

**DEL MOVIMIENTO DEL CUERPO AL MOVIMIENTO DE LA HISTORIA:
SENSIBILIDAD AFECTIVA, SENTIDO Y MUNDO DE LA VIDA EN LA
FENOMENOLOGÍA DE LUDWIG LANDGREBE**

**FROM BODILY MOVEMENT TO THE MOVEMENT OF HISTORY:
AFFECTIVITY, MEANING AND LIFE-WORLD IN
LUDWIG LANDGREBE'S PHENOMENOLOGY**

Ignacio Quepons
Universidad Veracruzana
iquepons@gmail.com

Resumen El artículo explora las nociones de afectividad, movimiento corporal y mundo de la vida en el pensamiento filosófico de Ludwig Landgrebe. El objetivo es mostrar cómo la unidad del proyecto fenomenológico de Landgrebe descansa en el entrelazamiento de las diferentes dimensiones de la afectividad corporal con el origen de la intencionalidad y la formación del sentido del mundo de la vida. Después de mostrar la unidad entre el carácter proyectivo de la vida afectiva y el movimiento corporal, así como su relación con el devenir histórico, se destaca la importancia del pensamiento de Landgrebe en las tareas actuales de la investigación fenomenológica.

Palabras clave: Landgrebe, fenomenología, síntesis cinestésica, afectividad, mundo de la vida.

Abstract: The paper explores the unity of Ludwig Landgrebe's philosophical thought departing from the intertwining between the notions of affectivity, bodily movement and life-world. The aim is to present a unitary vision of Landgrebe's legacy and his way in phenomenology, taking in consideration his emphasis on the affective dimension of factual singularity. After pointing out the intertwining between the intentional orientation of affective life and bodily movement, in regard to the historical development, the paper ends stressing the systematic articulation importance of Landgrebe's thought in the current tasks of phenomenological research.

Keywords: Landgrebe, Phenomenology, kinesthetic synthesis, affectivity, life-world.

1. INTRODUCCIÓN

En los últimos años, y especialmente a raíz de la publicación de algunas de sus obras póstumas, hemos asistido a una progresiva recuperación del legado

filosófico de Ludwig Landgrebe (1902-1991). El filósofo vienés, alumno y colaborador de Edmund Husserl y Martin Heidegger, fue una figura determinante en el desarrollo y profesionalización del estudio de la fenomenología en Alemania y Estados Unidos¹. Si bien es verdad que su obra no ha estado del todo olvidada, pues su estudio "Husserl y la despedida del cartesianismo" (Landgrebe, 1962) sigue siendo una fuente importante de influencia (y controversia) en la recepción actual de Husserl (San Martín, 1997; Perkins, 2014: 204), lo cierto es que, salvo contadas excepciones (Expósito, 2018; Fumagalli, 2017; Seron, 2002; Claesges, 1983), se ha prestado poca atención a los rasgos originales de su obra.

El tema que reúne las investigaciones de Landgrebe a lo largo de sus escritos es la pregunta retrospectiva por el origen del sentido del mundo de la vida a partir del análisis genético de su configuración histórico-fáctica en el campo trascendental de la experiencia. Para Landgrebe, la pregunta por el origen del sentido supone el análisis retrospectivo, a través de la reducción trascendental, que avanza desde la descripción de las síntesis intencionales de correlatos de la vida de conciencia a la génesis pasiva de la actividad intencional (Landgrebe, 1963: 35) cuyo núcleo último es el presente viviente (Landgrebe, 1982: 74).

