

Husserl y Villoro: reflexiones en torno a los bienes comunes, la sabiduría, la ciencia y el sentido de la filosofía para la vida

[Husserl and Villoro: Reflections on Common Goods, Wisdom, Science, and the Meaning of Philosophy for Life]

ESTEBAN MARÍN ÁVILA

Pennsylvania State University

esteban.marin.avila@gmail.com

Resumen: Este artículo aborda aspectos centrales del pensamiento de Luis Villoro que se desprenden de su relación crítica con la fenomenología trascendental de Edmund Husserl. Algunos se refieren al sentido de la reflexión filosófica en los contextos vitales y sociales concretos en los que se desarrolla, así como la tarea de la filosofía misma, los temas sobre los que no puede dejar de hablar y el tipo de conocimiento al que debe aspirar. En la parte final sugiero que las perspectivas que se abren con el estudio comparativo de estos dos pensadores son importantes para reivindicar la tarea crítica de la filosofía respecto de la realidad en la que se cultiva.

Palabras clave: fenomenología trascendental, pensamiento mexicano, axiología, racionalidad práctica, ética

Abstract: This article approaches central aspects of Luis Villoro's thought that are a consequence of his critical relation to Edmund Husserl's transcendental phenomenology. These include his inquiries into the meaning of philosophical reflection in the social and vital contexts in which it is developed and the task of philosophy itself, the topics that it cannot avoid addressing and the kind of knowledge it should strive for. In the final part I suggest that the perspectives opened with the comparative study of these two thinkers are important to reclaim the critical task of philosophy in relation to the reality in which it is furthered.

Key words: transcendental phenomenology, Mexican thought, axiology, practical rationality, ethics

El propósito principal de este artículo es retomar varias objeciones de Luis Villoro a la tesis de Edmund Husserl de que la filosofía es un saber impersonal, pues me parece que son de gran relevancia para que la fenomenología trascendental pueda desarrollarse como una forma de filosofía capaz de pensar con profundidad y responsabilidad en el mundo actual. Dichas objeciones son inseparables de la pregunta por el sentido de la reflexión filosófica en los contextos vitales y sociales concretos en los que se lleva a cabo.

A su vez, la pregunta de Villoro por el sentido de la reflexión filosófica en los distintos contextos donde se cultiva gira en torno al problema

del conocimiento filosófico de los valores y de los bienes prácticos. La cuestión es, en cierta medida, paradójica. Por un lado, estas preocupaciones hicieron que el pensador mexicano se alejara de la propuesta de Husserl de practicar la filosofía como una ciencia estricta. Por el otro, las respuestas de ambos a este problema parecen coincidir en aspectos importantes. Villoro no llegó a conocer los escritos más sustanciales de axiología y filosofía práctica de Husserl porque se editaron y publicaron muchos años después de que dejó de interesarse mucho por la fenomenología.¹ Con todo, las investigaciones que realizó por su cuenta para abordar en términos filosóficos estos temas lo condujeron a matizar con el tiempo la postura que originó en primera instancia su abandono de la fenomenología. Lo asombroso es que, sin saberlo, estos matices lo acercaron a la posición que el propio Husserl defendió en sus lecciones de ética de 1908 a 1914 y de 1920 a 1924 (Husserl 1988 y 2004).

Así, un segundo propósito de este artículo es mostrar que ciertas ideas de Husserl en torno a los valores pueden desarrollarse a la luz de las investigaciones de Villoro; y, a la inversa, que ciertas ideas de Villoro pueden afianzarse y explicitarse de forma más amplia en el marco de las investigaciones de Husserl. Esto compete de manera muy señalada al problema de la argumentación sobre los bienes básicos y los bienes comunes, problema que, en mi opinión, es central para abordar problemáticas sociales y políticas desde una perspectiva fenomenológica.

Por lo demás, pienso que la posibilidad de acercar las obras de estos pensadores puede ser muy atractivo para quienes hacemos filosofía en México. La fenomenología trascendental de Husserl proporciona un método y una manera de entender la tarea de la filosofía que me parece que deberían alejarla del academicismo excesivo y del mero juego de palabras. Esta tarea consiste justo en explicitar el sentido que tiene el mundo para nosotros antes de todo filosofar (Husserl 1996, p. 221). Por otra parte, Villoro puso toda su inteligencia en la tarea de pensar sobre nuestra realidad concreta con todos los problemas que ésta nos plantea: injusticias, exclusiones, desigualdades, relaciones de dominación y encubrimientos ideológicos que aquí se hacen más patentes que en otras partes del mundo. Como filósofo, buscó pensar lo universal

¹ Sobre la influencia de Husserl en el pensamiento de Villoro, véase Zirión Quijano 2003, pp. 308–330. En años recientes, Javier San Martín ha puesto de relieve que el pensador mexicano aún defendía la filosofía de Husserl cuando su maestro José Gaos empezaba a tomar una mayor distancia de ella (San Martín 2015, pp. 47–49).

sobre y desde nuestras circunstancias concretas.² En esa medida, creo que su obra es a la vez ejemplo de un pensamiento comprometido con los grandes problemas de la vida en la que se despliega y una guía para empezar a aproximarse a algunos de los temas que más nos preocupan a quienes compartimos con él la circunstancia de habitar en esta parte del mundo. Por lo tanto, un acercamiento de la obra de estos dos pensadores es relevante en la medida en que hace posible pulir y ampliar nuestras herramientas conceptuales para reflexionar filosóficamente sobre nuestra realidad concreta.

I

Empecemos por el desencuentro entre Villoro y Husserl a propósito de la idea misma de filosofía. En una conferencia de 1959, publicada dos años después con el título de “Ciencia radical y sabiduría”,³ Villoro hace referencia a un texto relativamente temprano de Husserl: *La filosofía, ciencia rigurosa* (de 1910). En este escrito, el pensador moravo discute a su vez con Dilthey y considera errónea la pretensión de entender la filosofía como cosmovisión. A su juicio, esta concepción conduce a un relativismo autocontradictorio y, en última instancia, al escepticismo: la tesis de que no hay verdades universales, sino sólo verdades históricas, tiene ella misma una pretensión de universalidad. Por lo demás, se trata de una crítica paralela a la que este pensador hace del psicologismo en ésta y otras obras, y que gira en torno a la idea de que es necesario distinguir las cuestiones de hecho de las cuestiones de principio. La gran variedad histórica de concepciones filosóficas que se contradicen entre sí es una cuestión de hecho que no prejuzga la posibilidad de que haya una filosofía científica (Husserl 2009a, pp. 60–64).

