente distinto del fenómeno de la declinación en dativo, porque: 1) la naturaleza de la relación que hay –a través de los afijos agenciales– entre este pronombre, la estructura de la conjugación transitiva y la estructura de la formación del posesivo, no tiene equivalente alguno en español; y porque 2) hay usos de ese pronombre que no corresponden al de “objeto indirecto”,<sup>58</sup> por lo que la idea de la datividad (como nos ocurrió ya con la idea de la acusatividad) no es suficiente para explicar la diversidad de funciones de las que se trata con el “pronombre de pertenencia” ni sus connotaciones gramaticales concretas. ¿Cómo entender todo esto, entonces, en tojolabal? En los ejemplos 12 y 13 aparece el pronombre de pertenencia *yi’*, que en cada caso desempeña funciones gramaticalmente diferentes desde el punto de vista del español y lo traducimos de modos diferentes. Pero en tojolabal es la misma cosa. ¿En qué consiste esta identidad? Tanto “lo dado” en el ejemplo 12 (“su olla”) como “lo aprendido” en el ejemplo 13 (“nuestra lengua”) se refieren a aquello de lo que un sujeto agencial (expresado en el pronombre de pertenencia) “se apropia”, o bien, aquello que aparece como siendo suyo porque se lo ha apropiado a través de un acto de apropiación implícito en la agencialidad de los prefijos agenciales.<sup>59</sup> Este es también el caso de “lo dicho-escuchado” (que está

<sup>57</sup> Esto último se sabe porque para decir que lo aprendió “a causa de” ella (en el sentido de que ella intentó enseñárselo) se usa otra estructura: la del “pronombre de origen” (raíz “*uj*” más afijos agenciales): *kuj*, *awuj*, *yuj*, etc. En tojolabal “porque” se dice, justamente, *yuj*; y “por qué”, *yuj ma*. Cfr. *TPP*, pp. 226 y 231.

<sup>58</sup> Como muestra el ejemplo 13, que es una oración transitiva donde el pronombre de pertenencia es un complemento no-directo (para mi definición de “complemento no-directo” véase *supra* nota 16).

<sup>59</sup> Cfr. *TPP*, 234. Asimismo sucede con la formación de los pronombres posesivos, que no son otra cosa que los afijos agenciales afijados a sustantivos, como en *kumal* (idioma) y *j-kumal-tik* (nuestro idioma). Todo esto, sin embargo, no explica por qué se usa *yi’* y no *ye’n* (ambos construidos con prefijo agencial por igual) en los ejemplos 12 y 13 ni por qué lo primero (*yi’*) no habría de entenderse como una declinación de lo último

implícito) en el ejemplo 11, pues, como dije, *y-ala k-ab'-tik* también puede entenderse como “él dijo, nosotros [nos apropiamos de lo dicho porque lo] escuchamos”. De este modo, el mérito de Lenkersdorf vuelve a ser el de intentar forjar una terminología adecuada a las cosas que se observan. Es evidente que lo que este autor propone como clave interpretativa para entender la unidad de sentido que le corresponde a la diversidad de los fenómenos observados (su lógica) en el caso del complemento indirecto es la idea de la “agencialidad subjetiva”, de modo que ésta explicaría la naturaleza de las relaciones entre la conjugación bitransitiva, la estructura de la posesión y el pronombre de pertenencia.<sup>60</sup>

Vemos, pues, y con esto concluyo el análisis de la lengua, que los objetos gramaticales del español tienen como equivalentes estructurales, en tojolabal, sujetos gramaticales de diferentes tipos, los cuales o son sujetos gramaticales de un tipo que no existe en español (los vivenciales) o se usan de un modo que no suele usarse en español (los agenciales usados como complemento indirecto). Éste es, básicamente, el fenómeno de la intersubjetividad en el contexto lingüístico.<sup>61</sup>

---

(*ye'n*). Para esta cuestión (en relación con la cual Lenkerdorf jamás entra frontalmente en debate) no tengo respuesta hasta ahora.

<sup>60</sup> Sin embargo, esa “agencialidad subjetiva” no explica, como señalé en la nota anterior, por qué el pronombre de pertenencia no es una declinación del pronombre independiente (esto es relevante en relación con la idea de que en tojolabal no hay nombres declinados). Quizás sí sea una declinación. Esto podría llevarnos a una de dos cosas: o a pensar, contra Lenkersdorf, que en tojolabal no todo nombre es sujeto (y que por lo tanto sí se puede hablar de objetos), o a pensar, por el contrario, que un sujeto declinado no necesariamente deja de ser sujeto en todo sentido. Para entender esto último hay que tomar en cuenta que el tojolabal permite pensar en sujetos no explícitamente conjugantes, como se ha mostrado antes. *Cfr. supra*, nota 30.

<sup>61</sup> En relación con esto agradezco la valiosa observación de Antonio García Zuñiga, quien comenta: “yo diría que [los sujetos vivenciales son sujetos gramaticales de un tipo que] sí [existe en español], pero sin una distinción de marca. Por ejemplo, el sujeto de ‘me gustan los chocolates’. Éste es, por concordancia morfológica, ‘los chocolates’. Pero sabemos que el ‘experimentante’ es otro.” Esto es cierto y puede estudiarse con bastante detalle en José Luis Mendivil Giró, “La estructura ergativa de *gustar* y otros verbos de afección psíquica en Español”. Sin embargo, no hay equivalencia precisa entre el “me” del ejemplo de Antonio García (que por su morfología es un objeto directo, pero funcionalmente hablando es, en efecto, algo así como un sujeto vivencial) y los sufijos vivenciales (que se usan en la predicación nominal, en la conjugación transitiva y en la conjugación intransitiva). De cualquier forma, para precisar más esta cuestión hay que hablar no tanto de “lenguas” acusativas o ergativas (pues al parecer ninguna lengua es de uno u otro tipo al 100%), sino de “estructuras” acusativas y ergativas. Sobre esto véase *infra*, Anexo II, notas 14 y 21. Quizás la obra de Lenkersdorf pueda ayudar a entender, por otro lado, cómo es posible que ese “me” (el de “me gustan los chocolates”) funcione como un “sujeto vivencial”, a pesar de que está gramaticalmente marcado como objeto, así como la naturaleza del fenómeno de la ergatividad en lenguas predominantemente

Ahora bien, Lenkersdorf explica y ejemplifica todo lo anterior mucho más ampliamente de lo que yo he podido aquí presentarlo, pues he hecho sólo una exposición sumaria. La fundamentación gramatical exhaustiva de ésta sólo podría realizarse haciendo una exposición más completa y global de la gramática entera, lo cual puede encontrarse en obras de Lenkersdorf que están dedicadas casi exclusivamente a ello, como *Tojolabal para principiantes*. Para una exposición sumaria del berlinés mismo véase esta última obra, pp. 146-164, *Filosofar en clave tojolabal*, pp. 101-109, *Cosmovisiones*, pp. 18-22 y, sobre todo, *Los hombres verdaderos*, pp. 27-53.<sup>62</sup> Pasemos ahora a la idea de la intersubjetividad en el contexto sociopolítico.

#### § 14. La naturaleza del sufijo –tik. De lo lingüístico a lo social

Lenkersdorf se refiere al tojolabal como “la lengua «tik»”. Esta partícula es el sufijo pronominal de la primera persona del plural para afijos agenciales y vivenciales por igual,<sup>63</sup> por lo que todo lo que se ha dicho del sufijo –on puede decirse también del sufijo –tik, pero además hay que señalar otras dos determinaciones que son fundamentales para entender la naturaleza de este último: 1) se usa también para formar la primera persona del plural en el caso de los afijos agenciales<sup>64</sup> y 2) su uso es más extenso (porque participa en la expresión de ambos tipos de sujeto precisamente) y reiterativo en el uso cotidiano de la lengua. Lenkersdorf relata que al asistir por primera vez a una asamblea maya-tzeltal (este idioma y el tojolabal son más o menos tan diferentes y tan parecidos entre sí como lo son el portugués

---

acusativas. Se puede reflexionar, por ejemplo, en hasta qué punto oraciones como “me abrazó” presentan un “patrón de ergatividad parcial”, en la medida en que en ellas el objeto directo (en este caso “me”) designa, semánticamente hablando, un sujeto vivencial.

<sup>62</sup> En relación con estas referencias debo decir tres cosas: 1) en su propia exposición Lenkersdorf hace afirmaciones que yo no sólo no sostendría, sino que diría que son dudosas y, en ocasiones, hasta insostenibles. 2) Ello no afecta lo expuesto aquí, porque lo que he intentado (en los apartados sobre el contexto lingüístico) es presentar aquello que me parece que se sostiene por su propia evidencia conceptual, sobre la base del análisis gramatical. 3) Para ello me he valido de dos categorías que Lenkersdorf no usa (“complemento directo e indirecto”), pero que yo creo que es indispensable usar para que el planteamiento gramatical tenga un poco más de claridad en sí mismo, por un lado, y, por otro, para intentar tender “puentes” terminológicos que nos permitan dialogar con quienes sostienen la definición tradicional de la ergatividad (cosa, esta última, que a nuestro autor jamás le interesó). Sobre la posición que asumo en relación con la obra de Lenkersdorf como un todo, por otro lado, véase *infra*, notas 94 y 95.

<sup>63</sup> Véanse las tablas completas de ambos tipos de afijo en Lenkersdorf, *LHV*, pp. 38-39 y *TPP*, pp. 91 y 98; o bien, en Furbee-Losee, p. 123.

<sup>64</sup> En relación con los ejemplos 5 y 6 hay que ver, por ejemplo, que el plural de *b'ejyiyon* es *b'ejyitik* (exactamente igual es la construcción del plural en los ejemplos 1-4) y el plural de *jmana* es *jmanatik*.

y el español), sin conocer la lengua de ese ni de ningún otro pueblo maya, le impacto más que nada el uso repetitivo, “con la voz ascendente y el acento en la última sílaba”, del sonido *-tik*.

Comenzaba nuestra inquietud y nos preguntábamos, ¿qué puede significar ese *-tik, -tik, -tik?* [...] debía ser algo de mucha importancia para los tzeltales reunidos. ¿Por cuál razón se producía la reiteración? Tenía que haber algún motivo para esa repetición incesante. Dicho de otro modo, el *tik... tik... tik...* nos daba la impresión de representar el centro alrededor del cual se desarrollaba el intercambio de ideas, las proposiciones de los participantes. No parecía ser el tema de la asamblea, porque, para serlo, la repetición de la palabra resultaba exagerada. En aquel entonces no encontramos respuesta a nuestra pregunta por el significado del *tik-tik-tik*. En fecha muy posterior, pensamos que, en este *-tik* repetido, el lenguaje tiene un fundamento alrededor del cual los hablantes [...] están tejiendo sus ideas.” *FCT*, pp. 24-25.

Esta reiteratividad del *-tik* puede notarse al escuchar a un hablante nativo del tojolabal o al leer un texto que presente lo dicho por él.<sup>65</sup> Esto, sin embargo, ya no es un fenómeno puramente lingüístico, sino también sociopolítico: es lingüístico en la medida en que “nosotros”, “-nos” y “-mos” se construyen todos con la partícula *-tik* en tojolabal, por lo que ésta resuena siempre mucho; y es sociopolítico porque en la arraigadísima costumbre de la asamblea comunal (la primera experiencia que “marcó” a Lenkersdorf, según él mismo dice), no resulta extraño que predominen como tema problemas comunales de una población, y que, por ello, se dé la primera persona del plural como forma de expresión predominante.<sup>66</sup> De todas maneras, esa reiteratividad del *-tik* es, para Lenkersdorf, una expresión más del intersubjetivismo tojolabal (o bien, de cierta peculiaridad en la naturaleza de la expresión de su mente o de la lógica de su cosmovisión), captable en sus hábitos lingüísticos y sociales. Y es que “las lenguas no son fenómenos aislados de la realidad vivida por los pueblos que las

<sup>65</sup> Véase, por ejemplo, Antonio Gómez H. y Mario H. Ruz, (eds.), *Memoria Baldía. Los tojolabales y las fincas. Testimonios*. Muchos años después de la anécdota relatada, Lenkersdorf diría que “es el mismo *-tik* que representa el principio regulador según el cual, desde la perspectiva tojolabal, se estructura la sociedad humana, la convivencia con todo lo demás que vive y que no conoce limitaciones por su extensión cósmica.” C. Lenkersdorf, *Diccionario tojolabal-español*, entrada “*ke'n*”, p. 356.

<sup>66</sup> Sobre el “asambleísmo” tojolabal a partir de la reforma agraria (la disolución del mundo finquero, la conformación del ejido como forma de organización político-económica y la colonización de la selva lacandona en el municipio de Las Margaritas) véase Estrada Saavedra, *La comunidad armada rebelde y el EZLN*, pp. 168 ss. y 318 ss.

hablan” (*LHV*, p. 34), pues en la gramática de una lengua pueden verse no sólo mecanismos de comunicación, sino también maneras de entender el mundo, es decir, maneras de constituir el sentido de lo que se presenta, o bien, maneras de estructurar el sentido a través de ciertos tipos de intencionalidad (los que tienen que ver con ciertas significaciones lingüísticas, precisamente), por lo que ciertas maneras de entender el mundo y de comportarse en, desde y para él tienen que corresponder con esas maneras de estructurar “el pensamiento” (“la intencionalidad constituyente” [Husserl] o la “expresión de la mente” [Hegel]) a través de la lengua. Lenkersdorf intentará señalar esta relación entre lenguaje, “pensamiento” y comportamiento al pasar de la intersubjetividad en el contexto lingüístico a la intersubjetividad en el contexto social.<sup>67</sup>

### § 15. La intersubjetividad en el contexto sociopolítico

Expresiones como *y-ala k-ab'-tik* (cfr. *supra*, ejemplo (11), p. 58) muestran el fenómeno de la intersubjetividad en el contexto lingüístico.<sup>68</sup> Notemos ahora dos cosas: 1) en nuestro ejemplo (11) las oraciones castellana y tojolabal son traducibles una a la otra, pero 2) lo que se mienta (o lo que la mente formula) explícitamente en un caso y en el otro es diferente, por lo que el pensamiento y el comportamiento que se deriva de ello pueden ser también diferentes en alguna medida. La tesis de Lenkersdorf es que a la intersubjetividad en el contexto puramente gramatical le corresponde una intersubjetividad en el contexto sociopolítico. Esto es, nuestro autor se representa gráficamente el orden básico de las oraciones transitivas en español (s-v-o) como una estructura “vertical”, pues en

<sup>67</sup> Al llegar a este “paso” Lenkersdorf menciona a W. von Humboldt (*FCT*, p. 28), E. Benveniste (*LHV*, p. 52) y V. Klemperer, para quienes hay una correspondencia entre ciertos momentos estructurales de una lengua y ciertos momentos estructurales de la naturaleza comportamental (e “ideológica”) de la sociedad que se expresa a través de ella. En *LTI. La lengua del tercer Reich*, Klemperer hace, por ejemplo, una serie de observaciones sobre el lenguaje del nazismo para mostrar cómo es posible investigar ciertos momentos de la lógica de una conciencia colectiva (o del “espíritu y la cultura de un pueblo”) en algunos de sus hábitos lingüísticos.

<sup>68</sup> Asimismo lo muestran expresiones parecidas, como *'o jka'tikon awi'ex* (“les daremos”), cuya traducción literal es “daremos - ustedes recibirán”. Vistas desde el punto de vista del tojolabal, estas expresiones muestran una peculiaridad gramatical (y no sólo un modo posible de hablar, como piensa, equivocadamente, E. Escalante, “Racionalidad y mistificación en tojolabal”, p. 81), pues si tomamos en cuenta que en tojolabal no hay una palabra equivalente a “nos” (como declinación de “nosotros” y contracción de “a nosotros”), podemos ver también que la manera de construir el complemento indirecto en nuestro ejemplo (11) es una posibilidad estrictamente gramatical, y no sólo un giro idiomático de elaboración más o menos compleja y/o poética.

estas oraciones hay un nombre en nominativo y otro nombre *declinado* en un caso oblicuo. El orden básico en tojolabal (s-v-s) es representado, en cambio, como horizontal, pues no hay declinación y todo nombre, al funcionar como sujeto de uno u otro modo, está siempre en nominativo. Lenkersdorf extrapola esto al “contexto social”, afirmando que la intersubjetividad “se extiende” desde lo lingüístico hacia otros “aspectos de la realidad”, como “lo natural, cultural y social” (LHV, p. 75). Esto quiere decir que lo lingüístico (las estructuras de la lengua a través de las cuales se constituyen significativamente ciertos sentidos vividos) determina a veces fenómenos que aparentemente no tienen nada que ver con lo lingüístico (como ciertos fenómenos sociales), y lo hace justamente en la medida en que la presencia del sentido de esos fenómenos está mediada por el lenguaje.<sup>69</sup> Esto es, a partir de la observación de las comunidades tojolabales en los Altos de Chiapas, Lenkersdorf llega a pensar que, de alguna manera, a la estructura lingüística “vertical” le corresponde una estructura social de rasgos verticales en general (el énfasis en las jerarquías, la voluntad de dominio y el autoritarismo como principios organizativos de la sociedad),<sup>70</sup> mientras que a la estructura lingüística “horizontal” parece corresponderle, por su parte, una estructura social de rasgos horizontales en general, como veremos a continuación.<sup>71</sup> De este modo, habría una relación de coherencia o correlación

---

<sup>69</sup> Por otro lado, no todo sentido está “mediado” por el lenguaje, como veremos precisamente en relación con la experiencia de la intersubjetividad y el análisis fenomenológico de la génesis última del sentido “otro viviente” (u “otro yo”), en el Capítulo III. Es evidente que hay algunos sentidos que no pueden dársele sin lenguaje, pero es igualmente evidente que todo sentido lingüístico está mediado por sentidos no-lingüísticos (o pre-su-pone experiencias pre-lingüísticas) y que, en esta medida, no todo sentido en general está ni puede estar mediado por el lenguaje. De lo contrario, toda experiencia sería lingüística (y tendríamos que pensar, en consecuencia, que somos espíritus puramente lógicos y sin cuerpo y/o algún otro sinsentido), pensar lo cual es de una absurdidad tal, que no logro imaginarme, en este momento, la magnitud de los prejuicios que podrían conducir a alguien a afirmar semejante cosa. Sobre el sentido vivido (o experimentado) al margen de la expresión lingüística y por qué “puede y debe [...] distinguirse entre el sentido y la expresión del sentido” véase A. Zirión Q., “El sentido sin el lenguaje y la tarea de la fenomenología”.

<sup>70</sup> La estructura del universo en la visión del mundo de la “iglesia católica apostólica romana” es un claro ejemplo de esta “verticalidad” cosmovisionaria.

<sup>71</sup> La forma organizativa de las comunidades tojolabales ha sido vista en ocasiones como una especie de “comunidad cristiana natural” (cfr. Estrada Saavedra, *loc. cit.*, pp. 209-210). El modelo de esta “naturalidad” no son las sociedades occidentales, desde luego (ni ningún momento de su historia), pues éstas, a pesar de casi dos milenios de “cristianismo”, no son predominantemente cristianas (o “evangélicas”) en cuanto a los modos en que sus miembros se relacionan unos con otros y con miembros de otras comunidades. En la tercera parte de “El Padrino” (*The God Father*), la conocida trilogía de F.F. Coppola, un cura dice que Europa es como una piedra que, a pesar de haber estado sumergida en agua por mucho tiempo, su interior no se ha mojado (el agua ha humedecido lo pared exterior de la piedra pero no ha penetrado su interior). Esto en el sentido de que “el

cosmovisionaria entre tipos de lengua y tipos de sociedad. Pero ¿en qué se basa Lenkersdorf para afirmar esto?

Nuestro punto de partida es una afirmación que los tojolabales enuncian con frecuencia: **lajan lajan aytik**, *estamos parejos*. [...] [Esto significa que] *Formamos una comunidad de iguales en tanto que todos somos sujetos*. [...] ¿Cómo se manifiesta esa igualdad en el plano social en la vida del pueblo mayense? *LHV*, p. 77.

1) En la ausencia de jerarquías sociopolíticas, la cual sería especialmente evidente en las asambleas comunitarias, donde todos los miembros de la comunidad participan, en condiciones de simetría y con igualdad de derechos, en la persecución de consensos democráticos y que tienden a la unanimidad como una deseabilidad ideal.<sup>72</sup> 2) En la concepción de la legitimidad e ilegitimidad de la autoridad política. La verdadera autoridad no consiste en el privilegio jerárquico de un individuo (aquel que ha logrado hacerse del mando), sino en la obligación de servicio de un miembro de la comunidad en vista del bien común. ¿Quién decide, sin embargo, cuál es el bien común y cómo se llega a él? Aquí tiene que haber

---

cristianismo ha estado alrededor de Europa por mucho tiempo, pero no la ha penetrado. Cristo no vive en ella”.

<sup>72</sup> Que entre los tojolabales no hay estratificación ni jerarquía social lo afirman también los antropólogos Carlos Basauri y Francisco Guerrero, según M. H. Ruz, *Los legítimos hombres*, v. II, pp. 30 y 36. Lo contrario piensa, también según Ruz, John Thomas. *Ibid.*, p. 42 ss. Un enfoque más reciente sostiene que sí hay jerarquías pero son muy implícitas (Estrada Saavedra, *op. cit.*, p. 301 y 575-576). Esto último es evidentemente lo que ocurre (Estrada describe con mucho detalle cómo y por qué es así entre los tojolabales), y no es típico sólo de comunidades indígenas, sino también de muchas comunidades rurales pequeñas y bien cohesionadas, de población mestiza y organización política autogestiva. En poblados pequeños como estos, de máximo unos mil habitantes, las verdaderas jerarquías son invisibles para los fuereños –sobre todo para los que nunca han vivido fuera de una mega urbe–, pues suele ocurrir que o les parece que no las hay, o les parece que “el mando” está en el “comisario ejidal”, lo cual es falso. Este no mueve un dedo sin la autorización de la asamblea, y si lo hace las consecuencias negativas son inmediatas: “se le echa encima el pueblo”, como se dice. Las verdaderas jerarquías se establecen sobre la base del conocimiento de la historia en común y de “quién es quién” con base en su edad, experiencia, logros, faltas, contactos políticos dentro y fuera del pueblo, etc. Y esto es tan sabido, entre los miembros de una comunidad, que no suele explicitarse. No hay duda de que Estrada Saavedra tiene razón en esto, sobre todo frente a *LHV*, p. 80, donde hay una idealización extrema de lo que ocurre en las asambleas tojolabales. Ahí, al plantear que estas asambleas son totalmente democráticas (pues hasta los niños tienen voz y voto) y alcanzan *siempre* la unanimidad, Lenkersdorf confunde cuestión de hecho con cuestión de regulatividad ideal; pues llega un punto, en su texto, en que no se sabe si lo que él afirma es que los tojolabales “son siempre así” (lo cual sería una intelectualización romántica inaceptable, como sostiene con toda razón Estrada Saavedra) o que hay en sus modos de ser algo que “tiende” a ello (como a un ideal regulativo) de uno u otro modo. No se sabe, pues, si Lenkersdorf habla de una cuestión de hecho o de una cuestión ideal. Lenkersdorf también sostiene, sin embargo, que “el ideal” de la unanimidad muchas veces se malogra, “de hecho”, a través de la “presión social” que en la discusión ejerce una mayoría sobre una minoría tojolabal, dando como resultado una unanimidad meramente aparente, pero no verdadera. *LHV*, pp. 81n y 82. Con esto puede verse que en cierto modo Lenkersdorf llega a distinguir lo ideal de lo fáctico, pero no explícitamente. Sobre todo esto volveré más adelante.

jerarquías moralmente aceptables (e indispensables) para los tojolabales mismos, así como “votos de calidad”, aunque sean implícitos.<sup>73</sup> De cualquier modo, la diferencia indicada es tan marcada, entre los tojolabales, que tienen expresiones especiales para ella: *mandaranum*, por un lado, y, por otro, *jama’ ‘ay ya’tel*.<sup>74</sup> “Mandón”, término peyorativo que se usa para censurar y descalificar, designa a “aquellos que tienen un ansia desmedida de poder que, por lo general, usufructúan en beneficio particular”.<sup>75</sup> *Jama’ ‘ay ya’tel*, en cambio, designa un miembro de la comunidad que es propuesto y elegido en asamblea para desempeñar un cargo como funcionario público. Sobre la relación que hay entre éste y la comunidad a la que sirve se dice: *Jama’ ‘ay ya’tel kujtik. Mandar ‘ay kujtik* (FCT, pp. 79 ss). *Kujtik* es el “pronombre de origen” (TPP, p. 226) para la primera persona del plural: “por o a causa de nosotros”. De modo que esas expresiones se refieren a dos cosas: 1) a “aquel que por nosotros tiene su *trabajo*” (*jama’ ‘ay ya’tel kujtik*) y 2) a que “por nosotros (y no por otras razones) hay en él autoridad para mandar (*mandar ‘ay kujtik*)”. O, lo que es lo mismo, que “por nosotros (y no por Dios ni por nadie más) es que hay una persona con autoridad para mandar entre nosotros”. Ahora bien, sólo es elegible para este “cargo” el que “tiene ya corazón” (*‘ayxa sk’ujol*), o sea, el que tiene experiencia en la vida en general y en los problemas de la comunidad en particular. Entre los tojolabales se dice que “tiene corazón ya”, en términos políticos, el que es capaz de expresar en su voz la voluntad común (lo que Rousseau llamaba la “voluntad general”) de los que deliberan sobre un problema comunitario en la asamblea de un pueblo; el que puede expresar en su voz la voluntad general y, así, estar en condiciones de “mandar” lo que sea necesario mandar para cumplir con la voluntad popular, que expresa sus necesidades (económicas, políticas, de salud, etc.) en la pluralidad de voces de una asamblea. La autoridad legítima entre los tojolabales es, pues, la que manda obedeciendo, es decir, la que manda en función de las necesidades de

<sup>73</sup> Cfr. Estrada Saavedra, *op. cit.*, pp. 300-301.

<sup>74</sup> O sea: “mandón” y, literalmente, “aquel para el cual hay su trabajo” (= “el que tiene trabajo”). Cfr. LHV, p. 81n. Esto último se refiere, probablemente, a que desempeñar un cargo público es un *trabajo extra*, o sea, aparte del que se tiene ya de por sí cultivando la tierra y criando animales. Estos *trabajos* (como el de comisario ejidal, por ejemplo) suelen ser de gran responsabilidad y muchas veces sin sueldo.

<sup>75</sup> Estrada Saavedra, *op. cit.*, pp. 300-301.

la comunidad, plasmadas en la voluntad común que el que sabe escuchar capta en la pluralidad de las voces. El que tiene corazón ya es entonces, por un lado, el que sabe escuchar y, por otro, el sabio (pues ese escuchar implica “entender”). El “político” que no es capaz de captar la voluntad común de su propio pueblo, que no es capaz de captar la unidad de la voluntad en la multiplicidad de los *reclamos*, tampoco puede comprender ni atender a sus necesidades y, como consecuencia, manda cosas que no responden a esas necesidades, es decir, “manda sin obedecer, manda mandando”. Ahora bien, en este sentido Hernán Cortés era una “autoridad verdadera” (*jama’ ay ya’tel kujtik*), si se piensa que el rey de Castilla era el “representante” del pueblo español y de sus intereses (pues Cortés mandaba, en América, “obedeciendo” al rey, en su nombre y buscando, así tuviera que arriesgar una y otra vez la vida, lo que más le convenía a la corona y no a él mismo como individuo). “Mandonos” eran, en cambio, Pedro de Alvarado y otros ladronzuelos a los que Cortés reprendía a menudo.<sup>76</sup> ¿Cuál es la diferencia, entonces, entre el mandar de Cortés y el de los tojolabales? No la presunta maldad y/o bondad “natural” de uno u otros, claramente. La diferencia está en el origen de la legitimidad de la autoridad y su poder: ideológica y jurídicamente hablando, entre los españoles la legitimidad del poder del rey y de Cortés proviene, en última instancia y de una forma enteramente autoritaria y “vertical”, de “Dios” (por eso la imposición del cristianismo era una política de la corona). Entre los tojolabales que Lenkersdorf conoció, en cambio, la legitimidad del poder le viene a la autoridad “desde abajo” y por consenso “horizontal” (el cual surge siempre nuevamente de la voluntad de “estar parejos” como un ideal regulativo de la cosmovisión tojolabal). Es decir, en este caso la legitimidad política proviene de “nosotros mismos” como la comunidad “pareja” de los de a pie, por así decirlo; de entre los cuales, y no de otro lado, tiene que surgir “nuestra” (*kujtik*: a causa de nosotros y para nosotros) autoridad. De este modo, entre los tojolabales la verdadera autoridad es no sólo la que manda obedeciendo,<sup>77</sup> sino la que lo hace,

<sup>76</sup> Cfr. María del Carmen León *et ál.*, *Del katún al siglo*, pp. 23, 24, 57 y 146.

<sup>77</sup> En este sentido limitado, Francisco Gómez de Lamadriz, por ejemplo, llegó a ser visto por varios pueblos mayas (durante el régimen colonial en el área del Soconusco, alrededor de 1700) como representante del rey y, a la vez, como autoridad verdadera (en tanto que se creía que mandaba obedeciendo tanto a las necesidades

además, a través de un mando cuya legitimidad proviene de la comunidad y de la idea del “estar parejo” como un principio organizativo (o ideal regulativo) implícito en su cosmovisión en general y en su manera de socializar en particular. Por eso Lenkersdorf dice que en el imaginario tojolabal no es normal que haya amos y esclavos, señores y siervos, mandones y mandados, etc., sino que lo normal (y la propensión política más habitual) es el querer estar parejos.<sup>78</sup>

Ahora bien, volviendo sobre nuestros pasos, ¿cómo es que la intersubjetividad en la lengua generaría todo esto? ¿Sería posible demostrar tal cosa a través de un “análisis genético”? Lenkersdorf piensa que la naturaleza “intersubjetiva” de la lengua tojolabal hace que sus hablantes tengan mayor “propensión” que los hablantes de lenguas acusativas para empatizar (o convivir “en armonía”, “pareja” y “democráticamente”) entre ellos, con humanos de otras culturas y con otros vivientes. ¿Cómo podría esta hipótesis ser demostrada? A través, quizás, de la observación del comportamiento social en las comunidades tojolabales. Esto, sin embargo, es observación de hechos, a partir de la cual pueden inferirse generalidades empíricas, pero ¿qué hay de la necesidad o contingencia de que sea como se observa? ¿Será posible demostrar si hay o no una relación necesaria entre intersubjetividad en lo lingüístico y capacidad

---

del pueblo como a los mandatos “justos” de la corona, que eran considerados “justos” en la medida en que se ajustaban a las necesidades del pueblo y limitaban las actitudes abusivas de los gobernadores locales y otros funcionarios en turno). Cfr. María del Carmen León Cázares, “Vasallos en armas al servicio de su majestad”, en María del Carmen Valverde Valdés (coordinadora), *La resistencia en el área maya*, pp. 47-63 (sobre todo 59).

<sup>78</sup> Lo mismo piensa Estrada Saavedra, *op. cit.*, pp. 149, 284 y 545. Este autor dice, por otro lado, que “la gran contribución de la diócesis [de San Cristóbal de las Casas] para la ‘liberación’ de los tojolabales consistió en haberles hecho comprender que la injusticia y la desigualdad en la que habían vivido en los tiempos del ‘baldío’ no eran ‘naturales’ y que ellos tenían, por obra de Dios, dignidad y derechos que hacían necesaria y legítima su lucha por mejores condiciones de vida. Es cierto que el trabajo doctrinal de la Iglesia acabó por convencer a los indígenas de ello, pero no debería olvidarse que fue la iniciativa misma de los tojolabales que comenzó el éxodo [desde su condición de peones acasillados en fincas] hacia la selva [a partir de los años 30]. En otras palabras, el abandono de la finca suponía, en los hechos, una crítica de las relaciones de dominación en las que habían vivido hasta entonces.” *Ibid.*, p. 588. Y esta crítica, por implícita que sea, prueba que hay en su cosmovisión ideas regulativas incompatibles con su situación de hecho en el mundo del baldío (esto es necesariamente así por una razón muy simple: cfr. *supra*, Introducción, nota 17). Son estas ideas regulativas lo que intenta sacar a la luz Lenkersdorf (aunque él mismo no siempre se dé cuenta de la necesidad de distinguir entre cuestión de hecho y de regulatividad ideal), ideales que, por lo tanto, pueden ser vistos no como intelectualizaciones románticas del berlinés, sino como ideales regulativos propios de la cosmovisión tojolabal (en algunos casos, al menos, porque también es verdad que Lenkersdorf a veces exagera y quiere ser más animista que los tojolabales, cayendo en contradicciones; como cuando dice que “el hecho de que todo vive borra la diferencia radical entre vida y muerte” y, a la vez, que “lo inanimado es lo despedazado”. C. Lenkersdorf, *Aprender a escuchar*, p. 127).

empática en lo social? Creo que esto depende del análisis de la posibilidad misma de la empatía y de en qué medida esta experiencia depende o no del lenguaje. Más adelante veremos que la experiencia empática más básica concebible no depende del lenguaje (ni de sus complejidades gramaticales) en ningún sentido (estudiaremos esto en el Capítulo III, junto con la experiencia de lo extraño, el sentido de lo vivo y el movimiento espontáneo), por lo que la relación entre intersubjetivismo lingüístico y “empatismo” social sería sólo una generalidad empírica presuntamente observable en los hechos, pero no una necesidad lógica que en cuanto tal sería universal y *a priori*.<sup>79</sup> Asimismo, será evidente que “verticalidad lingüística” no excluye *a priori* comunitariedad igualitaria y que “horizontalidad lingüística” no necesariamente excluye la posibilidad de la dominación injusta. Como hemos visto, sin embargo, hay ciertos aspectos de la vida social que pueden conducir a pensar que de algún modo hay una

---

<sup>79</sup> Observaciones críticas como las de Estrada Saavedra refutan esta idea, además, desde un punto de vista empírico, pues tomadas como cuestiones de hecho, algunas afirmaciones de Lenkersdorf son más que dudosas. Para Estrada Saavedra esas afirmaciones no son otra cosa que la “elaboración intelectual de una imagen romántica y des-conocedora de los tojolabales” (Estrada Saavedra, *op. cit.*, p. 330n), en cuanto que, según ellas, “el indio y sus formas de vida serían profundamente espirituales, democráticas, equitativas y desconocedoras de la mentira, la violencia y la dominación [lo cual Estrada muestra que son “prejuicios positivos” inaceptables]. Así por sus virtudes intrínsecas no sólo habría que respetar y proteger su ‘otredad’ sino, además, aprender de ellos, pues se supone que serían seres humanos de orden superior: ‘los hombres verdaderos’” (*ibid.*, p. 573). Hay mucho de cierto en esto, pero Estrada no ha visto con toda claridad lo que plantea Lenkersdorf. Es decir, el problema en esta polémica es que Estrada habla de los tojolabales real e históricamente existentes, mientras que Lenkersdorf a menudo confunde esto último con ideales regulativos que él considera son de los tojolabales mismos (confundiendo, así, cuestiones de hecho con cuestiones de esencia). No hay duda de que Estrada tiene razón en lo de que los tojolabales no son ningunos “santos”. Las afirmaciones de Lenkersdorf, sin embargo (aquellas por las cuales Estrada lo califica como “romántico”), deben entenderse muchas veces como cuestiones ideales, no como cuestiones de hecho. La idea de lo *toj*, por ejemplo, señala –y aquí Lenkersdorf sí distingue entre cuestión de hecho y de esencia– una idea y no un hecho y, en este sentido, algo con lo que se tiene que luchar para ser coherente todos los días (cfr. *infra*, p. 133n); por lo que hay un error en la manera como Estrada entiende lo “verdadero” (*toj*) en la expresión “hombres verdaderos” (*tojol winik*). Ello no se refiere a una etnia sino a una idea, por lo que indica, como he dicho, una cuestión de esencia, no de hecho. La esencia, tomada como hecho –confusión que entraña un contrasentido de principio–, da como resultado lo que en ciertos ámbitos de la antropología se denomina “esencialismo” (que es la insistencia absurda en ver como inmutable y eterno algo que es esencialmente contingente e histórico). Pero este no es el caso de la expresión “hombres verdaderos”. Con esto Lenkersdorf se refiere a una posibilidad ideal, pues una cosa es el significado de la palabra *toj* en absoluto, y otra muy diferente si los que dicen ser *tojol winik* lo han sido o no. Lo ideal requiere clarificación como tal (y no sólo como correspondiente o no con los hechos, que es otro asunto). Lenkersdorf sabía esto de algún modo y solía decir, frente a críticas como las de Estrada, que para los tojolabales mismos “tojolabal” no “se nace” sino que “se hace” (*tojolabalaxi* = tojolabalizarse) y que hay casos de tojolabales “destojolabalizados” (cfr. *infra*, p. 133n). De modo que habría que preguntar qué tan tojolabales son los tojolabales realmente existentes, así como Estrada pregunta “qué tan zapatistas son [de hecho] los neozapatistas [de acuerdo con lo que ellos mismos señalan como sus propios ideales políticos]”. Estrada Saavedra, *op. cit.*, p. 597.

correspondencia entre estructura de la lengua y estructura de la sociedad en lo que a acusatividad e intersubjetividad (o ergatividad) se refiere. ¿Cuáles son estos aspectos? Los ya mencionados (las jerarquías sociales y la legitimidad de la autoridad), otros que aborda Lenkersdorf (como la relación “competitividad-complementariedad” e “individualismo-colectivismo”) y un par más que veremos a continuación.<sup>80</sup>

### § 16. La intersubjetividad en otros contextos

La intersubjetividad “se extiende” también a los contextos religioso y ecológico. En el primero, aunque muchos tojolabales son “católicos” y creen en *jtatik Dyos* (o sea “nuestro padre dios” en el sentido de la religión judeocristiana), también creen en *jawwtik* (“nuestro señor”) entendido como el sol y en *jnantik lu’um* (“nuestra madre tierra”) como “interlocutores cósmicos”, por decirlo de algún modo.<sup>81</sup> No se trata, pues, de una jerarquía teológica en la que uno sólo creo todo lo demás (a esto Lenkersdorf le llama “monismo”), sino de una interacción “cósmica” entendida en el sentido de la “familia extensa” (asimismo, es notable que en el *Popol Vuh* el paradigma teológico-creacionista básico de la génesis del mundo es el de una asamblea y no el de un dios solitario). En el contexto ecológico, por su parte, se cree que todo vive. Es decir, si en el contexto lingüístico todo es sujeto, en el contexto “eco-lógico” todo “tiene corazón”, que equivale a “vivir” porque la palabra corazón (*altsil* o *altzil*) designa, en una de sus acepciones, el principio de lo vivo en cuanto tal (o sea en cuanto que tiene vivencias):

Todas las cosas tienen corazón, todas las cosas viven. Aquí el reloj que traes tiene corazón, lo ves porque camina, se mueve. Las flores, las plantas, la milpa tienen corazón. Por eso, tenemos que visitarlas, platicarles y esperar que nos platiquen. Tal vez tú no lo ves ni entiendes sus palabras. [...] Pero te digo, todas las cosas tienen corazón, todas las cosas viven aunque tú no te das cuenta. Mira esta piedra que nos sirve de banco. También ella tiene corazón. Los ojos no te lo dicen, tampoco lo oyes, ni lo sabes, porque no ves cómo vive, cómo se mueve. Tú no sabes cómo vive.