En este punto aparece el problema de dar cuenta del papel de la sensibilidad en la determinación de los estratos más elementales de la experiencia, aquellos relativos a la "materia" o la hylé sensible. Para Landgrebe, la correcta comprensión de esta dimensión de la experiencia dentro de la fenomenología trascendental supone considerar la hipótesis de un entrelazamiento esencial entre la protoconstitución de la temporalidad en el presente viviente y la conciencia cinestésica, manifiesta en la forma de la capacidad disposicional más elemental de la

¹ Desde su incorporación a la Universidad de Colonia, Landgrebe fue uno de los más importantes promotores del estudio crítico de la obra de Husserl a partir de su legado póstumo. Bajo su tutela o influencia, importantes investigadores como Ulrich Claesges, Antonio Aguirre, Klaus Held y Donn Welton, relanzaron el pensamiento de Husserl en una dirección alternativa a su recepción temprana, especialmente, a contracorriente de las críticas de Heidegger. Landgrebe, por otra parte, no solo promovió la colección *Phaenomenologica*, que todavía se publica hoy en día, sino la expansión de los estudios profesionales más allá de Alemania. Prueba de ello es la participación de Landgrebe en la fundación del *Husserl Circle* en Estados Unidos. Finalmente, muchos de los filósofos más importantes de la tradición fenomenológica suscriben la línea de interpretación de la primera generación de sus alumnos: tal es el caso de Anthony Steinbock (alumno de Welton), Lázlo Tengelyi y Sebastian Luft, (alumnos de Klaus Held). En todos ellos se puede apreciar el sello de la interpretación de Landgrebe, o por lo menos los énfasis temáticos, en el desarrollo de sus obras respectivas: la dimensión histórica de la experiencia (Steinbock, 1997: 259, 1972), la meditación sobre el sentido de la fenomenología (Luft, 2002: 15, 127, 202) y el problema de la metafísica (Tengelyi, 2014).

figura "yo puedo" que es "yo me muevo" (Claesges, 1983: 138). Así, de acuerdo con Landgrebe, la corriente de vida del presente viviente se manifiesta originariamente con una forma de auto-afectación cuya unidad es la experiencia de sentir su propio movimiento (Landgrebe, 2010: 122), y la instancia fáctica de esta manifestación es el cuerpo vivo como campo dinámico de sensaciones y sistema concreto de capacidades prácticas de carácter pre-reflexivo.

Así, el objetivo de las siguientes páginas será presentar una sistematización global del proyecto fenomenológico de Landgrebe a partir de su tesis de investigación más importante, a saber, que el análisis genético de la intencionalidad supone comprenderla en términos de la unidad de una tendencia trascendental que conduce, retrospectivamente, a la identificación entre el presente vivo [*lebendige Gegenwart*] y la conciencia cinestésica (Landgrebe, 1982: 79).

En esa medida, para Landgrebe, la génesis misma de la intencionalidad está vinculada con la capacidad originaria de auto-movimiento de la corporalidad viva y su carácter afectivamente templado (Landgrebe, 1983: 83). A esto se suma, sobre todo en sus reflexiones tardías, una extensa consideración del tema de la historicidad de esta pre-dación del cuerpo y su potencialidad de movimiento como parte del desarrollo progresivo del mundo circundante, comprendido como campo abierto de experiencia (Landgrebe, 1968a: 62). Este último punto permite, de acuerdo con Landgrebe, sentar las bases para una teoría trascendental del mundo de la vida en relación con la historicidad de la existencia humana (Landgrebe, 1977b).

Por otro lado, para Landgrebe, uno de los aspectos decisivos para el recorrido que propone como tarea de la fenomenología trascendental es el abandono por parte de Husserl, en la década de los años veinte, del énfasis idealista de sus *Ideas I* a favor de una reconsideración del propio método de la reducción trascendental, donde la subjetividad, lejos de ser una conciencia pura desvinculada del mundo, sólo puede ser comprendida en tanto que concreción mundana (Landgrebe, 1968a: 250).