Para Husserl, el saber que tiene forma de cosmovisión es tradicional y remite a una idea de “sabiduría” que se entiende como un conocimiento sobre todo práctico y que se deriva de la historia personal y comunitaria. Se trata de creencias, valoraciones y disposiciones prácticas que se adquieren fundamentalmente a través del hábito. El filósofo reconoce la importancia de esta sabiduría en la medida en que nos permite lidiar

² Véase la “Advertencia” escrita por Luis Villoro, Víctor Flores y Alejandro Rossi a manera de prólogo de Portilla 1984.

³ En su *Historia de la fenomenología en México*, Antonio Ziri6n narra las circunstancias en las que se llev6 a cabo dicho congreso, organizado por Jos6 Gaos, en homenaje al centenario del nacimiento de Edmund Husserl. Adem6s de Villoro, en 6l participaron Ricardo Guerra, Alejandro Rossi y Emilio Uranga, entre otros (Ziri6n Quijano 2003, pp. 322–330).

con los grandes problemas humanos que la filosofía científica aún no es capaz de abordar de manera satisfactoria, aquellos que Dilthey denominó metafísicos y que giran en torno al poder del azar, la caducidad de todo, la presencia constante de la muerte y el sentido de la vida (Dilthey 1945). Como quiera que sea, sostiene que una filosofía que pretenda plantear estos problemas sobre la base de la sabiduría histórica y personal no podría ser una forma de saber radicalmente crítica, como es el saber al que aspira la filosofía. En su calidad de conocimiento de los orígenes de todas las cosas, la filosofía tiene que esclarecer y someter a crítica el contenido de la sabiduría, pues ésta se basa en el hábito ciego (Husserl 2009a, pp. 84–86).

A partir de lo anterior es fácil comprender por qué para Husserl la tarea de la filosofía como ciencia estricta, radical, está en conflicto con el anhelo de hacer filosofía como cosmovisión. De ahí que no afirme que sea necesario rechazar el saber que tiene forma de cosmovisión, sino sólo la idea de una filosofía entendida como cosmovisión, la cual consistiría en la articulación conceptual de la sabiduría no filosófica.⁴ En otras palabras, para Husserl aceptar que la filosofía es una cosmovisión implica renunciar a la radicalidad epistémica o científica.

La crítica de Villoro a esta serie de ideas contenidas en “Ciencia radical y sabiduría” ofrece varias ideas muy agudas. La que quiero destacar aparece en conexión con el valor y el sentido de la filosofía en los contextos históricos y personales en los que ésta surge.⁵ Para Villoro la filosofía es una actividad hasta cierto punto paradójica, pues tiene que adoptar la forma de conocimiento de la sabiduría, enraizada en la tradición, así como la forma de conocimiento de la ciencia, que pretende ser crítica de la tradición. Si la filosofía fuera pura sabiduría, devendría “religión o mito, sentido común o consejo popular, apólogo o poesía”, pero si fuera pura ciencia carecería de sentido y se volvería “teoría de una región objetiva, técnica o simple juego teórico” (Villoro 1975, p. 148).

¿Por qué la filosofía carecería de sentido y devendría mero juego teórico si rechazara por completo la forma de conocimiento de la sabiduría? Para decirlo en pocas palabras, porque las cuestiones relativas

⁴ En Zirión Quijano 2016, el autor aclara este punto y expone con mucha lucidez la forma en que Husserl entendía la relación entre sabiduría y filosofía como ciencia estricta. Al respecto, véase también Pérez Gatica 2013.

⁵ Otra de ellas, en la que no es posible profundizar aquí, arroja luz sobre el sentido en que habría que interpretar la pretensión de la fenomenología de ser una ciencia sin supuestos. Esta pretensión sólo puede entenderse como una tarea infinita y no como un punto de partida.

a los valores y a los fines y, por consecuencia, la cuestión del sentido de la filosofía para la vida no son accesibles a la ciencia, sino sólo a la “sabiduría”, a esa forma de conocimiento que se vincula de manera más íntima con el hábito y la tradición.

Aunque en este texto Villoro parece sugerir que en las cuestiones sobre valores no hay otra maestra que la tradición, matiza su posición más adelante cuando acuña el concepto de “conocimiento personal” en *Creer, saber, conocer* y en *El poder y el valor*. A la luz de esta noción se puede retomar su postura y agudizarla. Creo que con ello se hace patente un problema muy interesante que se desprende también de las propias consideraciones de Husserl en torno al valor: el de las limitantes y condicionantes de las reflexiones filosóficas sobre las cuestiones del sentido y del sinsentido de las acciones humanas, lo cual incluye las que constituyen la realidad social en el sentido más amplio del término.

II

En distintas obras, entre las cuales destacan las lecciones de ética que mencioné, Husserl distinguió con rigor entre las cuestiones de creencia, de valor y prácticas. La intencionalidad relativa a la creencia, la relativa a la valoración y la relativa a la acción son irreductibles entre sí. Por lo demás, estas tres formas de intencionalidad remiten a tres dimensiones de la realidad y a tres formas de razón que son también irreductibles entre sí (Melle 1990, Husserl 1988 y 2013, pp. 312–315).

El concepto de racionalidad de Husserl es inseparable del de evidencia y ambos remiten a su doctrina de la intencionalidad. De acuerdo con ésta, toda vivencia es intencional; esto es, toda vivencia se refiere a algo y lo aprehende con una determinada forma. Por ejemplo, toda percepción lo es de algo percibido: un paisaje, un escritorio o el alboroto de la calle; todo juicio lo es de una situación juzgada: que dos más dos es igual a cuatro, que probablemente llueva o que cierta premisa de un argumento es falsa; todo recuerdo lo es de algo recordado: el café que bebí ayer por la tarde, el viaje que hice hace algunos años, etc. Sin embargo, las vivencias intencionales pueden ser más o menos vacías porque pueden mentar objetos o situaciones que no están presentes y, en los casos más extremos, que ni siquiera lo están en la forma de evocaciones como imaginaciones o recuerdos. Puedo tener conciencia intencional del viaje pasado en un vacío, esto es, refiriéndome a él a través de meras palabras pero sin revivirlo de ninguna manera en el recuerdo: sólo hablo de él sin representarlo. E incluso, si lo revivo en

el recuerdo, puedo hacerlo con más o menos detalle. Del mismo modo, puedo juzgar algo de manera vacía o hacerlo mientras tengo presente la situación juzgada y vivo dicho juicio ante la presencia imaginativa, perceptiva o ideal del estado de cosas juzgado (Husserl 2009b, pp. 207–228, 263–281).