<sup>80</sup> Sobre el comunitarismo como predominio de lo grupal sobre lo individual en los mayas en general véase María del Carmen León *et ál, op. cit.*, pp. 148-152.

<sup>81</sup> Sobre esto véase *LHV*, p. 89, Lenkersdorf, *Diccionario tojolabal-español*, p. 343 y M.H. Ruz, “Los mayas de hoy: pueblos en lucha”, pp. 222 y 225.

Otra vez te digo, no lo ves ni lo sientes. Pero sí vive. Sí se mueve aunque muy, muy despacito.<sup>82</sup>

Ahora bien, retomando la cuestión desde el comienzo de este capítulo, la pregunta básica que desde el punto de vista de la cosmovisión podemos plantear en torno al tema de la intersubjetividad es, como dije, hasta dónde llega la percepción de la comunidad intersubjetiva en uno y otro contexto cosmovisionario y cultural. Puesto en los términos más amplios, la cuestión de la intersubjetividad en la cosmovisión y su problematicidad consisten, entonces, en hasta dónde llega la comunidad intersubjetiva en una cultura y qué significa dicha comunidad en términos morales.<sup>83</sup> Aquí he podido ocuparme sólo de lo primero, dejando para más adelante el señalamiento (aunque será sólo un poco más esbozado), de lo segundo.

### § 17. Cosmovisión y filosofía

El “intersubjetivismo” de los tojolabales no es ninguna filosofía,<sup>84</sup> sino una visión del mundo, un modo tradicional-habitual de comprender el mundo y sobre el que los tojolabales mismos, como es natural, no suelen reflexionar (como tampoco lo hacemos nosotros, occidentales, en relación con nuestras propias peculiaridades cosmovisionarias). La obra de Lenkersdorf, por su parte, puede ser vista como una filosofía de la cosmovisión porque toma la cultura maya-tojolabal como un todo y busca la raíz última sobre la base de la cual es posible la unidad de sentido (coherencia) en la que se realizan ciertas dimensiones básicas de su vida tradicional. Lo que este filósofo hace es intentar descubrir la coherencia “interna” de los modos tojolabales de ver el mundo y de vivir en él, es decir, la unidad del sentido vivido por los tojolabales mismos.<sup>85</sup> Como hemos visto, nuestro autor encuentra en la “intersubjetividad” la “raíz” que opondrá a la “acusatividad” de las lenguas de origen indoeuropeo. Ésta consiste, según Lenkersdorf, en una relación “jerárquica” entre un sujeto agente y sus objetos gramaticales. La naturaleza

<sup>82</sup> Testimonio tojolabal según *LHV*, p. 70.

<sup>83</sup> Sobre la relación entre intersubjetividad, moralidad y eticidad en general, es decir, en cuanto a su *a priori* eidético y a su generalidad esencial, véase Husserl, *Renovación del hombre y la cultura*.

<sup>84</sup> Como sugiere Lenkersdorf al hablar de la poesía, los ritos y el idioma como “textos y ejemplos del filosofar”. *FCT*, pp. 15 y 101.

<sup>85</sup> Por eso Lenkersdorf habla de la “realidad vivida” (*LHV*, p. 70).

jerárquica de esta relación “se extiende”, dice este autor, a lo político (monarquía u oligarquía), a lo religioso (monoteísmo), a lo pedagógico (“educación bancaria”), a lo económico (la competencia por encima de la solidaridad), etc. La particularidad de la cultura tojolabal sería, frente a esto, lo que podríamos llamar la “intersubjetividad total” (= animismo). Es decir, la intersubjetividad en el contexto lingüístico, como opuesta a la acusatividad, consiste en una relación no-jerárquica (sino “pareja”, podríamos decir) entre dos sujetos gramaticales articulados en torno a un mismo verbo. La naturaleza no-jerárquica de esta relación “se extiende”, asimismo, a lo sociopolítico, a lo económico, pedagógico, religioso, etc. La intersubjetividad entre los tojolabales se extiende también al contexto ecológico, porque se percibe subjetividad viviente no sólo en los prójimos de nuestra misma especie (en otros humanos) sino también en todos los animales, las plantas y, más aún, en todas las cosas: en las piedras, las montañas, las nubes, los ríos, la tierra, etc.<sup>86</sup> En el marco de esta cultura se pensaría, además, que todos los vivientes constituimos la totalidad de un cosmos, y que cada uno es responsable de la supervivencia del mismo, de modo que no sólo la intersubjetividad se extendería a todas las cosas sino también la responsabilidad y la moralidad. Es de capital importancia, sin embargo, no confundir la intersubjetividad sin más con la moralidad, que es una posibilidad específica de la intersubjetividad entre humanos. Lenkersdorf confunde estas cosas una y otra vez. Pero sobre esto volveré más adelante.<sup>87</sup> Por ahora concluyamos este capítulo con una breve síntesis.

Lenkersdorf llegó por primera vez a una comunidad rural de los Altos de Chiapas (al parecer una comunidad tzeltal de nombre “Bachajón”, al norte de Ocosingo), en el verano de 1972, con la misión de colaborar en un proyecto

---

<sup>86</sup> Hasta en los utensilios de cocina, como relatan de manera muy similar un conocido pasaje del *Popol Vuh* y una leyenda tojolabal contemporánea, recopilada por Mario Humberto Ruz y Otto Schumann alrededor de 1981 en los altos de Chiapas. Cfr. M. Humberto Ruz (ed.) *Los legítimos hombres*, vol. I, p. 15 y *Popol Vuh. Antiguas historias del Quiché*, primera parte, capítulo III, p. 31 (citado en *LHV*, p. 115). Véase también el *Libro de Chilam Balam de Chumayel*, p. 132 (citado en *LHV*, p. 114).

<sup>87</sup> Cfr. *infra*, p. 136n. Lenkersdorf pasa, sin mediación explicativa ninguna, de la intersubjetividad en el contexto lingüístico (“todos somos sujetos”) a la intersubjetividad en el contexto social (“todos tenemos corazón”) y como una idea moral (“todos somos iguales, responsables y respetuosos los unos de los otros”). Este “paso” descriptivo es inaceptable, tal y como se presenta en *LHV*, pp. 73-75, porque, al no haber mediaciones explicativas de ningún tipo, implica muchas confusiones.

pastoral de catequesis y alfabetización impulsado por la diócesis de San Cristóbal de las Casas, cuyo obispo en aquel entonces era Samuel Ruiz. Ahí, y durante los siguientes meses y años, comenzó a vislumbrar que en la diversidad de los modos tojolabales de estar en el mundo había la unidad de sentido de una cosmovisión y dedicó el resto de su vida a intentar dar cuenta del sentido de esa unidad tal y como la viven cotidianamente los tojolabales mismos. Es decir, al ver que en los modos de ser moral, religioso, lingüístico, político, etc., de los tojolabales había una cierta unidad de sentido cosmovisionario, se dedicó a intentar esclarecer aquello que al parecer daba unidad a la multiplicidad de esos modos tojolabales de habitar (entender y entenderse en) el mundo.

Con la obra de este berlinés se trata, por todo lo anterior, de una filosofía de la cosmovisión, es decir, de una sistematización e intento de fundamentación de los principios de la cosmovisión tojolabal en cuanto vivencia intencional (o “cosmovivencia”), y no de un estudio de los tojolabales como un “objeto de la naturaleza”. Esto es,

cuando los motivos vivientes de cultura [...] logran no sólo una formación conceptual, sino también un desarrollo lógico y otras elaboraciones especulativas [*denkmässige*] y cuando los resultados así obtenidos se ponen en relación recíproca con las nuevas concepciones e intelecciones que afluyen, hasta llegar a una unificación científica y una perfección consecuente, se produce entonces una extraordinaria ampliación y elevación de la sabiduría que originariamente no era comprendida. Nace una filosofía de la cosmovisión.<sup>88</sup>

Esta “ampliación y elevación de la sabiduría que originariamente no era comprendida” puede verse con mucha claridad en la diferencia entre la perspectiva de Lenkersdorf y la de H.H. Bancroft frente al *Popol Vuj* (cfr. LHV, pp. 114-115), en especial en relación con el pasaje siguiente (en torno a la destrucción de los hombres de madera):

Llegaron entonces los animales pequeños, los animales grandes, y los palos y las piedras les golpearon las caras. Y se pusieron todos a hablar; sus tinajas, sus comales, sus platos, sus ollas, sus perros, sus piedras de moler, todos se levantaron y les golpearon las caras. ‘Mucho mal nos hacíais; nos comíais, y nosotros ahora os morderemos’, les dijeron sus perros y sus aves de corral. Y las piedras de moler: ‘Éramos atormentadas

<sup>88</sup> Husserl, *FCE*, p. 95 (*Hua XXV 50*).

por vosotros; cada día, cada día, de noche, al amanecer, todo el tiempo hacían *holi, holihuqui, huqui* nuestras caras, a causa de vosotros. Este era el tributo que os pagábamos. Pero ahora que habéis dejado de ser hombres probaréis nuestras fuerzas. Moleremos y reduciremos a polvo vuestras carnes', les dijeron sus piedras de moler. Y he aquí que sus perros hablaron [...]." *Popol Vuj*, p. 31.

Textos como este suelen ser considerados como reliquias extrañas e incomprensibles:

De todos los pueblos americanos, los quichés de Guatemala son los que nos han dejado el más rico legado mitológico. Su descripción de la creación, según aparece en el *Popol Vuj*, que puede llamarse el libro nacional de los quichés, es, en su ruda y extraña elocuencia y poética originalidad, una de las más raras reliquias del pensamiento aborigen".<sup>89</sup>

Y Lenkersdorf cuestiona: "¿Estamos captando el mensaje de los textos al decir que son mitos, leyendas y reliquias? Nuestra duda es que la admiración de textos míticos fácilmente nos convierte en espectadores a distancia. Elogiamos la belleza, pero ¿escuchamos la advertencia de las palabras, de su mensaje que nos llama para sacudirnos?"<sup>90</sup> La respuesta es, con Bancroft, "no, no captamos esa advertencia". ¿Por qué no? Porque en descripciones como la de este último no hay "formación conceptual", "desarrollo lógico" ni "elaboraciones racionales" de los "motivos vivientes de cultura"; no hay pues, en palabras de Husserl, filosofía de la cosmovisión, sino sólo mención de algo visto superficialmente, en su manifestación más extrínseca y entendiendo apenas la más superficial estructura arqueológica de su expresión, sin entenderla en su significación y motivación intrínsecas. El "distanciamiento" que Lenkersdorf le critica a Bancroft no es el de la "imparcialidad científica" (aunque Lenkersdorf mismo pueda creer que sí) sino el de la incapacidad "empática",<sup>91</sup> o, en términos de Hegel, la incapacidad para ver

<sup>89</sup> H.H. Bancroft. Citado por Adrián Recinos en su traducción del *Popol Vuj*, p. 5.

<sup>90</sup> *LHV*, p. 115. Véase también p. 73, donde Lenkersdorf señala el "haber chingado la lumbre, haber chingado el camino, el tenamaste, no haber recogido el maíz y haber maltratado al perro" como "pecados" que los tojolabales, angustiados por la culpa de haberlos cometido, buscan confesar ante algún cura para aliviar sus conciencias.

<sup>91</sup> O incapacidad para entender el sentido tal y cómo el "otro" lo vive según los horizontes de su propio mundo cultural. Este concepto de empatía no es el más básico en el sentido de la fenomenología trascendental (del cual me ocuparé en el Capítulo III), pero sí es un sentido compatible con él y señalado por Husserl mismo. "En la carta a Lévi Bruhl, Husserl se había referido a un '*einfühlen*' y a un '*verstehen*' relativos al modo como el 'otro' piensa, identifica, apercibe e interpreta." A. Ales Bello, "El mundo de la vida como mundo de las culturas", p. 214.

en una serie de datos aislados algo más que ellos mismos como tales, la incapacidad para ver en ellos una “lógica”; de ahí que sean descritos como algo “rudo” y “extraño”, cuando también para los mayas es y ha sido siempre, con toda probabilidad, ruda y extraña la manera de expresarse en español.<sup>92</sup>

Nótese, finalmente, que la obra de Lenkersdorf tiene aspiraciones “filosóficas” (y no sólo antropológicas) porque pretende que la validez de las “posturas” tojolabales en torno a la intersubjetividad sea universalizable y no que dichas posturas sean sólo curiosidades exóticas de una cultura perdida en los límites de lo que nosotros llamamos “civilización”. Es decir, nuestro autor pretende que la “sabiduría” maya-tojolabal podría (idealmente hablando) extenderse a la totalidad del género humano y contrarrestar la incapacidad de las sociedades occidentales modernas para convivir armoniosamente con la naturaleza viviente, y, a la vez, ofrecer una alternativa cosmovisionaria ante la crisis ecológica (que es también ética, política y, en general, cultural) del mundo contemporáneo en su totalidad.<sup>93</sup> De en qué sentido y hasta qué punto es o no posible fundamentar una aspiración como ésta me ocuparé en el capítulo siguiente.

Dejemos pues la filosofía de la cosmovisión hasta aquí. En torno a ella existe una cierta bibliografía sobre la que podríamos discurrir más o menos largamente, como atestiguan los tres tomos de antropología, etnografía y lingüística dedicados al grupo tojolabal, que han sido editados por Mario Humberto Ruz bajo el título de *Los legítimos hombres*. Además existen algunas ediciones de cuentos, leyendas, poemas y canciones tojolabales, así como reseñas en torno a

---

<sup>92</sup> “Para los indios de Guatemala, fuera de los idiomas mayas, no hay expresión auténtica y completa de los sentimientos. El castellano, su segunda lengua, [...] no está en la mejor condición para expresar su mundo. El Maya padece entonces el ‘exilio interior’ cada vez que se ve obligado a expresarse en la lengua colonial, tal como sucede con todos los exiliados lingüísticos.” Demetrio Cojtí Cuxil, “Lingüística e idiomas mayas en Guatemala”, p. 12.

<sup>93</sup> “La crisis de la sociedad actual [...] es la que nos impulsa a dar testimonio de la cosmovisión tojolabal. [...] Al hablar de la intersubjetividad, pues, no nos fijamos en un tema rebuscado de la gramática, de interés para los especialistas iniciados. [...] la intersubjetividad toca el meollo de la sobrevivencia de todos nosotros en una sociedad desgarrada por los problemas riqueza-pobreza, por la falta de democracia y justicia, por la presencia de racismo, violencia criminal e institucionalizada [etc.].” *LHV*, pp. 63-65. Sobre la magnitud de las pretensiones “filosóficas” de la obra de Lenkersdorf (en cuanto a lo que éste considera, implícitamente, la universalizabilidad del intersubjetivismo tojolabal), véase *Ibid.*, pp. 62 y 75.

ello y textos especializados en la historia de este pueblo.<sup>94</sup> Sin embargo, hasta donde sé ningún texto de esta bibliografía (cuyo rastro puede empezar a seguirse a partir de *FCT*, pp. 13 y ss) tiene una inclinación filosófica tan acentuada como la de Lenkersdorf.<sup>95</sup> Podríamos pues discurrir sobre esto, pero, por las mismas

<sup>94</sup> Cabe destacar, aquí, que muchas y bien justificadas críticas se le han hecho a Lenkersdorf desde la lingüística, la historiografía y la etnología (véase, por ejemplo, Miguel Lisbona Guillen, “Otras voces. Otros tojolabales. La pluralidad de una comunidad inventada”). Yo mismo le he hecho una crítica, destructiva en cierto modo, desde la filosofía. Sin embargo, es importante señalar que yo he intentado enfocar todo lo que él dice desde un punto de vista exclusivamente filosófico. Esto significa que tomo los contenidos de sus afirmaciones como posibilidades ideales. Es decir, tomo la “tojolababilidad” a la que Lenkersdorf se refiere no como una cultura realmente existente, sino como una cultura posible en general y en cuanto a su significación ideal. ¿Qué significa esto? Una investigación histórica sobre la iglesia católica, apostólica y romana realmente existente en el último siglo, por ejemplo, afirmarían probablemente que en dicha iglesia el evangelio universal no existe y que frente a la realidad de “*La puta de Babilonia*” (cfr. la obra de Fernando Vallejo) el evangelio no es más que una fantasía, “un invento”. ¿Quiere esto decir que el evangelio es imposible como idea? No, ello no significa que el evangelio sea imposible como una práctica concebible en general. ¿Qué es el evangelio? ¿Cuál es su significado más básico en cuanto idea práctica? ¿Ideal y regulativamente hablando, a qué tiende? ¿Sería posible, sobre la base de tal evangelio, pretender que una “asamblea universal” (*ecclesia catholica*) de los hombres y de los pueblos es posible? Distinguir todo esto de la investigación histórica como indagación de hechos es obviamente posible e imprescindible para que un enfoque filosófico sea posible en absoluto. Lo mismo puede y debe hacerse con la obra de Lenkersdorf. Esto sin olvidar, desde luego, que desde un punto de vista etnográfico es fundamental aclarar si las idealidades a las que el berlinés alude son “inventos” suyos o de los tojolabales mismos. Es decir, nuestro autor esboza una cosmovisión idealmente posible, que tiene una fuerte regulatividad ideal en sentido moral, pero él mismo no distingue entre lo que él propone como posibilidad ideal, lo que puede considerarse ideales regulativos de los tojolabales mismos y lo que de hecho ocurre entre los tojolabales real e históricamente existentes. De ahí que sean bien justificadas, como dije, muchas críticas que se le han hecho desde diferentes ciencias de hechos.

<sup>95</sup> Para un intento de crítica pretendidamente filosófica a la obra de este autor véase Evodio Escalante, “Racionalidad y mistificación en tojolabal”. No me ocuparé de comentar este artículo, al que me he referido antes, porque aunque en algunas de sus críticas tiene razón (que no en todas ni tampoco, desafortunadamente, en la mayoría), el enfoque sostenido en él es siempre el de meras cuestiones de hecho, y aun en éstas el autor se equivoca gravemente a menudo; como cuando dice que el tojolabal es “una lengua que desconoce la estructura sujeto-predicado” (*loc. cit.*, p. 80), lo cual no sólo es filológicamente falso (Lenkersdorf jamás dijo tal cosa), sino además absurdo en sí mismo. Sí hay la estructura de la predicación nominal en la lengua tojolabal (Escalante debe referirse a este tipo de predicación, pues de otro modo el absurdo sería aún mayor), aunque no haya un equivalente exacto del verbo “ser” (cfr. *supra*, p. 49, ejemplos 1-4). “Nosotros, como hablantes del español, al entrar en contacto con otra lengua, inmediatamente tratamos de ver o encontrar los verbos *ser* y *estar*, ignorando que de hecho gran parte de las lenguas del mundo carecen de ellos –al parecer la mayoría” (Otto Schumann, *loc. cit.*, p. 135), pero esta carencia no implica, obviamente, que esas lenguas carezcan de la estructura de la predicación nominal; pensar tal cosa es un absurdo que se deriva de la confusión entre la forma histórico-fáctica de una lengua y ciertas posibilidades esenciales (universales, necesarias y *a priori*) de todo lenguaje posible y concebible. “Todo lenguaje debe presentar [*figure forth*] a priori la forma de la aserción ‘A es B’; más aún, debe presentar [*set forth*] la forma modal ‘A es, quizás, B’”. Esta presentación [*setting forth*] puede ser hecha por el tono de voz, si no es que expresamente por palabras especiales.” D. Cairns, *Conversations with Husserl and Fink*, p. 1. Lo que no hay en tojolabal es casos oblicuos, es decir, no hay declinación (morfológica ni sintáctica) de pronombres ni de sustantivos. Esto significa, como es obvio, que lo que no hay es la estructura de la declinación, no la de la predicación. Escalante jamás se ocupa, por otro lado, de consideraciones esenciales, por lo que su crítica es filológica (condena, con razón, que Lenkersdorf no cite con precisión a otros autores) y pseudo-lingüística (pues como hemos visto no tiene ni idea de lo que dice cuando habla de la predicación), pero jamás filosófica, aunque haya habido quien en algún momento llegara a pensar que sí (como Marco Estrada Saavedra, *op. cit.*, p. 574n). Estas son sólo algunas de las calamidades en el texto de Escalante. Hay muchas más, pero dejémoslo

razones del capítulo anterior (cfr. *supra*, p. 38), pasaremos ahora a otro enfoque, el cual comenzará con las preguntas que permiten el entronque de todo esto con consideraciones de fenomenología pura y filosofía fenomenológica.

---

aquí. Para una crítica verdaderamente filosófica a irracionalismos como el de Lenkersdorf véase Lukács, *El asalto a la razón*. Los irracionalismos a los que critica este último autor (como el de Schelling) son muchísimo más sofisticados que el de Lenkersdorf (quien se limita a creer, autocontradictoriamente, que la universalidad es imposible y que las pretensiones de universalidad en la filosofía y ciencia occidentales son siempre totalitarias en un sentido político [esto es visible, por ejemplo, en *LHV*, pp. 66-67 y 72]), pero algunas de las críticas más básicas que hace Lukács pueden aplicarse a él también (véase, por ejemplo, la p. 77 de *El asalto a la razón*). Dejo todo esto únicamente indicado, porque el objeto de estudio aquí no es la obra de Lenkersdorf en cuanto tal, sino en cuanto que aporta un enfoque *posible* en torno al tema de la intersubjetividad.

### Capítulo III. Fenomenología

The experience of discrepancy between normal subjects (including the experience of a plurality of normalities, each of which has its own notion of what counts as true) does not merely lead to a more complex world-comprehension insofar as we, if we are able to synthesize the standpoints, can gain a *richer insight*. The disagreement can also *motivate* the constitution of *scientific* objectivity, insofar as we aim towards reaching a truth which will be valid for us all.

Dan Zahavi.<sup>1</sup>

El animismo entre los maya-tojolabales contemporáneos es una particularidad cosmovisionaria de su lengua y de su cultura, y si sus opiniones acerca de cómo es (y/o debe ser) la convivencia entre sujetos son o no universalizables es aún muy dudoso. Esto incluye lo dicho en el capítulo anterior y todo lo que *desde un punto de vista antropológico* pudiera haberse dicho en el pasado y llegara a decirse desde ahora, en el futuro y hasta el fin de los tiempos. Por lo que, si hemos de proceder con la pretensión de autorresponsabilidad absoluta que la idea misma de la filosofía como ciencia exige, debemos “exigir primero que las convicciones seguras se reduzcan modestamente a meras sospechas”.<sup>2</sup> ¿Por qué los que no somos mayas habríamos de seguir a los mayas en sus prácticas tradicionales? ¿Por qué habría de interesarnos su manera de ser más allá de una

---

<sup>1</sup> “Husserl’s Intersubjective Transformation of Transcendental Philosophy”, p. 371. “La experiencia de discrepancia entre sujetos normales (incluyendo la experiencia de una pluralidad de normalidades, cada una de las cuales tiene su propia noción de lo que cuenta como verdadero) no conduce meramente a una comprensión del mundo más compleja en la medida en que, si somos capaces de sintetizar los puntos de vista, podemos alcanzar una *perspectiva más rica*. El desacuerdo puede *motivar* también la constitución de la objetividad *científica*, en la medida en que aspiremos a alcanzar una verdad que sea válida para todos nosotros”.

<sup>2</sup> Husserl, *Investigaciones lógicas*, I, p. 236. “Para la investigación de la pregunta del ‘cómo’ debemos partir siempre de nuestras convicciones fácticas en relación con el mundo, pero cuestionando radicalmente sus pretensiones de validez.” Dieter Lohmar, “Die Phänomenologie der Zukunft: Eidetisch, transcendental oder naturalisiert”, p. 2. “Es verdad que al hacerlo entraremos en un primer momento en extrañas complicaciones; pero, ¿cómo evitarlas, si nuestro radicalismo no debe quedarse en un gesto vacío, sino cobrar realidad? Prosigamos, pues, pacientemente.” Husserl, *MC*, § 3, p. 13 (*Hua I* 49-50).

curiosidad etnográfica en torno a lo exótico de sus costumbres en relación con las de nuestra propia cultura materna? ¿Qué hay de cosmovisiones que se oponen diametralmente al intersubjetivismo tojolabal, como, por ejemplo, la visión del mundo del nazismo? ¿Cuál de estas cosmovisiones es “más verdadera” y por qué? Si existe algún punto de comparación entre culturas tan diferentes como éstas, tendría que ser establecido sobre la base de un criterio transcultural, desde el cual pudieran ser valoradas ambas; pues de lo contrario lo dicho desde una u otra cosmovisión valdría sólo en relación consigo misma (*ad intra*) y no con ninguna otra (*ad extra*). Pues ¿con qué derecho –o sobre la base de qué principio– proclamaría una u otra sus modos culturales de estar en el mundo como “los verdaderos”? Esto es, se necesita preguntar por los presupuestos comunes de esas (y de cualesquiera otras) cosmovisiones en torno a la manera como conciben la intersubjetividad.

Aquí es donde se necesita la fenomenología, pues sólo ella puede investigar el sentido universal y necesario de toda intersubjetividad posible en general y en consideración puramente esencial, es decir, independientemente de las peculiaridades tradicionales de cada cultura particular.<sup>3</sup> Dichas peculiaridades varían de cultura en cultura, pero no la esencia del fenómeno de la intersubjetividad ni las condiciones universales de su posibilidad intencional, que es de lo que me ocuparé en este capítulo.

Ahora bien, el tema de la intersubjetividad en la fenomenología trascendental es de gran complejidad en Husserl (y más aún en el “movimiento fenomenológico” en general), por lo que aquí haré a un lado todo un conjunto de importantísimas consideraciones esenciales en torno a las relaciones entre subjetividad, intersubjetividad y eticidad, y me concentraré únicamente en un punto que se articula de modo inmediato con los dos momentos anteriores de este trabajo: las reflexiones de Dorion Cairns y Lester Embree en torno a la intersubjetividad y el animismo. Con esto se tratará de intentar ver la esencia de

---

<sup>3</sup> Claro que de hecho esto último sólo puede hacerse en una u otra lengua y desde una u otra cultura particular, pero esto de ninguna manera impide que la cuestión sea inteligible en general (para un miembro funcional normal de cualquier cultura posible) ni que lo planteado pueda ser de una necesidad esencial y que, por lo tanto, tenga la universalidad absoluta de una necesidad lógica y sea ello mismo necesariamente transcultural.

las relaciones entre filosofía fenomenológica y filosofía de la cosmovisión maya-tojolabal en torno al tema de la intersubjetividad, y averiguar hasta qué punto es o no fenomenológicamente fundamentable un enfoque como el de Lenkersdorf.<sup>4</sup>

En un escrito llamado “Aufbau to Animism” Lester Embree habla, siguiendo a su maestro Dorion Cairns (quien a su vez estudió al menos tres años y medio bajo la tutela personal de Husserl),<sup>5</sup> de la posibilidad de que la teoría fenomenológica de la intersubjetividad conduzca a un cierto animismo. ¿Cómo sería esto posible? Sería posible a través de una serie de observaciones que hace Cairns en torno a lo que Husserl llama analogía y transferencia de sentido (o bien, “transferencia analógica de sentido”). Analicemos lo dicho por Husserl, primero, para poder entender, después, lo que a partir de ahí proponen Cairns y Embree.

### § 18. Transferencia de sentido e intersubjetividad en Husserl

Subjetividad e intersubjetividad son, como se sabe, conceptos básicos en el tratamiento que la fenomenología trascendental hace de las preguntas de la filosofía primera como ciencia de los primeros principios en los que se fundan todas las cosas. Es decir, la pregunta por “los orígenes últimos” encuentra la clave fundamental para su respuesta, en la fenomenología de Husserl, en la subjetividad trascendental de intencionalidad y afectividad viviente del yo, pues sólo a partir de ésta es posible hablar de cosas como “el sentido y la realidad del ser” (*Hua I* 97). Esto significa que “todo sentido, todo ser concebible, se llame inmanente o trascendente, cae dentro del ámbito de la subjetividad trascendental en cuanto aquella que constituye el sentido y el ser”.<sup>6</sup> Es decir, toda realidad, inmanencia y trascendencia posibles, así como todo ser y validez de ser posible y concebible, obtienen su sentido en última instancia a partir de mi subjetividad como su origen intencional (*Hua I* 8, 10, 60, 95, 97, 117, etc.). De modo que “el mundo objetivo que para mí existe, que siempre existió y existirá, que siempre podrá existir con todos sus objetos, extrae [...] todo su sentido y su validez de ser [...] de mí mismo,

---

<sup>4</sup> Más adelante habrá que distinguir la fundamentabilidad fenomenológica de la pertinencia ética de ciertos momentos de la cosmovisión tojolabal, por una parte, y la fundamentabilidad del animismo como tal, por otra, así como aquello que deberá entenderse por “fundamentación en sentido fenomenológico”.

<sup>5</sup> Cfr. Dorion Cairns, *Conversations with Husserl and Fink*, p. IX.

<sup>6</sup> *MC*, § 41, p. 110 (*Hua I* 117).

de mí en cuanto yo trascendental.”<sup>7</sup> Así, el origen último de todo sentido debe ser siempre buscado en su “ser-intencionalmente-constituido” por dicha subjetividad. Lo que Husserl llama “análisis intencional” es, asimismo, un análisis de horizonte en el sentido de que busca las determinaciones de cualesquiera objetividades posibles en cuanto comprendidas como momentos de un todo: el de la conciencia constitutiva (subjetividad temporalizada y temporalizante) y su objetividad hori-zóntica e histórica.<sup>8</sup> Igual que como ocurre con todas las cosas (incluido en ellas yo mismo), la constitución de subjetividades otras que la mía, pero análogas a la mía (“los otros”), ocurre como resultado de una constitución intencional y, sobre todo, como resultado de una “transferencia analógica de sentido” (es decir, a través de un puramente pasivo “llevar” [-*fero* / -*tragen*] el sentido de una cosa “más allá” [*trans-* / *über-*] de sí misma, hacia otra u otras cosas), la cual no es exclusiva de lo que Husserl llama “experiencia del extraño” (*Fremderfahrung*) sino que es “un fenómeno universal de la esfera trascendental” (*Hua* I 142). Pues

[...] toda experiencia cotidiana oculta una transferencia analogizante de un sentido objetivo ya originariamente instaurado [...]. El niño que ya ve cosas comprende por vez primera, digamos, el sentido final de unas tijeras; y desde entonces verá sin más, a la primera mirada, las tijeras como tales; pero naturalmente no lo hace mediante una reproducción explícita, ni comparando, ni llevando a cabo una inferencia [...][sino a través de] una forma originaria de aquella síntesis pasiva que, por oposición a la síntesis pasiva de la *identificación*, designamos como *asociación*.<sup>9</sup>

---

<sup>7</sup> *MC*, § 11 p. 36 (*Hua* I 65). “No hay otro mundo además del que nos hace frente en las diferentes formas de nuestro trato con las cosas. [...] cuando hablamos de lo que existe ‘en sí’, sin depender de nosotros, seguimos *hablando* sobre ello y esto de lo que hablamos está desde un principio en relación con nosotros, lo queramos o no.” Klaus Held, “Introducción al pensamiento de Husserl 2: fenomenología de la constitución”, ponencia presentada en Puebla, septiembre de 2009. Esto no significa, desde luego, que haya que abandonar la meta científica de acceder a lo que es “en sí” y juzgarlo sin prejuicios, sino que hay que entender lo que significa ese “en sí” más allá del “prejuicio universal de la experiencia naturalista”. Esto es, el interés científico de hacer a un lado los propios intereses singulares, en vista de la objetividad universal, es el de hallar la verdad última no sólo “para mí” en cuanto yo concretísimo-singular, sino la verdad “en sí” (universal y necesaria: *a priori*), lo cual en términos fenomenológico-trascendentales quiere decir “para todo sujeto posible en general”. De este modo la fenomenología propone una epistemología que no es ni la del relativismo psicologista ni la del realismo ingenuo, sino una que recupera lo positivo de cada una de esas unilateralidades, haciendo a un lado sus aspectos autocontradictorios, y los articula en un todo coherente. ¿Cómo ocurre esto? Es decir, ¿sobre la base de qué fundamento es posible una articulación así? Cfr. Husserl, *Introduction to the Logical Investigations. A Draft of a Preface to the Logical Investigations*.

<sup>8</sup> Cfr. *MC*, § 20 y 32. Y este es “el único método posible exigido por la propia esencia de la intencionalidad y de sus horizontes.” *MC*, § 30, p. 87 (*Hua* I 99). La lógica de los todos y de las partes, a su vez, subyace a toda objetividad en la misma medida en que “todo ser es en hori-zóntica” (*Hua* XV 670).

<sup>9</sup> *MC*, § 50, pp. 147-148 (*Hua* I 141).