Para alcanzar dicha concreción se requiere de una toma de distancia del énfasis en el yo reflexivo a favor de un saber de sí prereflexivo que, según explica Landgrebe

No es el de una «pura» subjetividad, cuya pureza sea justamente la del contemplar y presentificar universal, teórico y reflexivo, sino que el fundamento de posibilidad de tal saber reside precisamente en el carácter mundanal de la subjetividad, al cual

pertenece su propio cuerpo: la corporalidad, por tanto, no es una «cosa» meramente constituida, si bien privilegiada —como tal sólo se le aparece a la reflexión presentificante— sino que ella misma experimentada de un modo inmediato pertenece a los constituyentes del sujeto consciente de sí mismo en su libertad, en su poder (Landgrebe, 1968a: 318).

No obstante, los motivos de este posicionamiento encuentran su sentido en la necesidad de aclarar algunas aporías de la constitución genética que, según Landgrebe, se presentan en la fenomenología de Husserl en dos diferentes contextos. El primero es el relativo a los problemas de la doctrina de la intencionalidad en relación con el esquema contenido-aprehensión y la formación del sentido del estrato más primigenio del campo de experiencia: la sensibilidad (Landgrebe, 1968a: 181). El segundo tiene que ver con la relación de la subjetividad misma con el mundo de la vida como un campo pre-dado, el cual involucra, además, a la historia (Landgrebe, 1968a: 62).

Como veremos, la posición de Landgrebe surge, en parte, como respuesta a las críticas tempranas de Heidegger a la fenomenología de Husserl (Landgrebe, 1968a: 15), y más adelante también encuentra su motivación en la necesidad de afrontar algunas consecuencias de la fenomenología de Merleau-Ponty (Landgrebe, 1982: 77). Lo interesante es que la meditación de Landgrebe, a pesar de algunas insuficiencias que han sido señaladas de forma oportuna (Perkins, 2014; San Martín, 1997), no se aleja a lo largo de toda su trayectoria del estudio del legado mismo de su maestro (Walton, 1993). Todo esto, además, se tradujo en el aprovechamiento de los resultados de estudiosos de Husserl, formados por él mismo, a partir de los cuales elabora parcialmente sus propias conclusiones en abierto reconocimiento del trabajo de sus alumnos como Klaus Held, Ulrich Claesges y Antonio Aguirre (Landgrebe, 1977b: 55; Landgrebe, 1982: 79).

En este sentido, para Landgrebe, la tarea de la fenomenología, expresada en el método de la reducción trascendental, se trata de un análisis retrospectivo a partir de los objetos de la experiencia tomados como hilos conductores hacia la pregunta por los rendimientos sintéticos en los que tales objetos se constituyen (Landgrebe, 1968a: 55). Por tanto, el campo trascendental último al que remite todo rendimiento sintético, de acuerdo con la explicitación de sus horizontes, confluye, en última instancia, en el *factum* de la singularidad irreductible de la realidad humana como génesis y horizonte del sentido en general (Landgrebe, 1982: 16).

2. INTENCIONALIDAD, SENSIBILIDAD Y TENDENCIA

A lo largo de su vida, Landgrebe enfatizó desde diferentes perspectivas la posibilidad, abierta por la fenomenología trascendental, de una reconsideración global de la esfera de la sensibilidad como dimensión fundamental en la génesis del sentido. La sensibilidad, lejos de ser una mera materia inerte aprehendida en actos intencionales explícitos, constituye el campo de actividad sintética de carácter pasivo en el que se involucra de forma decisiva la constitución originaria de la vida corporal. Para aclarar la cuestión, Landgrebe sugiere que prestemos atención al papel de las sensaciones de movimiento y su relación con la dimensión afectiva de la experiencia, en particular con los templos de ánimo, en la constitución de la realidad anímica a través de la corporalidad viva [*Leiblichkeit*] (Landgrebe, 1968a: 182). El sentir, dice Landgrebe, “constituye pues, en el fondo, la manera como nos encontramos, pero no en el sentido de un mero estado de conciencia, sino a la vez, en el de una conciencia del poder-moverse — latente en el caso del curso no inhibido de la percepción, explícita en el caso de la inhibición—; o sea: la conciencia de tener un margen dentro del que, por medio del moverse, pueden ser logradas afecciones sensibles” (Landgrebe, 1968: 186).