De acuerdo con Husserl, son racionales en un sentido primario las vivencias intencionales que tienen a sus referentes dados de forma evidente o plena y son racionales en un sentido derivado los juicios o las intenciones vacías que se pueden verificar en vivencias evidentes en las cuales se dan las cosas mismas en cuestión (Husserl 1996, p. 108): un juicio en el que se afirma que algo es real se verifica en última instancia con percepciones categoriales —que combinan la sensibilidad con la intelección—, un juicio en el que se afirme una propiedad ideal se verifica con intelecciones y un juicio en el que se afirme que algo es posible se puede verificar con imaginaciones. Un juicio correcto sólo es parcialmente racional mientras le falte el carácter de evidente a la vivencia del juzgar.

Asimismo, cabe hacer para las vivencias intencionales axiológicas y prácticas esta distinción entre vivencias evidentes, en las que el correlato noemático intencional está dado como “en persona”, y las vivencias vacías, en las que ese correlato se mienta como en ausencia.⁶ Somos conscientes de los valores en las vivencias en las que los estimamos, ponderamos y preferimos o postergamos. Estas vivencias pueden ser vacías o pueden tener un carácter análogo al de la percepción en la medida en que tienen como dados “en persona” los valores a los cuales se refieren. Por lo demás, así como en la percepción aprehendemos objetos con formas determinadas sobre la base de sensaciones, en la captación originaria de valores aprehendemos sobre la base de sentimientos cualidades positivas, negativas o neutras con formas determinadas, como la belleza de una planta, la injusticia de una situación, el buen sabor de un platillo, la cobardía de una acción, etc. En la captación del valor estamos ante el objeto mismo sintiendo (Husserl 2005, p. 39).

También es posible hacer esta distinción en el ámbito de la voluntad entre vivencias plenas y vacías. Poner algo como objeto de la voluntad significa ser consciente de eso como algo que se hará realidad

⁶ *Noema* significa aquí lo mentado en la vivencia intencional, esto es, el objeto intencional tal y cómo se determina en la vivencia que se refiere a él. Prefiero usar esta expresión en lugar de la de “objeto intencional” porque en sentido estricto los correlatos de vivencias axiológicas y prácticas no son objetos, sino cualidades de objetos y metas o acciones cumplidas, respectivamente.

a través de esa misma vivencia intencional. Un objeto intencional volitivo es una meta que puede describirse como la obra actualizada por una acción o, lo que es igual, como la acción concebida en el modo del futuro perfecto: haber escrito un texto a través de acciones como golpear las teclas de mi computadora, consultar libros o reflexionar sobre ciertos asuntos; o haber realizado un viaje a una ciudad a través de acciones como reservar una habitación, tomar un vuelo, realizar allí ciertas actividades, cancelar otras ocupaciones, etc. Si bien los objetos volitivos se plenifican a través de acciones, pueden ser también correlatos de intenciones prácticas vacías. Tal es el caso de la decisión o de la mera resolución de hacer algo en el futuro. Así, puedo decidir escribir un texto sobre cierto tema, pero esa decisión precede a la acción de escribirlo, o puedo tomar la resolución de hacer un viaje a una ciudad el próximo año. Estas decisiones o resoluciones son algo distinto de meras representaciones o de meras fantasías dóxicas: son intenciones prácticas vacías que se verifican en acciones posteriores. La ponencia y el viaje se actualizan en acciones, pero nacen de estas intenciones vacías (Husserl 1988, pp. 108–109).

¿Qué pasa con la racionalidad que concierne a las valoraciones y a las acciones? De nuevo aquí son racionales en un primer sentido las estimaciones que tienen frente a sí las propiedades de valor como dadas “en persona”, así como ciertas intenciones prácticas que efectivamente se llevan a cabo. En un sentido derivado son racionales las estimaciones que pueden verificarse en aprehensiones evidentes y ciertas intenciones prácticas que pueden plenificarse, respectivamente.

El asunto de estas racionalidades es más complejo que el de la relativa a la mera creencia al menos por dos motivos. En primer lugar, porque la racionalidad práctica supone a la axiológica, y ésta a su vez supone a la dóxica. En otras palabras, para valorar bien no basta con sentir bien; hay que percibir, entender o juzgar bien aquello respecto de lo cual se aprehende la propiedad de valor. Asimismo, para que una intención práctica sea racional no sólo es necesario que sea eficiente, sino también que su meta se aprehenda como valiosa para el agente (Husserl 1988, p. 105).

En segundo lugar, el asunto de estas racionalidades es más complejo porque tanto las cualidades de valor como la factibilidad de las acciones varían según las circunstancias en las que se encuentre el sujeto en cuestión. Las fuentes de estas variaciones son múltiples; algunas de ellas las estudió Husserl con algo de detalle en sus lecciones de ética de 1908–1914. (Por lo demás, creo que cabe complementarlas con los desarrollos de Max Scheler en su *Formalismo en la ética y la ética*

material del valor).⁷ De manera importante se desprenden del hecho de que los bienes, males y adiaforas⁸ se hallan en relaciones de “jerarquía” que se ponen de manifiesto en las vivencias axiológicas en las que preferimos o postergamos unas cosas a otras, así como del hecho de que lo factible varía de circunstancia en circunstancia y de sujeto en sujeto. Si seguimos a Franz Brentano, Husserl y Scheler pretendieron pensar leyes generales que tuvieran en consideración estas peculiaridades. Me limitaré aquí a enunciar algunas a modo de ejemplos: cuando dos cosas con propiedades de valor desiguales no pueden existir al mismo tiempo, la existencia de la que tiene menor valor adquiere un valor negativo derivado; cuando algo que tiene valor positivo es causa de algo que tiene un valor negativo, puede ocurrir que lo primero adquiera un valor negativo derivado; la existencia de dos bienes es mejor que la de uno solo de ellos; es irracional querer lo imposible, etc. (Husserl 1988, pp. 90–125; Scheler 2001, p. 74; Brentano 2002).

Observar la relevancia de las circunstancias para determinar el valor de una situación y la racionalidad de una acción nos conduce a una tesis curiosa: las “cosas mismas” a las que se refieren las vivencias prácticas y de valor son circunstanciales. Con esto no quiero decir sólo que aprehendemos las cosas y las situaciones que nos hacen frente en nuestras respectivas vidas como si poseyeran cualidades de valor y determinaciones prácticas que sólo se exhiben en ciertas circunstancias. Esto es verdad también para las cosas y situaciones en las que creemos. La creencia de que sobre la mesa de mi cocina hay un objeto que tiene determinadas características físicas sólo se puede verificar en ciertas circunstancias como, por ejemplo, aproximándose al lugar indicado para tratar de observarlo, olerlo o tocarlo. Estas circunstancias pueden incluir la necesidad de apoyarnos en instrumentos como microscopios

⁷ Es pertinente mencionar que esta obra de Scheler se publicó en 1916, después de que Husserl había dictado las dos importantes lecciones sobre ética formal aquí mencionadas. A pesar de la influencia de Husserl sobre Scheler, hay en ellas diferencias significativas, sobre todo en lo que atañe a la postura realista del segundo. Por otro lado, en *El poder y el valor* el propio Villoro se apoya directamente en los desarrollos de axiología de Husserl en *Ideas II* (Villoro 1997, pp. 18–28). De ahí que la relación entre Scheler y Villoro no sea tan directa como la que es posible establecer entre este último y Husserl.