Es decir, en mi trato cotidiano con el mundo éste está ya siempre pasivamente estructurado a través de una multiplicidad de síntesis constitutivas de sentido. Un árbol, por ejemplo: yo sé lo que él es en su devenir gracias a una síntesis pasiva que ha identificado lo sustancial en sus cambios y en sus diversos modos de aparecer.<sup>10</sup> Yo sé lo que el objeto-árbol es, aunque él y/o sus apariciones cambien mucho, gracias a que he llegado a identificarlo como tal, y he llegado a identificarlo como tal a través de una síntesis constitutivo-intencional. Ese sentido constituido puede ser esclarecido en su génesis siguiendo de un modo retrospectivo el desarrollo de la síntesis pasiva (a través de la cual el objeto fue originariamente constituido) desde sus primeros pasos. Puede explicarse, por ejemplo, cómo es que un niño va comprendiendo lo que es un árbol: como cosa corpórea, dador de sombra, de fruto, objeto de juego, viviente co-constituyente de un ecosistema del cual nosotros mismos formamos parte y al cual por lo tanto hay que cuidar, regar y ayudar a reproducir, etc. Ahora bien, si yo ya sé lo que es un árbol (si he llegado a comprender su sentido) y veo un árbol que nunca antes había visto, no se inicia en mí la síntesis pasiva de identificación desde el comienzo, sino que llego a comprender el “nuevo árbol” como tal, como “otro” árbol, gracias a que puedo asociarlo (automáticamente y sin reflexión de por medio) con la “idea” (o el sentido) que por mis experiencias pasadas tengo de lo que es un árbol. De modo que el sentido “árbol” se transfiere, desde el acervo de mi experiencia, hacia una objetividad (*Gegenständlichkeit*) individualmente nueva que se me presenta y que, gracias a esa transferencia, será para mí “también” un árbol. La transferencia asociativa no es, desde luego, una inferencia en el sentido de un razonamiento teórico, sino una asociación pasivamente analogizante, por la que el segundo (3ero, 4to y “n”) objeto aparece inmediatamente asociado con el primero, es decir, aparece constituyendo con él (con el objeto originariamente constituido en la síntesis pasiva de identificación) un par.

La parificación, es decir, el presentarse configurado como par, y luego, sucesivamente como grupo, como pluralidad, es un fenómeno universal de la esfera trascendental [...]. Lo característico de una asociación parificante

---

<sup>10</sup> La síntesis se realiza a partir de las apariciones cambiantes del objeto (que son precisamente lo que dicha síntesis sintetiza) y la identidad llega a ser tal a pesar de lo cambiante de esas mismas apariciones.

[*paarend*] reside en el hecho de que, en el caso más primitivo, dos datos son dados intuitivamente y destacándose en la unidad de una conciencia, y que sobre esta base, ya en pura pasividad, es decir, indiferente a que se lo atienda o no, fundan fenomenológicamente, en cuanto aparecen como distintos, una unidad de similitud; siempre se constituyen, por tanto, precisamente como par. Si son más de dos se constituye un grupo, una pluralidad fenomenalmente unitaria fundada en parificaciones singulares [...] [en] un mutuo y viviente evocarse y [en] una coincidencia mutua que intercambia los respectivos contenidos objetivos. Esta coincidencia puede ser total o parcial; en cada caso posee una gradación, teniendo por caso límite la igualdad.<sup>11</sup>

Esto es, una vez que he comprendido el sentido “árbol”, parificaré con él toda objetividad que aparezca compartiendo caracteres básicos de asociación (semejanzas) con él (a través de lo cual se establecerá “una coincidencia que puede ser total o parcial”). De modo que, así como a partir de “mi primer árbol” llego a comprender otros árboles (a través de una transferencia de sentido sin la cual la experiencia del mundo sería impensable, pues no podría realizar ninguna asociación, clasificación y/o generalización de objetos), así también a partir de mi propia subjetividad llego a comprender a otras subjetividades, pues al comprenderme a mí mismo (implícitamente al menos) como una corporalidad viviente, parifico conmigo mismo a todos los cuerpos físicos que se me aparecen “como corporal y comportamentalmente semejantes a mí” (esta semejanza, como un carácter básico de asociación, es la que permite que yo le transfiera el sentido “viviente como yo” a unos y no a otros cuerpos físicos), lo que da como resultado la aprehensión de otros cuerpos físicos como otras corporalidades vivientes y, en su caso, como otros hombres. Esto es, una vez que me he comprendido a mí mismo –implícita o explícitamente– como yo psicofísico (o sea, como un cuerpo vivo), parifico conmigo mismo a todos los demás cuerpos físicos que aparecen para mí como siendo semejantes a mí, es decir, los comprendo como otros yos psicofísicos. Del yo paso al otro yo (al sujeto extraño), entonces, a través de una síntesis pasiva de asociación, la cual transfiere el sentido “viviente” desde mi

---

<sup>11</sup> *Ibid.*, § 51, p. 149 (*Hua I 142*). Para un ejemplo extraordinariamente claro de la esencia de la síntesis pasiva de asociación véase Lester Embree, “Aufbau to Animism: a Sketch of the Alternate Methodology and Major Discovery in Dorion Cairns’s Revision of Edmund Husserl’s ‘Fifth Cartesian Meditation’”, nota 15.

cuerpo hacia otros cuerpos y constituye, así, una pluralidad de “semejantes-análogos”.<sup>12</sup>

Ahora bien, a este proceso Dorion Cairns le llama “transferencia asociativa automática de sentido” (*automatic associative transfer of sense*), o bien, “transferencia universal asociativa” (*universal associative transfer*).<sup>13</sup> Lo que este último autor sostiene es que dicha transferencia, en el caso de la experiencia del extraño y la intersubjetividad:

1. Es automática, pues es una síntesis pasiva, o bien, una constitución ejecutada en la pasividad pura.
2. Es universal, pues, como hemos visto, la transferencia de sentido es un “fenómeno universal en la esfera trascendental” y es, por ello, una estructura apriórica de la conciencia constitutiva en general. Y, por lo tanto (a partir de aquí Cairns va más allá de Husserl),
3. el sentido “vivo” se transfiere automática y pasivamente desde mi corporalidad viviente no sólo a todos los cuerpos como el mío, sino también a todos los cuerpos físicos y, más aún, a todas las cosas.
4. Esta transferencia puede cancelarse parcialmente, pero jamás del todo, lo cual implica, “en cierto nivel”, animismo y panteísmo.<sup>14</sup>

De modo que, según Cairns,

[...] el efecto pleno de la transferencia asociativa y automática de sentido, en el caso de “mi organismo”, no ha sido hecho explícito en aquellos textos de Husserl con los que estoy familiarizado. En ellos él menciona la constitución automática de sólo aquellos objetos que yo acepto o rechazo *espontáneamente*, con mayor o menor certeza, en cuanto realidades psicofísicas. Pero en el nivel de la automaticidad primaria –aparte de mis propias y originales conceptualizaciones y de aquellas que he retomado como parte de la tradición social– quizás no haya cancelación completa del sentido transferido “organismo”. Entonces hay panpsiquismo, también

<sup>12</sup> He tratado esto más extensamente en mi tesis de licenciatura, *Los conceptos de trascendencia en la fenomenología de Husserl*, §§ 16 y 17.

<sup>13</sup> SA(C), pp. 2 y 39 (sobre el modo de citar los textos de Cairns y Embree véase *infra* nota 18).

<sup>14</sup> Dorion Cairns nunca pone todo esto de un modo tan esquemático (pues sus afirmaciones en torno a ello son muy dispersas), pero yo he reconstruido su argumento sobre la base del trabajo editorial, exegético y fenomenológico de Lester Embree (cfr. AA(E), p. 81). Por otro lado, más adelante sostendré que las conclusiones de este argumento no se siguen de sus premisas y que todo él es engañoso a causa de que hay un malentendido en el significado de la “universalidad” de la transferencia.

panteísmo, e incluso animación de *abstracta*, de idealidades, lo cual no es meramente una cuestión de imaginación poética. SA(C), p. 2.

A primera vista, sin embargo, todo esto parece implicar una serie de graves problemas, que están íntimamente relacionados entre sí y de los cuales mencionaré sólo tres en este momento (para ocuparme de ellos con detalle más adelante):

1. el número 3 pasa por alto una condición absoluta de la posibilidad de la analogía en el caso de la experiencia de otros vivientes (a saber: la semejanza corporal y comportamental como su *conditio sine qua non*), debido a que malentiende el sentido en el que la transferencia analógica es un fenómeno *universal* de la esfera trascendental.
2. el número 4 parece implicar una doble confusión: en sentido noemático confundiría la posibilidad mundano-vital y cosmovisionaria del animismo (como en el caso de los tojolabales, por ejemplo) con el animismo como una *presunta* consecuencia teórica de la fenomenología genética;<sup>15</sup> mientras que en sentido noético confundiría la universalidad de la síntesis pasiva de asociación con la validez (y pasando por alto la posibilidad de la invalidez) de cualesquiera asociaciones particulares posibles.<sup>16</sup>
3. De modo que hay un peligroso equívoco en la afirmación de que esa síntesis es “universal” y “automática”. Éste equívoco, que como veremos implica la idea de que todo sentido de una cosa se transfiere a todas las demás cosas posibles y concebibles, es el que origina en última instancia los anteriores.

---

<sup>15</sup> Si Cairns y Embree tuvieran razón en todo lo que dicen, esta consecuencia teórica no sólo explicaría la posibilidad cosmovisionaria del animismo, sino que además demostraría su necesidad intencional. Pero, como sostendré más adelante, esta presunta consecuencia es insostenible como tal y, por otro lado, el animismo cosmovisionario se explica de otro modo y no precisamente por la ausencia de cancelaciones –de una transferencia presuntamente universal del sentido de lo vivo– a la que alude Cairns. De modo que ni el animismo cosmovisionario funciona como Cairns y Embree suponen (cfr. *infra*, nota 85), ni tampoco la presunta explicación fenomenológica de la posibilidad intencional del animismo es precisa (en gran medida porque estos autores pretenden demostrar que el animismo es intencionalmente necesario y no sólo posible, demostración cuya imposibilidad me encargaré de aclarar), pues hay que hacerle muchas correcciones y tomarla con muchas reservas para que sea aceptable como tal, o sea, como evidenciación fenomenológica.

<sup>16</sup> Por otro lado, y como veremos, la idea de la automaticidad en Cairns implica una concepción equivocada de la pasividad primaria y del tipo de objetividad que le corresponde. Cfr. *infra*, § 24, pp. 118 y ss.

El argumento presenta, pues, no pocos problemas. Sin embargo, para contrarrestar esta impresión inicial, en la que lo dicho por Cairns puede parecer un despropósito, y para exponer el pensamiento de ese mismo autor en torno a la transferencia de sentido, la intersubjetividad y el animismo, Lester Embree ha conformado un par de textos en los que, con la colaboración de Fred Kersten y Richard M. Zaner, entresaca una serie de escritos (pertenecientes a un *Nachlass* de 40,000 páginas “heredado” por Cairns)<sup>17</sup> y los expone en dos artículos titulados “*Aufbau to Animism: a Sketch of the Alternate Methodology and Major Discovery in Dorion Cairns’s Revision of Edmund Husserl’s «Fifth Cartesian Meditation»*” y “*Some Applications of Husserl’s Theory of Sense Transfer*”.<sup>18</sup> De estos textos y de su relación con los problemas señalados antes me ocuparé a continuación. En dichos artículos Embree busca principalmente dos cosas: exponer el pensamiento de Cairns (dándole concisión a algunos de sus textos, que, según Embree mismo, son muy dispersos) y hacer explícitos ciertos principios fenomenológicos sobre la base de los cuales dicho pensamiento podría entenderse y quizás, según piensa Embree, justificarse.

### § 19. Los aportes fenomenológicos de Dorion Cairns y Lester Embree

El intento de Embree por proporcionarle a los textos de Cairns un marco de referencia fenomenológicamente adecuado consiste básicamente en exponer la teoría de la transferencia de sentido a la que he aludido antes, pero yendo un poco más allá de Husserl en ciertos momentos. “Transferencia de sentido [*sense-transfer* = *Sinnesübertragung*] –dice Embree– es la transferencia del sentido

---

<sup>17</sup> Actualmente en posesión del *Center for Advanced Research in Phenomenology, Inc.*, en la Universidad de Memphis. Cfr. AA(E), p. 88, nota 4.

<sup>18</sup> Abreviaré estos escritos, de ahora en adelante, como AA y SA, respectivamente. Dado que ninguno de los textos del *Nachlass* de Cairns en torno a estos temas merecía ser editado, según Embree, los textos que este último autor ha confeccionado pretenden ofrecer un contenido lo más cercano posible a una cierta unidad de sentido en las muy dispersas notas de Cairns, y presentarlas como si éstas tuvieran una coherencia de fondo. Por esta razón, los textos en cuestión consisten, muchas veces, en largas y constantes citas, seguidas de aclaraciones de Embree. Así, en las citas que yo hago de estos textos, puede tratarse ya de afirmaciones de Embree, ya de afirmaciones de Cairns citadas por Embree. Cuando se trate de lo primero añadiré una E y cuando de lo segundo una C entre paréntesis después de AA o de SA, según sea el caso. Por ejemplo, si cito una afirmación de Embree, proveniente de la página 89 de su AA, remitiré a “AA(E), 89”; mientras que si la afirmación no es de Embree sino de Cairns (citado por Embree), la remisión dirá: “AA(C), 89”.

imputado a una cosa hacia otra u otras cosas.”<sup>19</sup> Esta imputación es siempre presunta mientras no se confirme o cancele a través de un proceso intuitivo, en el cual la experiencia confirma la imputación, la cancela o la mantiene como presunta. Como, por ejemplo, si uno, estando en una mueblería, pasa su mano sobre la superficie de una bien lijada y barnizada mesa de madera. Otras mesas son directamente percibidas en sus características físicas visibles (tamaño, color, forma, etc.), pero sólo una es tocada y directamente percibida como lisa y fresca, mientras que las demás son “apercibidas” como lisas y frescas, es decir, son percibidas no directamente sino por analogía; o sea, a través de la primera mesa y en cuanto que el sentido “lisa y fresca”, directamente percibido en la primera, es transferido analógica y automáticamente desde ella hacia las demás.<sup>20</sup> Este sentido se confirmaría al tocar otra mesa igualmente lisa y fresca, se cancelaría al tocar otra que estuviera áspera y caliente (por no estar bien lijada y haber estado expuesta a los rayos del sol, por ejemplo)<sup>21</sup> y se mantendría como simplemente presumido en el resto de las mesas que no fueran tocadas. De modo que, como dice Embree,

hay casos de sentido transferido que no son ni confirmados ni cancelados por ningún sentido presente. Así, la suavidad presentada [en la superficie de] aquí es transferida y ni confirmada ni cancelada por nada presente [en la superficie de] allá. Y sin embargo es automáticamente atribuida a la superficie *allá*. Ellas [las superficies] son similares o semejantes en los

---

<sup>19</sup> SA(E), p. 85.

<sup>20</sup> A todo esto Husserl le llama, como hemos visto, transferencia analógica de sentido. Ésta genera, en el transcurrir habitual de la experiencia cotidiana, un horizonte de expectativa que continuamente se confirma o cancela, que continua desplegándose y fortaleciéndose en la medida en que se confirma, o bien, que se “retrae”, se corrige o desaparece por completo para ser sustituido por otro. Cfr. *Hua* XI 168. Cairns, por su parte, dice que “la cosa visualmente percibida allá es apercibida como teniendo una textura no-presentada y apresentada.” AA(C), p. 95.

<sup>21</sup> Con lo que el horizonte de expectativa se modifica y se hace un poco más complejo, pues ahora el sentido “lisa y fresca” se transmite no a todas las mesas sino sólo a aquellas “que hayan sido bien lijadas y no hayan sido recientemente expuestas a los rayos del sol”. De este modo, y como una ley general, se puede decir que “la anomalía como rompimiento de la originaria unidad de aparición concordante [o como rompimiento de la concordancia de unos u otros contenidos de esa unidad] llega a ser incluida en una normalidad más alta.” *Hua* XV 438. Es decir, “nuestras experiencias son guiadas por anticipaciones de normalidad. Nosotros aprehendemos, experimentamos y constituimos de acuerdo con las estructuras típicas y normales, modelos y patrones que nuestras experiencias anteriores han sedimentado en nuestras mentes. Si ocurre que aquello que experimentamos entra en conflicto con nuestras experiencias anteriores –si es diferente– tenemos una experiencia de anormalidad, la cual subsecuentemente conducirá a una modificación y especificación de nuestras anticipaciones” (D. Zahavi, “Husserl’s Intersubjective Transformation of Transcendental Philosophy”, p. 370), es decir, a una normalidad que, por incluir lo que antes eran anomalías, es ahora más compleja y precisa.

respectos presentados [forma, color, etc.], pero [la de] allá tiene un respecto similar no-presentado [el de la suavidad, pues estando yo tocando la de aquí no podría tocar al mismo tiempo la de allá]. Lo presentado [la suavidad de la superficie aquí] presenta lo no-presentado [la presunta suavidad de la superficie allá] como similar.<sup>22</sup> [...] La suavidad tangible no es confirmada y no es cancelada –a falta de algo que milite en contra de la creencia de que la superficie es suave, aunque esta suavidad no esté presentada. [...] En general, un sentido transferido es *atribuido* a menos que algo presentado o algo *más* que sea transferido entre en conflicto con ello y lo cancele.<sup>23</sup>

Y lo mismo ocurre en el caso de la experiencia de otros vivientes, según Cairns y Embree, porque una vez que me he identificado a mí mismo como “cuerpo físico vivo”, transfiero pasiva y automáticamente el sentido “vivo” a todos los cuerpos físicos, pues no hay evidencia inmediata que milite contra el contenido de esa transferencia. Es decir, no hay evidencia inmediata de que no todo vive (como sí hay evidencia inmediata, por ejemplo, de que un montón de brasas ardientes no es liso ni fresco). De modo que, según Embree, en el caso de la experiencia del extraño

[...] Husserl considera solamente ejemplos donde el otro cuerpo, como cuerpo, es más bien similar en forma y comportamiento al mío. Pero, de acuerdo con sus propios principios, la *transferencia* ocurre automáticamente en el caso de cualquier cuerpo. ¿Es ella alguna vez completamente cancelada al nivel de la automaticidad? Si no [y porque toda transferencia de sentido no confirmada pero tampoco cancelada es implícitamente afirmada como presunta], tenemos razones para creer que *en el nivel de la automaticidad* hay un animismo universal. [...] Incidentalmente, en el nivel de la automaticidad hay panteísmo también: el mundo físico entero es el organismo de una mente.” SA(E), p. 10.

Ahora bien, aquí surgen inmediatamente dos preguntas. ¿A qué se refiere Embree cuando habla de “sus propios principios” (los de Husserl)? y ¿qué significa eso de “en el nivel de la automaticidad”? Retomemos la cuestión desde el comienzo: Cairns tiene la idea de que la teoría fenomenológica de la intersubjetividad conduce al animismo. Su intento de justificación de esta idea se halla en otras dos ideas: el concepto de automaticidad, que sustituye al concepto husserliano de

<sup>22</sup> Es decir, lo hace presente como co-presente a través de una transferencia de sentido ejecutada por una síntesis pasiva de asociación. Esta co-presencia es, desde un punto de vista epistemológico, siempre presunta mientras no pase de ser analógicamente presentada a directa e intuitivamente presentada.

<sup>23</sup> SA(E), pp. 7-8. “Pero conste que la transferencia se hace sobre la base de una similitud en los aspectos que sí están presentes: forma, color, etc.” Nota de Antonio Ziri6n Q.

pasividad, y una muy particular manera de entender la universalidad de la transferencia analógica de sentido.<sup>24</sup> Para entender esto es preciso que consideremos ahora, aunque sea brevemente, la manera cairnsiana de llegar al origen psicológico<sup>25</sup> de la experiencia del extraño y la intersubjetividad. Esto se logra a través de lo que Embree llama método de la “deconstrucción” (*Abbau*) y la “reconstrucción” (*Aufbau*), el cual es básicamente un análisis genético y, como tal, consiste en la evidenciación de dos cosas: 1) las principales “capas” de sentido de un sentido objetivo y 2) las operaciones noéticas a través de las cuales dicho sentido es intencionalmente constituido capa por capa. Por medio del descubrimiento de estas “capas”, y de las operaciones constitutivas de las cuales ellas son rendimientos, el sentido objetivo puede ser evidenciado como fundado en su propio origen intencional.<sup>26</sup> Veamos cómo intenta esto Cairns en relación con la experiencia de la intersubjetividad y cómo ello conduce, según este autor, al animismo.

---

<sup>24</sup> Sobre esto último véase *infra*, p. 108, y sobre lo primero pp. 118 y ss.

<sup>25</sup> Cairns pensaba que “la cuestión de cómo los otros son constituidos puede ser mejor abordada [sin ejecutar la reducción trascendental y] permaneciendo en la actitud natural modificada de la psicología fenomenológica” (AA(E), p. 82), lo cual es una discrepancia importante en relación con Husserl, pues éste decía que “una psicología puramente descriptiva de la conciencia –por mucho que su auténtico sentido metodológico se haya hecho patente únicamente con la nueva fenomenología– no es ella misma fenomenología trascendental en el sentido en que la hemos determinado por medio de la reducción fenomenológico-trascendental. Es verdad que una psicología pura de la conciencia es un paralelo exacto de la fenomenología trascendental de la conciencia; pero, de todos modos, hay que distinguir estrictamente una de otra, pues la confusión de ambas caracteriza aquel psicologismo trascendental que hace imposible una auténtica filosofía. Se trata, en este caso, de uno de esos matices que aparentemente carecen de importancia, pero que son decisivos para determinar las vías y los extravíos filosóficos. Hay que atender de continuo al hecho de que la entera investigación fenomenológica trascendental está ligada a la inviolable observancia de la reducción trascendental, la cual no debe ser confundida con la mera limitación abstractiva, propia de la investigación antropológica, a la mera vida psíquica. El sentido de la investigación psicológica de la conciencia es abismalmente distinto del de la investigación fenomenológica-trascendental de la conciencia, aun cuando puedan coincidir los contenidos que han de ser descritos en una y la otra.” *MC*, § 14, pp. 45-46 (*Hua I* 70-71).

<sup>26</sup> El punto de partida de análisis como éste es uno u otro fenómeno como un sentido ya constituido. A partir ahí pueden ir desmontándose (*abbauen*) uno a uno los diferentes estratos de sentido de lo que aparece, junto con las diferentes operaciones noéticas que constituyen dichos estratos. Estos desmontajes permiten (o deben permitir) ver cómo los estratos más complicados se fundan en los más básicos, y cómo la constitución de los primeros presupone la de los últimos, de modo que el sentido pueda ser evidenciado, en su propio origen, como el resultado de un proceso genético que tiene su fundamento último en lo que Husserl llama la “subjetividad absoluta”.

### § 20. De la reconstrucción (*Aufbau*) al animismo

Según Cairns hay cuatro “macroestratos” intencionales del mundo: el mundo sociocultural, el mundo natural, el mundo primordial y el mundo fantasmal. A estos estratos objetivo-noemáticos les corresponden, del lado subjetivo-noético, dos tipos de vida mental: el accional y el automático, que se divide a su vez en primario y secundario. La vida mental accional, que para Cairns constituye el mundo sociocultural, es la de la actividad “culturizante” de la conciencia. “Esta incluye actos en los cuales son constituidos objetos lógicos y matemáticos, pero además incluye procesos de volición, reflexión, etc.” (AA(E), p. 83). La vida mental automática secundaria (que como veremos no corresponde con exactitud a lo que Husserl llama *sekundäre Passivität*: Hua IV 11-12 y 19-20), por su parte, constituye habitualidades culturales (es decir, sentidos y modos de comportamiento tradicionales, que forman parte de la habitualidad de la vida social), las cuales surgen como resultado de la sedimentación de sentidos entendidos por la vida mental accional. Por último, la vida mental automática primaria constituye, como veremos, lo que Dorion Cairns llama el “mundo natural”, el “mundo primordial” y el “mundo fantasmal”.

Ahora bien, el primer paso hacia el descubrimiento de la génesis intencional del otro y la intersubjetividad consiste en poner entre paréntesis el hecho de la intersubjetividad, es decir, en hacer a un lado su validez “natural” (y la del juicio que la juzga como una facticidad autoevidente) y, acto seguido, cuestionar cómo es que su sentido surge en la conciencia por principio de cuentas, o sea, cómo es que se constituye su sentido primigenio (en la intencionalidad noética de la conciencia) y cuál es su esencia pura, universal y necesaria. Para ello hay que hacer una serie de abstracciones. La primera consiste en poner fuera de juego la vida mental accional y la automática-secundaria, de modo que quede fuera de consideración el mundo sociocultural y nos quedemos únicamente con la vida mental automática-primaria, que constituye el mundo natural (al cual Cairns considera no como social, pero sí como objetivo-intersubjetivo o “público”):

Lo que queda a la consideración después de este primer paso de la deconstrucción [*unbuilding*] de acuerdo con Cairns es el macroestrato de la vida mental primariamente automática e incluye varios substratos. Debido a

que la automaticidad secundaria es temporalmente puesta a un lado junto con la vida mental accional, y porque lo cultural es constituido en automaticidad secundaria, el mundo resultante constituido en automaticidad primaria es el mundo natural. Esta naturaleza está espacial, temporal y causalmente unificada; ella incluye cosas psicofísicas; y todas las cosas en ella son objetos posibles, si no es que actuales, de otras mentes actuales o posibles, lo cual significa que aún no se ha ejecutado ninguna reducción a ninguna esfera de “propiedad” [*ownness*]. Cairns sigue a Husserl al llamar a las cosas y al mundo en este estadio de automaticidad primaria “objetivos” (uno podría también llamarlos “públicos”). Este macroestrato automático de la vida mental se constituye a sí mismo como una vida entre otras, para todas ellas y de las cuales puede así ser un objeto. AA(E), p. 83.

A partir de esta naturaleza hay que llevar a cabo una nueva abstracción: la de todas las cosas psicofísicas, de manera tal que nos quedemos únicamente con el mundo primordial, que sigue siendo el de la naturaleza, sólo que ahora como dada exclusivamente para mí; es decir, sin que yo juzgue si hay o no otros como yo, para los que la naturaleza y yo seríamos objeto; es decir, para los que la naturaleza, con toda su causalidad espacio-temporal, sería también tal (cfr. AA, p. 84). Desde este mundo primordial-solipsista hay que descender, finalmente, hasta el mundo fantasmal, al cual se llega “abstrayendo de las relaciones causales entre las cosas y, correlativamente, de las síntesis intentivas en las cuales las relaciones causales son constituidas” (AA(E), p. 84). Lo que queda entonces son “las cosas sentidas” (*sensa*) en dos sentidos: “las cosas sentidas que funcionan como matizaciones [*adumbrations* o *Abschattungen*] de cosas físicas percibidas” (AA(C), p. 89) y estas últimas en cuanto tales (AA(C), 85 y 89). De este modo, según opina Embree,

hemos alcanzado ahora el fondo [...] de la vida mental. La *Aufbau* o reconstrucción [*building up*] consiste en relajar [*relax*] las abstracciones previas una a una y observar cómo los estratos más bajos motivan genéticamente los más altos. En última instancia es alcanzado el mundo Objetivo concreto y una multiplicidad de mentes en él, las cuales pueden entenderse unas a otras, un mundo en el cual hay también cosas culturales, de modo que uno podría hablar de un mundo Objetivo sociocultural. AA(E), p. 85.

El primer paso en esta “reconstrucción” (que consiste en volver al mundo primordial desde el fantasmal y viendo al primero desde el punto de vista de este último) nos deja ver que las cosas físicas de la percepción llegan a ser

constituidas a través: **a)** de múltiples matizaciones “intersensoriales” y **b)** de una síntesis automática e intencional que se encarga de unificar la multiplicidad de esos escorzos en la identidad de una misma cosa. Una manzana percibida e intuita en su identidad, por ejemplo, presupone el ser vista, olida, tocada y constituida como una y la misma en todos estos diferentes momentos. El segundo paso (que consiste en volver al mundo natural desde el mundo primordial y viendo al primero desde el punto de vista de este último) permite ver cómo cada una de las cosas físicas (como la manzana) está constituida como teniendo relaciones causales con infinidad de otras cosas, pues la manzana proviene del árbol y de la tierra, y presupone la polinización y los animales que participan en ella, etc. El tercer paso (vuelta al mundo sociocultural desde el mundo natural) permite ver que la constitución de vínculos sociales (así como histórico-tradicionales y culturales) es de otro orden que la de lo meramente natural, y esto en cuanto que en ella media la experiencia de la intersubjetividad entre humanos. Ahora bien, para lo que interesa en este trabajo es importante, sobre todo, el paso “reconstructivo” del mundo primordial al mundo natural y social, y esto en cuanto que hay que analizar el paso del último estrato pre-intersubjetivo al primero intersubjetivo, pues sólo así es posible analizar el momento estructural de la génesis intencional del sentido “intersubjetividad”.

¿Cómo es que los otros llegan a ser automáticamente constituidos? El concepto clave aquí es *Sinnesübertragung*. Cairns traduce esta palabra como “transferencia universal de sentido” [*universal transfer of sense*]. Este concepto es central en los análisis de la “Quinta Meditación Cartesiana”, e incluye un tipo de síntesis tentativa a la que en sus lecciones tempranas Cairns se refiere como “síntesis asociativa” de similitud (*Ähnlichkeit*) y diferencia (*Verschiedenheit*), y a la cual más tarde prefirió llamar “síntesis asimilativa”. Una vez que una cosa idéntica a sí misma es constituida, su sentido objetivo es automáticamente transferido a todas las otras cosas entendidas y puede o no ser hasta cierto punto cancelada por ellas.<sup>27</sup> Por ejemplo, en el nivel del pensamiento, una vez que se ha juzgado por primera vez acerca de algo, todo lo demás después de eso es encontrado como algo

---

<sup>27</sup> Aquí hay una confusión importante, como veremos más adelante, entre dos diferentes tipos de síntesis pasiva de asociación: la “transferencia analógica de sentido” y la “síntesis de similitud y contraste” (*Hua XI 133*). Ambas son formas fundamentales de la génesis inmanente, pero son cosas completamente diferentes (la síntesis de similitud no es la transferencia de sentido sino una condición de posibilidad para ella), y su confusión traerá consecuencias decisivas para el argumento central de Cairns y Embree en relación con el animismo.

que puede ser juzgado. Así también, en el nivel preconceptual de la percepción, una vez que se han encontrado bolas de chicle seco debajo de un escritorio escolar, se cree que todos los escritorios de este tipo tienen bolas semejantes, hasta que se encuentran algunos que no las tienen. Las síntesis asimilativas son presuntivas; es decir, a menos que haya evidencia de lo contrario, cualquier cosa de la cual haya conciencia es automáticamente creída con certeza y, así, hay lo que Cairns llama “credulidad primordial”.<sup>28</sup> Cuando la abstracción que conduce al mundo primordial es relajada, el sentido “cosa psicofísica”, presente para uno mismo en el mundo primordial, es automáticamente transferido a *absolutamente todas las otras cosas intencidas*. Cairns creyó haber ido más allá de Husserl en este respecto. Lo que es especialmente interesante es que la cancelación del sentido transferido no puede ocurrir con respecto a otras mentes, porque su ausencia no puede ser presentada. Para un ego, sólo su propia vida y sus relaciones temporales y causales con su propio organismo pueden ser presentadas; otras vidas mentales y sus encarnaciones [*embodiments*] sólo pueden ser presentadas para él. Por lo tanto, los sentidos transferidos “otra mente” y “otro organismo” no pueden ser cancelados. El resultado es pansiquismo o animismo. Todo es psicofísico. AA(E), p. 86.

Estas son las tesis fundamentales de Cairns y Embree en torno a la transferencia de sentido y la intersubjetividad. Hasta ahora he intentado exponer dichas tesis tal y como se presentan en AA y SA. A continuación realizaré una revisión analítica de algunos de los puntos fundamentales de esas tesis, y los relacionaré con los problemas que señalé justo antes de iniciar la exposición de estos textos (cfr. *supra*, p. 88).

### § 21. Anotaciones críticas a los aportes de Cairns y Embree

Lo que afirman los norteamericanos es, pues, que desde el punto de vista de la psicología fenomenológica (cfr. *supra*, nota 25) puede afirmarse que el sentido “viviente” se transfiere desde mí mismo hacia todas las cosas. Este sentido, como todo sentido transferido, es inmediatamente creído como algo efectivamente presente mientras no haya evidencia que cancele esta presunción; y como en el caso de la experiencia del extraño esta evidencia es imposible (porque la ausencia de la alteridad del otro “no puede ser presentada”), entonces la cancelación total

---

<sup>28</sup> “Naturalmente, la creencia y toda toma de posición es un suceso en la corriente de consciencia, sometido por ende a la primera ley, la de la ‘costumbre’. Si una vez he creído M con este sentido y en cierta manera de representación, entonces subsiste la tendencia asociativa de volver a creer M en un nuevo caso.” Husserl, *Ideas II*, §56, pp. 270-271 (*Hua IV 223*).

de esa transferencia es imposible por principio y el animismo es, por lo tanto, una creencia universal e incancelable.

Todo esto, sin embargo, es muy dudoso, y los problemas que señalé antes (p. 88) no sólo permanecen luego de los complementos que Embree añade a lo dicho por Cairns, sino que incluso se agudizan, como veremos a continuación.<sup>29</sup>

1. De acuerdo con los principios de Husserl, la transferencia del sentido “viviente” ocurre no en el caso de cualquier cuerpo (como afirma Embree) sino sólo en el de los que son corporal y comportamentalmente semejantes a mí (*Hua I* 143).
2. Hay un malentendido en torno a la idea de que la síntesis pasiva de asociación es “universal”, por una parte, y, por otra, una confusión entre dos diferentes tipos de síntesis pasiva de asociación: la “transferencia analógica de sentido” y la “síntesis de similitud y contraste”.
3. ¿Puede hablarse de animismo y panteísmo sin rebasar el nivel de la automaticidad? ¿En qué consiste exactamente esto último, es decir, cuál es su diferencia con el concepto husserliano de pasividad? ¿Es en absoluto posible pensar que la diferencia entre actividad y pasividad es la constitución de lo cultural y de lo natural, respectivamente?<sup>30</sup>
4. Todo lo anterior implica una confusión, como había indicado antes, entre el animismo como posibilidad cosmovisionaria y como consecuencia teórica de la fenomenología genética.

Abordaré cada uno de estos problemas en el mismo orden en que han sido planteados.

## **§ 22. Transferencia analógica, síntesis de similitud y caracteres de asociación**

Lo transferido en toda transferencia es siempre y necesariamente inteligible en cuanto idealidad pura (o núcleo de sentido objetivo), pero puede o no ser confirmado en su existencia concreta (y/o en su intuitibilidad originaria) por el

---

<sup>29</sup> Conviene volver a leer, en este momento, la cita que aparece *supra*, p. 93, correspondiente a SA(E), p. 10.

<sup>30</sup> Como afirma Embree en AA, p. 83 (citado *infra*, nota 61). Ingarden le señaló a Husserl un problema muy parecido a éste en sus observaciones a las *Meditaciones cartesianas* (cfr. *infra*, nota 74), de las cuales, por cierto, Cairns fue traductor al inglés.

transcurso de la experiencia concordante (como en el ejemplo de Heidegger. *Cfr. supra*, Introducción, p. 25). Es decir,

en la medida en que el sentido transferido ‘concuerta’ [*agrees*] con el sentido presentado, es confirmado, y, en la medida en que no concuerda, se cancela. Como consecuencia de esta transferencia automática de sentido hay confirmación o no-confirmación, cancelación o no cancelación: hay entonces un estar consciente [*awareness*] de los *dos* [desde donde se transfiere y hacia donde se transfiere el sentido], no sólo en cuanto que cada uno es idéntico a sí mismo y *distinto* del otro, sino también en cuanto que cada uno es similar o diferente del otro, en algún o algunos sentidos o en otro(s) –con los casos límite de la semejanza total o de la total diferencia. SA(E), p. 6.

Ahora bien, es de capital importancia notar dos cosas: **a)** aquello que motiva la transferencia de un sentido en particular, y no de otros cualesquiera, es la semejanza previa de ciertos caracteres de las cosas entre las cuales se transfiere el sentido; y **b)** esta semejanza previa es la que hace posible cada transferencia en cuanto que puede llegar a tener sentido en absoluto. Esos caracteres pueden ser llamados “caracteres de asociación”, por oposición a los “caracteres de identificación”. A través de estos últimos una cosa es comprendida como idéntica a sí misma, mientras que a través de los primeros una cosa, idéntica a sí misma, puede ser asociada con otra distinta pero semejante en ciertos aspectos y, además, “asimilable” en ciertos otros.<sup>31</sup> Los caracteres de asociación son inmediatamente evidenciables en cuanto comunes a dos o más cosas, y a través de ellos se puede asociar una cosa con otra y permitir, con ello, la transferencia recíproca de sentidos no inmediatamente evidenciables en una u otra pero transferibles de una a la otra.<sup>32</sup> De modo que la semejanza de los caracteres

<sup>31</sup> ¿Cómo se constituyen, por su parte, estas “semejanzas previas” o “caracteres de asociación”? Esta cuestión es importante porque “lo que en una descripción puramente estática se da como igualdad o semejanza debe considerarse ya ello mismo como producto de una o de otra especie de síntesis de coincidencia” (*Eyj*, p. 81). Sobre esto volveré más adelante en este mismo apartado.