En este sentido, según Landgrebe, existe una dimensión constitutiva de la vida subjetiva, anterior a la reflexión y también anterior a toda actividad (Landgrebe, 1982: 73), que se hace manifiesta en una potencia originaria de *auto-movimiento* co-origenaria no sólo a las sensaciones de movimiento, sino a todo el campo sensible en general. A partir de la pauta de la unidad de la sensación de auto-movimiento es posible describir la dinámica de la vida concreta como instancia de apertura de horizonte de mundo y la comprensión misma del mundo como horizonte de configuración del sentido en general.

Para Landgrebe, por tanto, la corporalidad viva reclama su propio carácter “trascendental” y “constituyente” (Landgrebe, 1982: 78; Walton, 1985: 90), de tal manera que la sensibilidad, lejos de ser una pura forma de la receptividad, conforma estructuras de coordinación armónica entre el movimiento corporal y el aparecer progresivo del mundo de la percepción.

Estas tesis pueden encontrarse en los primeros escritos publicados por Landgrebe, particularmente en “Principios de la teoría de la sensación”, publicado por primera vez en 1953 y nuevamente en 1963, el cual retoma y sistematiza aspectos de “La fenomenología de la corporalidad y el problema de la materia”,

originalmente redactado hacia la década de los años veinte (Marcelle, 2013: 210) durante su periodo de colaboración con Husserl, pero publicado en el homenaje a Eugen Fink varias décadas después, en 1965 y más adelante en 1967².

Landgrebe expone en estos ensayos una tesis que será reiterada a lo largo de casi toda su obra: es posible estudiar la constitución de la realidad anímica a través del cuerpo vivido, siguiendo las *Ideas II* de Edmund Husserl, en relación con el problema de la experiencia primordial del mundo como horizonte. Para Landgrebe, como hemos señalado antes, la justa interpretación del programa de la constitución trascendental sólo es posible a la luz de los análisis genéticos desarrollados por Husserl en la década de los años veinte, y a partir del énfasis en el estudio de la concreción de la subjetividad en su cuerpo/corporalidad [*Leiblichkeit*].

Los análisis genéticos, impulsados por Husserl hacia 1917, como señala Roberto Walton, “dan cuenta de la génesis del ego a través de la unidad de una historia en la que adquiere habitualidades a la luz de las cuales se organiza su experiencia en el mundo circundante” (Walton, 1985: 90). Así, por un lado, la concreción de la subjetividad a través del desarrollo progresivo de habitualidades es inalienable de los procesos constitutivos que hacen posible la relación con su cuerpo propio.

Por tanto, la fenomenología de Landgrebe intenta enfatizar la coherencia entre los proyectos filosóficos de Husserl y Heidegger enlazando, de acuerdo con Walton, “la noción heideggeriana de *Dasein* con el yo trascendental en un intento de aproximación centrado en un examen del cuerpo propio (*Leib*)” (Walton, 1985: 90). No obstante, para Landgrebe el eje metodológico sigue siendo la

² La cronología de los escritos de Landgrebe está atravesada por las circunstancias de su desarrollo. Landgrebe publicó su tesis de doctorado sobre la fundamentación fenomenológica de las ciencias del espíritu en la obra de Dilthey en 1928, un año después de la publicación de *Ser y Tiempo*. Ya en este texto temprano se plasma la influencia temprana de sus dos maestros, Husserl y Heidegger: la aclaración de la noción de vivencia y la vida histórica como una totalidad concreta, la importancia de la vida afectiva y la importancia de la fenomenología como base de un estudio comprensivo de la existencia humana. Este estudio tenía una continuación en la obra *El concepto de vivenciar* escrito hacia 1930 pero cuya publicación se frustró, y sólo se conoció de forma póstuma, en 2010. En esta obra aparece ya el énfasis en la dimensión afectiva y práctica de la subjetividad, así como la importancia de los horizontes del mundo circundante que caracterizarán al resto de su proyecto. Durante la difícil década de los años treinta y hasta el final de la guerra, cuando finalmente obtuvo una posición en la universidad, Landgrebe trabajó intensamente en el legado póstumo de Husserl, fundamentalmente en el tema del mundo de la vida. Uno de los primeros estudios académicos sobre este tema es precisamente el artículo de Landgrebe publicado en 1940, sólo precedido por el libro de su amigo Jan Patočka de 1934 sobre el concepto natural de mundo.