⁸ Con el concepto de “adiafora”, de origen estoico, Husserl se refiere a aquello que tiene signo de valor neutro. Según él, sólo llegamos a ser conscientes del valor neutro de algo al ponderarlo en vivencias axiológicas evidentes (Husserl 1988, p. 84). Por ejemplo, al ponderar cierta costumbre me doy cuenta de que no tiene ni valor positivo ni valor negativo, tal como sucede en el caso de la costumbre de conducir por el lado derecho de la calle en lugar de hacerlo por el lado izquierdo.

o en pruebas con reacciones químicas y cosas por el estilo si lo que deseamos es conocer ciertos detalles del objeto que no son accesibles a través de la percepción llana y simple. De igual forma, la estimación de que dicho objeto tiene ciertas características valiosas y el reconocimiento de que forma parte de un entramado práctico factible y deseable sólo se pueden verificar en éstas y otras circunstancias adicionales.

Con todo, las circunstancias desempeñan un papel distinto en los ámbitos del valor y de la voluntad al que desempeñan en la verificación de meras creencias. Una creencia puede verificarse en distintas circunstancias, pero estas verificaciones no cambian su valor de verdad. El objeto al que se refiere la creencia puede darse en distintos tipos de percepciones; ahora en el puro olfato, en otro momento a través de la pura vista. Sin embargo, la afirmación de que en determinado momento un objeto con tales características se encuentra en la mesa de mi cocina es o bien verdadera o bien falsa. Si una persona afirma esto y otra persona afirma lo contrario, entonces una de las dos se equivoca. En contraste, en cuestiones axiológicas la cualidad de valor depende de las circunstancias en las que se da y, de igual manera, la racionalidad de las acciones depende de las circunstancias en las que se pretenda llevar a cabo. La misma situación de disponer de tal objeto en la cocina, a saber, una caja con botellas de vino y destilados, puede tener valor positivo, negativo o neutro para distintas personas en distintas circunstancias. Una persona que estima de manera positiva esta situación y otra que la estima como algo negativo o neutro no necesariamente se contradicen. Todo depende de otras premisas como, por ejemplo, si son o no los únicos líquidos que tienen para beber, si es bueno para su salud hacerlo en ese momento, si la tentación de beberlas puede llevar a que dejen de cumplir con sus responsabilidades de esa tarde, si son un regalo de una amistad o de alguien de cuyas intenciones se desconfía o incluso si le pertenecen o si se las dieron a guardar. Asimismo, sólo en algunos casos será racional beber las botellas, y no sólo porque la deseabilidad de hacerlo varía de caso en caso, sino porque también varía su factibilidad y no es racional querer lo que se sabe imposible: es irracional querer beber una botella que no se puede abrir o que se rompió en el intento de abrirla.⁹

Lo anterior guarda relación con cómo trata Husserl de comprender un análogo del principio de no contradicción para la esfera axiológica. Este principio axiológico rezaría así: “En un mismo objeto de valor se

⁹ Un análisis agudo de la dimensión corporal y sus condiciones socioculturales en algunas valoraciones y disposiciones prácticas racionales se ofrece en Venebra 2018.

excluyen las cualidades positiva, negativa y neutra en relación con la misma categoría axiológica, siempre y cuando dicho objeto de valor se halle bajo los mismos supuestos” (Husserl 1988, p. 87; la traducción es mía). Además, al hablar de la posibilidad de determinar objetivamente —esto es, con validez reconocible por cualquiera— la racionalidad de una acción el filósofo moravo afirma lo siguiente:

Las posibilidades prácticas se refieren esencialmente al sujeto volitivamente capaz. Que un hacer es posibilidad práctica para un sujeto, o si lo es, eso está determinado en sí. El sujeto puede juzgar de manera incorrecta sobre ello, puede tener por prácticamente posible algo que en verdad no lo es en absoluto. En esa medida tenemos aquí un algo objetivo. Pero la objetividad de la posibilidad práctica está en esencia atada al sujeto en cuestión, y lo mismo vale para el ámbito práctico total del sujeto en cada momento de su obrar posible. (Husserl 1988, p. 149; la traducción es mía)

En suma, todo juicio que se pretenda objetivo sobre el valor de algo o la racionalidad de una acción tiene que responder a las siguientes preguntas: ¿para quién y en qué contexto es valiosa una cosa? ¿Para quién y en qué contexto es racional que lleve a cabo una acción?

Husserl afirma que cabe determinar en forma objetiva las cualidades de valor de las situaciones, pero sólo al considerar todos los supuestos con los que se lleva a cabo dicha valoración. También sostiene que cabe determinar en forma objetiva la racionalidad de las acciones, pero sólo a condición de tomar en cuenta el ámbito práctico total del sujeto para cada momento de su obrar posible. Ambas afirmaciones aparecen en el contexto de un intento por desarrollar una axiología y una práctica formales que serían análogas de la lógica formal y que conformarían los cimientos de teorías materiales del valor y de teorías éticas que abordaran problemáticas concretas. Pienso que de ello se sigue que una ética que aborde problemas relativos a las valoraciones y acciones concretas tiene que empezar por hacerse algunas de las siguientes preguntas: ¿cómo determinar los supuestos o las circunstancias que son en cada caso especialmente relevantes respecto de la forma en que se valora algo o respecto de la racionalidad de una acción propia o ajena? ¿De qué manera y en qué medida se puede comunicar la forma de un valor o el sentido de una acción que se tiene por racional? ¿Cómo cabe argumentar en torno a valores y acciones presuntamente racionales tomando en cuenta que éstas dependen siempre de contextos concretos indescriptibles en su totalidad?

III

Aquí quiero volver a Villoro, quien, en *El poder y el valor*, desarrolla una concepción del valor que, si bien no es idéntica a la de Husserl, sí coincide con ella en puntos centrales. Los valores se piensan allí como términos de actitudes positivas, como los deseos. Además, en esa obra tardía, el criterio último para determinar la autenticidad de un valor es determinar si el hecho se da en una valoración originaria (Villoro 1997, pp. 63–67). Aunque estas valoraciones originarias pueden tener la forma del disfrute, Villoro observa que es mucho más común que tengan la forma negativa de la carencia (Villoro 1997, pp. 31–33, 52). En otras palabras, cuando nos percatamos del valor de algo, por lo general ello ocurre por tratarse de algo de lo que carecemos.