<sup>32</sup> El caso más extremo de esta comunidad de caracteres es el carácter de “lo que es”, de lo que de uno u otro modo está presente (*pra-esse*) y/o de lo que yace ante (*ob-jectum*) la conciencia de una u otra manera. Este carácter permite la asociación de todo con todo y, por lo tanto, a través de él resulta posible hablar de que “todo” puede asociarse con todo en un sentido amplísimo: en cuanto que de una u otra manera “es” y, correlativamente, en cuanto que de una u otra manera “yace ante” la conciencia. Ambos lados de esta correlación (“lo que es”, por un lado, y su “yacer ante la conciencia”, por otro) se encuentran implícitamente sintetizados –desde siempre ya y por necesidad esencial– en el sentido etimológico de la palabra “pre-sente” (“lo que es ante”). Fenomenológicamente hablando esta palabra abarca, por definición, lo pasado y lo futuro; pero no sólo esto, sino también lo intemporal y todo posible modo de misteriosidad y de ausencia, pues aun

(entre cosas no idénticas pero similares y, en casos extremos, iguales) posibilita la transferencia de sentido, por lo que podemos enunciar aquí un principio universal de la síntesis pasiva de asociación; éste, al que podríamos llamar “el principio de la semejanza previa de los caracteres de asociación”, diría: para que sea posible la transferencia del sentido de una cosa hacia otra es preciso que haya semejanzas previas entre ellas (y, desde luego, que hayan sido previamente identificadas cada una como “otra” respecto de la otra), a través de las cuales se constituye una nueva semejanza, que es la constituida por la transferencia del sentido precisamente. Sin este principio todo se confundiría con todo, pues no habría ningún orden en las asociaciones analógicas; es decir, no habría principio noético ni noemático para que unas cosas se asociaran con unas y no con otras y ocurriría no sólo que todo podría asociarse con todo (lo cual es posible, aunque no en todo respecto), sino que todo se confundiría con todo (lo cual es absurdo).<sup>33</sup> La

---

el “no-estar-ante” está-ante la conciencia en el sentido de que “se revela” como ausente (“por eso decimos también que el No-ente *es* No-ente” [Aristóteles, *Metafísica*, 1003b10]), lo cual sólo puede tener sentido para una conciencia. A partir del carácter de “lo que es”, dicho sea de paso, es que es por principio de cuentas posible que surja la pregunta por “lo que es en cuanto que es” y la pregunta por la unidad de la multiplicidad de lo que se presenta. Podemos decir, por ello, que la posibilidad de la “filosofía primera” (ciencia de “lo que es en cuanto que es”) está implícita desde siempre ya y por necesidad esencial en la intencionalidad horizontal de la conciencia (correlato noético y condición absoluta de la posibilidad del mundo y del “estar en el mundo”), y requiere “sólo” de un volver la mirada científica (o sea la mirada que objetiva, tematiza, sistematiza y estructura) hacia lo que es en cuanto que es, por un lado, y hacia nosotros mismos en cuanto sujetos cognoscentes, por otro. Pues, como dice Husserl (llevando a claridad última ciertos aspectos de la filosofía como ciencia, que estaban ya estructuralmente predelineados en Aristóteles), “si tomamos como hilo conductor trascendental el mundo objetivo en su unidad, éste nos remite a la síntesis de las percepciones objetivas y de las demás intuiciones objetivas que puedan presentarse, síntesis que atraviesa la unidad entera de la vida y en virtud de la cual el mundo es en todo momento consciente como unidad y puede llegar a ser tema en cuanto tal unidad. El mundo es, por tanto, un problema egológico universal, lo mismo que lo es, en una dirección inmanente de la mirada, la vida entera de la conciencia en su temporalidad inmanente.” *MC*, § 21, pp. 70-71 (*Hua I* 89).

<sup>33</sup> Como he dicho, lo primero (“todo puede asociarse con todo”) es posible, del lado noemático, por el más universal de los caracteres de asociación: “lo que es”; mientras que del lado noético es posible por “el fenómeno originario de la sucesión [...] [y la simultaneidad como] un rendimiento originariamente ordenante de la conciencia constituyente de tiempo. Lo que ahí [en la sucesión] es destacado de presente en presente y se constituye en la marcha [*Zug*] de los presentes como unidad de identidad duradera está concatenado temporalmente [...] y así tenemos en la conciencia la concatenación de lo pasado con lo más pasado, y después con lo aún más pasado; en lo cual, sin embargo, la unidad de la identificación pasa [*hindurchgeht*] a través del flujo de esta relatividad y produce una concatenación ordenada y consecuente entre los datos idénticos y sucesivos”. *Hua XI* 135. Es decir, en esta “marcha” se constituye la unidad de identidad en general (*Eyj*, § 16), el correlato objetivo de lo cual es —abstractamente considerado— “lo que es” en general. Cómo es que esto ocurre es la cuestión misma de la asociación como tema fundamental de la fenomenología genética. “La fenomenología de la asociación es por así decirlo una continuación más alta de la doctrina de la constitución originaria del tiempo. A través de la asociación se amplía la efectuación constitutiva a todos los niveles de la apercepción.” *Hua XI* 117.

precisión en torno a esto es importante porque (y éste es el primer problema del que prometí ocuparme) Cairns y Embree toman el principio de la transferencia (y entienden su “universalidad”) de modo tal que no sólo todo *podría* asociarse con todo, sino que todo se confundiría con todo: “una vez que una cosa idéntica consigo misma es constituida –dice Embree–, su sentido objetivo es automáticamente transferido a todas las otras cosas entendidas y puede o no ser en cierto grado confirmado y/o cancelado por ellas” (AA(E), p. 86). De modo que, según Cairns, “el sentido de todo objeto entendido es automática y asociativamente transferido a todo otro” (AA(C), p. 96) y, por lo tanto, “hay una tendencia fundamental a creer en la *semejanza* [*likeness*] de todo con todo lo demás” (SA(C), p. 22). Este argumento es usado por Embree para intentar probar que “cuando la abstracción que conduce al mundo primordial es relajada [*relaxed*], el sentido ‘cosa psicofísica’, presente en relación con uno mismo en el mundo primordial, es automáticamente transferido a absolutamente todas las otras cosas entendidas.” AA(E), p. 86. Pero todo ello, tanto la prueba (“todo se transfiere a todo”) como lo que pretende probar (“el sentido viviente se transfiere a todo”), es, debo decirlo, inaceptable. El fenómeno de la asociación es de mucha complejidad y tiene una gran diversidad de aspectos analizables. En el argumento de Cairns y Embree se encuentran confundidos, como había adelantado, al menos dos de esos aspectos: la transferencia analógica de sentido y la síntesis de similitud y contraste. Esta última es una condición de posibilidad para la primera, pues no tiene que ver directamente con la parificación analógica, que es un tipo de asimilación, sino con la “síntesis de coincidencia”, que es otro tipo –más básico– de asimilación. Sobre la base de esta última es que es en absoluto posible que surja la analogía como una asimilación de orden superior (*Hua I* 147 20), pues en la síntesis de similitud se constituye lo que yo he llamado “caracteres de asociación” (a los que Husserl llama “semejanzas”, “afinidades” y/o unidades de homogeneidad [*Eyj*, § 16]), que, como hemos visto, son una condición de posibilidad para la asimilación (o transferencia) analógica. ¿Qué es, pues, lo que constituye la síntesis de similitud exactamente y cómo ello posibilita la analogía? Dicha síntesis es el correlato noético de lo que yo llamo “caracteres de asociación”

(los cuales no son otra cosa que similitudes inmediata e intuitivamente evidenciables entre dos o más cosas), es decir, dicha síntesis es el estrato constitutivo del cual los caracteres de asociación son rendimientos. Para entender cuán importante es esto podemos partir de otra pregunta, que apunta a lo mismo pero desde una dirección inversa del análisis (o sea, desde una perspectiva genéticamente más profunda): ¿qué es lo que da orden a la multiplicidad infinita de los datos sensibles (en el fluir incesante de la temporalidad inmanente) más allá de la forma temporal de la sucesión y la simultaneidad (en la que necesariamente se dan, pero en la que bien podrían presentarse meros montones [*blosse Menge*] sucesivos y no, como de hecho ocurre, concatenaciones [*Verkettungen*] ordenadas de datos)? Es decir, ¿por qué unos datos (de movimiento, de sonido y/o visuales, por ejemplo) se asocian con unos y no con otros? Lo que le da un orden material (más allá de la ordenación meramente formal-temporal) a esos datos es precisamente *la síntesis de similitud*. *Lo que ésta produce es unidades “materialmente” ordenadas de datos sensibles*. Estos datos, que de por sí están siempre ya formalmente ordenados en el sentido de la temporalidad inmanente, se ordenan a través de la síntesis de similitud, además, según relaciones de semejanza, diferencia, igualdad, gradación, homogeneidad y heterogeneidad etc., todo lo cual es inmediatamente evidenciable por el modo como unos datos “contrastan” con otros.<sup>34</sup> Varios datos inmediatamente sucesivos de sonido, por ejemplo, se constituyen como una unidad de similitud porque hay homogeneidad entre ellos. Esto significa que esos datos se asemejan entre sí en la misma medida en que “contrastan” inmediata e intuitivamente con datos de otros tipos (como los de color, que a su vez son constituidos como unidad homogénea de tipo propio y contrastante con otros tipos).<sup>35</sup> “Todo contraste tal crea divisiones, fragmenta. Cada fragmento es luego en sí mismo una unidad.” (*Hua XI 142*). El contraste divide, por cierto, no sólo lo audible de lo visible, por ejemplo, sino también, dentro de lo audible, diferentes especies de sonido, como

<sup>34</sup> Sobre el “fenómeno del contraste” véase *Hua XI 141-142*.

<sup>35</sup> Estas unidades homogéneas son fenómenos originarios (resultado del agrupamiento asociativo ejecutado por la síntesis de similitud y contraste) a los que después (en la teoría) les damos los nombres genéricos de “datos de sonido”, “de visión”, “de sensación táctil”, etc.

lo grave y lo agudo. Y esto ocurre siempre nuevamente con cada género en relación con sus especies. Se trata, en todos los casos, de multiplicidades de datos no sólo conectados por la forma de la temporalidad inmanente, como he dicho, sino también “mancomunados” por la homogeneidad o heterogeneidad de su propio contenido material (*Hua XI 134*). Sin esta síntesis asociativa la multiplicidad infinita (e infinitamente fluyente) de los datos sensibles sería un caos y no un orden (por más que estuviera temporalmente ordenada), pues dicha síntesis instauro un orden “material” en esa multiplicidad, es decir, ella hace de los cúmulos de datos “multiplicidades en cuanto multiplicidades materialmente enlazadas [*inhaltlich verbunden*], esto es, enlazadas por su homogeneidad.” (*Hua XI 134*). Con otras palabras: en el nivel más básico de la constitución de sentido está la capa hilética de las vivencias de la conciencia (o “campo de los pre-datos pasivos”). Este nivel es el de las “impresiones sensibles”, los “contenidos primarios” o los “datos hiléticos”. Abstractamente considerado, este nivel no incluye otra cosa que cúmulos de datos sensibles, la multiplicidad de los cuales se ordena temporalmente, primero (pues todo nuevo dato se da siempre y necesariamente en un ahora precedido por ahora anteriores y sucedido por nuevos ahora), y por similitud y contraste (o coincidencia y diferencia), después.<sup>36</sup> La síntesis de similitud constituye entonces, reiterando lo dicho, conjuntos de datos cuya multiplicidad es ordenada sobre la base de su propia uniformidad: la de uno u otro campo sensible.

“Cada uno de estos campos de sentido es algo unitario por sí, es una *unidad de la homogeneidad*. Respecto de todo otro campo de sentido mantiene una relación de heterogeneidad. Una cosa particular en él se destaca al ser *contrastada* con algo, por ejemplo, manchas rojas sobre un fondo blanco. [...] Desde luego, también en todo contraste permanece algo de afinidad y fusión; las manchas rojas y la superficie blanca son originariamente afines entre sí como datos visuales. Y en esta homogeneidad se distingue de la heterogeneidad de datos de naturaleza diferente, por ejemplo, acústicos. Así,

---

<sup>36</sup> “La conciencia del tiempo representa la sede originaria de la constitución de la unidad de identidad en general. Pero es sólo una conciencia que establece una forma general. La constitución del tiempo sólo logra establecer una forma universal de orden de la sucesión y una forma de la coexistencia de todos los datos inmanentes. Pero la forma no es nada sin contenido. Un dato inmanente que permanece sólo es permanente como dato de su contenido. Así, las síntesis que establecen la unidad de un campo de sentido [*Sinnesfeld*: ‘unidad ordenada de datos sensibles –por ejemplo, de colores–’], son ya, por decirlo así, un nivel superior de operaciones constitutivas. *Eyj*, § 16, p. 79.

*en cuanto a su contenido, las síntesis más generales de datos sensibles destacados –los cuales se amalgaman en la presencia viva de una conciencia en cualquier momento– son las que se establecen por afinidad (homogeneidad) y extrañeza (heterogeneidad).” Eyj, p. 80.*

Ahora bien, la transferencia analógica, por su parte, es una constitución de orden superior, que funciona sobre la base de la síntesis de similitud y contraste pero de una manera muy diferente a ella. Del modo como funciona la analogía, sin embargo, he hablado ya antes, por lo que aquí me limitaré a decir lo siguiente: la clave para distinguir uno y otro tipo de asociación (analógica y por contraste) es la mediatez o inmediatez de la asimilación. La intuición inmediata de la semejanza de unos u otros sentidos (como es el caso de los “caracteres de asociación”) sólo puede ocurrir a través de la homogeneidad y el contraste; mientras que el “llevar” (-tragen) un sentido “más allá” (über-) de lo actual e inmediatamente intuido (hacia otros objetos y/o hacia momentos no directamente presentes de un mismo objeto) sólo puede ocurrir a través de una transferencia (Übertragung) presuntiva: la apercepción analógica. La humedad y frescura de un ostión en su concha, por ejemplo, se opone inmediata e intuitivamente a lo seco y ardiente de un leño en llamas. Estas determinaciones se encuentran en extremos opuestos de una misma escala (Steigerungsreihe) o serie ordenada de datos –contrastantes y afines<sup>37</sup>– dentro de los campos de lo visual y lo táctil. Todo esto es rendimiento, como sabemos, de la síntesis de similitud. Ahora bien, en cuanto que cualidades opuestas, los mencionados caracteres no pueden encontrarse en una y la misma cosa simultáneamente (en el mismo espacio y en el mismo tiempo) pero sí sucesivamente, por lo que los caracteres de una y otra –predados por la síntesis de similitud– pueden o no ser analógicamente transferidos de una a la otra. Es decir, a través de una transferencia analógica es imaginable que el leño que ahora es seco y ardiente llegara a ser después húmedo y fresco (si se le dejara sumergido en agua fría, por ejemplo). De modo que ciertas cualidades del ostión son transferibles al leño y viceversa. Esto es posible porque ambos objetos comparten al menos un carácter básico de asociación (o afinidad implícita en sus

---

<sup>37</sup> “Dondequiera que no existe una igualdad total, el *contraste* va de la mano con la semejanza (afinidad): se destaca lo desigual sobre el fondo de lo que es común.” (Eyj, p. 80).

contrastes): el de la corporalidad.<sup>38</sup> Hay casos, sin embargo, en los que esta transferencia es imposible aun en la pura imaginación. Digamos, para usar un ejemplo de Embree, que puedo transferirle el sentido “ruido de camión” a un camión que veo acercándose hacia mí de un modo tal, que, por la lejanía desde la que se acerca, puedo verlo ya, pero no escucharlo aún. De modo que, aunque no puedo escucharlo todavía, lo “percibo” como haciendo ruido: percibo el camión y “apercibo” su ruido.<sup>39</sup> Sería absurdo, sin embargo, pensar que le transfiero o puedo transferirle ese mismo sentido a una persona o, peor aún, al contenido lógico de la biblia que tengo en mi librero (a lo dicho en el “2do libro de Crónicas 1; 7-10”, por ejemplo). Estas cosas, el camión y el relato bíblico, no comparten más género que el de “cosa objetiva” o algo “que es” (no hay unidad de homogeneidad entre ellas ni similitud alguna más allá del hecho de que ambas “son”), pero este carácter de asociación no es suficiente para motivar la asimilación analógica de otros sentidos, por lo que no puede haber transferencia. Son cosas demasiado diferentes.

De acuerdo con lo anterior, podemos decir que todo puede asociarse con todo (en cuanto que de todo se puede decir “que es” o que “se presenta”) pero no, como afirma Cairns, que “hay una tendencia fundamental a creer en la *semejanza* [*likeness*] de todo con todo lo demás” (SA(C), p. 22), ni, mucho menos, que “el sentido de todo objeto intenido es automática y asociativamente transferido a todo otro” (AA(C), p. 96). Otro asunto sería si Cairns dijera que “el sentido de una cosa «puede» transferirse a cualesquiera otras «cosas del mismo tipo»” (pues de este modo habría articulado la síntesis de similitud y la transferencia analógica, en

---

<sup>38</sup> Esta “semejanza previa” hace que sea posible en general la transferencia de unos u otros sentidos entre estas cosas, las cuales pueden ser intencionadas como “del mismo tipo” gracias precisamente a esa y a otras semejanzas posibles. Es decir, entre dichas cosas hay similitudes y diferencias de grado (tamaño, color, textura, etc.), lo cual es posible porque tienen la comunidad genérica de lo sensorialmente tangible, que del lado noemático corresponde al género “cosa corpórea”. Éste, el género (más o menos) próximo, es un carácter de asociación; la diferencia específica, en cuanto tal, es un carácter de identificación, y el sentido transferido, cuando lo hay, es un carácter analógico. Por otra parte, si bien podemos decir que “lo que es” (o la objetualidad pura) es un carácter apriórico de asociación, que es universal y necesario y que por lo tanto ocurre entre todas las cosas reales, posibles y concebibles, esto significa que todas las cosas pueden asociarse entre sí por este carácter, mas no que cada cosa le transmite su sentido a todas las otras, que es lo que significa decir que “el sentido de todo objeto intenido es automática y asociativamente transferido a todo otro”.

<sup>39</sup> Cfr. Embree, “Observando camiones: el dónde y el cuándo de las apariciones visuales y auditivas”.

vez de confundirlas), pero no dice eso, sino que todo se transfiere a todas las demás cosas, sin más.<sup>40</sup> Este autor llega a decir, incluso, que lo que él llama

“transferencia universal asociativa” ocurre incluso cuando la cosa a la cual un sentido es transferido “se resiste a su aplicación”. La cosa presentada como *azul* se resiste a la aplicación del sentido *rojo*, sólo porque este último es transferido y aplicado a ella.<sup>41</sup> Como consecuencia de esta “resistencia”, es decir, de la incompatibilidad de su *azuleidad* presentada con su *rojeidad* transferida, la cosa es (normalmente) mentada no sólo como algo azul sino también como algo *no rojo*. El rojo permanece transferido, pero es negado por el azul presentado. SA(C), p. 39.

Según esto, un sentido, una vez constituido, se transferiría a todas las cosas, aunque algunas de ellas se resistieran a ello, como cuando vemos el océano: éste “tiene” diferentes tonalidades de azul (es decir, se presenta con diferentes tonalidades de azul como sus colores inmediatamente evidentes), pero como también conocemos ya el rojo, entonces éste, y todos los otros colores que ya conociéramos, serían automáticamente transferidos al objeto “océano”, sólo que todos ellos se cancelarían porque ese objeto en realidad es azul. Todo esto, sin embargo, es un sinsentido que implica múltiples confusiones<sup>42</sup>, las cuales parecen ser una consecuencia, al menos en parte, de:

<sup>40</sup> Cfr. AA(C), p. 96 (nota 15) y SA(C), pp. 10, 22 y 36.

<sup>41</sup> Esto no es como lo afirma aquí Cairns. Lo azul de una cosa que se presenta como azul está constituido en una misma unidad de homogeneidad junto con lo rojo, en cuanto que ambos pertenecen al mismo campo de sensibilidad (el de lo visible, en el que contrastan inmediata e intuitivamente el uno con el otro como colores distintos) y por contraste con otros campos, pero esto no quiere decir que se le transfiera. ¿Qué quiere decir entonces? Que su determinación como “azul” implica una síntesis de similitud y contraste, es decir, que puede darse como similitud en coexistencia con otros colores o en un “orden temporal de datos que se siguen los unos a los otros y que están unificados de acuerdo con un orden de similitud, igualdad o gradación de acuerdo con el color [...]” *Hua XI 134*.

<sup>42</sup> Pues no es que primero ocurra una transferencia de todos los colores a todas las cosas (entre ellas el océano) y luego, en cada caso, una cancelación de todos los colores excepto el que se presenta realmente. O bien, como me ha hecho ver Antonio Ziri6n Q. en una de sus observaciones a este trabajo: “1) no es lo mismo captar sensiblemente la diferencia entre azul y rojo que transferir a todas las cosas todos los colores y luego negarle a cada una todos los colores menos uno; 2) no es lo mismo captar que todas las cosas admitirían todos los colores debido a su ser visual que atribuirles de hecho esos colores; 3) que el rojo permanezca transferido después de su ser rechazado por el azul es no admitir la cancelación de una posici6n ni siquiera después de su decepci6n, lo que va directamente contra otros ‘principios’ de Husserl; 4) no hay ninguna constataci6n de ninguna lucha constante entre colores, en la cual siempre gana finalmente el color de la cosa.” Es decir, no es que primero ocurra una transferencia de todos los colores al océano y luego una cancelaci6n de todos excepto aquel con el que realmente se presenta, sino que el océano se presenta como inmediatamente evidenciable en su azuleidad. La supuesta operaci6n de la transferencia de todo a todo no tiene motivaci6n subjetiva ni correlato objetivo que le corresponda; es decir, su postulaci6n te6rica no tiene justificaci6n m1s all1 del uso que le quiere dar Cairns para probar una supuesta “necesidad intencional” del animismo (pues si todo se transfiriera a todo, entonces el sentido organismo se transferiría a todo y éste, a diferencia de otros sentidos,

- a) Pasar por alto diferencias estructurales básicas en el muy complejo fenómeno de la asociación (en especial la diferencia entre “transferencia analógica” y “síntesis de similitud y contraste”).
- b) Pasar por alto la importancia de lo que he llamado “principio de la semejanza previa de los caracteres de asociación”.
- c) El intento de fundamentar la idea de que el sentido vivo se transfiere a todo, sobre la base de la idea de que todo se transfiere a todo, lo cual me parece, por las razones indicadas, imposible.

De todo esto resulta que, como habíamos adelantado (*supra*, p. 97), hay un malentendido en el modo como Cairns y Embree entienden la “universalidad” de la síntesis pasiva de asociación. Que dicha síntesis “es un fenómeno universal de la esfera trascendental” (*Hua I* 142) significa que en toda vivencia de sentido hay siempre y necesariamente asociaciones reales o posibles,<sup>43</sup> y que en este sentido dicha síntesis permea toda experiencia posible.<sup>44</sup> Pero esto de ninguna manera puede significar que “todo se transfiere a todo”, lo cual, como he intentado mostrar, es insostenible.<sup>45</sup>

---

jamás puede cancelarse del todo, lo cual haría de él algo intencionalmente necesario y no sólo posible), pero este uso es imposible en la medida en que la afirmación de la que parte (“todo se transfiere a todo”) es falsa. No todo se transfiere a todo.

<sup>43</sup> O bien, con más precisión: realmente (*wirklich*) reales (*reell*) o posiblemente reales.

<sup>44</sup> Lo cual es así universalmente, y puede ser afirmado *a priori*, por la naturaleza misma de la experiencia de la conciencia y su estructura esencial. Por eso Husserl dice que “el título asociación designa para nosotros una forma y legalidad de la génesis inmanente, que pertenece constantemente a la conciencia como tal [...] [y por ello] en los complejos fenomenológicos se dan a conocer no meramente hechos casuales [...] sino más bien una legalidad absolutamente esencial sin la cual una subjetividad no podría ser.” *Hua XI* 117-118. El análisis ulterior de todo esto nos llevaría, sin embargo, demasiado lejos, hacia “la síntesis de la conciencia originaria del tiempo como presupuesto de la síntesis asociativa”. *Hua XI* 125. Sobre esto véase mi tesis de licenciatura, Capítulo III, §§ 11-13.

<sup>45</sup> Recordemos que “la parificación (o formación de pluralidad) [...] es una forma originaria [*Urform*] de aquella síntesis pasiva que, por oposición a la síntesis pasiva de identificación, designamos como asociación.” (*Hua I* 142). Esta forma es, en efecto, un momento fundamental de la estructura apriórica de la vida de la conciencia en general y, por lo tanto, abarca toda la vida de conciencia y puede por ello ser llamada “universal”, pero eso no significa que toda asociación posible [como la que propone Cairns y que conduce al animismo] sea válida (*Hua I* 142-143), sino sólo que el mundo concreto “sólo es representable” (*vorstellbar*) a través de asociaciones habituales, que constituyen tipos “normales” del transcurrir de la experiencia, horizontes de expectativa e incluso “normalidades” colectivo-tradicionales y transgeneracionales que surgen de una u otra generatividad y protogeneratividad (sobre esto último véase D. Zahavi, “Husserl’s Intersubjective Transformation of Transcendental Philosophy”, pp. 370-372).

### § 23. Procesos de verificación

Como hemos visto, no todo se transfiere a todo (es decir, no toda transferencia es posible) y no toda transferencia posible es válida en el sentido de que se confirma en vez de cancelarse. Ahora bien, la experiencia del extraño se constituye a través de una transferencia. ¿Cómo sabemos si esta transferencia es o no realmente válida? ¿Cómo sabemos cuándo una transferencia es válida o no en general? Es decir, ¿cómo y con qué derecho confirmamos o cancelamos lo transferido? El principio aquí es el de la experiencia concordante, que permite la confirmación o cancelación de lo transferido a través de la evidenciación de la concordancia o la discordancia que hay entre ello (lo analógicamente transferido) y lo concretamente intuido. Esto quiere decir que la semejanza –en cuanto constituida a través de la transferencia analógica– se confirma o se cancela siempre nuevamente en el proceso concordante de la experiencia. Para entender cómo ocurre esta confirmación o cancelación de lo ya transferido en general, y qué peculiaridad ocurre en la experiencia del extraño en particular, tenemos que analizar primero un momento genéticamente anterior: ¿cómo es posible la transferencia misma en cuanto materialmente determinada? Es decir, ¿por qué algo se transfiere a una cosa y no a otra? Entender esto nos permitirá hacer una diferencia entre lo que motiva y lo que puede confirmar una asociación analógica. Como he dicho, aquello que motiva la transferencia de un sentido en particular, y no de otros cualesquiera, es la semejanza previa de ciertos caracteres de las cosas entre las cuales se transfiere el sentido. Estas semejanzas previas, a las que he llamado “caracteres de asociación”, hacen posible cada transferencia en cuanto que puede llegar a tener sentido en absoluto. Ahora bien, los principales “caracteres de asociación” en el caso de la experiencia del extraño son la semejanza corporal y comportamental del otro conmigo mismo. Estos son el punto de apoyo (*Anhaltspunkt*, según la expresión de Klaus Held) y condición absoluta de la posibilidad de la analogía a través de la cual se constituye el sentido primigenio del otro y la intersubjetividad. Sin este “punto de apoyo” sería imposible que yo reconociera al otro como mi “semejante”. Sería imposible también que lo reconociera como “otro” en el sentido de Levinas, pues éste es un sentido

derivado de aquel.<sup>46</sup> Y sería asimismo imposible que hablara de “la huella del otro”, su “alteridad insondable” y cosas por el estilo. Pero si esto es así, volviendo con Cairns, ¿cómo sería posible entonces la transferencia del sentido “vivo” a todos los cuerpos, dado que no todos los cuerpos ofrecen este punto de apoyo ni cumplen esta condición de posibilidad? Es decir, si no todos los cuerpos físicos son corporal y comportamentalmente semejantes a mí, ¿cómo sería posible entonces atribuirles el sentido “subjetividad corporal viviente”? Podría pensarse que esa transferencia es posible porque aunque no todos los cuerpos físicos son corporal y comportamentalmente semejantes a mí, su fisicalidad e individualidad espacio-temporal me ofrecen un punto de apoyo, aunque sea mínimo, para la analogía. Pero Cairns mismo dice que “para ser experimentado consistentemente como el cuerpo de otra mente, una cosa física debe ser experimentada como teniendo alguna similitud con mi cuerpo más allá de su naturaleza genérica como (otro) cuerpo físico. ¿En qué sentidos debe [la cosa física] obtener esta similitud?” (SA(C), p. 16). Hasta donde sé Cairns jamás responderá a esta pregunta, pero quizás dicha similitud pueda ser la del “movimiento espontáneo”, ya que fenomenológicamente hablando “vivo” es lo que tiene vivencias en el mismo sentido en que yo las tengo, y el movimiento espontáneo de un cuerpo es un indicador de que hay en él voluntad y, por lo tanto, vivencialidad.<sup>47</sup> Pero, como dije, esta pregunta (la de cuál es la similitud que motiva en última instancia la transferencia del sentido “vivo” a todas las cosas) no es respondida por Cairns, quien, lejos de eso, afirma una cosa y enseguida la contraria:

[...] cuando uno ve otros OBJETOS LO SUFICIENTEMENTE PARECIDOS AL CUERPO PROPIO DE UNO, uno ve el comportamiento de esos otros objetos como acompañado por procesos mentales como aquellos que uno mismo experimenta presentacionalmente cuando el cuerpo propio de uno se

---

<sup>46</sup> Ya que si hablamos del otro como otro humano, entonces presuponemos implícitamente (por definición y *a priori*) la humanidad como nuestra semejanza previa, o bien, la “cualidad de humano” en cuanto atribuible (y atribuida) a ambos.

<sup>47</sup> Sobre el “movimiento espontáneo” como peculiaridad del “cuerpo vivo” (*Leib*) véase *Hua* IV 151 y 159. Esto es un momento fundamental del animismo también entre los tojolabales (y ello por necesidad esencial), pues es precisamente el movimiento “espontáneo” (“libre” o “voluntario”, el cual es una semejanza comportamental –o carácter de asociación– básico entre todas las cosas vivas) el que funda la creencia en que todo vive. Cfr. *supra*, Capítulo II, p. 74, sobre un testimonio tojolabal que afirma que una piedra “también se mueve.” Sobre la imposibilidad de probar que la piedra carece de voluntad (o que la tiene) y la consiguiente irrefutabilidad (e indemostrabilidad) del animismo volveré más adelante.

comporta de la misma manera. Este sentido psicofísico, presentado en uno mismo, es en primera instancia transferido a TODO OBJETO MATERIAL. SA(C), p. 33. Énfasis mío.

En otras ocasiones nuestro autor afirma que “porque yo soy presentado con un objeto (mi organismo) en cuanto dotado con una vida psíquica presentada, yo miento [*mean*] todo otro objeto como teniendo una vida tal, y esta mención [*meaning*] es experiencialmente confirmada al menos donde los objetos son experimentados como comportándose como mi organismo” (SA(C), p. 16). Es decir, según Cairns, el sentido “cuerpo animado” se transfiere a todas las cosas<sup>48</sup> y se confirma sólo en algunas de ellas: en las que son corporal y comportamentalmente semejantes a mí. Pero esto implica una confusión entre aquello que posibilita (o motiva) la transferencia (el carácter de asociación) y aquello que la confirma o cancela (la intuición de lo transferido o la de algo incompatible con ello, respectivamente). ¿Cuál es la diferencia entre estas cosas, es decir, entre el carácter de asociación en cuanto que posibilita (o motiva) la transferencia y aquello que la confirma o cancela? En el caso de nuestro ejemplo de la mesa (*supra*, p. 89), lo que posibilita la transferencia y lo que la confirma son cosas distintas, mientras que en el caso del “otro”, por el estilo propio de su verificación<sup>49</sup>, es la misma, sólo que de diferente modo (lo que vale para la confirmación vale, *mutatis mutandis*, para la cancelación). Es decir, en el caso de la mesa los caracteres de asociación son las similitudes intuitas (forma, color, tamaño, etc. de las mesas), mientras que el dato que da la confirmación es la intuición misma de lo transferido, es decir, la presentación e intuición de aquello que antes había sido únicamente presentado y presunto (lo liso y fresco en cada una de las mesas). En el caso de la experiencia del extraño, por su parte, al no poder haber intuición directa de lo transferido, la confirmación, siempre esencial y necesariamente incompleta e imperfecta, se da por la reiteración de los caracteres de asociación y por la emergencia de nuevos y siempre más “convincientes” modos de aparición (o explicaciones) de esos caracteres. Al pasar por alto esta

---

<sup>48</sup> Lo cual es aceptable únicamente si damos por buena la mera fisicalidad como punto de apoyo para la analogía, lo cual es muy dudoso y ni Cairns mismo lo acepta.

<sup>49</sup> Cfr. AA, p. 79.

diferencia, Cairns se ve imposibilitado para responder a su propia pregunta: si la semejanza corporal y comportamental fuera lo que confirma y no lo que motiva la transferencia, entonces ¿qué la motiva? Si responde que esa semejanza es también lo que la motiva, entonces resulta que el sentido vivo no puede transferirse a todo, y si responde que no es eso lo que la motiva, entonces no puede responder la pregunta en absoluto. El problema es, desde luego, que para esclarecer todo esto es necesaria una serie de aclaraciones cuyo resultado es lo que he llamado “principio de la semejanza previa de los caracteres de asociación” (cfr. *supra*, p. 99). Y como Cairns no hace estas distinciones, entonces confunde todo de una manera que resultará grave, pues sobre estas confusiones se erige la premisa mayor de su argumento en torno al animismo.<sup>50</sup> Dichas confusiones, como dije antes, desencadenan una serie de problemas en el discurso de Cairns y Embree, pues si aceptamos la idea de que todo se transfiere a todo, ocurren casi automáticamente otras dos cosas: 1) resulta natural pasar por alto la semejanza corporal y comportamental del otro cuerpo como *conditio sine qua non* de la transferencia del sentido “vivo”, y 2) el animismo resulta ser una consecuencia teórica de la fenomenología genética. La idea de que todo se transfiere a todo es la que origina estas otras dos, que, como he intentado mostrar, son igualmente insostenibles.

Con todo, queda un punto rescatable aún acerca de toda esta cuestión: aunque no todo se transfiere a todo, la transferencia del sentido “vivo” a todo objeto material parece posible a través de la captación de la corporalidad y el movimiento espontáneo como caracteres de asociación.<sup>51</sup> Si aceptáramos esto, podríamos decir, con Embree, que “lo que es especialmente interesante es que la cancelación del sentido transferido no puede ocurrir con respecto a otras mentes, porque su ausencia no puede ser presentada.” (AA (E), p. 86). Es decir, la actualidad viviente del otro está ausente (y sin embargo, desde luego, “insinuada”) para mí de una manera tal, que nada empírico (ningún proceso de verificación) puede confirmar ni cancelar del todo la presunción de su “existencia”. ¿Cuál es

<sup>50</sup> La premisa dice: “todo se transfiere a todo”. Sobre la forma completa del argumento véase *infra*, p. 136.

<sup>51</sup> Sea que confundamos o no el movimiento espontáneo con el mecánico. Cfr. notas 47 y 56 de este capítulo.

esta manera y porque ella implica tal cosa? La alteridad del otro no puede presentarse inmediatamente como un hecho y no es, por lo tanto, susceptible de confirmación o cancelación en sentido empírico. O bien, pongámoslo así: en nuestro ejemplo de la transferencia de sentido entre las mesas de madera hay tres posibilidades: I) se presenta aquello que confirma lo presumido, II) se presenta alguna cosa con la que lo presumido es incompatible y entonces esto último es cancelado, III) no se presenta ninguna de las dos cosas y lo presunto permanece como tal. Pero la alteridad del otro está ausente de una manera tal, como dije, que ninguna prueba empírica podría confirmar ni cancelar del todo la presunción de su “existencia”.<sup>52</sup> La razón de esto es que dicha alteridad es un sentido que por necesidad esencial jamás puede verificarse como un hecho empírico,<sup>53</sup> pues su modo de ser no es el de una realidad espacio-temporal (*Realität*) sino el de una realidad (*Wirklichkeit*) “espiritual” (la idea de lo cual es constituida entera y absolutamente por analogía), a pesar de lo cual llega a darse a través de una “experiencia”. ¿Cómo es esto posible? En la experiencia del extraño lo que se da como hecho objetivo es, esencialmente, una corporalidad animada. De modo que la alteridad –entendida como la cualidad de animado propia del otro como cuerpo vivo– es una determinación esencial (de ese sentido objetivo), que no se percibe

---

<sup>52</sup> Quizás el término “existencia” sea equívoco en este punto. Tal vez sería mejor decir “efectividad viviente” (*lebendige Wirklichkeit*), porque la alteridad del otro no es un hecho espacio-temporal-real, sino una efectividad espiritual (o subjetividad viviente), que, por analogía con lo vivo de mi propio cuerpo, es atribuida a ciertos otros cuerpos. Estos últimos sí pueden constatarse inmediatamente como hechos, pero lo viviente en ellos no (no inmediatamente).