Hay que decir que la posibilidad de ser conscientes de valores positivos por el hecho de padecer su falta como algo negativo es compatible con la propuesta de Husserl 2002 (pp. 8–9, 32). Con todo, el fenomenólogo tiende a enfatizar la posibilidad contraria, a saber, que llegamos a ser conscientes de los valores al captarlos en el disfrute. Este cambio de énfasis tiene consecuencias trascendentales, porque nos permite prestar atención a cuestiones que de otro modo pasan fácilmente desapercibidas.

Una de estas cuestiones es la de que hay cierto grupo de bienes básicos que se pueden deducir a partir de la determinación de las necesidades elementales de todo ser humano. Según Villoro, estas necesidades tendrían que ver con la posibilidad misma de sobrevivir, de pertenecer a una comunidad y de poder orientar la vida propia a partir de lo que se considera bienes. No se deducen directamente de valoraciones, sino que tienen que ver con las condiciones de posibilidad de valorar y de llevar una vida orientada racionalmente a partir de lo que se valora (Villoro 1997, pp. 52–59). En esta medida, tenemos razones para suponer que todo sujeto que no tenga estas necesidades satisfechas padecerá su situación y deseará satisfacerlas. La posibilidad de deducir y argumentar de esta forma sobre ciertos bienes básicos universales se relaciona con el problema de la justificación de los derechos humanos. No ahondaré en este tema. Sólo quiero destacar que es esencial no perderlo de vista, pues acota de manera importante las consecuencias epistémicas de que los valores y las acciones racionales sólo sean determinables en circunstancias concretas.¹⁰

Quiero llamar la atención sobre un aspecto de la teoría del valor de Villoro que me parece en particular interesante porque se relaciona

¹⁰ Desarrollo esta idea en Marín Ávila 2018a.

de forma directa con las preguntas que formulé párrafos antes sobre la posibilidad de argumentar acerca de cuestiones de valor y de praxis una vez que se reconoce que dependen siempre de circunstancias concretas. En *Creer, saber, conocer* y en *El poder y el valor*, el filósofo mexicano vuelve sobre la idea de que no se puede conocer de manera científica lo relativo a los fines y valores. Desde luego que esto excluye al conocimiento de bienes básicos al que me acabo de referir, que es más bien una forma de conocimiento indirecto que tiene que ver con las condiciones de posibilidad de valorar y de actuar racionalmente. Sin embargo, en todos los demás casos el problema de la determinación de bienes auténticos y de fines racionales sólo puede ser objeto de un tipo de conocimiento “personal”, cuyo cultivo coincide, a grandes rasgos, con lo que décadas antes había denominado “sabiduría”.¹¹ Según Villoro, el “conocimiento personal” no puede transmitirse igual que el saber científico. Además, sólo puede ser provisional y depende en gran medida del diálogo efectivo (Villoro 1989, pp. 226–244 y Villoro 1997, pp. 63–67).

Las peculiaridades del conocimiento personal derivan en gran parte de las características de la comunicación en torno a valores. Creo que es un acierto de Villoro señalar que comunicar valores equivale a colocar al otro en una situación de poder captarlos, es decir, mostrar dónde radica el valor de algo y qué forma tiene precisamente ese valor (Villoro 1997, p. 64). Esto no es siempre posible y, cuando lo es, suele implicar dificultades considerables. En ocasiones esta comunicación puede apoyarse en el ejemplo de una vida o puede consistir en dar indicaciones sobre un camino que hay que seguir, esto es, en incitar a alguien a acceder a las experiencias vitales que son necesarias para percatarse de dicho valor (Villoro 1997, p. 59). Esto no sólo se refiere a ciertos valores morales y religiosos, de los que podríamos percatarnos, según Villoro, siguiendo el ejemplo de hombres rectos o los caminos indicados por las religiones, respectivamente; también puede referirse al disfrute de una obra de arte, como una pieza de música clásica que hay que aprender a escuchar o incluso de ciertos platillos o bebidas que hay que aprender a degustar para poder valorarlos de manera plena. En relación con esta idea, Villoro señala también la atención sobre la relevancia del testimonio para el conocimiento de los valores. Sabemos de los valores que no hemos experimentado de manera originaria gracias a testimonios ajenos. Así, todo aquel que se pregunte críticamente sobre la autenticidad

¹¹ A propósito del lugar del concepto de “sabiduría” en el pensamiento de Villoro, véase Pereda 2003.

de estos valores tiene que empezar por cuestionarse sobre las razones que tiene para suponer que proceden de testimonios válidos, esto es, de personas que, en efecto, tuvieron la experiencia originaria de dicho valor (Villoro 1989, pp. 212–216 y Villoro 1997, pp. 62–63).

Todo esto apunta de nuevo a un tema que vimos al inicio de esta exposición: la idea de Villoro de que el conocimiento del valor no puede desentenderse de la tradición. En *El poder y el valor*, vuelve a insistir en la tesis diltheyana de que, aunque las valoraciones socialmente aceptadas varían de un grupo a otro, cada cultura comparte ciertas creencias básicas en torno a los valores supremos (Villoro 1997, pp. 62–63, *cfr.* Dilthey 1945). Estas creencias básicas en ocasiones obstruyen como prejuicios nuestra capacidad de percibir valores y en ocasiones guían nuestra atención hacia lo pertinente para hacerlo.

Las pautas de belleza reconocidas pueden obstruir la apreciación espontánea de una obra de arte, pero suelen también guiar la visión del espectador hacia cualidades que sería incapaz de descubrir por sí mismo; las doctrinas religiosas o morales incitan a ejercer las virtudes, aunque también impongan comportamientos adocenados e inauténticos; la aceptación general de ciertos hábitos políticos crea un ámbito de moralidad socialmente aceptada en que cada quien puede vivir valores ciudadanos y, al mismo tiempo, consagra formas de dominación. Por eso es tan importante, en la percepción personal de los valores, el ejemplo social y la educación. No porque substituyan la experiencia personal, sino porque crean el marco en que puede llevarse al cabo. Lo logran si en lugar de imponer pautas de valor, las comunican para orientar a cada quien en su visión personal de lo valioso. (Villoro 1997, pp. 66–67)

Por lo que hemos visto sobre la circunstancialidad del valor y sobre la comunicación de los valores, no puede extrañar que el ejemplo social y la educación creen el marco para la captación de muchos de ellos: son medios de inducir a la serie de experiencias relevantes que hay que tener para hacerlo.

Al igual que Husserl, Villoro sostiene que es posible argumentar acerca de la objetividad de los valores y las metas prácticas. De acuerdo con él, que un valor o una meta práctica sean objetivos no significa que sean aceptados por todos, sino que sean aceptables para cualquiera que esté en la situación de tener la misma experiencia. Pero si bien Husserl desarrolla con mucho mayor detalle los aspectos formales del conocimiento del valor y de las acciones racionales, Villoro avanza en una dirección distinta: en el problema de la determinación real de los valores y los fines objetivos a partir de circunstancias concretas. Los problemas que

he mencionado pueden entenderse como resultado de este esfuerzo. Y lo mismo puede decirse del problema del bien común, donde se hace patente, quizá con mayor claridad que en cualquier otro, la centralidad del diálogo para una teoría de la racionalidad práctica que preste atención a las circunstancias.

Antes de avanzar hacia este último tema es conveniente hacer una advertencia. Al tratar de adoptar los desarrollos de Villoro en el marco de la ética husserliana hay que tener en cuenta una diferencia importante en la terminología a la que ya me referí de pasada. Para Villoro los bienes objetivos son aquellos que no son exclusivos, esto es, aquellos que no son estimados como bienes solamente por una persona en particular, sino que en principio pueden ser estimados como tales por cualquiera. Asimismo, los fines objetivos son aquellos objetos o situaciones que pueden ser temas de la voluntad y que no son ni exclusivos ni excluyentes. Esto último remite a que la consecución o conservación de un bien objetivo por parte de una persona no excluya la posibilidad de que otra persona también lo pueda disfrutar (Villoro 1997, pp. 41–48, 59–63).

Villoro hace referencia a la cuestión de los bienes y fines compartidos por un grupo de personas con el concepto de “bien común”. Es inevitable abordar el problema del bien común si se ha reconocido que para el desarrollo de una teoría mínima de la racionalidad práctica es indispensable referirse a la cuestión de la racionalidad del modo de proceder y de los fines perseguidos por las distintas asociaciones sociales o políticas en las que los hombres viven y actúan de modo concertado. En primer lugar, es necesario abordar este problema porque en muchos casos sólo es factible actuar de la forma más racional posible en el marco de la interacción con otras personas: la vida en sociedad multiplica las posibilidades prácticas. En segundo lugar, hace falta abordarlo porque las circunstancias en las que de hecho nos vemos obligados a actuar implican frecuentemente conflictos de interés que limitan mucho lo que es factible.

El problema del bien común es entonces ineludible para una ética entendida como una filosofía práctica que pretende hablar de la vida conjunta de los seres humanos y, en ella, de la vida específicamente política. Cabe mencionar que el propio Husserl vio en el origen de lo social formas de interactuar basadas en actos comunicativos que llamó actos sociales de nivel superior y que incluyen promesas, órdenes, peticiones, etc.¹² ¿Cómo dar cuenta de la racionalidad de la acción en un mundo

¹² Husserl menciona y a veces describe en forma breve estos actos sociales, que

social, esto es, en un mundo constituido a través de la vida conjunta, que a la vez está plagado de intereses no sólo plurales, sino muchas veces en conflicto?

Villoro hizo bien en subrayar la centralidad del diálogo efectivo para la determinación de la objetividad de los valores y fines que no quepa derivar del tipo de necesidades básicas ya mencionadas, así como de todo lo que pretenda ser un bien común. El filósofo habla de esto en términos de cómo acceder a una postura desprendida de deseos excluyentes a través de un proceso de comunicación. Desde una perspectiva husserliana, podemos decir que valoramos y actuamos siempre en un marco de circunstancias concretas que no podemos esclarecer a cabalidad, pues supondría esclarecer la totalidad de nuestros supuestos teóricos, axiológicos y prácticos, así como el mundo circundante concreto con el que se correlacionan. Al pensar en este problema en términos de cómo desprendernos de nuestros deseos excluyentes, Villoro agrega la propensión a ser víctimas de encubrimientos ideológicos: sólo mediante el diálogo podemos desengañarnos cuando creemos por error que tiene valor para cualquiera en general lo que sólo tiene valor para alguien en determinadas circunstancias.

El principal peligro de que la experiencia del valor sea una ilusión subjetiva y no muestre una realidad, es su distorsión por deseos y creencias individuales. [...] La búsqueda de objetividad es pues un proceso de *catharsis*, depuración de los deseos y creencias individuales que distorsionan la experiencia; tomar las cosas como se dan y en los límites en que se dan, recomendaba el método fenomenológico.

De parecida manera, con los fines que proyectamos. Si queremos descubrir su valor objetivo, la única vía es la depuración de todo interés excluyente de los intereses de los otros. Si queremos perseguir fines “dignos de ser deseados por cualquiera”, tenemos que descartar los que sepamos incapaces de satisfacer a otros sujetos distintos de nosotros mismos. [...]

El desprendimiento de nuestros deseos exclusivos y excluyentes permite poner entre paréntesis la visión de los valores enturbiados por los apetitos individuales. Entonces estamos en posición de ver el mundo desde el punto de vista valorativo de cualquier otro miembro de la asociación, que no coincidiera con nuestros deseos. [...] La postura desprendida abre al diálogo y a la comprensión de las posiciones ajenas. Mediante un proceso

en ocasiones llama “actos yo-tú” (*Ich-Du Akte*) (Husserl 2013 y Husserl 1996, los artículos de Husserl 2002, los textos 8 y 9 de Husserl 1973a y el texto 29 de Husserl 1973b, entre otros). Su alumno Adolf Reinach desarrolló este concepto, muy afín al de “acto de habla” de John L. Austin y John Searle, con más detalle en Reinach 2010. Véase también Marín Ávila 2015a y Marín Ávila 2018b.

de comunicación, en que los interlocutores dejaran de lado sus intereses excluyentes, se puede entonces llegar a determinar lo que sería objeto de una aceptación general. [...]

Acceder a una postura desprendida no es fácil. Nunca se alcanza a plenitud. El peso de los deseos y opiniones excluyentes es muy fuerte y difícilmente eliminable. De allí la necesidad de la comunicación con los demás para ir descubriendo los intereses que pueden coincidir con los ajenos y para cobrar conciencia de nuestros propios deseos excluyentes. Se trata de un ideal al cual podemos acercarnos progresivamente. (Villoro 1997, pp. 60–61)

Por otro lado, pensar en los valores a partir de su relación con carencias actuales o posibles le permite al filósofo mexicano mostrar con más claridad que sólo a través del diálogo podemos conocer valores que son captables en circunstancias distintas de las nuestras (Villoro 1997, pp. 59–63, 240–243). La tesis de Villoro de que la sensibilidad para ciertos bienes se relaciona con el hecho de carecer de ellos implica que quienes están en circunstancias muy desfavorables en algún respecto pueden ser más sensibles a ciertos bienes que serían igualmente valiosos para los demás miembros de la misma sociedad.