<sup>53</sup> Ni puede ser demostrada su “existencia”, desde luego, pues ésta no es un predicado de la razón y, por lo tanto, no puede ser demostrada en ningún caso (es decir, uno jamás puede demostrar, a través de un razonamiento lógico, que algo existe). Pero la alteridad del otro no sólo no puede ser demostrada en este sentido, sino que además tampoco puede ser comprobada empíricamente, porque aunque en la vida cotidiana es puesta como un hecho, vista fenomenológicamente ella se revela como un hecho sólo por analogía, de modo que su facticidad nunca deja de ser presunta en alguna medida, aunque sea ínfima; a diferencia de otros hechos, que aun cuando pueden ser sólo presuntos en ciertos momentos, pueden también llegar a confirmarse del todo. Si camino junto a un río caudaloso, por ejemplo (o en un zoológico), y a cierta distancia veo un cocodrilo inmóvil sobre la arena, puedo acercarme para comprobar si el cocodrilo está ahí realmente “en carne y hueso” o si es sólo una especie de ilusión óptica, un cocodrilo de cartón o algo parecido. Pero la alteridad de otro viviente (la del cocodrilo mismo, en este caso) no puede ser sometida a este tipo de comprobación, sino sólo el cuerpo a través del cual ella se anuncia. Es decir, puedo acercarme y comprobar que el cocodrilo no es de cartón porque se levanta, camina, entra al agua y se va nadando. Esta comprobación es doble: se comprueba que no era un cartón con figura de cocodrilo y que hay vida en ese cuerpo. Ésta última, sin embargo, no es una comprobación tan plena como la primera. Porque si el cocodrilo se va nadando, no queda ya ninguna duda de que no era un cartón hueco (esta comprobación es “total” en el sentido de que no deja lugar a dudas), pero sí puede quedar una duda (que aunque no sea un duda razonable es una duda posible) de que haya una conciencia en él, pues podría tratarse, por ejemplo, de un cocodrilo mecánico.

corporalmente (pues lo que se percibe corporalmente es el cuerpo del otro, no sus vivencias) sino por ana-logía, es decir, “más allá” (*ana-*) de lo corporalmente visible y a través del *logos*, o, lo que para el caso es lo mismo, de la síntesis constitutiva asociativa.<sup>54</sup> Aquello que en la llamada “experiencia del extraño” (*Fremderfahrung*) es posible confirmar o cancelar empíricamente son no las vivencias del otro (pues éstas se dan para mí “a través de una apercepción representativa que ni exige ni consiente jamás, por su propia índole, cumplimiento vía presentación”<sup>55</sup>) sino comportamientos que me hacen “inferir” (pre-predicativamente) que hay o no una subjetividad viviente “en” ese cuerpo, cuyo comportamiento me es empíricamente posible percibir. Es decir, empíricamente puedo verificar comportamientos que implican o excluyen la posibilidad de una subjetividad viviente otra que la mía (alteridad del otro), pero ésta, aunque es un sentido intuible en sí mismo, es imposible de constatar *plenamente* como un hecho. El sentido “alteridad del otro” nace como una presunción que nunca puede dejar por completo de ser tal, es decir, nace, desde su más originaria motivación intencional, como un sentido que, aunque en la vida cotidiana es puesto como un hecho, por una necesidad esencial no puede ser directamente *comprobado* como tal. Dicho sentido nace y permanece necesariamente como una asunción no totalmente verificable, la cual es dóxicamente puesta en los hechos (a través de una “fe racional”, la mayoría de las veces), pero jamás puede ser inmediatamente verificada, es decir, no es susceptible de verificación plena ni para confirmarse ni para cancelarse.<sup>56</sup> Y este es el punto más fuerte de Cairns y Embree: si se limita al

---

<sup>54</sup> “Yo puedo experimentar directa y propiamente como *ello mismo* toda la vida de conciencia propia, pero no la ajena: el ajeno sentir, percibir, pensar, tener sentimientos, querer. Pero esta vida ajena se coexperimenta en mí mismo en un sentido secundario, en la forma de una peculiar apercepción de similitud.” *Hua* I 1134.

<sup>55</sup> *MC*, § 54, p. 157 (*Hua* I 148). Las vivencias del “otro” (en cuanto que son del otro) no se dan ni pueden darse jamás en sí mismas para otro que no sea el yo que las vive en primera persona. Es decir, el sentido “vivencia vivida por otro” implica, por su definición misma y con universalidad de principio, la imposibilidad esencial de que lo que en él se mienta sea llevado a plenificación intuitiva por mí; o, lo que es lo mismo, que llegue a darse para mí en una vivencia intuitiva inmediata. Las vivencias del otro (en la idea de las cuales está esencialmente implícito el sentido de que en ellas se revela “nuestro” mundo circundante desde una perspectiva que no es la mía) me son ajenas en la medida, precisamente, en que no las puedo llevar a la intuición, pues, aunque intente ponerme desde su perspectiva –espacial o metafóricamente hablando–, sus vivencias jamás serán las mías (si lo fueran no podría haber ningún otro, es decir, el sentido “alteridad del otro” sería imposible).

<sup>56</sup> En el caso del maniquí que descubro como tal después de que en un primer momento lo confundí con una persona, lo que se cancela absoluta y definitivamente es el sentido “otro humano”, y no necesariamente el

mundo corpóreo, el animismo es irrefutable en la misma medida en que es indemostrable (lo mismo pasa, por razones esenciales, con el solipsismo). En el caso de la piedra, por ejemplo, comprobar que carece de voluntad es tan imposible como comprobar que la tiene. Y esto es así por la naturaleza misma de la experiencia del extraño. Es decir, sobre la base de lo avanzado con Embree podríamos decir: desde una perspectiva fenomenológica se puede pensar que el tojolabal, al atribuirle vida a cosas como una piedra, confunde el movimiento espontáneo (voluntariamente ejecutado) con el movimiento mecánico (físicamente causado). Pero ¿podemos probar que la piedra carece de voluntad? No, hacer esto es imposible por las razones indicadas arriba (la ausencia de la otredad no puede ser presentada). No se puede probar empíricamente que todo vive, pero tampoco que no todo vive. Ni siquiera se puede probar –no con evidencia apodíctica, al menos– que los otros a quienes en la historia de mi vida he mentado siempre como vivientes viven (o vivieron, en el caso de los que ya han muerto).<sup>57</sup>

---

sentido “otro viviente”. Lo que el animismo afirma es que todo vive, no que todo es humano, aunque la analogía parta siempre del yo: “[...] el movimiento del hombre depende de la presencia del alma. [...] El movimiento de la naturaleza, el ímpetu del agua, el crujió del fuego, pero también el susurro de las copas de los árboles y el rodar de las piedras deben aclararse de la misma manera que el movimiento del hombre. [...] Así juzga el hombre [de religión animista] al mundo y no sólo el hombre, sino todos los objetos que se mueven tienen un alma” (G. Van der Leeuw, *Fenomenología de la religión*, p. 75). Y, como diría Lenkersdorf, también el maniquí se mueve; muy despacito y a su modo (que no es el modo humano), pero también se mueve. Aquí está el tema de la confusión entre el movimiento mecánico y el espontáneo, claro, pero ¿cómo podríamos estar seguros de que el movimiento mecánico de una piedra rodante (como el de todo lo corpóreo en cuanto que deviene) no alberga una mínima espontaneidad que no alcanzamos a percibir? A esto podrían apelar Cairns y Embree y a esto parece apelar al menos algún tojolabal, como se ve *supra*, p. 74. Es decir, si aceptamos que la corporalidad y el movimiento espontáneo son caracteres de asociación suficientes para transferir el sentido “vivo” desde mi cuerpo a otros cuerpos, entonces tenemos que aceptar que el sentido vivo se transfiere (o puede transferirse) a todos los cuerpos físicos que se mueven, lo cual constituye la posibilidad misma del animismo como vivencia intencional.

<sup>57</sup> La fenomenología, desde luego, jamás ha pretendido ni podría pretender que tal cosa pudiera o debiera ser probada, sino que, por el contrario, a partir de ella puede mostrarse que probar tal cosa es imposible en general (sobre por qué esto es así y la relación que ello tiene con la funcionalidad científica de la fenomenología, véase *infra*, p. 133); la causa de lo cual es, una vez más, que la otredad del otro no puede ser plenamente presentada en sí misma. Y esto es así por más que su sentido sea plenamente comprensible a través de una intuición analógica y por más que en el mundo de la vida práctica asumamos con toda naturalidad que “está ahí”, lo cual puede ser puesto en duda –como ocurre en el caso del solipsismo– precisamente porque nunca se presenta plenamente ella misma. Ahora bien, lo que es puesto en duda con el solipsismo es *toda* existencia, y no sólo la de la alteridad del otro, por lo que la dubitabilidad de la existencia de esta última no es diferente de la de cualesquiera otras facticidades. Nótese, sin embargo, que una vez puesta en duda la existencia como un todo, y situándome yo en el campo trascendental de la experiencia (como un *solus ipse*), puedo comprobar *sin absolutamente ninguna duda* que *experimento* la dureza de un cuerpo que toco con mis manos; dado el caso puedo comprobar también, con la misma indubitabilidad, que *experimento* ese cuerpo como teniendo vivencias (o como “otro yo”). Sin embargo, mientras que la dureza del cuerpo es *inmediatamente* comprobable al tacto, en mi experiencia de la alteridad del otro hay cierta mediatez

No se puede probar, entonces, ni una cosa (todo vive) ni la otra (no todo vive). La transferencia, con todo, es posible. ¿Qué podemos concluir entonces?

Resumamos lo ganado hasta ahora:

1. Todo sentido transferido a través de una asociación analógica es un sentido puesto como presuntamente verificable en los hechos, pues de otro modo no sería “transferencia” sino “intuición inmediata” de uno u otro carácter de identificación o de asociación.
2. Todo sentido transferido puede ser confirmado, cancelado o mantenido como presunto por la experiencia concordante.
3. El sentido transferido en el caso de la experiencia de otros vivientes tiene su propio estilo de verificación,<sup>58</sup> por el cual ni la confirmación ni la cancelación pueden ser nunca totales; de modo que el sentido “vivo”, en cuanto transferido desde mi propio cuerpo vivo hacia otros cuerpos, es siempre en cierto grado sólo presunto.<sup>59</sup>
4. Por lo tanto, el solipsismo es siempre posible desde el punto de vista de la pura posibilidad lógica, y, si aceptáramos que el sentido “vivo” se transfiere a todo lo corpóreo, lo sería también el animismo. Es decir, 1) si aceptamos la corporalidad y el movimiento espontáneo como motivos suficientes para la transferencia del sentido “vivo” a todos los cuerpos físicos (aun cuando haya una confusión entre movimiento espontáneo y mecánico), entonces la afirmación animista de que “todo lo corpóreo vive” sería tanto indemostrable como irrefutable. 2) Aquello que el solipsismo afirma (si se le quisiera tomar como una tesis fáctica: “sólo yo vivo”) es igualmente irrefutable e indemostrable. 3) La razón de la indemostrabilidad e irrefutabilidad en

---

(*Mittelbarkeit*): la de una “tesis de existencia” *sui generis*, que no es la tesis de existencia de la actitud natural, que es constituida por analogía y que es insuprimible –aun en el campo trascendental de la experiencia– porque pertenece a la esencia misma de lo que se da (es mentado y/o aparece como unidad básica de sentido) en la experiencia del extraño. Esta “tesis” pone como trascendentalmente presente una facticidad que no es experimentable en sí misma e inmediatamente.

<sup>58</sup> Lo que puede verificarse en este caso no es, como dije, la alteridad del otro (lo presumido) sino aquello que me permite presumir (o cancelar la presunción de) que hay tal cosa: la semejanza o desemejanza corporal y comportamental de lo otro conmigo mismo; es decir, los caracteres de asociación en modos de aparición más o menos convincentes.

<sup>59</sup> Y esta presunción se diferencia de la presunción de otras tesis empíricas, porque éstas en principio pueden comprobarse del todo e inmediatamente, sea positiva o negativamente, pero la alteridad del otro no. Véase, *supra*, notas 53 y 57.

ambos casos es exactamente la misma: la alteridad del otro no puede ser presentada (inmediatamente) ni para ser confirmada ni para ser cancelada. El solipsismo se basa en lo primero (la alteridad no puede ser confirmada como un hecho de evidencia apodíctica, pues el único hecho de evidencia apodíctica posible y concebible, como hizo ver ya Descartes, es *ego cogito*<sup>60</sup>), mientras que el animismo (tal y como lo entienden Cairns y Embree) se basa en lo segundo (la alteridad, que es el resultado de la transferencia de lo viviente en mí a otros cuerpos, no puede ser cancelada, y como el sentido “vivo” se transfiere a todo, entonces la conciencia, por su propia naturaleza, afirma siempre que todo vive). Ambas “tesis” (solipsismo y animismo) son insostenibles si se las entiende como referidas a hechos del mundo de la vida cotidiana (aun en el caso de culturas “animistas”, pues el tojolabal no piensa que cuando muerde una tortilla ésta tiene la vivencia de ser triturada por sus afilados dientes), pero ambas tienen sentido en cierto modo: el solipsismo tiene sentido (y funcionalidad científica) como idea teórica (pues ya desde Descartes está inseparablemente ligado, a través de la idea de la evidencia última, a la demostración de la posibilidad de la autorresponsabilidad absoluta, cuestión insoslayable para toda ética que pretenda alguna universalidad), mientras que el animismo puede tener sentido (y funcionalidad religiosa) como una idea regulativa en el sentido de Kant, como indicaré más adelante.

Ahora bien, Cairns únicamente ve una de estas dos posibilidades (la del animismo), dejando a un lado la otra (el solipsismo), y no parece ver cuán problemático es su presupuesto de que todo se transfiere a todo. Al parecer tampoco ve lo problemático de pensar, como hace él, que la pasividad constituye lo natural y la actividad lo cultural. De esto último y de su relación con el animismo me ocuparé a continuación.

---

<sup>60</sup> Nótese, por otro lado, que esta afirmación es una tautología performativa y que la expresión *cogito* no designa un hecho necesario, pues lo necesario en la expresión *ego cogito* no es que yo viva (piense, dude o lo que sea), sino que no puedo no vivir mientras realizo el acto de afirmar que vivo (o cualquier otro acto), así como no puedo dudar de que dudo mientras estoy dudando, ni de que pienso mientras estoy pensando. Esa tautología performativa (reafirmo lingüísticamente lo que estaba ya implícitamente afirmado en mi acto pre-lingüístico) tiene el valor epistemológico de un juicio analítico (en el sentido de Kant), y, por ello, lo afirmado en ella es una necesidad lógica, no fáctica.

## § 24. La diferencia entre el concepto husserliano de “pasividad” y el concepto cairnsiano de “automaticidad”

Cairns piensa que la automaticidad primaria constituye el mundo natural y la secundaria, junto con la accionalidad, el cultural,<sup>61</sup> lo que a su vez ocasiona que piense que el animismo es posible al nivel de la automaticidad primaria, que para él es el de la naturaleza; lo cual es absurdo. Y es absurdo porque los diferentes estratos constitutivos de la conciencia (sobre todo síntesis activa y síntesis pasiva primaria y secundaria) no se diferencian, como piensa este autor, por constituir unos u otros objetos (o tipos de objetos) cualesquiera en particular (como los naturales y los culturales), sino por constituir sus objetos implícita o explícitamente; es decir, inadvertida o eminentemente.<sup>62</sup> Digamos, para retomar esta cuestión desde un punto algo más básico, que todas

---

<sup>61</sup> “Porque la automaticidad secundaria es temporalmente puesta a un lado junto con la vida mental accional [en el proceso fenomenológico de la *Abbauung*], y porque lo cultural es constituido en automaticidad secundaria, el mundo resultante, constituido en automaticidad primaria, es el mundo natural.” AA (E), p. 83.

<sup>62</sup> Si pretendiéramos partir de “lo natural” y de “lo cultural” como una distinción ontológica dada e intentáramos asignarle a esos sentidos objetivos uno u otro tipo de síntesis como su modo de constitución correspondiente (como hace Cairns), se nos presentarían los siguientes problemas: 1) no todo lo cultural es necesariamente producto de la actividad, sino sólo lo actualmente cultivante (y nunca lo tradicional como culturalidad sedimentada). 2) también la constitución de cosas “naturales” puede (y muchas veces tiene necesariamente que) implicar actividad. 3) Por lo tanto, la distinción subjetiva “actividad-pasividad” no puede definirse de acuerdo con las categorías objetivas de “lo cultural” y “lo natural”. El intento de hacer esto último es absurdo, además, porque la diada conceptual “cultura-naturaleza” (de gran complejidad lógica) es un sentido objetivo que se funda en la subjetividad constituyente y no al revés. Claro que entendida como “cultivo puro y actualmente cultivante”, la idea de “lo cultural” implica el que sus productos sólo pueden ser constituidos en actividad, pero esto no significa que ello sea lo único que puede y tiene necesariamente que ser constituido en esta modalidad de la síntesis. Toda objetividad enfocada en primer plano y destacada del horizonte de su propio trasfondo es constituida necesariamente en actividad, independientemente de que lo constituido sea natural, cultural o tradicional. El “cultivo puro”, como dije, es una idea cuya peculiaridad lógica implica el que los productos de su actividad no pueden ser constituidos en pasividad, pero esto ni explica el concepto de síntesis activa (sino que a partir de este último es que podría explicarse por qué aquello es así), ni podría nunca determinar lo que es correlato de la actividad en general, pues lo cultural es un sentido objetivo entre otros, y aunque su relación con la síntesis activa es peculiar en el sentido indicado, a partir de ello es imposible determinar qué es y qué no es objeto de actividad en el sentido de la constitución trascendental en general; pues evidentemente es posible que haya constitución activa sin que haya todavía “cultura” en ningún sentido. Como ocurre, por ejemplo, en el caso de lo que Husserl llama “sujetos-yos animales” (*tierische Ich-subjekte* [*Hua* III/1 73]): hay animales capaces de estar explícita y eminentemente “dirigidos hacia” (*gerichtet auf*) un objeto, o “vuelto hacia” (*zugewendet zu*) él en cuanto ese objeto en sí mismo; pueden entenderlo y hasta seguir procesos de aprendizaje relacionados con ese objeto o situación objetiva. Husserl utiliza este ejemplo para mostrar que el *cogito*, entendido como “un yo en vigilia” (*ein waches Ich*), no necesariamente es lingüístico ni predicativo (o predicante); yo, para mostrar que la actividad del “estar eminentemente dirigido a” no necesariamente constituye cosas culturales (a menos que ampliáramos el concepto de “lo cultural” a los productos de toda conciencia en vigilia y sin limitarlo a los de la conciencia humana, lo cual no haré aquí).

las operaciones de constitución poseen algo en común: cierta diversidad se asocia a una unidad. La conciencia de que la protención, la impresión originaria y la retención son distintas en un presente extendido y de que, sin embargo, se siguen una a la otra continuamente y que por esta capacidad de tránsito están vinculadas inseparablemente, constituye la primera conciencia de unidad-en-la-diversidad. La unificación de la diversidad en la unidad es nombrada por Husserl con un concepto kantiano: síntesis.<sup>63</sup>

La síntesis “activa” es la unificación que tiene el carácter de “acto” entendido como el estar vuelto eminentemente –del yo constituyente– hacia lo unificado mismo, o sea, como enfocándolo en primer plano. La síntesis pasiva es la unificación que no tiene carácter de acto en este sentido, pero que sí es un “hacer” (*ago-actus*) implícito; es decir, es la ejecución implícita de una operación constitutiva de sentido, e “implícito” significa, aquí, “sin que el yo esté eminentemente dirigido” ni al objeto constituido ni a la operación constituyente, o bien, sin que el yo tematice o atienda a lo constituido en el sentido del “estar explícitamente dirigido a ello”. En la génesis pasiva la conciencia no constituye el objeto dirigiendo su atención a él de un modo temático, no se dirige a él de un modo teórico, ni siquiera de un modo explícito, sino que lo constituye de un modo completamente atemático y con-fundido (*Hua IV 13*); es decir, lo co-constituye junto con una serie de elementos de entre los cuales ninguno sobresale en cuanto elemento enfocado en primer plano, sino que todos nacen como una “con-formación” a la que Husserl denomina *Zusammenbildung* (*Hua VI 372*). En la génesis activa, por su parte, la conciencia constituye un sentido en el acto de dirigir su atención explícita y eminentemente hacia él y enfocándolo en primer plano a través de una “intención destacadora” (*heraushebende Intention*), el resultado de lo cual es una objetividad destacada de su propio “trasfondo”.<sup>64</sup> Husserl utiliza varias palabras para expresar

---

<sup>63</sup> K. Held, “Introducción al pensamiento de Husserl 2: fenomenología de la constitución”, ponencia presentada en Puebla, septiembre de 2009, p. 11. “La síntesis originaria es la ‘síntesis de transición’, de la cual soy consciente no-temáticamente en cada conciencia del presente en la continua sucesión de la cadena de retenciones”.

<sup>64</sup> Cfr. *Eyj*, §§ 15 y 17. Husserl llama a esto “el estar vuelto” (*das Zugewendetsein*) hacia el objeto en cuestión en sí mismo, por oposición al mero tenerlo como algo implícitamente co-presente (*Hua III/I 71*) en el “campo de lo pre-dado”, que es el de su propio horizonte como una objetividad pasivamente pre-constituida. Sobre el hecho de que toda objetividad tiene siempre y necesariamente un trasfondo a partir del cual puede ser destacada véase *infra* nota 69. Expresado con la terminología de *Ideas II*, se trata del “acto espontáneamente ejecutado frente a la conciencia en la que la misma objetividad es consciente ‘pasivamente’ en un estado

esto que en español llamamos “destacado”: *ausgezeichnet*, *abgehoben*, *herausgehoben*, *herausgegriffen* y *herausgefasst*, entre otras. En íntima relación con el significado de estas palabras se encuentra el hecho de que la síntesis activa presupone siempre “un campo de lo predado” (*ein Feld der Vorgegebenheit*), a partir del cual le es posible destacar una u otra objetividad y, así, constituir uno u otro sentido en espontaneidad; es decir, percibirlo en cuanto él mismo, explicitarlo, tematizarlo, etc.<sup>65</sup> Para poder hacer todo esto la síntesis activa presupone, pues, el mencionado “campo de lo predado”, que es el de la horizonticidad pre-constituida por la síntesis pasiva primaria y/o secundaria. Esta última se caracteriza por “mantener”, en el “fondo de la conciencia” (*Bewusstseins hintergrund*), sentidos objetivos que habían sido previamente constituidos en actividad y, o pasaron a un segundo plano de atención, o fueron completamente eliminados del horizonte de la intencionalidad activa actual. En el primer caso la síntesis mantiene “asido-todavía” (*noch im Griff*), aunque ya no en aprehensión primaria sino en aprehensión de segundo plano, algún objeto; mientras que en el segundo caso la síntesis conserva, en un fondo más profundo y oscuro de la conciencia, el sentido como una “posesión permanente” que yace en la obscuridad de un pasado histórico y recordable. En ambos casos el sentido es conservado como algo implícitamente “re-tenido” en un trasfondo más o menos confuso,<sup>66</sup> pero potencialmente explicitable y/o recuperable en el modo de la eminencia.<sup>67</sup> Digamos, por ejemplo, que tenemos un sentido que fue activamente

---

confuso” (*Hua IV 11*). Ambas cosas deben ser diferenciadas, a su vez, de los actos predicativos y de los actos teóricos como actos de nivel superior (*Hua III/1 73*).

<sup>65</sup> “El percibir, la orientación perceptiva hacia objetos particulares, su contemplación y explicitación [*Explikation*], constituye ya una *labor [Leistung] activa del yo*. En cuanto tal presupone que ya nos está *predado* algo, a lo cual podemos dirigirnos en la percepción. Y no sólo están pre-dados los objetos individuales, aislados por sí, sino que siempre existe un *campo* de lo predado, del cual se destaca algo individual [...]”. *Eyj*, § 15, p. 78. A pesar de lo que podrían sugerir estas palabras, el fenómeno de las relaciones entre el objeto, su trasfondo y el destacar no se limita a la percepción de cosas físicas, sino que está presente en toda intencionalidad posible y concebible, como señala Husserl en diferentes lugares (como *Eyj*, § 17, p. 83) y como he intentado mostrar yo mismo en otro lugar (*cfr.* mi tesis de licenciatura, pp. 66 y ss).

<sup>66</sup> Husserl distingue entre “recuerdos cercanos y recuerdos lejanos [ambos son condiciones noéticas de la posibilidad de la constitución de un mundo experimentable en cuanto concordante], 1) entre recuerdos que son despertados a través de la retención que aún es originariamente viviente [*urlebendige*] y que aún se encuentra segmentada y en flujo constitutivo, y 2) entre recuerdos que surten efecto [*hineingreifen*] en el horizonte lejano de la retención, tales como los de una pieza musical completa” (*Hua XI 112*).

<sup>67</sup> Sobre “las diversas maneras del mantener-asido y su diferencia frente a la retención” véase *Experiencia y juicio*, § 23. Cuando unos u otros contenidos objetivos pasan de la actividad a la pasividad ya no figuran en

constituido pero que ha salido del foco principal de atención de la intencionalidad activa actual y se va hundiendo en la “oscuridad” de lo no enfocado en primer plano, de lo que puede pertenecer a la vivencia de ahora pero no en el modo de la eminencia (sino en el de lo co-presente) o de lo que forma parte del pasado en un sentido histórico. Este sentido puede no perderse por completo en la oscuridad de lo absolutamente inadvertido, porque la pasividad secundaria puede mantenerlo co-presente a modo de “objetividad de trasfondo” –o bien, puede sí hundirse por completo en la inadvertencia absoluta y aun así ser conservado en el horizonte lejano de lo recordable. Ahora bien, dado todo lo anterior podemos decir que el efecto (*Leistung*) de la síntesis pasiva (sea primaria o secundaria) es una objetividad a la que podríamos llamar “contextual.”<sup>68</sup> Ella –a la que se opone complementariamente la objetividad “destacada” y de primer plano de la síntesis activa– es un momento fundamental de toda objetividad posible y concebible en cuanto tal.<sup>69</sup> Este momento es el de la horizonticidad implícita desde siempre ya y por necesidad esencial en todo *cogito*, por la que “el yo tiene siempre un contorno de objetos” (*MC*, § 38, p. 106) y por la que puede hablarse de “la estructura de horizonte de toda intencionalidad”.<sup>70</sup> La pasividad en general es, por ello, un modo

---

primer plano en la vivencia de ahora sino que “están vivos sólo en otra forma esencialmente modificada del tener ‘todavía’ consciente lo constituido y mantenerlo asido [...]. Esto es posible porque los pasos espontáneos singulares de los actos permanecen, tras su ejecución, retencionalmente mantenidos en la conciencia, y justamente en la forma modificada de estados *pasivos*.” *Ideas II*, § 4, pp. 35-36 (*Hua IV 6*). Énfasis de Husserl. Éste habla también, como he dicho, de “la diferencia *del acto espontáneamente ejecutado* (y en pasos articulados si se trata de actos de varios niveles) frente a la conciencia en la que la misma objetividad que se constituye mediante el primero *es consciente ‘pasivamente’ en un estado confuso*; todo acto espontáneo pasa necesariamente, *tras* su ejecución, a un estado confuso; la espontaneidad, o, si se quiere, la que propiamente denominamos actividad, pasa a pasividad, aunque una pasividad que –como ya dijimos– remite a la ejecución primigeniamente espontánea y articulada.” *Ideas II* § 5, p. 41 (*Hua IV 11*). Énfasis de Husserl.

<sup>68</sup> Desde el punto de vista de la pasividad pura (la de la síntesis originaria del tiempo inmanente), la pasividad secundaria parecería implicar ya cierta actividad, por lo que habría que hablar quizás de “grados de la relativa actividad y de la relativa pasividad”. Asimismo, desde el punto de vista de la atención eminente el “mantener asido aún” (*noch im Griff behalten*) implicaría cierta pasividad, mientras que desde el punto de vista de la temporalización inmanente ello mismo implica cierta actividad.

<sup>69</sup> Pues aunque los grados de complejidad de esta “objetividad de trasfondo” pueden variar (así como sus grados de “oscuridad” y “claridad”, “relevancia” e “irrelevancia” [*Hua III/1 186*]), en toda intencionalidad está necesariamente implicado al menos un horizonte mínimo (“horizonte”, “halo” y “trasfondo” son equivalentes en *Hua III/1 186n*): el del sujeto (pasiva e implícitamente autoconstituido) desde el cual y para el cual el objeto es tal, es decir, “el ego que pertenece inseparablemente a todo *cogito*” (*Hua IV 4*).

<sup>70</sup> *MC*, § 20, p. 66 (*Hua I 86*). Husserl se refiere a este momento de diferentes maneras, pues habla de “fondo objetivo co-visto” (*mitgeschauter gegensichtlicher Hintergrund*), “horizonte de inatención de trasfondo” (*Horizont hintergründlicher Unaufmerksamkeit*) e implícitud, inactualidad y potencialidad de lo co-presente

de constitución al que le corresponde un tipo de objetividad y no unos u otros objetos en particular. Esta objetividad es la objetividad “contextual” del contorno de objetos que “rodea” a todo posible *cogito*, el trasfondo horizóntico necesariamente implícito en toda intencionalidad temática o atemática, etc.<sup>71</sup> Ahora bien, a la pasividad secundaria (aquella con la que se experimenta de modo pasivo lo que alguna vez fue constituido activamente) le corresponde la constitución de lo habitual, que es lo ya siempre *tenido* (*habitus*), lo que está ya en mí antes de toda reflexión; lo “decidido” en las “convicciones relativamente permanentes”<sup>72</sup>: tanto las actitudes subjetivas (hábitos culturales y/o pre-culturales, por ejemplo, del lado noético) como las objetividades “ya tenidas” (sentidos ya constituidos y permanentemente re-actualizables, del lado noemático). De modo que si “todo lo habitual pertenece a la pasividad” (*Hua* XI 342), es porque ésta “mantiene” “lo tenido” –cuando no es “tenido en el modo de la eminencia”– como “re-tenido” en una objetividad “de trasfondo” (*hintergründlich*); o bien, mantiene lo tenido –cuando no es tenido en ninguna de las dos maneras anteriores– como conservado en el horizonte de lo recordable.<sup>73</sup>

---

(cfr. *Ideas I* §§ 35 y 83). Englobando todo esto se halla también lo que Husserl llama el “fenómeno del contraste (*Kontrastphänomen*). *Hua* XI 133 y ss.

<sup>71</sup> Esto es una determinación muy esquemática, y en cierto sentido también unilateral, de las muy complejas relaciones entre actividad y pasividad (como la relación de fundamentación de acuerdo con los grados de lo inferior o lo superior en la complejidad lógica del sentido constituido, el sentido en el que los objetos de la síntesis pasiva funcionan como *materia* para la síntesis activa, etc.). Sobre todo esto véase *MC* § 38, *Ideas II*, §§ 4 y ss., *Experiencia y juicio*, §§ 16, 17, 23, etc.

<sup>72</sup> A través de las cuales, dice Husserl, “el yo confirma un estilo constante, con una ininterrumpida unidad de identidad, un *carácter personal*” (*Hua* I 101). Sobre todo esto véase *MC*, §§ 32 y 33.

<sup>73</sup> Lo mismo vale también para las actitudes típicas ante circunstancias cotidianas (las costumbres), pues éstas, como dice Klaus Held, las traigo siempre conmigo así como traigo conmigo el “detrás” que co-constituye mi “aquí” espacial –el “aquí” originario que (como el “aquí” más abarcante de mi propio mundo cultural) por más que me desplace nunca puedo abandonar (K. Held, “Acuerdo y entendimiento intercultural. Posibilidades y límites”, pp. 46-48). En relación con el pasado histórico, por su parte, Husserl habla del “horizonte lejano del olvido” (*Fernhorizont der Vergessenheit*) y del “reino de los recuerdos” (*Reich der Wiedererinnerungen*) (*Hua* XI 117 y 149), pero ¿cómo es que llegué a tener por primera vez aquello que “después” puede figurar como “retenido”, como “ya tenido” y/o como “recordable”? A través del “acto espontáneamente ejecutado” y la “evidencia” en un sentido amplísimo. “Toda evidencia insta para mí una posesión permanente [*bleibende Habe*] (*Hua* I 95)”, porque una vez que he intuido algo originariamente en cuanto ello mismo (uno u otro sentido, como el sentido “ring de boxeo”, por ejemplo), esto permanece en mí como un sentido que aunque sea olvidado es pasiva e implícitamente “conservado” (en el “horizonte lejano del olvido” precisamente) y “puede” ser siempre nuevamente re-cordado, reactivado o reactualizado; lo cual es posible, a su vez, a través de la “asociación” como una absolutamente necesaria regularidad [de la génesis inmanente] sin la cual una subjetividad no podría ser”. *Hua* XI 118.