Es razonable suponer que los campesinos pobres serán más sensibles a los valores de subsistencia que quienes tienen garantizado el sustento, o que los profesionistas tendrán mayor inclinación hacia las libertades culturales que los obreros manuales, y éstos, a su vez, apreciarán más la igualdad social que los grandes empresarios. Los intereses de cada clase y grupo están condicionados en gran medida por sus situaciones. [...]

Sin embargo, las valoraciones de los distintos grupos sociales [...] tienen la pretensión de ser objetivas. Nadie piensa que sean ilusorios los bienes que remediarán sus privaciones; todos intentan distinguir frente a sus demandas pasajeras, necesidades reales. Lo que es más importante: los valores que proyectan, aun respondiendo a su interés particular, pretenden ser benéficos para la sociedad en su conjunto; se presentan como un bien general. [...] En todos los casos, los proyectos de un grupo no pueden entenderse sin su pretensión de sostener un bien común. (Villoro 1997, p. 78)

De esta posición se sigue que no es posible aspirar a descubrir bienes comunes mediante meros ejercicios de abstracción o imaginación.¹³ Así,

¹³ Uno de estos ejercicios de abstracción sería el “velo de ignorancia” propuesto por Rawls 2002, pp. 119–182.

por ejemplo, es un error querer determinar el bien común sólo en términos de cuáles cosas o situaciones que se nos presentan como bienes pasan la prueba de que podamos imaginarlos como deseables en el caso de que nos pongamos en el lugar de otros miembros de nuestra sociedad. No es posible determinar satisfactoriamente por mera abstracción, desde una posición filosófica, científica o técnica privilegiada, los bienes presuntamente comunes que tendrían que estar en la base de las leyes, instituciones, políticas públicas, reformas, programas, procedimientos de gobierno, etc., que se pretende que sean benéficos para una población o un grupo de personas. En materia de bienes comunes, prescindir del diálogo es un error epistémico.

Quiero dedicar la última parte de este artículo a abordar de manera breve dos contribuciones significativas para las investigaciones fenomenológicas sobre el valor y la praxis que creo que pueden desprenderse del pensamiento de Villoro. Por un lado, el pensador mexicano aporta elementos suficientes para concluir que el desarrollo de la ética de Husserl tiene que tomar el cauce de una fenomenología del diálogo que aborde el problema de la determinación concreta, esto es, atenta a las circunstancias, de los bienes comunes. Ello implica, entre otras cosas, que la reflexión filosófico-fenomenológica sobre la ética conduce a la política. Por otro lado, aporta elementos para replantear cómo se debe entender la cientificidad de la propia fenomenología.

Sobre el primer punto cabe añadir a lo ya expuesto que, en *Meditaciones cartesianas*, Husserl sostiene que una parte de la tarea de la fenomenología consiste en elucidar el sentido que tiene el mundo para nosotros antes de todo filosofar (Husserl 1996, p. 221). Creo que esta definición se debe ampliar y se tiene que decir que la tarea de la fenomenología incluye también describir los sinsentidos axiológicos y prácticos del mundo social en el que nos tocó vivir: acciones y relaciones sociales irracionales, instituciones irracionales y dinámicas sociales irracionales. El propio legado conceptual de Husserl y de algunos de sus colaboradores cercanos, como Adolf Reinach, puede convertirse en una herramienta bastante útil para abordar con profundidad problemáticas de filosofía social y política, y para reintroducir en el centro del debate otros aspectos y aristas del tema de racionalidad social y política, del que se ocupó Villoro (Marín Ávila 2015b, Reinach 2010, Schuhmann 2009 y Villoro 2007).

Respecto del segundo punto: está claro que lo que Husserl entendía por ciencia remitía al imperativo de ceñirse a las cosas mismas (Husserl 2013, pp. 119 y 129), así que su idea de cientificidad no coincide con la de Villoro, quien pensaba en el modelo de las ciencias experimen-

tales modernas. En su obra más tardía, Husserl sostiene que la crisis de las ciencias modernas y de la filosofía de su época consiste en lo fundamental en que adoptan un concepto de razón empobrecido, que ha ocasionado que carezcan de significatividad para la vida (Husserl 1991, pp. 7–10). Sin embargo, en *La filosofía, ciencia rigurosa* caracteriza a la ciencia como un saber impersonal. Ahí señala lo siguiente:

La filosofía como visión del mundo enseña tal y como enseña la sabiduría: una personalidad se dirige a otra personalidad. Por tanto, al estilo de *esta* filosofía sólo puede dirigirse enseñando al círculo amplio del espacio público el que posee esta vocación por su modo de ser y por una sabiduría propia especialmente señalados, o el que está al servicio de altos intereses prácticos —religiosos, éticos, jurídicos, etc.—. La ciencia, en cambio, es impersonal. Los que trabajan en ella en colaboración no precisan sabiduría sino aptitudes teóricas. (Husserl 2009a, p. 84)

El problema es que, según lo que he expuesto a partir de Villoro, captar valores sí supone en buena medida experiencias personales e incluso experiencias comunitarias, pues tiene lugar en el marco de la cultura propia, de la educación que se recibe y de los ejemplos sociales de que se dispone. Una filosofía que fuera completamente impersonal y en cuya elaboración no se precisara de sabiduría sería incapaz de hablar de los valores y fines prácticos que cabe encontrar en el mundo, o sólo podría referirse a ellos de manera formal. No digo que la fenomenología no pueda o no deba abordar ciertos problemas en una forma de saber impersonal, pero no es posible atajar de esta manera todos los problemas que nos importan o que nos deberían importar a quienes hoy en día nos dedicamos de manera profesional a desarrollar el pensamiento crítico, incluidos no sólo los sociales y políticos, sino también el de la racionalidad de la propia filosofía. En suma: es necesario desvincular esta idea de cientificidad de la de saber impersonal.

Desde una perspectiva fenomenológica, todas las cuestiones de racionalidad práctica remiten a cuestiones de valor: también, por lo tanto, la del sentido de la filosofía misma. Hablar del sentido práctico de la filosofía no implica suponer que tenga que ser algo útil. Sin embargo, para no ser dogmática, la filosofía tiene que dar cuenta también de por qué es un tipo de actividad racional, y para ello tiene que indicar dónde radica su valor. Sin embargo, como toda argumentación en torno a los valores, esta indicación no puede tener lugar en la forma de un saber impersonal.