Ahora bien, Cairns no parece notar que “naturaleza y cultura” (y todo lo que pueda ser juzgado como “cultural” o “natural”) son sentidos objetivos (o correlatos noemáticos) particulares y que ni estos ni ningunos otros objetos particulares pueden ser entendidos como correlatos exclusivos de ningún estrato constitutivo de la conciencia.<sup>74</sup> Prueba de ello es que para constituir una cosa-sentido, sea real o ideal, natural o cultural, se requieren necesariamente ambos tipos de síntesis. Por ejemplo, puedo constituir pasivamente los árboles que están junto al camino que recorro todos los días, y a los cuales jamás les he puesto una atención explícita (o sea que nunca he dirigido mi atención principal y eminentemente a ellos, nunca me he concentrado en ellos en cuanto tales). Pero también puedo

---

<sup>74</sup> Si así fuera, un niño de 3 años, por ejemplo, distinguiría entre cultura y naturaleza, pero no puede hacerlo porque la idea de la “naturaleza” es una forma abstracta (“idea trascendental”, en el lenguaje de Kant) que implica la idea de la “cultura” como el contra-polo por oposición al cual ella misma se define. La diada “natural-cultural” es una distinción de orden superior al de la mera pasividad y presupone ambos tipos de síntesis. Es decir, un niño de tres años ejecuta ya infinidad de síntesis activas y pasivas, pero no alcanza a distinguir todavía lo natural de lo cultural, pues esta distinción, que es una distinción lógica compleja, es una cuestión objetiva que no se resuelve en la distinción subjetiva actividad-pasividad. Sobre esto véase mi tesis de licenciatura, Anexo II, pp. 157-169. Y si dijéramos que el niño ejecuta actos culturales aunque no lo sepa (lo cual es siempre posible), hay que decir también que la constitución de un árbol silvestre, por ejemplo (véaselo o no como “silvestre”, lo cual desde luego es una determinación cultural), puede implicar una serie de actos tan activos como los que se necesitan para “cultivar” una milpa. Es posible, por otra parte, que toda esta confusión se deba a una ambigüedad que se encuentra en Husserl mismo, pues éste dice que “se presenta [...] la oposición radical entre objetividades reales (*realen*) (en un sentido amplio) y objetividades categoriales; estas últimas remiten a su origen en operaciones, en una actividad del yo progresivamente generadora y constructiva; las primeras remiten a efectuaciones de una síntesis meramente pasiva.” (*MC*, § 21, pp. 68-69 y 217 [*Hua* I 87-88]). “Pero –replica Ingarden–, ¿se puede en realidad afirmar que las operaciones sintéticas que conducen a los objetos reales sean de naturaleza puramente pasiva o bien que la síntesis correspondiente sea de tal clase? Me parece que esto no es exacto ya en el nivel de las operaciones que llevan a cosas intuitivas dadas perceptivamente. Tampoco lo es, en grado mucho mayor, en el caso de las numerosas operaciones cognoscitivas que conducen, en el trabajo científico, a la construcción de las objetividades físicas, por ej., las que, sin embargo, deben ser «reales»” (R. Ingarden, *Hua* I 214). El error que Ingarden parece querer señalarle a Husserl (en cuyas líneas parece haber también una confusión entre las oposiciones real-ideal y sensible-categorial) consiste en confundir lo real (*real* y no *reell*), que puede ser constituido tanto en actividad como en pasividad, con el “producto” de la síntesis pasiva, que es cualquier objetividad en cuya constitución el yo no haya ejecutado una intencionalidad eminentemente (*auszeichnend*) dirigida (*zugewendet*) a una objetividad en cuanto destacada (*herausgehoben*) o concebida (*herausgegriffen*) en sí y para sí misma (*Hua* III/1 71). Real y categorial, por su parte, pueden implicar, ambos, los dos tipos de síntesis, y su distinción no proviene de la distinción entre actividad y pasividad sino de la distinción entre intuición sensible e intuición categorial. Categorial no se opone a real sino a sensible; real se opone, por su parte, a ideal, no a categorial. Un objeto de la percepción (*Ding*), por ejemplo, implica intuiciones tanto sensibles como categoriales y puede ser constituido tanto pasiva como activamente (y con independencia de que sea una cosa natural o cultural). Estos errores no son definitivos en Husserl, desde luego, pues ocurren sólo en un brevísimo comentario en *Meditaciones cartesianas* (mientras que por otra parte hay un tomo entero de sus obras completas dedicado al tema: *Hua* XI), y su problematicidad fue certeramente señalada ya por Ingarden (a pesar de lo cual la confusión sigue existiendo aun hoy en día. Véase, por ejemplo, Francisco Conde Soto, “Fenomenología de la cultura: un análisis del conflicto intercultural a partir de las nociones husserlianas de habitualidad y mundo-hogar”, p. 208).

constituir algunos de ellos activamente, si, por ejemplo, me dirijo específicamente a uno u otro para cortar hojas que me sirven para hacer té (el té y todo lo que tiene que ver con él es ya algo cultural, pero el árbol en cuanto tal sigue siendo natural). Entonces este árbol es destacado del resto de los árboles del camino (y de otros elementos de horizonte), enfocado en primer plano y explícitamente considerado en cuanto tal y en cuanto que forma parte de una cierta especie en particular (pues no se hace té con las hojas de cualquier árbol). Al mismo tiempo, aquello que antes ocupaba el foco principal de atención, aquello a lo que el yo estaba activa y eminentemente dirigido (el camino mismo quizás), pasa a un segundo plano, en el que es pasivamente “re-tenido” como una horizonticidad de trasfondo.<sup>75</sup> El poder cambiar siempre nuevamente el “foco principal de atención”, a través de un “destacar-algo-del-trasfondo-para-enfocarlo-en-primer-plano” (*freie Wendung des Blickes*), es una posibilidad de la idealmente ilimitada (*grenzenlos*) actividad explicitante y actualizante del yo,<sup>76</sup> la cual se opone complementariamente a la pasividad del mero “pasar por alto (*übersehen*) y dejar en la confusión”. En nuestro ejemplo se trataría del “pasar por alto” la singularidad de cada árbol (y/o de cualesquiera otros elementos de horizonte) y a la vez tenerlos a todos como un trasfondo más o menos confuso. Ese siempre posible “paso” (*Übergang*) del “tener” en el trasfondo al enfocar eminente constituye lo que en mi tesis de licenciatura llamé el “proceso de activación de la síntesis”, el cual tiende a “hacer de lo marginalmente advertido algo advertido en primer plano, de lo no destacado algo destacado, de lo oscuro algo claro y cada vez más claro.”<sup>77</sup>

<sup>75</sup> “[...] a la esencia de todas estas vivencias [las *cogitationes*] –siempre tomadas en plena concreción– es inherente aquella notable modificación que hace pasar la conciencia en el *modo del volverse actual* a conciencia en el *modo de la inactualidad*, y viceversa. Una vez es la vivencia conciencia ‘*explícita*’, por decirlo así, de lo objetivo; la otra vez, implícita, meramente *potencial*. [...] a la esencia de la corriente de vivencias de un yo en vigilia es inherente [...] que la cadena de *cogitationes* que corre sin interrupción esté constantemente rodeada de un medio de inactualidad, siempre presto éste a pasar al modo de la actualidad, como, a la inversa, la actualidad a inactualidad.” *Ideas I* § 35, p. 42 [G80] (*Hua III/1 72-73*).

<sup>76</sup> *Hua III/1 72 y 185*. Husserl habla también de la infinitud creada por “«el yo puedo siempre de nuevo» en cuanto horizonte potencial.” *MC*, § 27, p. 81.

<sup>77</sup> *Ideas I*, § 83, p. 111 [G196] (*Hua III/1 186*). En el § 17 de *Experiencia y juicio* Husserl habla de que cuando el yo da seguimiento (*folgt*) a un estímulo afectivo (sensible o no-sensible, pues “también puede ser incitante [*aufdringlich*] un pensamiento que emerge [...] destacándose de entre diversos estímulos mentales oscuros que nos mueven”) “una tendencia gradual enlaza los fenómenos, una tendencia de la transición [*Übergang*] del objeto intencional desde el *status* del *trasfondo del yo* al del *enfrentamiento al yo*; una transformación que correlativamente es la de toda la vivencia intencional de trasfondo en una experiencia de

Ahora bien, al no ver todo lo anterior Cairns pasa por alto el hecho de que el animismo sólo es posible en niveles constitutivos que son superiores al de la mera pasividad primaria,<sup>78</sup> pues es una idea que no sólo exige necesariamente cierto grado de “actividad” (o “atención eminente”), sino que además implica una gran complejidad lógica y hasta religioso-tradicional, como hemos visto en el caso de los tojolabales.

Al no ver con claridad suficiente, además, ni que el animismo es una idea (la de que “todo vive”) y no una experiencia,<sup>79</sup> ni en qué nivel es que ella puede ser constituida, Cairns parece confundir el animismo como posibilidad cosmovisionaria con una presunta consecuencia de la teoría fenomenológica de la

---

primer plano: el yo se vuelve hacia el objeto.” También en los §§ 24 y 25 de *Meditaciones cartesianas* Husserl se refiere a esta tendencia, aunque en un nivel superior de constitución (el de “la realidad efectiva como correlato de la verificación evidente”), como la meta (*Ziel*) de la razón entendida como “título de una forma estructural esencial y universal de la subjetividad trascendental en general” (*MC* § 23). Husserl habla ahí también de la relación de todo esto con la “evidencia” y del “establecimiento de un camino [*Weg*] sintético que va desde una mención no clara a una correspondiente intuición prefigurativa”, etc.

<sup>78</sup> Que no es el reino de la naturaleza sino el “de los enlaces y las fusiones asociativas, en los cuales todo sentido naciente es una con-formación [*Zusammenbildung*] pasiva.” (*Hua* VI 372).

<sup>79</sup> Cairns dice: “La cualidad de inanimado [*inanimateness*] es un carácter privativo, conferido a aquellas cosas cuyo comportamiento refuta experiencialmente la imputación automática y preteórica, realizada a ellas, de una cualidad de animado [*animateness*] específica o típica. Sin embargo, se puede dudar de si LA EXPERIENCIA QUE UNO TIENE DEL MUNDO FÍSICO EN CUANTO TOTALMENTE ANIMADO es alguna vez refutada completamente, de si SU EVIDENCIA EXPERIENCIALMENTE INSTITUIDA es alguna vez completamente cancelada.” SA(C), p. 12. Énfasis mío. Frente a esto hay que preguntar: ¿Sería “un mundo totalmente animado” una experiencia (entendida como vivencia de hechos) o una idea? ¿O una experiencia que implica un conjunto de ideas relacionadas entre sí? No podría ser una experiencia porque es sólo una presunción (la presunción instituida en la transferencia automática de sentido). ¿Es entonces una idea? No puede ser una idea sin más porque la transferencia del sentido, que instituye la presunción, presupone (mas no “es”) la idea como el substrato lógico de lo confirmado, cancelado o presumido. ¿Qué es entonces? Es, como está dicho, una presunción, es decir, una idea (idea-sentido transferida de una cosa a otra) que en cuanto puesta como presuntamente realizada en los hechos, sería concreta e intuitivamente experimentable. A través de la experiencia (y sus procesos de verificación y/o nulificación concordante [*Hua* I 92]) esta presunción se confirma, se cancela o se mantiene como presunta. De una “animación total” sólo podría hablarse, entonces, en la pura presunción ideal y no en la experiencia y, por lo tanto, no puede hablarse de “un mundo TOTALMENTE animado”, pues éste implicaría no sólo presunciones inciertas sino también experiencias verificantes. Es decir, en el nivel de lo que Cairns llama “automaticidad primaria” uno jamás podría tener la experiencia de un mundo completamente animado (sino solamente experiencias particulares que se confirman, se cancelan o se mantienen como presuntas) porque tal cosa presupondría que todas las presunciones de que lo otro está vivo se han confirmado (lo cual es obviamente imposible), pues de otro modo tendríamos no “un mundo completamente animado” sino, a lo mucho, “un mundo presuntamente animado”; lo cual también es imposible, porque nunca hay una totalidad simultánea de presunciones sin que haya a la vez ciertas cancelaciones. Aun entre los tojolabales, por ejemplo: cuando alguien muere, la transferencia se cancela en el caso del cuerpo que es enterrado, pues “lo inanimado es lo despedazado” (Lenkersdorf, *Aprender a escuchar*, p. 127), y aunque de los pedazos se pueda decir que en cierto modo también viven, no lo hacen en el mismo sentido en el que lo hacía el viviente del cual anteriormente eran partes. Cfr. *LHV*, p. 71.

intersubjetividad, lo cual corresponde al último problema del que prometí ocuparme.

### § 25. El animismo, ¿posibilidad cosmovisionaria o consecuencia teórica de la fenomenología genética?

En los textos de Cairns y Embree que hemos revisado hasta ahora es posible ver una confusión entre el animismo como posibilidad cosmovisionaria<sup>80</sup> y como consecuencia teórica (presunta) de la fenomenología genética.<sup>81</sup> Pero ¿por qué digo esto, si Cairns mismo dice que el animismo, tal y como él lo entiende, no es un producto de ninguna teoría sino una experiencia preteórica?<sup>82</sup> Porque las cosas que Cairns dice que ocurren en la conciencia constituyente, y que darían origen al animismo, en realidad no ocurren, pues son sólo implicaciones presuntas que Cairns infiere partiendo de una premisa mayor que en sí misma es inaceptable, dando como resultado un argumento que es formalmente válido, pero de premisas y conclusión falsas.<sup>83</sup> Es decir, si bien es cierto que el sentido “vivo” es transferible a todas las cosas físicas (lo cual explica la posibilidad intencional del animismo), lo que constituye realmente la tesis de Cairns es no sólo eso sino sobre todo: 1) La idea de que el sentido *vivo* es no sólo transferible sino también transferido a todas las cosas (lo cual pretende basarse, a su vez, en la idea de que todo se transfiere a todo). 2) La idea de que la cancelación total de esa transferencia es imposible. Lo primero es, como he mostrado antes, inaceptable; y lo segundo (la imposibilidad de la plenitud y apodicticidad de la mencionada cancelación) es una consecuencia puramente teórica del análisis fenomenológico de la experiencia del extraño, pues en el mundo de la experiencia pre-teórica (en el caso de culturas

---

<sup>80</sup> Nivel de constitución: actividad de la cultura superior. Correlato objetivo: idea religiosa.

<sup>81</sup> Cfr. *supra*, nota 15. Lo cual quizás se debe, al menos en parte, a que Cairns se ocupa de la nóesis del animismo sin haberse ocupado primero de su nóema, lo cual podría considerarse un error metodológico, pues “el punto de partida [de todo análisis fenomenológico] [...] es necesariamente el objeto dado en cada caso de modo directo, a partir del cual la reflexión retrocede al correspondiente modo de conciencia y a los modos de conciencia potenciales implícitos en el primero como horizontes [...]” *MC*, p. 68, (*Hua I 87*). Sobre el procedimiento metodológico correcto véase el comentario de Ingarden a Husserl en *MC*, p. 213 (*Hua I 211*) y *supra*, p. 31n. Una de mis intenciones en este trabajo ha sido que los capítulos I y II sirvan para mostrar la esencia de la intersubjetividad y la del animismo, respectivamente; es decir, que funcionen, dentro de sus limitaciones, como vías noemáticas.

<sup>82</sup> Cfr. *SA(C)*, p. 2.

<sup>83</sup> Véase el esquema de este argumento *infra*, p. 136.

animistas incluso) esa imposibilidad es totalmente inadvertida y hay siempre cierta cancelación (justificada o no); y, por lo tanto, no hay animismo en este sentido, es decir, no se da la idea de “un mundo totalmente animado” en el nivel de la “automaticidad”.<sup>84</sup> Claro que la fenomenología puede mostrar que la cancelación del sentido “vivo” nunca es ni puede ser “del todo” justificada, pero esto, como he dicho, es el resultado de la evidenciación analítica de la esencia de la experiencia del extraño y el estilo de su verificación; mas no, como piensa Cairns, una experiencia preteórica. Es decir, en el mundo de la vida sí hay cancelación (y ésta es fenomenológicamente evidenciable en su posibilidad y necesidad para la vida práctica), independientemente de que desde un punto de vista puramente lógico se pueda mostrar que no es apodícticamente justificable (evidenciación producida por una multiplicidad de reflexiones teóricas), lo cual muestra una cierta irrefutabilidad de la tesis del animismo (idéntica, por cierto, a la del solipsismo), pero no más. Digo, pues, que el animismo tal y como lo entiende Cairns sólo puede discutirse como una presunta consecuencia teórica de la fenomenología, porque incluso en culturas animistas hay de hecho una cancelación efectiva (o sea, que en la vida práctica se realiza), aunque no goce de apodicticidad desde el punto de vista de la teoría fenomenológica de la intersubjetividad.<sup>85</sup> Que ésta venga después y diga que “Chana o Juana” es otro asunto (uno puramente

---

<sup>84</sup> Cuando un tojolabal mata un conejo para hacerlo en mole, por ejemplo, no piensa que el conejo (desnucado, desollado, destazado y hervido) sigue vivo (quizás piense que *el cuerpo* del conejo sigue jugando una función eco-lógica y que “se mueve, aunque muy despacito”, pero el conejo como tal no vive más, y el tojolabal así lo ve). Es decir, tampoco en el nivel no-teórico de la cosmovisión tojolabal se da por completo la idea de un mundo totalmente animado, pues, como hemos visto, aun en el caso de esta cultura está presente la idea de lo inanimado, y ello por razones esenciales y comunes a toda cultura posible. La idea de lo inanimado es esencialmente correlativa a la idea de lo animado y conceptualmente inseparable de ella. La idea de lo vivo presupone la idea de lo no-vivo, así como la idea del día presupone la idea de la noche. Los tojolabales piensan que mucho de lo que nosotros (occidentales) llamamos “no-vivo” está vivo en cierto modo (en el de que llega a ser y deja de ser, forma parte de un mismo cosmos e “interactúa” con él y con nosotros de diferentes maneras. Cfr. *LHV*, p. 70), pero eso no quiere decir que desaparezca, entre ellos, la idea de lo no-vivo, ni que “se borra la diferencia entre la vida y la muerte” (Lenkersdorf, *Aprender a escuchar*, p. 127), lo cual es imposible porque la idea de lo “no-vivo” es fundamental para entender las ideas “nacimiento-supervivencia-muerte”, sin las cuales no podríamos entender el sentido de nuestra propia existencia como “ser en la finitud” ni anticipar la posibilidad de la muerte y prepararnos para la supervivencia, etc. Aun la idea de que todo vive, y su funcionalidad ética como idea regulativa (pensar que todo vive puede servir para tratar a todo con cuidado y generar una cierta armonía ecológica), parece presuponer lo inanimado, pues hay que tratar a todo como si estuviera vivo para que no “vaya a morir” por nuestra culpa.

<sup>85</sup> En culturas como la tojolabal el animismo es una cuestión religiosa (del orden de la cultura superior) y activamente constituida, no una automaticidad que surgiría de manera puramente pasiva.

teórico), porque en la vida práctica el sentido vivo se cancela a menudo, y lo hace a través de motivaciones fenomenológicamente clarificables y justificables desde el punto de vista de la experiencia vivida.<sup>86</sup>

Ahora bien, en oposición a lo escrito por Cairns he sostenido, hasta ahora, que “no todo se transfiere a todo”, que “no es lo mismo «automaticidad» que «pasividad» (ni se obtiene beneficio teórico alguno en el paso de uno al otro concepto)”, que “no es posible hablar de «un mundo totalmente animado» en ningún nivel de constitución” y que “no hay que confundir la posibilidad cosmovisionaria del animismo con una consecuencia teórica de la fenomenología genética”.<sup>87</sup> Pero si, según todo esto, los esfuerzos teóricos de Cairns no son funcionales para la fundamentación fenomenológica del animismo, ¿qué sentido tiene la comparación de ello con lo visto en el capítulo anterior entonces? Es decir, ¿cuál es la relación, aquí, entre filosofía de la cosmovisión y fenomenología? ¿Tiene sentido en absoluto el intento de una validación (o de una fundamentación) fenomenológica del animismo? ¿Qué puede significar aquí “fundamentación”? ¿Es esto lo que intenta Cairns? Sí es eso lo que intenta, pero hay una ambigüedad importante en ello, pues por “fundamentación fenomenológica” pueden y deben entenderse al menos dos cosas: el descubrimiento de la esencia pura del objeto, por una parte, y el de su génesis noético-intencional, por otra,<sup>88</sup> todo ello dentro del marco de la reducción trascendental. Cairns, sin embargo, no hace esto, pues, para empezar, se abstiene de ejecutar la reducción trascendental (*supra*, nota 23). En segundo lugar, omite la vía noemática y pasa directamente a intentar dar una explicación noético-intencional del animismo. De modo que 1) su explicación es necesariamente sólo psicológica en un sentido naturalista y 2) no ejecuta lo que Husserl llama “el acto de fundamentación última en todas las ciencias eidéticas: la

---

<sup>86</sup> Lo cual no impide, sin embargo, que la idea del animismo pueda ser instaurada en niveles superiores de constitución de sentido, como el religioso, ya que es el sentido “vivo”, transferido en uno u otro caso, lo que es confirmado o cancelado, no el animismo. Éste es siempre posible, entendido como la idea de que “todo lo que se mueve con movimiento libre (voluntario o espontáneo) está vivo”.

<sup>87</sup> Estas afirmaciones son los resultados de los análisis de los problemas inicialmente planteados en *supra*, pp. 90 y 99.

<sup>88</sup> Se trata de investigación de esencia (*Wesensforschung*), método de intuición de ideas (*Methode der Ideenschau*), reducción eidética y fenomenología estática, en el primer caso; y de fenomenología genética en el segundo. *Cfr. MC § 20.*

intuición esencial”.<sup>89</sup> La explicitación fenomenológico-trascendental debe realizar el descubrimiento de la esencia pura (vía noemática), primero, y el de su fundamento *absoluto* en la subjetividad trascendental de intencionalidad y afectividad viviente (vía noética), después. Estos son los dos sentidos en que debe entenderse la idea de “fundamentación” en la fenomenología trascendental: en sentido eidético-*apriórico*, del lado noemático, y en sentido genético-intencional, del lado noético. Cairns intenta sólo uno de ellos (el último) y, como dije, sin ejecutar la reducción trascendental, lo cual hace que su explicación sea metodológicamente cuestionable. No hay que olvidar, sin embargo, que las fuentes que he consultado son sólo fragmentos de manuscritos de Cairns publicados por Embree, por lo que sería absurdo exigir de ellos una sistematicidad que sólo puede ser propia de una investigación académica en forma.

Ahora bien, si el intento de Cairns por “fundamentar” el animismo desde la fenomenología es fallido, ¿no obliga esto a hacer un recuento de en dónde se encuentra exactamente (y en qué consiste) el fallo, por una parte y, por otra, a “repensar” el modo y la posibilidad de la relación entre filosofía de la cosmovisión y fenomenología trascendental en general y en torno al tema de la intersubjetividad en particular? Intentemos pues obtener, a partir de estas preguntas, algunas conclusiones generales en torno a la problemática entera de este trabajo.

---

<sup>89</sup> *Ideas I*, § 7 (*Hua III/I 21*).

## Conclusiones

### I

Al inicio de este trabajo planteé que el tema de la intersubjetividad puede ser filosóficamente abordado desde al menos tres diferentes discursos: la hermenéutica de la facticidad, la filosofía de la cosmovisión maya-tojolabal y la fenomenología trascendental. En ocasiones se piensa que estos enfoques son contradictorios. Lenkersdorf, por ejemplo, opina que el intersubjetivismo maya tendría que “salvar” a la filosofía occidental de su solipsismo y egoísmo cartesianos, lo cual es absurdo.<sup>1</sup> Heidegger, por su parte, sostenía (contra Husserl y su idea de la reducción trascendental) que en filosofía partir sin prejuicios es imposible: “la intención de no tener ningún prejuicio es ella misma el más grande prejuicio.”<sup>2</sup> Y Husserl, a su vez, llegó a decir que Heidegger y Scheler eran sus antípodas, aunque no en todos los aspectos de sus respectivas obras, desde

---

<sup>1</sup> Cualquiera que haya leído sistemáticamente a Descartes (y se haya tomado el tiempo suficiente para llegar a comprenderlo de una manera no prejuiciosa) se da cuenta de que algunas afirmaciones de Lenkersdorf en torno a él (y a otros momentos de la filosofía occidental) son delirantes (como esta: “no es el yo cartesiano el que nos da la seguridad de existir, sino el nosotros tojolabal, representante de la comunidad cósmica.” *Cosmovisiones*, p. 22. Cfr., además, *FCT*, pp. 28 y 49, *TPP*, p. 146, etc.). Lenkersdorf creyó, e hizo creer a muchos de sus alumnos, que la egología (absurdamente entendida como un egoísmo en sentido social) y el intersubjetivismo de los tojolabales se contradicen mutuamente y son incompatibles lo uno con lo otro. Esta creencia es totalmente falsa. Lejos de contradecir al animismo, la fenomenología puede ayudar a entender en qué consiste exactamente, cómo es ello intencionalmente posible y cómo es posible entenderlo para personas de culturas y religiones no-animistas.

<sup>2</sup> “*Die Meinung, kein Vorurteil zu haben, ist selbst das grösste Vorurteil*”. Heidegger, *Vorbemerkung zur Marburger Vorlesung*, citado en: Renato Cristin, “Die Phänomenologie zwischen Husserl und Heidegger”, p. 11. Nótese que este juicio no sólo es falso, sino que además encierra un contrasentido, pues implica que todo juicio es prejuicioso. Esto implica, a su vez, que juzgar con evidencia es imposible, porque “prejuicio” es el juicio que juzga sin evidencia de la cosa misma acerca de la cual juzga. Y si juzgar sin prejuicios es imposible, entonces el juicio que afirma esto es también prejuicioso, o sea, carente de evidencia acerca de lo cual él mismo juzga; y, por lo tanto, él mismo afirma que lo que él afirma no puede justificarse. ¿Cómo es que lo afirma entonces? Una de dos: o por puro dogmatismo (quien afirma que “todo juicio es prejuicioso” cae necesariamente en la postura de que todo es dudoso, y si afirma algo –en vez de limitarse a dudar– tendría que decir, para ser coherente, que es por pura creencia injustificada) o de una manera autocontradictoria. Es decir, si además de afirmar que todo juicio es prejuicioso, pretende que lo que dice es una verdad evidenciable en sí misma, entonces cae en una autocontradicción performativa (semejante a la que hay en decir “yo miento siempre”). Todo esto tiene su origen en una confusión entre lo que es un “prejuicio” y lo que es un “supuesto”, o bien, entre “supuesto” en sentido epistemológico y en sentido histórico-fáctico. En sí misma ésta es una cuestión muy fácil de aclarar (para ello remito a *infra*, Anexo I, notas 12-13 y mi tesis de licenciatura, p. 174n), pero si no se aclara puede generar muchas confusiones no sólo en torno a la fenomenología trascendental, sino también en relación con la epistemología en general. Opiniones como éstas pueden tener efectos de enormes consecuencias si no se les aclara debidamente, pero una vez aclarados resultan insignificantes.

luego, sino sólo en cuanto que su incompreensión y rechazo dogmático de la reducción trascendental los mantenía en un realismo antropologista.<sup>3</sup>

Ahora bien, lo que yo he sostenido a lo largo de este trabajo es que los tres enfoques aquí utilizados no se contradicen unos a otros en todo respecto, sino que en lo que se refiere al tema de la intersubjetividad pueden complementarse; lo cual se debe precisamente a que tienen ese tema en común, pero lo enfocan de muy diferentes maneras y con muy diferentes grados de radicalidad lógica y fenomenológica. Esta investigación ha intentado probar que esos discursos pueden relacionarse de la siguiente manera (retomando lo positivo de cada uno y haciendo a un lado puntos contradictorios y prejuiciosos como los ya señalados): la hermenéutica de la facticidad puede funcionar, como lo ha hecho al comienzo de este trabajo, como una introducción al hecho del que se parte y al tema de la intersubjetividad como una cuestión fenomenológica, es decir, en cuanto que partimos del “sentido” tal y como se presenta en la experiencia vivida “en primera persona”.<sup>4</sup> La filosofía de la cosmovisión amplía luego el espectro temático de este primer acercamiento y problematiza el asunto en el sentido de la multiplicidad de enfoques posibles, propia de la diversidad cultural del mundo contemporáneo en cuanto “global”. Finalmente, la relación de todo esto con la fenomenología trascendental es pensada como de fundamentación. Pero fundamentación ¿en qué sentido? El papel de fundamentación que juega la fenomenología trascendental en relación con la hermenéutica de la facticidad ha sido establecido *supra*, pp. 32-33. Esta fundamentación consiste en la realización de análisis genéticos en torno a la “posibilidad intencional” de lo que Heidegger denomina “ser-con” (*Mitsein*). Todo el Capítulo III es una muestra de hasta qué punto es

---

<sup>3</sup> Lo cual Heidegger mismo reconoce en cierto modo. Cfr. Husserl, *Meditaciones cartesianas*, introducción de Mario A. Presas, pp. XXII- XXIII y Heidegger, *Introducción a la filosofía*, pp. 25-26. Dicho realismo es incompatible con la fenomenología de Husserl, pero es posible poner entre paréntesis el rechazo de Heidegger a la reducción trascendental, para poder aprovechar sus análisis en un sentido que es compatible con la ejecución de dicha reducción (algo parecido hace Cairns, pero al revés: hace a un lado la reducción trascendental y utiliza los análisis de Husserl en un sentido psicológico-intencional, lo cual lo aleja, desde luego, de la filosofía como ciencia de fundamentación absoluta).

<sup>4</sup> La hermenéutica de la facticidad es útil porque “en el comienzo está el hecho” y no sólo nada impide empezar por ahí (*Hua I* 165), sino que quizás sea lo mejor desde un punto de vista pedagógico, pues así podemos ir, como recomienda Aristóteles, de lo más evidente “para nosotros” a lo más evidente en sí y absolutamente. La hermenéutica de la facticidad enfocada hacia la intersubjetividad funciona, pues, como una introducción al asunto del que se ocupa esta investigación.

posible una relación de fundamentación entre lo que Husserl llamó “análisis genético” y lo que Heidegger llamó “modos fundamentales de ser del *Dasein*”. En lo que se refiere a la filosofía de la cosmovisión, por su parte, en un primer momento pensé que la fenomenología podría fundamentar la verdad de hecho del “animismo” entre los mayas (lo cual se haría sobre la base del trabajo de Cairns y Embree), pero esto resultó imposible no sólo por lo que yo he considerado errores en el argumento y en las descripciones fenomenológicas de los norteamericanos (es decir, no como si corrigiendo estos errores fuera ya posible tal fundamentación) sino también por una cuestión metodológica de lo más básico: la fenomenología no puede fundamentar la verdad de hecho de nada, ni la del animismo, ni la del Dios de los judíos, ni la del calentamiento global, ni la de nada. La fenomenología no es ciencia de hechos sino de esencias. Esto significa que lo que ella pretende no es probar hechos particulares sino describir universalidades esenciales, o sea, expresar descriptivamente el sentido último de uno u otro fenómeno, de acuerdo con su esencia pura y su génesis intencional; e independientemente de si su objeto de estudio existe realmente o no, y si sí existe en el mundo real (y no sólo como una posibilidad ideal), independientemente de qué haya sido o llegue a ser de tal objeto en el sentido de su contingencia histórico-fáctica. En este trabajo he realizado un intento descriptivo así en relación con el fenómeno de la intersubjetividad y el animismo. Por razones de tiempo no me ocupé con otras “fundamentaciones” de este tipo, pero mostrar su posibilidad es relativamente simple: si los tojolabales son o alguna vez han sido “toj” o no, por ejemplo, es irrelevante para la fenomenología como ciencia de esencias y no es ni podría ser nunca su objeto de estudio. Qué puede significar “toj” y por qué sería o no deseable tender a ello (desde el punto de vista de la razón pura práctica) en general, para toda humanidad posible y concebible y con universalidad de principio, esto sí.<sup>5</sup> Ocuparse de cosas como esta última y de la manera señalada

---

<sup>5</sup> La idea del *tojol winik* (“hombre verdadero”) no implica ningún etnocentrismo, como cree Evodio Escalante (*op. cit.* p. 74). El adjetivo *toj* indica, en general, la idea del *telos*. Es decir, *toj* se predica de aquello que ha alcanzado su *telos* o ha llegado a cumplir su función en el mundo. Una tortilla (*waj*) recién salida del comal, por ejemplo, es una *tojol waj*, mientras que una tortilla que ya se enfrió (lo mismo que una no bien cocida) sigue siendo *waj*, pero de ella no se puede decir que es *toj*. En el caso particular de los humanos *toj* indica sobre todo un modo posible de comportarse para con otros vivientes: como sujeto responsable de sí y de la

es la tarea de la fenomenología en cuanto que le es posible explicitar el sentido y la pertinencia o impertinencia ética de unas u otras afirmaciones cosmovisionarias de cualquier cultura real o posible. Explicar cómo es posible este enfoque (*Wesensbetrachtung*), y con él la filosofía como ciencia rigurosa, ha sido empresa histórica de la fenomenología, como es bien sabido (cfr., por ejemplo, *Renovación del hombre y la cultura*, pp.13 y ss.).

Tenemos, pues, que la relación entre filosofía de la cosmovisión y fenomenología trascendental puede ser de fundamentación, pero hay que determinar con suficiente precisión qué significa esto. Aquí se ha tratado de indagar el fundamento último que subyace a toda experiencia de intersubjetividad en cualesquiera contextos culturales posibles y concebibles, de acuerdo con la idea misma de la intersubjetividad en general y en consideración puramente esencial. De este modo, la relación de fundamentación debe ser entendida (en éste como en cualesquiera otros intentos posibles de explicitación fenomenológica de afirmaciones cosmovisionarias) en cuanto “mostración de aquello en lo que se fundan” la intersubjetividad y el animismo, pero no empírica sino eidética e intencionalmente hablando. Esto es, la realidad del animismo como un hecho no sólo no puede demostrarse ni refutarse (como ocurre con todos los hechos),<sup>6</sup> sino que, por la naturaleza misma de la experiencia del extraño y el estilo propio de su verificación, tampoco puede comprobarse ni desacreditarse empíricamente (no enteramente y con apodicticidad, al menos). ¿En qué sentido puede fundamentarse entonces? En sentido eidético, que es el de la fenomenología como *ciencia de esencias* (*Ideas I*, § 7). No es, pues, la realidad efectiva del animismo lo que puede ser fundamentado fenomenológicamente, sino sólo su idea. Con esto reiteramos el primer sentido en el que debe entenderse la idea de la fundamentación fenomenológica en general (y no sólo para la intersubjetividad y

---

comunidad de vida en el seno de la cual su propia vida y la de los demás miembros de la comunidad es siempre nuevamente posible y posiblemente “pareja”, para lo cual el “hombre verdadero” tiene que llegar siempre nuevamente a saber “escuchar” (*ab’i*, de donde se deriva *ab’al*, que significa “palabra escuchada”; a diferencia de *kumal*, que es “palabra hablada” y se deriva de *kuman*, “hablar”). La “actualización” o realización de esta posibilidad no está condicionada por (ni tiene nada que ver con) ninguna facticidad étnica, como sería la raza a la que uno pertenece, la lengua que habla y/o el color de su piel. Cfr. *Los hombres verdaderos*, p. 23.

<sup>6</sup> Los hechos se comprueban y las ideas se analizan, se demuestran o se refutan, pero no se pueden refutar ideas con hechos ni probar hechos con ideas: *ex pumice aquam*, como dice Husserl, *FCE*, p. 89.

el animismo): se trata de la fundamentación entendida como expresión descriptiva de la idea pura, la cual es aprehendida en la intuición esencial. Un segundo sentido en el que puede hablarse de fundamentación fenomenológica es en sentido genético o noético: la fenomenología puede (y debe) no sólo presentar la esencia pura del animismo sino también mostrar cómo es “intencionalmente” posible llegar a experimentar tal cosa como un sentido vivido. Esto (la esencia y su génesis intencional) y no otra cosa es lo que la fenomenología puede aportar en su tarea de fundamentación. Ella, por cierto, no sólo no pretende probar que lo mentado en el animismo (y en la alteridad del otro) existe realmente, sino que incluso puede mostrar que probar tal cosa es absolutamente imposible y que, por lo tanto, intentarlo sería un sinsentido.<sup>7</sup>

Ahora bien, así como ha sido posible una explicitación fenomenológica de la intersubjetividad y el animismo (mostración de su esencia pura y de su posibilidad intencional), así también son siempre posibles explicitaciones fenomenológicas de cualesquiera otras afirmaciones cosmovisionarias en general, y, además, explicitaciones fenomenológicas de su pertinencia o impertinencia ética para la renovación cultural de la vida humana. Desde la fenomenología podría mostrarse, por ejemplo, que aunque no se puede ni probar empíricamente ni demostrar argumentativamente que todo vive (a diferencia de otros hechos, cuya existencia no puede ser demostrada pero sí comprobada), “pensar” tal cosa puede llegar a tener una cierta funcionalidad ética para el mundo de la vida (se trataría del animismo como un ideal regulativo de la vida moral). Es decir, aunque no todo viva, la idea de que todo vive podría ser un postulado de la razón práctica, al que necesariamente le correspondería un imperativo ético (si no el postulado no serviría de nada). Éste diría: “cuida de tu entorno como si cada parte de él estuviera viva y su frágil supervivencia –de la cual tu vida también depende mediata o inmediatamente– estuviera «en tus manos»”. Así, pensar que todo vive, y tender a comportarse con todas las cosas como si estuvieran vivas, podría

---

<sup>7</sup> La fenomenología no pretende demostrar la existencia de la alteridad del otro sino sólo “explicitar” su sentido (la manera como se presenta). Y forma parte de ese sentido explicitable el que esa existencia no sólo no puede demostrarse (lo cual ocurre con toda existencia, pues ésta es un hecho y, como tal, no puede ser demostrada a través de un razonamiento) sino que (y esto es algo notable) tampoco puede comprobarse inmediatamente.

promover cierta responsabilidad eco-nómica y eco-lógica para con el propio mundo de la vida. Esto presupone, desde luego, muchas cosas, como cierta confusión entre intersubjetividad y eticidad, por un lado,<sup>8</sup> y, por otro, la idea de que todo viviente es dependiente de otros y de un equilibrio ecosistémico; así como la posibilidad de la responsabilidad individual y compartida, el surgimiento de la conciencia crítica, la renovación cultural y hasta “una ética de la vida” (según la expresión de Enrique Dussel), etc. Todo esto, sin embargo, desborda por completo los alcances del trabajo presente, por lo que tendrá que ser el objeto de un estudio fenomenológico posterior.

## II

La hipótesis principal de este trabajo ha sido que la relación entre los diferentes discursos aquí tratados, en lo que se refiere al tema de la intersubjetividad, es de fundamentación en sentido fenomenológico. Para darle más claridad a lo que esta hipótesis significa y al resultado de los análisis anteriores en relación con ella, retomemos brevemente la tesis de Cairns y Embree. Ésta es, *grosso modo*, la siguiente:

1. Todo se transfiere asociativamente a todo, es decir, todas las características de todos los objetos intencionalmente constituidos se transfieren a todos los demás.
2. El sentido “vivo” es un “objeto” intencionalmente constituido.

---

<sup>8</sup> Es evidente que no hay que confundir intersubjetividad con moralidad. Las relaciones moralmente destructivas son también intersubjetivas. Con aquello que es “otro sujeto viviente” es con lo que más brutalmente puede comportarse un humano (la brutalidad misma se define como el maltrato extremo que un viviente le inflige a otro viviente), y actividades como la de la tortura implican tanta intersubjetividad como la del amor (aunque una sea constructiva y la otra destructiva e implícitamente autodestructiva). Por ello, el sentido de la funcionalidad ética del animismo no es autoevidente, pues la moralidad no se juega en la intersubjetividad sin más, sino actuando en conjunto con otras muchas ideas, como la de la responsabilidad comunitaria y el respeto por la vida. Es decir, el mero intersubjetivismo cosmovisionario no es suficiente para conducir a la eticidad, por lo que el animismo, igual que la creencia en Dios, no es ni necesario ni suficiente para alcanzar la vida ética. Es sólo una idea posible. ¿Qué se necesita y/o qué más se requeriría para que la vida humana pudiera llegar a ser ética? En el caso de los tojolabales la diferencia entre intersubjetividad y moralidad puede ser evidenciada sobre todo en la noción de “hombre verdadero” (cfr. *supra*, nota 5), pero ni ésta ni ninguna otra afirmación cosmovisionaria podría ser suficiente para clarificar la idea de la eticidad en sentido pleno (que, como he dicho, implica infinidad de ideas más allá de la mera intersubjetividad), ni su idea pura (universal y evidenciable en su transculturalidad); pues, como he planteado antes, para ello se requiere de una ciencia en la que habría que tematizar, más allá de todo cosmovisionismo y multiculturalismo, las relaciones entre intersubjetividad y moralidad en general y en consideración puramente esencial.

3. Por lo tanto, el sentido vivo se transfiere a todo.
4. Ahora bien, de todo lo que se transfiere, algunas cosas se cancelan y otras se confirman, pero el sentido “viviente” jamás puede cancelarse del todo.
5. Por lo tanto, el animismo es una necesidad intencional. Es decir, es necesario, por la naturaleza misma de la síntesis pasiva de asociación, que la conciencia sea hasta cierto punto animista; o sea, que crea (o “presuma”), “en cierto nivel”, que todo vive. Y esto, al derivarse de un momento esencial de la estructura misma de la conciencia, es necesario. Que el animismo es una necesidad intencional significa que es algo que la conciencia, por su propia estructura, constituye y sin que pueda no constituirlo y, una vez constituido, sin que pueda negarlo del todo.

Cuando comencé a plantearme la posibilidad de esta investigación pensé que esto era cierto y que la demostración de esta supuesta “necesidad intencional” constituiría la “fundamentación fenomenológica” del animismo (en cuanto que mostraría que la constitución del sentido “todo vive” es necesaria y no sólo posible). Pero el apego a las cosas mismas ha conducido a otras conclusiones. A través de un análisis detallado de los textos de Cairns y Embree se descubre que su argumento es en realidad insostenible desde la premisa mayor y que, por lo tanto, si ha de poder haber una fundamentación fenomenológica del animismo, no será en el sentido en que lo intenta Cairns. Es decir, el argumento de este último, que en un principio consideré sostenible, ha resultado ser insostenible, pues aunque es un intento de fundamentación en uno de los sentidos en los que puede hablarse de “fundamentación fenomenológica” (en sentido genético), los problemas con los que se encuentra son insuperables. La razón de lo cual es que el animismo es un sentido noemático sólo posible y no, como parece querer Cairns, necesario; es decir, no es necesario para la constitución del mundo de la vida como el horizonte concretísimo de todo sentido, sino sólo posible a partir de él. Caso contrario es, por ejemplo, el del “espacio uno y mismo como la forma de todas las cosas [*Dinge*] posibles,”<sup>9</sup> pues no es que este fenómeno sea posible desde el mundo de la vida, sino que, por el contrario, la constitución de este último presupone la constitución

---

<sup>9</sup> *Hua* IV 82. Véase también la entrada “espacio” en A. Ziri6n, *Diccionario Husserl*.

de la espacio-temporalidad como una condición lógica de la posibilidad (o “momento fundamental”) de su propia constitución. En este sentido la espacialidad es necesaria para la constitución de la objetividad de lo físico y de toda objetividad de orden superior a ella (como es la objetividad de todo lo cultural). Pero no pasa lo mismo en el caso del animismo. Éste no es fundamental para nada, ni siquiera para la vida ética. Es simplemente, como dije, una idea posible, la cual puede ser vista, como quiere Lenkersdorf, como una idea que puede llegar a promover una cierta moralidad y responsabilidad ecológicas.

¿Cuál es el resultado de todo esto?

1. Una crítica detallada a los aportes fenomenológicos de Cairns y Embree.
2. La demostración de qué puede y qué no puede ser objeto de fundamentación fenomenológica y en qué sentido: la esencia del animismo (lado noemático) y su posibilidad intencional (lado noético), mas no su “necesidad intencional” ni, mucho menos, la existencia real de aquello que se mienta en él (en el animismo), lo cual es tan indemostrable como todo hecho o como toda idea cuyo contenido es pensado como algo realmente existente (la idea de Dios, por ejemplo). También puede ser objeto de fundamentación fenomenológica, como he dicho, el sentido de unas u otras afirmaciones de unas u otras cosmovisiones, pero no su realización histórica o si los que las han “inventado” las han cumplido coherentemente o no, o si de verdad las han sostenido los que se dice que las han sostenido o son sólo inventos de quienes se ostentan como “testigos” (como es el caso de Lenkersdorf), etc.
3. La determinación (y ejemplificación) concreta de una relación posible entre fenomenología trascendental y filosofía de la cosmovisión en vista de su “separación clara, valoración relativa y compatibilidad práctica”.

## Anexo I (a la nota 8 de la Introducción)

### Filosofía como ciencia, mundo de la vida y mundo uno

En su artículo *Heimwelt, Fremdwelt, die eine Welt*, Klaus Held ha hecho ver que es necesario “hacer a un lado” (*abblenden*) el mundo de la vida propio, en cuanto propio y particular, para poder “descubrir” (o alcanzar a ver) la posibilidad del mundo uno, universal y necesario al que aspiran las ciencias y, entre ellas, la filosofía como ciencia. El “mundo uno” puede ser abstracto en relación con mi vida particular, pero es principio de concreción en cuanto que está conformado por sentidos que “son” de una manera tal, que no pueden ser de otro modo y, por ello, “son” en todos los mundos reales y posibles. Sin embargo, toda ciencia es posible y posiblemente útil únicamente “en”, “desde” y “para” un mundo de la vida en particular. De modo que, al hacer a un lado el mundo de la vida, ¿no olvidan las ciencias su origen, su sentido y su destino último en sentido histórico-fáctico? Y la filosofía como ciencia, que pretende ser ciencia de los orígenes últimos, ¿no hace imposible su propia tarea y se pone a sí misma en una situación autocontradictoria?<sup>1</sup> Sobre lo primero: el acontecimiento de ese olvido es ciertamente una posibilidad de la ciencia misma.<sup>2</sup> En relación con lo segundo: la cuestión es que parece haber una paradoja en la idea de la filosofía como ciencia, como ha sugerido Villoro.<sup>3</sup> Es decir, si la filosofía como ciencia hace a un lado las peculiaridades del mundo propio para estudiar las universalidades y necesidades esenciales del mundo uno (estudio que puede prolongarse hasta el infinito), ¿no se impide a sí misma llegar al mundo concreto de la vida como el origen pre-científico

---

<sup>1</sup> Es decir, 1) la filosofía busca los orígenes últimos. 2) El mundo de la vida es en cierto modo el origen último de toda filosofía, ciencia y actividad humana posible y concebible. 3) La filosofía, si pretende ser ciencia, tiene que hacer al mundo de la vida a un lado, pero, con ello, 4) hace a un lado también aquello que se propone buscar por principio de cuentas.

<sup>2</sup> Pero jamás una necesidad. Held llama a esa posibilidad “el peligro de la curiosidad teórica [proseguible al infinito] como un olvido”. K. Held, “La finitud del mundo. Fenomenología en transición de Husserl a Heidegger”, p. 36. Nótese que es necesario que haya ese peligro (en la medida en que lo que Held llama *Abblendung* es un momento esencial de la posibilidad misma de la ciencia), pero no que sucumbamos a él.

<sup>3</sup> Cfr. Luis Villoro, “Ciencia radical y sabiduría”, en *Estudios sobre Husserl*, pp. 137-149.

y pre-predicativo de todo sentido? ¿No sería entonces un error, en el caso de la filosofía fenomenológica, empezar por el yo y la egología, puesto que con estas abstracciones nos alejamos del mundo de la vida? ¿No habría entonces que empezar por este último, permanecer en él, en su “sabiduría personal (o práctico-mundana)” y en su concreción para que la aspiración a lo universal y necesario no nos alejara de su originariedad? ¿No sería entonces un sinsentido en sí misma y una idea autocontradictoria la de la filosofía como ciencia? La respuesta a todas estas preguntas es: “no”.<sup>4</sup> La sola insinuación de que habría que seguir el camino que ellas sugieren implica una serie de gravísimas confusiones (conducentes al escepticismo más absoluto e insostenible) entre el mundo de mi vida cotidiana concreta-singular y la idea de la mundaneidad de la cotidianidad en general y en cuanto tal. Desde el punto de vista de la vida cotidiana el mundo se da como entorno, no como origen (aunque implícitamente sea “origen”, “sede” y “morada” de todas mis actividades, y como tal *pueda* ser descubierto). Es sólo a través de un esfuerzo analítico (la tematización del mundo-entorno como tal, precisamente) que el mundo llega a darse “como origen”.<sup>5</sup> A esto último sólo puede llegarse haciendo a un lado (*abblenden*) las cosas singulares de la vida cotidiana (el mundo-entorno personal más inmediato) y cambiando el foco de atención desde las cosas de mi entorno hacia lo que es ser (*y/o* tener) un entorno en general. Pensar que el filósofo debe concentrarse en “el mundo de la vida”, para no “perdersé” en las abstracciones de un esfuerzo científico, es absurdo porque la idea del mundo de la vida es ella misma una abstracción científica (objetivación teórica con pretensiones de explicatividad estructural y sistemática). Pues lo que se da inmediatamente en las experiencias singulares de la vida práctica cotidiana es en todo caso no “el mundo de la vida” (así, en general), sino mi mundo de mi propia vida histórico-cotidiana y singularísima. Si mantuviera mi atención en esto último, sin intentar jamás “ir más allá”, entonces sí que estaría “perdido” en una abstracción (en el

---

<sup>4</sup> Nótese, desde ya, que hacer a un lado el mundo de la vida propio no significa hacer a un lado la intuición (ni la experiencia vivida en primera persona en general). La oposición “mundo de la vida - abstracción científica” no equivale, de ninguna manera, a la oposición “intuición inmediata - mención vacía”; pues también en el mundo de la vida hay menciones vacías y en las abstracciones científicas hay intuiciones inmediatas.

<sup>5</sup> Esto ocurre, obviamente, no en cualquier ciencia, sino sólo en aquella que tematiza y analiza la idea del entorno como origen de determinaciones de sentido.

sentido de Hegel) acientífica e ingenua (y en el peor de los casos hasta fetichista): la de la singularidad y contingencia de las cosas de mi vida práctica más elemental e inmediata.<sup>6</sup> La filosofía como ciencia hace abstracción de las peculiaridades del mundo propio<sup>7</sup> para alcanzar las necesidades esenciales y universales del mundo uno,<sup>8</sup> pero esto no le impide –sino que, en cuanto actitud teórica, le hace posible– tematizar la mundaneidad del mundo de la vida y su concreción como “el origen, el sentido y el destino de toda existencia humana”. En la base de lo que sugiere un planteamiento como el de Villoro (esbozado en las preguntas hechas antes) hay una confusión entre el mundo de la vida propio y singular de cada filósofo histórico-concreto y la idea del mundo de la vida en general y en cuanto tal. Villoro dice: “sólo si la filosofía abarcara ese conocimiento [la “sabiduría” como “saber inmediato y personal”] carecería de supuestos y podría ser saber de los orígenes.”<sup>9</sup> Pero como en la inmediatez de su singularidad (y contingencia infinita) el mundo de la vida inmediato y personal no puede ser objeto de ciencia, entonces “la filosofía tendría que elegir entre ser saber de los orígenes o limitarse a la función de ciencia

---

<sup>6</sup> En cuyo caso mi vida de conciencia se reduciría a la experiencia de una especie de mundo meramente infantil (o animal pre-racional). Es decir, en mi vida infantil sólo podía (para tomar como ejemplo una vivencia “personal e inmediata”) comer la carne que llegaba a mi mesa, sin que yo supiera cómo llegaba, ni por qué ni para qué y sin que nada de esto me importara en lo más mínimo. Sólo al pensar en la carne, “abstrayéndome” del gozo inmediato de paladearla, llegó a ser posible para mí empezar a preguntar de dónde viene la carne, que tan seguro es que habrá o no más para el futuro, cómo se sabe si es o no saludable, por qué debemos evitar el sufrimiento a los animales aun cuando nos alimentamos de ellos, por qué torturar a un animal es torturar a una conciencia, por qué esto último es así universalmente (y no sólo en relación con el animal humano), etc. Es obvio que darme cuenta de todo esto (con todas las abstracciones que ello implica y que me alejan de la experiencia inmediata de paladear la carne) no me impide volver a paladear la carne. Lo mismo pasa con las “abstracciones” (que también pueden ser “vividas” inmediatamente como intuiciones puramente categoriales) de la fenomenología como filosofía científica. Ésta no busca las abstracciones por las abstracciones (éstas no son un fin en sí mismo) sino con vistas a la comprensión de la naturaleza de lo concreto (o bien, del sentido vivido en concreto y de lo concreto como sentido vivido). Pensar que la filosofía científica excluye por definición la posibilidad de saber acerca del mundo de la vida, como cree Villoro, es tan absurdo como pensar que la planeación responsable del abastecimiento semanal de carne saludable para mi familia excluye por definición la posibilidad de paladear esa misma carne. Es para vivir lo concreto más auto-responsablemente para lo que sirven las abstracciones de la filosofía científica (las cuales, como he dicho, también pueden ser “saberes inmediatos” en el sentido de la evidencia intuitiva), las de la ciencia en general y las de *toda* planificación estratégica más allá del placer y el dolor inmediatos.

<sup>7</sup> Que luego se revelan como singularidades contingentes (como, por ejemplo, que me gusta la carne de puerco y no la de pescado), las cuales bien pueden ser irrelevantes para la ciencia y a la vez fundamentales para la historia de mi vida.

<sup>8</sup> Como, para seguir con el mismo ejemplo, que la presencia de cisticerco en el cerebro humano *puede, en general*, ocasionar problemas de salud.

<sup>9</sup> Villoro, *loc. cit.*, p. 144.

rigurosa.”<sup>10</sup> De modo que, si la filosofía insistiera en ser ambas cosas (o sea, ciencia rigurosa de los orígenes), ella resultaría ser “un empeño paradójico”.<sup>11</sup> Frente a esto hay que decir lo siguiente: como voluntad de saber acerca de los “orígenes últimos”, la filosofía puede verse llevada (por la naturaleza de las cosas mismas) a la tematización del mundo de la vida como el origen del que surge y al cual tiene siempre que volver toda posible ciencia (so pena de perderse en el olvido señalado por Held). Lo que la filosofía *científica* estudiará entonces es, en este sentido, la mundaneidad del mundo de la vida cotidiana como el origen de todo sentido, es decir, el mundo en cuanto mundo, y no mi propio mundo, que en su singularidad es un presupuesto histórico-fáctico que está, en efecto, fuera de toda posibilidad de ser estudiado científicamente (de lo singular y accidental no puede haber ciencia, porque por definición ésta busca lo universal y necesario).<sup>12</sup>

Quizás pueda haber, por otro lado, una “sabiduría filosófica” distinta a la científica (sobre todo si tomamos los términos “sabiduría” y “filosofía” en un sentido totalmente irrestricto), pero pensar que ella podría conducirnos a “saber” acerca del origen último de todas las cosas (objeto de la filosofía como ciencia, tal y como surge por primera vez en Aristóteles) es un sinsentido, porque la idea misma de

---

<sup>10</sup> *Idem*. Nótese que para Villoro “saber de los orígenes” equivale a “saber inmediato del mundo personal en cuanto propio y singular”, que a su vez equivale a “sabiduría”. Sobra decir que esto no es saber de los orígenes en cuanto tales, sino más bien saber sobre las cosas de mi vida cotidiana. Esta última puede ser vista como una experiencia originaria en cierto modo, pero para determinar el sentido en el que ella es *originaria en general* se requiere de algo más que ese “saber inmediato y personal” tal y como lo entiende Villoro. ¿Cómo lo entiende? No como saber de un yo posible en general (experiencia intuitiva en primera persona; si así fuera “saber inmediato-personal” y “saber científico” no necesariamente se excluirían mutuamente, pues el último también podría ser “inmediato y personal”), sino como saber de un yo histórico-fáctico en cuanto saber del mundo de su vida singular.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 149.

<sup>12</sup> Y esto no afecta en nada la posibilidad de una ciencia de fundamentación absoluta en el sentido del partir sin prejuicios. No hay que confundir la legítima pretensión de partir sin supuestos *epistemológicos* (*quaestio iuris*) con una absurda pretensión de partir sin supuestos histórico-fácticos (*quaestio facti*). Pretender esto último, cosa que ni Descartes ni Husserl hicieron nunca, sería absurdo, porque la posibilidad misma de lo pretendido en esa pretensión es inconcebible. Y esto es así porque todo hecho implica necesariamente un horizonte de facticidad, y la ciencia no puede tematizarlo (o centrar el foco de su atención en) todo al mismo tiempo (ni siquiera si ese todo es sólo el todo de lo que le concierne a ella como una ciencia particular); lo cual no afecta en nada, como he dicho, el que ella pueda comenzar queriendo simplemente observar sin prejuicios aquello que ella misma se propone estudiar, tomando a la evidencia de las cosas mismas como criterio último y sin basar sus juicios *sobre su propio objeto de estudio* en creencias injustificadas, dogmas u opiniones no sustentadas en evidencias.

dicho origen es ya, como he mencionado, una abstracción científica y su búsqueda implica una pretensión teórica.<sup>13</sup>

El mundo de la vida práctico-concreto y pre-científico es el origen de toda actividad humana posible, incluida la filosofía como ciencia. Esto no podría ser de otro modo. Pero al hacer abstracción de ese mundo, el filósofo-científico (pienso en el fenomenólogo trascendental) no renuncia definitivamente al mundo de la vida,<sup>14</sup> sino que, por el contrario, sienta las condiciones de posibilidad (las de la actitud teórica en general) para su tratamiento científico y su determinación “como origen”. Ya Marx hablaba del “método científico correcto” en términos de partir de un todo concreto-confuso, seguir luego con la abstracción y análisis de sus determinaciones fundamentales (y en este sentido renuncia provisional al todo en cuanto tal) y terminar, finalmente, con una “vuelta” al todo concreto pero ya clarificado en sus estructuras básicas, es decir, ya no tan confuso.<sup>15</sup> Así procede la filosofía científica, cuyo objeto de estudio son los orígenes últimos en los que se fundan todas las cosas.<sup>16</sup> ¿Dónde queda entonces la presunta imposibilidad de la filosofía como ciencia? Si no pretendiera renunciar provisionalmente (*abblenden*) a “todas las

---

<sup>13</sup> Y el que esta pretensión teórica presuponga experiencias no teóricas y decisiones históricas no totalmente justificadas desde un punto de vista teórico no contradice en nada la posibilidad de ese esfuerzo teórico (como cree Villoro); por el contrario, la determinación y eventual clarificación de dichos supuestos forma parte de él. Es decir, la determinación teórica de dichos supuestos y la justificación racional de dichas decisiones ayudaría a situar la empresa teórica entera en su contexto histórico (y/o existencial) y en cuanto a sus motivaciones prácticas, lo cual ciertamente es deseable para la ciencia misma y es ello mismo un afán teórico (o sea, de objetivación y determinación estructural y sistemática de ciertos fenómenos, con base en la evidencia de las cosas mismas tal y como ellas se dan y dentro de los límites en los que se dan). Asimismo, lo que Villoro llama “los supuestos de la filosofía como ciencia” (*loc. cit.* p. 142: “posibilidad de una lógica formal pura”, “posibilidad de una ciencia eidética pura” y “posibilidad de una teoría de la validez antepredicativa”) no son supuestos sino objetos de estudio de la fenomenología trascendental como filosofía y ciencia de tareas infinitas. Obviamente esas “posibilidades” no necesitan estar plenamente desarrolladas desde el primer momento (exigir lo cual sería absurdo), para que un comienzo radicalmente auto-responsable sea posible.

<sup>14</sup> Aquí hay que distinguir entre el mundo singular de su vida singular en cuanto singular y el mundo de la vida en general. Como teórico, el fenomenólogo parte de su vida singular pero no se interesa en ella como singular sino como ejemplar, de modo que ha renunciado siempre ya a su propia (y/o cualquier otra) singularidad como objeto de determinación teórica (pues ello no puede ser objeto de ciencia en absoluto), pero no a la evidencia intuitiva de la experiencia vivida en primera persona ni, tampoco, al mundo de la vida en general; aunque también puede renunciar a esto último provisionalmente, pero no por error ni por incapacidad, sino porque “por una necesidad esencial, y no a causa de nuestra debilidad, [el sentido vivido] está rodeado en toda experiencia actual de horizontes que requieren una clarificación fundamental.” *Hua I* 177. Y, como dije, ninguna ciencia puede tematizar todo (ni siquiera todo lo que le concierne a ella como ciencia particular) al mismo tiempo.

<sup>15</sup> Cfr. K. Marx, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política*, tomo I, pp. 20-22.

<sup>16</sup> Sobre esto véase Aristóteles, *Metafísica*, 981b25, 998b15, 999a20, 1003a20, 1028a30, 1028b4, etc.

cosas particulares de la vida práctica”, ¿cómo podría el filósofo darse a la tarea de buscar los orígenes últimos de esas y/o de cualesquiera otras cosas?<sup>17</sup> Hacer provisionalmente a un lado los intereses inmediatos de mi vida práctica es una condición absoluta de la posibilidad de la ciencia en general.<sup>18</sup> “Volver” al mundo de los intereses prácticos, del cual la ciencia tiene que abstraerse necesariamente en ciertos momentos, es una condición absoluta de la posibilidad del accionar efectivo de la ciencia en función de la vida (por lo que en una investigación científica es siempre importante intentar programar desde el comienzo el sentido en el que esa “vuelta” sería posible). Esto lo ha visto con toda claridad Klaus Held en el artículo referido al inicio de este anexo.

---

<sup>17</sup> Husserl dice que “la ciencia positiva [no digamos ya el inmediatismo de la “sabiduría práctica”] es ciencia que se ha perdido en el mundo. Hay que perder primero el mundo por medio de la *epojé* para recuperarlo luego en la meditación universal sobre sí mismo” (MC, § 64, p. 204 [Hua I 185]), lo cual conduce al mundo de la vida no sólo como tal, sino también “como origen”.

<sup>18</sup> Claro que Villoro piensa que “la filosofía no es una ciencia” (*Creer, saber, conocer*, p. 12) y dice que “la filosofía analiza, clarifica y sistematiza conceptos” (*idem*), pero no explica por qué a esto último se le llama “filosofía” y no de otro modo (“análisis semántico”, por ejemplo), ni por qué en la filosofía académica se analizan unos conceptos y no otros (más allá del hecho de que así ha sido tradicionalmente, lo cual no explica nada y tomado como explicación generaría un tradicionalismo totalmente dogmático); tampoco plantea la necesidad de preguntar si ese “análisis conceptual” procede científica o acientíficamente y, más aún, de clarificar el concepto de ciencia en general (y las relaciones entre ciencias de hechos y ciencias de otros tipos). Tampoco explica la relación entre el “análisis conceptual” y la “filosofía primera” como origen de la filosofía como ciencia (en oposición a la filosofía como amor a los mitos) en Aristóteles. La clarificación de todo esto, que implica todo un conjunto de unilateralidades prejuiciosas en las que se basa el rechazo a la posibilidad de la filosofía como ciencia, tendrá que ser el objeto de otro trabajo.

## Anexo II (a la nota 12 del Capítulo II)

### Tabla de equivalencias terminológicas entre las gramáticas de Furbee-Losee y Lenkersdorf en torno a la ergatividad (o “intersubjetividad”, según el último) del tojolabal

Nos oponemos a la introducción de una terminología que no sólo carece de fundamentos en tojolabal, sino que también contradice el sentir del idioma y de sus hablantes.

*LHV*, p. 41n.

| Lenkersdorf <sup>1</sup>         | Furbee-Losee                            |
|----------------------------------|---|
| Lengua acusativa                 | Lengua nominativo-acusativa             |
| Lengua intersubjetiva            | Lengua nominativo-ergativa <sup>2</sup> |
| Sujeto vivencial                 | Sujeto intransitivo                     |
| Sufijos pronominales vivenciales | Pronombres ergativos <sup>3</sup>       |
| Sujeto agencial                  | Sujeto transitivo                       |
| Afijos pronominales agenciales   | Pronombres nominativos <sup>4</sup>     |
| Verbo vivencial                  | Verbo intransitivo                      |
| Verbo agencial                   | Verbo transitivo                        |
| Sin equivalente                  | Objeto transitivo                       |

<sup>1</sup> Es posible hallar coincidencias importantes entre los análisis gramaticales de Lenkersdorf y estudios actuales sobre ergatividad (véase, por ejemplo, José Luis Mendivil Giró, “La estructura ergativa de *gustar* y otros verbos de afección psíquica en Español”), pero no podré dialogar con estos estudios contemporáneos ni con otras vertientes de la lingüística. Me limitaré a la tradición en la que se apoya Furbee-Losee por tres razones: 1) dicha tradición es la única que conoció Lenkersdorf y con la que, en mayor o menor medida, dialoga. 2) La de Furbee-Losee es la única gramática del tojolabal que existe aparte de la de Lenkersdorf. 3) De otro modo (si tomara en cuenta otras tradiciones lingüísticas), la discusión se complicaría excesivamente en vista de los fines de esta tesis (entre otras razones, porque las relaciones entre la terminología de Lenkersdorf y la de teorías lingüísticas que él no conoció es un problema que requiere de una investigación aparte).

<sup>2</sup> La gran mayoría de los lingüistas prefiere “lengua ergativo-absolutiva”.

<sup>3</sup> La gran mayoría de los lingüistas llama a esto “pronombre absolutivo” y reserva la categoría de “pronombre ergativo” para lo que Furbee llama “pronombre nominativo”. Cfr. *supra*, Capítulo II, p. 46, nota 12.

<sup>4</sup> Véase nota anterior.

### Notas a la tabla

1. Debe tenerse siempre en cuenta que los términos aquí comparados son equivalentes sólo relativamente, o sea, como paralelos terminológicos y no en cuanto a lo que cada uno designa concretamente en su propio contexto. Esto significa que las categorías de uno y otro lado designan las mismas cosas pero no con exactitud, sino de una manera superficial (e incluso engañosa en cierto sentido), por lo que figuran en la tabla de este anexo con fines puramente esquemáticos.
2. La creación de la terminología propuesta por Lenkersdorf responde a la necesidad de analizar el tojolabal sin usar categorías gramaticales hechas para analizar lenguas acusativas, de modo que el esfuerzo de esta propuesta consiste en forjar toda una serie de categorías gramaticales surgidas de la observación de las estructuras ergativo-absolutivas del tojolabal y de su lógica propia. La terminología resultante designa fenómenos que hasta cierto punto habían sido ya observados y expresados en la gramática de Furbee-Losee (y en una terminología acuñada en la bibliografía que ella utiliza), pero les da un nuevo sentido y organiza la complejidad de lo observado de manera distinta –a través de la nueva terminología precisamente. Es decir, Lenkersdorf se rehúsa a aplicar categorías gramaticales surgidas de un contexto lingüístico nominativo-acusativo a las estructuras ergativo-absolutivas (o intersubjetivas) de la lengua tojolabal, porque piensa que hacerlo es un contrasentido de consecuencias etnocentristas y pretende, frente a ello, conformar una terminología surgida del análisis de los fenómenos del tojolabal mismo y de su propio contexto. Y aunque las categorías que resultan de todo esto son también occidentales y no existen como tales en tojolabal (empezando por la idea de la “intersubjetividad”), aun así responden, sostengo yo junto con este autor, a la naturaleza de las cosas mismas tal y como ellas se presentan, es decir, a los fenómenos observados; cosa que definitivamente no hace, por ejemplo, la categoría “objeto” aplicada en la descripción de la ergatividad en tojolabal (como ocurre en la gramática de Furbee-Losee),

porque la complejidad de las connotaciones específicamente gramaticales de esta categoría remite irremediabilmente al todo de las estructuras acusativas en cuanto acusativas precisamente. Explicaré a qué me refiero con esto enseguida.

3. El equivalente esquemático de lo que Furbee-Losee llama “objeto transitivo” es lo que Lenkersdorf llama “sujeto vivencial” (como se ve *supra*, Capítulo II, p. 52, ejemplo 9 y en Furbee-Losee, *The Correct Language*, p. 202), pero el berlinés insistió siempre en que no había equivalencia entre lo designado por estas categorías, para no caer en lo que él consideraba un error etnocéntrico de ciertos análisis lingüísticos en torno a la ergatividad. Este error es el siguiente. Furbee-Losee sostiene que

Como ha señalado Dixon, aunque todas las lenguas poseen la distinción entre transitivo e intransitivo, la cual implica al menos “las tres funciones sintácticas ‘sujeto transitivo [A]’, ‘objeto transitivo [O]’ y ‘sujeto intransitivo [S]’”,<sup>5</sup> todas las lenguas manejan estas funciones en una de dos maneras. O S es sintácticamente identificado con A, como en las lenguas nominativo-acusativas, o S es sintácticamente identificado con O, como en las lenguas nominativo-ergativas. El primero es el caso más familiar;<sup>6</sup> el inglés es un ejemplo de una lengua tal, nominativo-acusativa, en la que el sujeto transitivo A es sintácticamente identificado con el sujeto intransitivo S y en la que ambos, A y S, se distinguen del objeto transitivo O [...]. Del otro lado, el tojolabal es una lengua nominativo-ergativa. En tojolabal, el objeto transitivo O se identifica con el sujeto intransitivo S, y ambos, O y S, se distinguen del sujeto transitivo A.<sup>7</sup>

---

<sup>5</sup> R.M.W. Dixon, *The Dyirbal Language of North Queensland*, (Cambridge, England; Cambridge University Press, 1972), p. 128 [nota de Furbee-Losee].

<sup>6</sup> ¿Más familiar en general o para quién? ¿No es el segundo caso por definición “más familiar” desde el punto de vista de un hablante nativo de lengua ergativa? Parece haber un error muy grave aquí. “Las lenguas indoeuropeas no son menos raras o ‘exóticas’ que el tojolabal y otros idiomas parecidos o de la misma familia. Todo depende del punto de partida desde el cual las veamos y analicemos. [...] Muchos hablantes tienden a universalizar los conceptos y relaciones del idioma o de la familia lingüística a la cual pertenecen. La erudición no nos ahorra esta clase de ‘miopía chauvinista’. *LHV*, p. 51.

<sup>7</sup> Furbee-Losee, *The Correct Language*, p. 202. Exactamente lo mismo dice, entre muchos otros, Nora C. England, *Autonomía de los idiomas Mayas*, pp. 93-94: “los idiomas que tratan de una manera igual al sujeto intransitivo y al objeto transitivo, son los idiomas ergativos.” Cuando Lenkersdorf deja las comunidades tojolabales de Chiapas (luego de más de 20 años de trabajo en comunidades rurales) y se integra como investigador al Centro de Estudios Mayas del Instituto de Investigaciones Filológicas de la UNAM (1993-94), ésta definición era por demás estándar y al parecer universalmente aceptada (salvo quizás alguna excepción de la que no tenga yo conocimiento) tanto en la lingüística general como en la lingüística especializada en lenguas mayas en particular. De modo que no es incomprensible la reacción de Lenkersdorf, expresada en el epígrafe de este anexo, contra esa vertiente de la lingüística; pues esa definición es una hipersimplificación

En tojolabal, efectivamente, el “complemento directo del verbo agencial” y el “sujeto vivencial” se identifican (morfológica, sintáctica y semánticamente),<sup>8</sup> pero ese “complemento directo” no puede ser llamado “objeto”, en la medida en que no se le puede pensar en función del caso acusativo.<sup>9</sup> La categoría “objeto”, en el análisis gramatical de las lenguas (o estructuras) acusativas, se define en relación con los casos “nominativo” y “acusativo”. El sentido de cada una de estas palabras es inseparable del de las otras, por lo que todas ellas designan diferentes momentos de una y la misma totalidad indivisible de sentido.<sup>10</sup> Es decir, 1) la acusatividad es lo distintivo de la estructura acusativa frente a la ergativa, 2) la categoría “objeto” es enteramente dependiente, en su sentido más propio, de las ideas de acusatividad y declinación, por lo que 3) usar esta categoría al analizar la estructura ergativa es un error metodológico y terminológico de principio, pues dicha categoría expresa un principio formal, pero no universal (para todas las estructuras de complementación directa posibles), sino sólo para las estructuras acusativas. La categoría “objeto” (junto con sus connotaciones gramaticales concretas), al ser un momento básico de la diferencia específica del tipo “acusativo” respecto del tipo “ergativo”, no puede ser usada para definir a este último ni describirlo en los momentos básicos de su orden morfológico, sintáctico y semántico; intentarlo conduce a perplejidades y es un error, como dije, porque al hacerlo se usa un momento fundamental de la diferencia específica de una especie (la idea de “objeto” como componente básico de la acusatividad) para definir a otra

---

inaceptable para el caso del tojolabal, como es evidente a partir de lo expuesto *supra*, Capítulo II, pp. 49 y ss. Sin embargo, a decir de Antonio García Zúñiga (a quien agradezco éste y otros comentarios), “con el paso de los años (no desde hace mucho) esto está cambiando. Gracias a las nuevas propuestas para analizar las lenguas y al estudio profundo de una que otra lengua maya, la idea tradicional de ergatividad está siendo dejada de lado”. De esto último no podré ocuparme aquí, pero queda abierta para el futuro la tarea de investigar las relaciones posibles entre la obra de Lenkersdorf y la lingüística más contemporánea.

<sup>8</sup> Al menos ahí donde el complemento directo es un nombre y no otra oración. Sobre esto véase *supra*, Capítulo II, p. 61, nota 53.

<sup>9</sup> Para mi distinción entre “objeto” y “complemento” véase *supra*, Capítulo II, p. 48, nota 16.

<sup>10</sup> Y digo “una y la misma” porque se dice que son “uno” “aquellas cosas cuya aprehensión intelectual –la que aprehende su esencia– es indivisible, sin que la aprehensión intelectual pueda separarlas ni en cuanto al tiempo ni en cuanto al lugar ni en cuanto a la noción. Aristóteles, *Metafísica*, 1016a35.

especie (lengua ergativa) perteneciente al mismo género (lengua).<sup>11</sup> El resultado de esto es que la diferencia específica se pierde de vista y las especies se confunden, es decir, no se ve ya la especificidad de dos especies, cada una con su propia estructura diferencial-específica, sino sólo una confusión de ambas, en la que las diferencias de una aparecen, desde la perspectiva de la otra, como rarezas o “inconsistencias”.<sup>12</sup> Esto es, la oración acusativa se caracteriza por una estructura en la que, al conjugar un verbo transitivo, la acción del verbo, ejecutada por el sujeto, transita desde éste hacia un objeto gramatical, que se dice tal por ser un nombre o pronombre que se encuentra declinado en un caso oblicuo: el acusativo. Éste se define, a su vez, como una función gramatical de los nombres (objeto directo), al lado de otras funciones, como el nominativo (función de sujeto) y el dativo (función de objeto indirecto).<sup>13</sup> El problema surge cuando a la par de todo esto **se supone** que la categoría “objeto”, que como he dicho es una categoría gramatical que sólo tiene sentido en el marco de la acusatividad, opera también en el de la ergatividad, que por definición excluye la acusatividad (de otro modo la distinción tipológica entre estructura “acusativa” y “ergativa” sería un sinsentido total).<sup>14</sup> Es decir, el

---

<sup>11</sup> Y lo mismo da si en vez del género “lengua” y las especies “acusativa” y “ergativa”, pensamos en el género “estructura lingüística de la complementación directa” y las especies “nominativo-acusativa” y “ergativo-absolutiva”. Digo esto para hacer énfasis en que se trata, aquí, de una diferenciación esencial y no fáctica. Sobre esto véase *infra*, nota 14.