Por lo demás, si renunciara a abordar las cuestiones de valor, la filosofía no podría pasar de ser “un mero juego intelectual”. Pienso que las

circunstancias concretas en las que hacemos filosofía en México nos motivan de manera muy acusada a no resignarnos a esto. La filosofía tiene que hablar de las cosas que importan. Husserl y Villoro lo entendieron: el primero, en la turbulenta Europa de las guerras y los totalitarismos del siglo pasado; el segundo, en la realidad muchas veces conflictiva y contradictoria de nuestro país.

BIBLIOGRAFÍA

- Brentano, F., 2002, *El origen del conocimiento moral*, trad. M. García Morente, Tecnos, Madrid.
- Dilthey, W., 1945, “Los tipos de concepción del mundo y su desarrollo en los sistemas filosóficos”, en *Obras VIII. Teoría de la concepción del mundo*, trad. E. Ímaz, Fondo de Cultura Económica, México.
- Husserl, E., 1952, *Husserliana IV. Ideen zur einen reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, ed. M. Biemel, Martinus Nijhoff, La Haya.
- , 1973a, *Husserliana XIV. Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Zweiter Teil. 1921–28*, ed. I. Kern, Martinus Nijhoff, La Haya.
- , 1973b, *Husserliana XV. Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil. 1929–35*, ed. I. Kern, Martinus Nijhoff, La Haya.
- , 1976, *Husserliana VI. Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, ed. W. Biemel, Martinus Nijhoff, La Haya.
- , 1977, *Husserliana III–1. Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie 1. Halbband*, ed. K. Schuhmann, Martinus Nijhoff, La Haya.
- , 1988, *Husserliana XXVIII. Vorlesungen über Ethik und Wertlehre. 1908–1914*, ed. U. Melle, Kluwer, La Haya.
- , 1991, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental. Una introducción a la filosofía fenomenológica*, trad. J. Muñoz y S. Mas, Crítica, Barcelona.
- , 1996, *Meditaciones cartesianas*, trad. J. Gaos y M. García-Baró, Fondo de Cultura Económica, México.
- , 2002, *Renovación del hombre y de la cultura. Cinco ensayos*, trad. A. Serrano de Haro, Anthropos/Universidad Autónoma Metropolitana, México.
- , 2004, *Husserliana XXXVII. Einleitung in die Ethik. Vorlesungen Sommersemester 1920 und 1924*, ed. H. Peucker, Kluwer, Dordrecht.
- , 2005, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro segundo: investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*, trad. A. Ziriñ Quijano, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

- Husserl, E., 2009a, *La filosofía, ciencia rigurosa*, trad. M. García Baró, Encuentro, Madrid.
- , 2009b, *Lógica formal y lógica trascendental. Ensayo de una crítica de la razón lógica*, trad. L. Villoro y A. Ziri3n Quijano, Universidad Nacional Aut3noma de M3xico, M3xico.
- , 2013, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro primero: Introducci3n general a la fenomenología pura*, ed. A. Ziri3n Quijano, trad. J. Gaos, Universidad Nacional Aut3noma de M3xico/Fondo de Cultura Econ3mica, M3xico.
- Marín Ávila, E., 2015a, “Social Acts as Intersubjective Willing Actions”, en M. Wehrle y M. Ubiali (comps.), *Feeling and Value, Willing and Action. Essays in the Context of a Phenomenological Psychology*, Springer, Cham, pp. 245–261.
- , 2015b, *Del acto social al deber social. Bases fenomenológicas para una 3tica social y pol3tica*, tesis de doctorado en filosof3a, Universidad Nacional Aut3noma de M3xico, M3xico.
- , 2018a, “Los derechos humanos como discursos y realidades. Perspectivas desde la fenomenología”, *Stoa*, vol. 9, no. 18, pp. 79–101.
- , 2018b, “Sobre la racionalidad del deber social. Reflexiones sobre el deber social con base en observaciones de Edmund Husserl y Adolf Reinach”, en M. Crespo (comp.), *Filosof3a trascendental, fenomenología y derecho natural*, Olms, Hildesheim, Alemania, pp. 87–110.
- Melle, U., 1990, “Objektivierende und nicht-objektivierende Akte”, en S. Ijsseling (comp.), *Husserl-Aufgabe und Husserl Forschung*, Kluwer, Dordrecht, pp. 35–49.
- Pereza, C., 2003, “Villoro y la sabiduría”, *Logos. Revista de Filosof3a*, no. 59.
- P3rez Gatica, S., 2013, “Anexo I. Filosof3a como ciencia, mundo de la vida y mundo uno”, en *Intersubjetividad: facticidad, cosmovisi3n y fenomenología*, tesis de maestr3a en filosof3a, Universidad Nacional Aut3noma de M3xico, M3xico, pp. 139–145.
- Portilla, J., 1984, *Fenomenología del relajo y otros ensayos*, Fondo de Cultura Econ3mica, M3xico.
- Rawls, J., 2002, *La justicia como equidad. Una reformulaci3n*, trad. A. de Francisco, Paid3s, Barcelona.
- Reinach, A., 2010, *Los fundamentos a priori del derecho civil*, trad. M. Crespo, Comares, Granada.
- San Mart3n, J., 2015, *La nueva imagen de Husserl. Lecciones de Guanajuato*, Trotta, Madrid.
- Scheler, M., 2001, *3tica*, trad. H. Rodr3guez Sanz y J.M. Palacios, Caparr3s, Madrid.
- , 2014, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, Felix Meiner, Hamburgo.
- Schuhmann, K., 2009, *Husserl y lo pol3tico*, trad. J. Iribarne, Prometeo, Buenos Aires.
- Venebra, M., 2018, “Alteraci3n e intoxicaci3n: fenomenología del cuerpo adicto”, *Ideas. Revista de Filosof3a Moderna y Contempor3nea*, no. 8, pp. 159–183.

- Villoro, L., 1975, “Ciencia radical y sabiduría”, en *Estudios sobre Husserl*, Facultad de Filosofía y Letras-UNAM, México, pp. 137–149.
- , 1989, *Creer, saber, conocer*, Siglo XXI, México.
- , 1997, *El poder y el valor: fundamentos de una ética política*, Fondo de Cultura Económica/El Colegio Nacional, México.
- , 2007, *Los retos de la sociedad por venir*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Zirión Quijano, A., 2003, *Historia de la fenomenología en México*, Jitanjáfora, Morelia.
- , 2016, “Filosofía, ciencia y sabiduría. Villoro ante Husserl”, en G. Leyva Martínez y J. Rendón Alarcón (coords.), *Homenaje a Luis Villoro. Filosofía, historia y política*, Universidad Autónoma Metropolitana-Unidad Iztapalapa/Gedisa, México, pp. 91–108.

Recibido el 5 de diciembre de 2016; revisado el 2 de julio de 2018; aceptado el 5 de octubre de 2018.