<sup>12</sup> En *LHV*, pp. 49 y ss., Lenkersdorf ejemplifica muy bien qué significa en concreto eso de que las particularidades estructurales de una lengua acusativa aparecen, desde el punto de vista de una ergativa (y viceversa), como “rarezas”. Hay que notar, desde luego, que Lenkersdorf mismo no considera “raro” ni a uno ni a otro tipo de lengua (porque cree haber descubierto la lógica propia de cada una), sino que dice que desde un punto de vista pre-científico, cada uno de estos tipos de lengua tiene que aparecer como una rareza inexplicable desde el punto de vista del otro. Y es por eso justamente que Furbee-Losee, al no descubrir la lógica (o la naturaleza de las estructuras específicamente propias) del tojolabal en lo que se refiere a la ergatividad, encuentra ciertas estructuras de este último como “inusuales” y hasta “inconsistentes”.

<sup>13</sup> Sobre “caso oblicuo” véase *supra*, Capítulo II, p. 52, nota 27.

<sup>14</sup> Ya desde 1990 se hablaba de “ergatividad mixta” y de un supuesto patrón evolutivo tendente a la “desergativización” de ciertas lenguas mayas (cfr. England y Elliot [comp.], *op.cit.*, p. 530). Y el español, por su parte, parece tener algunas estructuras ergativas (cfr. *infra* nota 21), por lo que quizás ninguna lengua sea acusativa o ergativa al 100%. Sin embargo, 1) no hay estudios que prueben que hay ergatividad mixta en el tojolabal. 2) Lenkersdorf sostenía que eso no ocurre en esta lengua (pero nunca entró frontalmente en debate). 3) En lo personal yo no veo que eso (generalmente asociado a la marca del absoluto en el cambio aspectual) ocurra en ningún momento en el tojolabal. Por el contrario, estoy convencido de que, hasta donde se puede ver en *TPP*, no hay ningún cambio en la marca del absoluto en el cambio aspectual de completivo a incompletivo y a futuro. Tampoco hay alteración en la marca del absoluto en el cambio de voz activa a

problema es que se parte del supuesto injustificado de que la categoría “objeto” designa un “principio formal” universal, cuando por definición ese principio puede funcionar como tal sólo en las estructuras acusativas. Y cuando esta generalización injustificada conduce a inconsistencias (en la manera de entender función y forma de los “pronombres ergativos”), éstas son atribuidas a una rareza del tojolabal:

Cuando se trata de distinguir las partes del discurso en Tojolabal sobre la base de principios formales, se hallan dificultades para identificar unos pocos criterios simples que sean consistentemente aplicables para todos los casos. Se encuentran claros casos en los que función y forma no son consistentes los unos con los otros.<sup>15</sup>

Esto se refiere a lo que Furbee-Losee llama “pronombres ergativos” (nuestro ejemplo del sufijo *-on*) y al hecho de que éstos funcionan a veces como “sujeto intransitivo” y a veces (sin experimentar cambio morfológico ni sintáctico alguno) como “objeto directo” (todo esto lo he ejemplificado y explicado *supra*, pp. 52 ss.), lo cual le parece inexplicable (y puesto en sus términos lo es en efecto) precisamente porque comete el error de intentar aplicar la categoría “objeto” en el análisis de una estructura en la que por definición no hay tal cosa.

Ahora bien, este error no es exclusivo de Furbee-Losee sino, al parecer, de toda una tradición en la lingüística. Es decir, como quedó establecido en el Capítulo II, el mismo sufijo tojolabal (en nuestro ejemplo el sufijo *-on*) desempeña las funciones de lo que en español llamamos

---

pasiva, como se puede ver no sólo en *TPP* (pp. 179 ss.) sino también en Cristina Buenrostro, “La voz en Chuj y tojolabal”, que es un artículo escrito en 2005. Además de todo, y *esto es aquí lo más fundamental, aunque el tojolabal llegara a presentar de hecho alguna estructura acusativa (lo cual obviamente no es imposible), eso no cambiaría en nada la necesidad de definir y explicar las estructuras ergativo-absolutivas en cuanto tales y por su oposición conceptual con las acusativas, sean estas últimas de otras lenguas o del tojolabal mismo. Basta con que sepamos de la existencia de estructuras ergativo-absolutivas en absoluto, para que el problema de su definición y explicación precisa (frente a la definición y explicación de la estructura nominativo-acusativa) exija necesariamente una clarificación de esencia (Wesensbetrachtung)*. Y, sobra decirlo, en tojolabal no se da sólo un par de casos de estructura ergativo-absolutiva, sino que estas estructuras son las más regulares en una medida tal, que es muy difícil encontrar una sola excepción. Así pues, aunque se diga que ciertas lenguas mayas presentan estructuras acusativas a veces (lo cual con toda probabilidad es cierto), esto no afecta en nada lo planteado por mí aquí, ni aun cuando ese fuera el caso del tojolabal (lo cual, como ya dije, es dudoso).

<sup>15</sup> Furbee-Losee, *The Correct Language*, p. 201. Sobre la idea de que el tojolabal es algo raro en sí mismo cfr. *supra*, nota 6.

“sujeto” (intransitivo) y “objeto directo”, y lo hace sin sufrir ninguna variación morfológica ni sintáctica. En la tradición lingüística a la que me atengo aquí (aquella a la que Lenkersdorf se opone) se dice que pronombres como éste “están en absoluto”, que es un “caso” (Nora C. England y Stephen R. Elliot [comp.] *Lecturas sobre la lingüística maya*, p. 525), es decir, una función gramatical de los nombres. De modo que sujeto intransitivo y objeto transitivo estarían en el mismo caso (el absoluto), es decir, desempeñarían la misma función gramatical. Pero aquí surge inmediatamente un problema: ¿cuál sería esa función? “La del caso absoluto”, podríamos decir. Pero ¿qué significa esto? Que el nombre que está en ese caso puede funcionar como sujeto intransitivo en unas ocasiones y como objeto directo en otras. Pero estas son dos funciones, no una. ¿Cómo podrían ser el mismo “caso” entonces? La categoría “objeto” por definición indica una función gramatical distinta a la de sujeto. Estamos frente a un contrasentido terminológico.<sup>16</sup> La naturaleza de la estructura ergativo-absolutiva es imposible de comprender usando la categoría “objeto”. En tojolabal el “absolutivo” (o “ergativo”, según Furbee) claramente no es un “caso” morfológica ni sintácticamente diferente del “nominativo”, por lo que el uso del término “objeto” para determinar al absoluto impide ver el fenómeno del que de hecho se trata en la lengua tojolabal.<sup>17</sup> El supuesto de la aplicabilidad de la categoría “objeto” a ambos tipos de estructura (la acusativa y la ergativa) implica no sólo un desconocimiento de las connotaciones gramaticales concretas de la estructura del “absolutivo”

---

<sup>16</sup> La observación lingüística que conduce a este contrasentido parece ser puramente morfológica (lo cual es ya ello mismo inaceptable porque el “caso” no es un fenómeno puramente morfológico. Cfr. Werner Abraham, *Diccionario de terminología lingüística actual*, entrada “caso”, p. 90.), pues aunque se diga, a veces, que también es sintáctica, no se explica qué significa esto (lo cual yo he hecho *supra*, Capítulo II, p.53, nota 28) y se sigue pensando al absoluto, de manera totalmente irreflexiva, como “objeto directo”. Véase, por ejemplo, T.W. Larsen, “Notas sobre ergatividad en la gramática maya”, donde se adopta explícita e incuestionadamente la terminología de Dixon, como en todas las obras sobre lingüística maya compiladas por Nora C. England y Stephen R. Elliot.

<sup>17</sup> En realidad tampoco tiene sentido hablar de “nominativo” (ni de “casos” en general) en tojolabal, porque no existen casos oblicuos ni declinaciones, pero uso aquí este lenguaje (con las reservas indicadas), analógicamente, porque de otro modo la explicación (y la comparación con el español) resultaría mucho más complicada.

(en el caso del tojolabal, al menos), sino también, como he dicho, un error metodológico que conduce a un contrasentido de principio.

Ahora bien, si la categoría “objeto” es pensable únicamente en función de la estructura de la acusatividad y es inseparable de ella y de todos sus elementos básicos (la observación de esta estructura concreta es la que hace posible distinguir el tipo “acusativo” de otros tipos por principio de cuentas), ¿no pasa entonces lo mismo con todas las categorías de la gramática del español, o al menos con las de “sujeto” y “verbo transitivo”? No exactamente. Estas categorías pueden usarse también para analizar el tojolabal porque ellas funcionan de manera análoga en ambas lenguas, pero no pueden usarse exactamente del mismo modo.<sup>18</sup> El tipo “sujeto”, por ejemplo, es más complicado en tojolabal, ya que se subdivide en varios tipos morfológicos y sintácticos; lo mismo que los verbos agenciales y vivenciales, que se distinguen no sólo semántica sino también morfológicamente (a diferencia de los tipos “transitivo” e “intransitivo” de lenguas como el español y el inglés, cuya diferencia es sólo semántica). Por eso Lenkersdorf propone toda una terminología nueva en torno a la cuestión de la ergatividad,<sup>19</sup> empezando por la denominación tipológica misma, que pasa de lengua “ergativa” a “intersubjetiva”. Con todo, las categorías “sujeto y “verbo transitivo” no son definitorias exclusivamente del tipo “acusativo”, ya que se pueden usar en otros contextos gramaticales sin que se opere una distorsión que resulte luego ser desquiciante.<sup>20</sup> La noción

---

<sup>18</sup> Cfr. *supra*, Capítulo II, p. 47, nota 14.

<sup>19</sup> La terminología “tradicional” es la de Furbee-Losee, en el sentido de que uno puede encontrar los términos usados por ella en cualquier diccionario de lingüística general (y/o específicamente maya), pero no los usados (y creados) por Lenkersdorf.

<sup>20</sup> Es decir, estas categorías pueden usarse en contextos en donde no hay “objeto” (aunque con limitaciones que hacen necesaria la introducción de matices), mientras que “objeto” no puede usarse en contextos donde no hay la estructura de la declinación (que es el pasar un nombre de la función nominativa a una función oblicua), que es la expresión (morfológica, sintáctica y semántica) misma de la acusatividad (u oblicuidad en general); la cual, a su vez, es una forma de distinguir cuál, de entre los nombres que aparecen en una oración, conjuga el verbo principal. “Cuando hablamos es muy importante hacer una distinción entre el sujeto y el objeto del verbo transitivo, para no confundirnos en cuanto a cuál es el uno y cuál es el otro” (N.C. England, *Autonomía de los idiomas mayas*, p. 93). En tojolabal esto último se logra no por la declinación, sino por el tipo de sujeto (agencial o vivencial) y su concordancia morfológica y sintáctica con el tipo de verbo correspondiente (cfr. *supra*, Capítulo II, pp. 49 y ss). Es decir, en las lenguas (y/o estructuras) acusativas se puede distinguir cuál de los nombres de una oración es el sujeto que conjuga el verbo a través de la distinción

de objeto, en cambio, es aquella por la que se define la acusatividad en cuanto opuesta a la ergatividad, por lo que funciona de una manera que por definición es esencialmente incompatible con esta última.

Ahora bien, reiterando lo dicho, no sólo no hay justificación morfológica, sintáctica ni semántica para pensar que es pertinente la aplicación del término “objeto” a la estructura de la complementación directa de los verbos transitivos en tojolabal, sino que por principio no puede ni debe hacerse en absoluto, así como tampoco podría aplicarse la categoría “pronombre absolutivo” al análisis de las estructuras acusativas del español, pues esta categoría es por principio de cuentas la que distingue a la estructura “ergativa” de la “acusativa”.<sup>21</sup>

En conclusión, “objeto acusativo” y “complemento directo entendido como sujeto vivencial” no pueden identificarse. Furbe-Losee dice que en tojolabal el sujeto intransitivo “se identifica sintácticamente” con el objeto transitivo, lo cual no es precisamente un error, pero implica un cierto contrasentido. Es decir, el error no está en decir que el *-on* (para seguir con nuestro ejemplo) como sujeto de conjugación intransitiva se identifica con el *-on* de la complementación directa intersubjetiva (porque sí se identifican, como se ve *supra*, Capítulo II, pp. 50 y 52, ejemplos 6 y 9), sino en decir que este último es un “objeto directo”. La identidad del sufijo vivencial como “sujeto de verbo intransitivo” y como “complemento directo de verbo transitivo” es patente, pero Furbee dice que forma y función de esa partícula son inconsistentes en un caso y en el otro (como “sujeto” y como “objeto”,

---

entre sujeto y objetos gramaticales, mientras que en las estructuras ergativo-absolutivas del tojolabal esto se logra, como hemos visto, a través de la distinción entre diferentes tipos (morfológicos y sintácticos) de verbo y de sujeto. Claro que en ocasiones esto último es insuficiente y se requiere atender a la escala de animacidad y/o al grado de definitud de los nombres como elementos que permiten distinguir cuál es el sujeto agente de una oración transitiva, pero este es otro asunto, como muestra con toda claridad, para el caso específico del tojolabal, Cristina Buenrostro, *loc.cit.*, p. 223.

<sup>21</sup> Se puede pensar que en la oración “me gustan los chocolates”, “me” indica un sujeto vivencial (y parcialmente funciona, por ello, como pronombre absolutivo), pero ¿puede al mismo tiempo decirse que es un objeto directo? Sin duda está marcado como tal (o sea, como pronombre declinado en acusativo y que funciona, por lo tanto, no como sujeto sino como objeto directo), pero semánticamente funciona como un “sujeto experimentante”, por lo que se puede pensar que la oración no es precisamente acusativa, sino que presenta “un patrón de ergatividad parcial”. Sobre esto véase José Luis Mendívil Giró, “La estructura ergativa de *gustar* y otros verbos de afección psíquica en Español.”

según su propia terminología). Lenkersdorf, por su parte, intenta descubrir la consistencia de esa partícula no sólo en su morfología y sintaxis sino también en su concordancia semántica, de modo que su terminología aspira, en este punto, a dos cosas (implícitamente al menos): 1) evidenciar la lógica de los sufijos vivenciales más allá de lo meramente morfológico y sintáctico y, con esto, 2) realizar una corrección y ampliación de categorías como “pronombre ergativo”, que para Furbee entrañan una ininteligibilidad en cuanto a su funcionalidad concreta.

Nótese, finalmente, que la aplicación de categorías gramaticales definitorias del tipo acusativo a estructuras del tipo ergativo genera una confusión básica a la hora de hablar de que “objeto transitivo” y “sujeto intransitivo” “se identifican”. Dixon dice que el “objeto transitivo” figura en la gramática de toda lengua, pero esto es un prejuicio inaceptable en la medida en que no hay elementos para afirmar que, de acuerdo con la definición misma de “objeto gramatical”, tal cosa ocurre en el caso del tojolabal. Este prejuicio se expresa (y tradicionalmente llega a recrearse basándose) en una imprecisión terminológica grave: lo que por necesidad esencial tiene que figurar en toda lengua posible es no el “objeto transitivo” (entendido como complemento acusativo), como dice Dixon, sino el complemento directo de los verbos transitivos. De modo que “objeto directo”, por una parte, y “sujeto vivencial”, por otra, serían modos posibles de construir dicho complemento. Ahora bien, si la naturaleza del sufijo que marca al sujeto vivencial en tojolabal hace imposible que se le pueda llamar “objeto”, ¿qué significa, entonces, que “sujeto intransitivo y objeto transitivo se identifican en tojolabal”? Significa que “complemento directo” y “sujeto intransitivo” se marcan igual. Y esto puede llegar a tener sentido, como hemos visto,<sup>22</sup> pero tal y como lo dice Furbee (y con ella una larga tradición

---

<sup>22</sup> Es como si uno dice que, alfabéticamente hablando, en alemán se identifican la “r” de “transacción”, la “r” de “cigarro” y la “r” (inglesa) de “train”. ¿Se identifican? “Se identifican” en el sentido de que “en vez de todas ellas se usa una ‘r’ gutural”, pero esto: 1) es un uso ambiguo (si no es que erróneo) de la palabra “identificarse” (que significa “llegar a ser lo mismo”) y 2) no debe impedirnos ver que aunque la función alfabética es la misma, la fonética es totalmente diferente. En sentido absoluto esas “r’s”, como sonidos, *no existen* en alemán. ¿Qué pensaría de esta “identidad” un alemán que, al no conocer otras lenguas, tampoco

lingüística que persiste aún hoy en día) conduce a perplejidades, porque intenta aplicar al tojolabal una categoría que en su contexto es un sinsentido y, con ello, produce (y no “descubre”) inconsistencias. Que sujeto intransitivo “se identifica” con objeto transitivo es correcto sólo si entendemos que este último tiene que designar un “complemento directo” que no se entienda en función del caso acusativo. De modo que, tal y como lo plantea Furbee-Losee, las cosas de las que se dice que “se identifican” no llegan nunca a ser lo mismo efectiva y concretamente (como en el ejemplo de las “r”) y, lo que es más, ni siquiera se usan del mismo modo en uno y otro contexto; y, más aún, son totalmente diferentes en sentido morfológico y sintáctico. ¿De dónde sale entonces la idea de que “se identifican”?<sup>23</sup> Como he dicho, de una imprecisión terminológica. A causa de ésta se pasa por alto no sólo la lógica intrínseca del tojolabal, sino también la idea de que descubrir dicha lógica es importante.

Obsérvese, por último, que no plantearse la relevancia de todas estas cosas limita gravemente las pretensiones explicativas y científicas de descripciones lingüísticas como aquellas a las que pretendió oponerse Lenkersdorf (y que hemos visto representadas, hasta cierto punto, por Dixon, Furbee y England, entre otros), pues restringe su meta, en lo que se refiere a la descripción de fenómenos como el de la ergatividad, a la de hacer un mero “catálogo de rarezas”.

---

conociera una “r” no gutural? ¿Podría entender a qué se refiere esa “identidad”? ¿Hay en verdad identidad? Como función alfabética (mera abstracción estructural superficial) sí; absolutamente (o como fenómeno concreto) no.

<sup>23</sup> Tómese en cuenta, una vez más, que las denominaciones “objeto directo” y “acusatividad” surgen de fenómenos que no se dan en la lengua tojolabal sino sólo en las lenguas acusativas: la declinación morfológica, sintáctica y semántica de los pronombres. Esta es una entre otras razones por las que Lenkersdorf sostiene que en realidad no hay equivalencia entre sujeto vivencial y objeto transitivo, sino que en las estructuras acusativas no hay tal cosa como un sujeto vivencial y en las estructuras ergativas (= intersubjetivas) no hay tal cosa como un “objeto directo”. Esto significa precisamente que la acusatividad no es una determinación universal, necesaria y *a priori* de toda posible estructura transitiva, sino que otros modos son posibles y al menos uno real: el de la ergatividad. Alguien podría argüir, sin embargo, que también se puede entender esto último usando la categoría “objeto”. La cosa es que, y este es el punto de todo este anexo, eso no puede hacerse sin caer en un contrasentido terminológico y sin pasar por alto (en el caso del tojolabal) el fenómeno tal y como se presenta concretamente él mismo.

## Bibliografía

### I. Sobre los Capítulos I y III.

- Ales Bello, Angela, "El mundo de la vida como mundo de las culturas", en Javier San Martín (ed.), *Sobre el concepto de mundo de la vida*, Actas de la Segunda Semana Española de Fenomenología, Universidad Nacional de Educación a Distancia, Madrid, 1993.
- Araiza, Jesus, "Una aproximación a las nociones de sujeto y de verdad práctica en Aristóteles", en NOVA TELLVS, 27-1, CEC, Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM, México, 2009, pp. 141-189.
- Aristóteles, *Metafísica*, edición trilingüe por Valentín García Yebra, Gredos, Madrid, 1982.
- , *Física*, trad. Ute Schmidt Osmaniczik, UNAM, México, 2001.
- , *Ética Nicomáquea*, trad. Julio Pallí Bonet, Gredos, Madrid, 1985.
- , *Tratados de lógica*, II, trad. Miguel Candel Sanmartín, Gredos, Madrid, 1988.
- Cairns, Dorion, *Conversations with Husserl and Fink*, Martinus Nijhoff, The Hague, 1976.
- Conde Soto, Francisco, "Fenomenología de la cultura: un análisis del conflicto intercultural a partir de las nociones husserlianas de habitualidad y mundo-hogar", en *Investigaciones Fenomenológicas. Anuario de la Sociedad Española de Fenomenología*, No. 7, 2010, pp. 207-217. En línea: [http://dialnet.unirioja.es/servlet/listaarticulos?tipo\\_busqueda=ANUALIDAD&revista\\_busqueda=1765&clave\\_busqueda=2010](http://dialnet.unirioja.es/servlet/listaarticulos?tipo_busqueda=ANUALIDAD&revista_busqueda=1765&clave_busqueda=2010). Consultado en mayo de 2011.
- Cristin, Renato, "Die Phänomenologie zwischen Husserl und Heidegger", en *Philosophische Schriften*, Band 34, Duncker und Humblot, Berlin, 1999, pp. 7-32.
- Dussel, Enrique, *Hacia una filosofía política crítica*, Desclée de Brower, Bilbao, 2001.
- Descartes, *Meditaciones metafísicas*, trad. E. López y M. Graña, Gredos, Madrid, 1987.
- Dilthey, Wilhelm, *Teoría de la concepción del mundo*, trad., prólogo y notas de Eugenio Imaz, FCE, México, 1945.
- Embree, Lester., "Aufbau to Animism: a Sketch of the Alternate Methodology and Major Discovery in Dorion Cairns's Revision of Edmund Husserl's "Fifth Cartesian Meditation", en *Continental Philosophy Review*, vol. 39, n. 1, March 2006, Springer, pp. 79-96.
- , "Some Applications of Husserl's Theory of Sense-Transfer". Inédito.
- , "Objects Inside and Outside the Body According to the Papers of Dorion Cairns". Ponencia presentada en el "Coloquio Internacional: Merlau-Ponty Viviente en el Centenario de su Nacimiento", celebrado en la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, Morelia, México, en septiembre de 2008.
- , "Observando camiones: el dónde y el cuándo de las apariciones visuales y auditivas", en *Anuario Colombiano de Fenomenología*, Volumen I, Universidad Tecnológica de Pereira, Colombia, 2007, pp. 171-178.
- Heidegger, M., *Seminarios de Zollikon*, Edición de Medard Boss, trad. Ángel Xolocotzi Yañez, Jitanjáfora, Morelia, 2007.
- , *Lógica, La pregunta por la verdad*, trad. J. Alberto Ciria, Alianza, Madrid, 2004.
- , *Ser y tiempo*, trad. Jorge Eduardo Rivera Cruchaga, Trotta, Madrid, 2003.
- , *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, trad. Jaime Aspiunza, Alianza Editorial, Madrid, 2000.
- , *Introducción a la filosofía*, trad. Manuel Jiménez Redondo, Cátedra, Madrid, 1996.

- Held, Klaus, "Heimwelt, Fremdwelt, die Eine Welt", en *Edmund Husserl. Critical Assessments of Leading Philosophers*. Editado por Rudolf Bernet, Don Welton y Gina Zavota. Routledge, New York, 2005, tomo V, pp. 39-58.
- , "La finitud del mundo. Fenomenología en transición de Husserl a Heidegger", en *Anuario Colombiano de Fenomenología*, vol. I, Universidad Tecnológica de Pereira, Colombia, 2007, pp. 27-37.
- , "Observaciones sobre la fenomenología de la traducción", en línea: <http://www.ggthusserl.org/ensayos/ensayo.html>. Consultado en mayo de 2011.
- , "Acuerdo y entendimiento intercultural. Posibilidades y límites", en *Investigaciones Fenomenológicas. Anuario de la Sociedad Española de Fenomenología*, No. 7, 2010, pp. 45-60. En línea: [http://dialnet.unirioja.es/servlet/listaarticulos?tipo\\_busqueda=ANUALIDAD&revista\\_busqueda=1765&clave\\_busqueda=2010](http://dialnet.unirioja.es/servlet/listaarticulos?tipo_busqueda=ANUALIDAD&revista_busqueda=1765&clave_busqueda=2010). Consultado en mayo de 2011.
- Husserl, Edmund, *Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica*, Libro primero, traducción inédita de Antonio Ziri6n Quijano.
- , *Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica. Libro segundo*, trad. y presentación de Antonio Ziri6n Quijano, UNAM, IIFs-FCE, México, 2005.
- , *Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica*, trad. José Gaos, FCE, México, 1962.
- , *La filosofía como ciencia estricta*, trad. Elsa Tabering, Nova, Buenos Aires, 1973.
- , *Investigaciones l6gicas*, 1, trad. Manuel G. Morente y José Gaos, Alianza, Madrid, 1982.
- , *Investigaciones l6gicas*, 2, trad. Manuel G. Morente y José Gaos, Alianza, Madrid, 1982.
- , *La idea de la fenomenología*, trad. y presentación de Miguel García-Baró, FCE, Madrid, 1982.
- , *Meditaciones cartesianas*, trad. y estudio preliminar de Mario A. Presas, Tecnos, Madrid, 1986.
- , *El artículo de la Enciclopedia Británica. Seguido de la versión de Ch. V. Salmon publicada por la Enciclopedia y del ensayo "El artículo de la enciclopedia británica de Husserl y las anotaciones de Heidegger al mismo" de Walter Biemel*, trad. y edición de Antonio Ziri6n Quijano, Cuadernos, UNAM, IIFs, México, 1990.
- , *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, trad. Jacobo Mu6oz y Salvador Mas, Crítica, Barcelona, 1991.
- , *Renovaci6n del hombre y la cultura*, trad. Agustín Serrano de Haro, Anthropos-UAM Iztapalapa, 2002.
- , *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, trad., presentación y notas de Agustín Serrano de Haro, Trotta, Madrid, 2002.
- , *L6gica formal y l6gica trascendental*, trad. Luis Villoro, revisada y editada por Antonio Ziri6n Quijano, UNAM, México, 2009.
- , *Introduction to the Logical Investigations. A Draft of a Preface to the Logical Investigations*, Edited by Eugen Fink, Translated by Philip J. Bossert and Curtis H. Peters, Martinus Nijhoff, The Hage, 1975.
- Husserliana I: Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. Hrsg. S. Strasser. Martinus Nijhoff. Den Haag, 1950.

- Husserliana XIV: Zur Phänomenologie der Intersubjektivität.* Texte aus dem Nachlass. Zweiter Teil. 1921-1928. Hrsg. von I. Kern. Nijhoff. Den Haag, 1973.
- Husserliana XV: Zur Phänomenologie der Intersubjektivität.* Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil: 1929-1935. Hrsg. von I. Kern. Martinus Nijhoff. Den Haag, 1973.
- Husserliana VI: Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie.* Hrsg. von W. Biemel. Martinus Nijhoff. Den Haag, 1976.
- Husserliana III/1: Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch. Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie.* Neu Herausgegeben von Karl Schumann, Martinus Nijhoff. Den Haag, 1976.
- Husserliana IV: Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution.* Hrsg. M. Biemel, Martinus Nijhoff, Den Haag, 1952.
- Husserliana X: Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893-1917).* Hrsg. R. Boehm. Nijhoff, Den Haag, 1969.
- Husserliana XI: Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten (1918-1926).* Hrsg. M. Fleischer. Nijhoff. Den Haag, 1965.
- Lohmar, Dieter, "Die Phänomenologie der Zukunft: Eidetisch, transzendental oder naturalisiert", en línea: <http://www.newschool.edu/nssr/husserl/Future/Part%20Three/Lohmar.html>. Consultado en septiembre de 2011.
- Marx, Karl, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858*, tomo I, trad. José Aricó, Miguel Murmis y Pedro Scaron, Siglo XXI, México, 2001.
- Pérez Gatica, Sergio, *Los conceptos de trascendencia en la fenomenología de Husserl.* Tesis de licenciatura a resguardo de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, México, 2008.
- Platón, *Menón*, Gredos, Madrid, 1999.
- Van der Leeuw, G., *Fenomenología de la religión*, FCE, México, 1964.
- Villoro, Luis, *Estudios sobre Husserl*, UNAM, México, 1975.
- Walton, Roberto, "El aparecer y lo latente". En *Acta fenomenológica latinoamericana*. Volumen III (*Actas del IV Coloquio Latinoamericano de Fenomenología*), Circulo Latinoamericano de Fenomenología, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú; Morelia (México), Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 2009, pp. 105-120.
- Zahavi, Dan, "Husserl's Intersubjective Transformation of Transcendental Philosophy", en *Edmund Husserl. Critical Assessments of Leading Philosophers*. Editado por Rudolf Bernet, Don Welton y Gina Zavota. Routledge, New York, 2005, tomo IV, pp. 359-377.
- Zirión Quijano, Antonio, *Diccionario Husserl*, en línea: <http://www.diccionariohusserl.org>. Consultado en mayo de 2011.
- , "El lenguaje de la fenomenología y la fenomenología del lenguaje", en *Enseñar filosofía*, Universidad Pedagógica Nacional, Bogotá, Colombia, 2007, pp. 163-175.
- , "El sentido sin el lenguaje y la tarea de la fenomenología", en *Anuario Colombiano de Fenomenología*, vol. I, Universidad Tecnológica de Pereira, Colombia, 2007, pp. 53-62.

## II. Sobre el Capítulo II.

- Abraham, Werner, *Diccionario de terminología lingüística actual*, versión española de Francisco Meno Blanco, Gredos, Madrid, 1981.
- Benveniste, Émile, *Problemas de lingüística general II*, Siglo XXI, México, 1977.
- Buenrostro, Cristina, "La voz en Chuj y Tojolabal", en *Anales de Antropología*, vol. 39-I, Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM, México, 2005.
- Cojtí Cuxil, Demetrio, "Lingüística e idiomas mayas en Guatemala", en England, Nora C., y Stephen R. Elliott (comp.), *Lecturas sobre lingüística maya*, pp. 1-25.
- Crystal, David, *Diccionario de lingüística y fonética*, trad. Xavier Villalba, Octaedro, Barcelona, 2000.
- Descola, Philippe, "Construyendo naturalezas. Ecología simbólica y práctica social". En: Descola, Philippe y Pálson, Gísli (coords.) *Naturaleza y sociedad. Perspectivas antropológicas*, trad. Stella Mastrangelo, Siglo XXI, México, 2001, pp. 101-123.
- England, Nora C., *Autonomía de los idiomas mayas. Historia e identidad*, Editorial Cholsamaj, Nawal Wuj, Guatemala, 1992.
- England, Nora C., y Stephen R. Elliott (comp.), *Lecturas sobre lingüística maya*, Centro de Investigaciones Regionales de Mesoamérica, La Antigua Guatemala, Guatemala, 1990.
- Estrada Saavedra, Marco, *La comunidad armada rebelde y el EZLN. Un estudio histórico y sociológico sobre las bases de apoyo zapatistas en las cañadas tojolabales de la selva lacandona (1930-2005)*, COLMEX, México, 2007.
- Escalante, Evodio, "Racionalidad y mistificación en tojolabal", en Trueba Atienza, Carmen (comp.), *Racionalidad: lenguaje, argumentación y acción*, UAM-Iztapalapa / Plaza y Valdés, México, 2000.
- Furbee-Losee Louanna, *The correct language: Tojolabal. A Grammar with Ethnographic Notes*, Grand Publishing Inc., New York and London, 1976.
- Galeano, *Patas arriba. La escuela del mundo al revés*, Siglo XXI, México, 1998.
- Gómez Hernández, Antonio y Ruz, Mario Humberto (eds.), *Memoria Baldía. Los tojolabales y las fincas. Testimonios*, Instituto de investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas, UANM, Centro de Estudios Indígenas, UNACH, México, 1992.
- Hegel, G.W.F., *Wissenschaft der Logik*, Verlag von Felix Meiner in Leipzig, 1951.
- Klemperer, Victor, *LTI. La lengua del tercer Reich. Apuntes de un filólogo*, trad. Adan Kovacsics, Editorial Minúscula, Barcelona, 2001.
- Larsen, Thomas W., "Notas sobre ergatividad en la gramática maya", en Nora C. England y Stephen R. Elliott (comp.), *Lecturas sobre lingüística maya*, pp. 319-334.
- Lenkersdorf, Carlos, *Los hombres verdaderos*, SXXI, México, 2005.
- (ed.), *Tojol 'ixuk winikotik. 'Oj tz'eb'anukotik*, Centro de Reflexión Teológica A.C., México, 2000.
- , *Filosofar en clave tojolabal*, Miguel Ángel Porrúa, México, 2002.
- , *Diccionario tojolabal-español*, Red-Es Tejiendo la Utopía, México, 2004.
- , *Aprender a escuchar*, Plaza y Valdés, México, 2008.
- , *Cosmovisión maya*, Centro de Estudios Antropológicos, Científicos, Artísticos, Tradicionales y Lingüísticos "Ce-ácatl", México, 1999.
- , *Cosmovisiones*, Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades, Colección: "Conceptos", UNAM, México, 1998.

- , “Los desafíos de la filosofía para el siglo XXI”, en: *Pensares y Quehaceres, revista de políticas de la filosofía*, México, num. 1, mayo-octubre de 2005, pp. 7-29.
- , *Conceptos tojolabales de filosofía y del alter mundo*, Plaza y Valdés, México, 2004.
- , *La semántica tojolabal y su cosmovisión*, Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM, México, 2006.
- León, María del Carmen; Ruz, Mario Humberto y Alejos García, José, *Del katún al siglo. Tiempos de colonialismo y resistencia entre los mayas*, CONACULTA, México, 2002.
- Libro de Chilam Balam de Chumayel*, trad. Antonio Mediz Bolio, UNAM, México, 2000.
- Lisbona Guillen, Miguel, “Otras voces. Otros tojolabales. La pluralidad de una comunidad inventada”, en: Lisbona Guillen, Miguel (ed.), *La comunidad a debate. Reflexiones sobre el concepto de comunidad en el México contemporáneo*, COLMICH y Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas, México, 2005, pp. 195-237.
- , “Mirar al neozapatismo sin obedecer”, en *Estudios de cultura Maya*, vol. XXXIII, Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM, México, 2009, pp. 181-185. En línea: <http://132.248.101.214/html-docs/cult-maya/33/resenas-v33-181-135.pdf>. Consultado en marzo de 2011.
- Lukács, Georg, *El asalto a la razón*, trad. Wenceslao Roses, FCE, México, 1959.
- Luna Traill, Elizabeth; Viguera Ávila, Alejandra y Baez Pinal, Gloria E., *Diccionario básico de lingüística*, UNAM, México, 2007.
- Mendivil Giró, José Luis, “La estructura ergativa de *gustar* y otros verbos de afección psíquica en Español”, en *Actas del V Congreso de Lingüística General*, Universidad de León, León, 2002. En línea: <http://tornerwiki.wikispaces.com/file/view/La+estructura+ergativa+de+gustar+y+otros+verbos+de+afecci%C3%B3n+ps%C3%ADquica+del+espa%C3%B1ol.+Jos%C3%A9+Luis+Mend%C3%ADvil+Gir%C3%B3.pdf>. Consultado en mayo de 2011.
- Pei, Mario A. y Gaynor, Frank, *Dictionary of Linguistics*, Peter Owen, London, 1958.
- Popol Vuh. Las antiguas historias del Quiché*, traducidas del texto original por Adrián Recinos, FCE, México, 1960.
- Ruz, Mario Humberto (ed.), *Los legítimos hombres. Aproximación antropológica al grupo tojolabal*, Centro de Estudios Mayas, UNAM, México, 1981 (vol. I), 1982 (vol. II), 1986 (vol. IV).
- , “Los mayas de hoy: pueblos en lucha”, en María del Carmen León *et ál*, *Del katún al siglo*, pp. ¿?.
- Santiago Martínez Ma. De Lourdes, *Manual de sintaxis latina de casos*, FFyL, UNAM, México, 2004.
- Schumann, Otto, “La relación lingüística Chuj-Tojolabal”, en Ruz, Mario Humberto, (ed.), *Los legítimos hombres*, vol. I, pp. 129-169.
- Valverde Valdés, María del Carmen, (coordinadora), *La resistencia en el mundo maya*, Centro de Estudios Mayas, Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM, México, 2007.