reducción trascendental como acceso a la constitución de la realidad en relación con la especificidad de la experiencia vivida, y cuyo sentido se hace explícito a través de dinámicas de horizonte donde el cuerpo tiene un lugar fundamental. Pues, el espacio de apertura de mundo del existir humano es precisamente el movimiento templado del cuerpo vivido, en tanto que unidad de la síntesis de motivación cinestésica co-originaria con el decurso temporal de la vida concreta³.

El ensayo "Principios de la teoría de la sensación" retoma el tema haciendo un balance de la recepción del problema de las sensaciones en la psicología moderna: "Tradicionalmente se considera que la teoría de la sensación es cuestión de la psicología" (Landgrebe, 1968a: 172). Sin embargo, agrega Landgrebe, su objetivo no es estudiar la psicología de las sensaciones sino sus fundamentos. Según Landgrebe, casi hasta finales del siglo XIX se trató el tema de las sensaciones en el marco de una tradición sensualista de la psicología. Todo ello es común al naturalismo generalizado en la cultura científica de la época. No obstante, a partir de la obra de Dilthey *Ideas para una psicología descriptiva y analítica* (1894) se comenzó a contraponer a esta psicología de los elementos una psicología "comprensiva de sentido", a la cual se sumó el desarrollo de la psicología de la estructura [*Gestalt*] (Landgrebe, 1968a: 173).

Las investigaciones de Max Scheler y Edmund Husserl dieron un nuevo impulso a la teoría de las sensaciones, aunque, según Landgrebe, sobre todo en el caso de Husserl, este no supo "extraer las consecuencias" de sus investigaciones, pues su doctrina de *Ideas I* todavía tenía un cierto remanente de la doctrina sensualista en este respecto (Landgrebe, 1968: 174). El problema del sensualismo es que interpreta las sensaciones como meros datos captados de forma puramente pasiva, y reductibles, por tanto, a una regularidad empírica de carácter físico. Para Landgrebe, en cambio, la fenomenología puede describir el sentir mismo "como una estructura del ser-en-el-mundo" (Landgrebe, 1968a: 175). Para ello, el primer paso es acceder, a través de la reducción fenomenológica, a la descripción del ámbito sensible desde el punto de vista de la especificidad de nuestra experiencia sentiente en sentido amplio. De acuerdo con Landgrebe, la consideración de las sensaciones como meros datos está basada en un prejuicio,

³ Una de las claves de esta reinterpretación es el hilo conductor que ofrece la noción heideggeriana de "encontrarse" [*Befindlichkeit*] como hilo conductor del replanteamiento de la subjetividad en relación con el *ahí* de su individuación (Landgrebe, 1982: 112; Walton, 1993: 107).

pues, en sentido estricto, lo sensible no “aparece así”, es decir, no “sentimos así”. Las sensaciones siempre involucran la comprensión tácita de una situación significativa, es decir, en un contexto intencional. Así, el naturalismo “designó como sensación algo que nadie, jamás, ha sentido como momento de su vivir, por cuanto sus elementos no eran los de la conciencia vivida, sino el resultado de una construcción teórica o bien una abstracción metódica” (Landgrebe, 1968a: 179).

Por otro lado, la filosofía de la sensación que encontramos en Kant, y hasta cierto punto también en Husserl, interpreta el sentir “sólo en vista de la función que este cumple en la realización de la conciencia de objetos” (Landgrebe, 1968a: 180). Para Landgrebe, en ese sentido, la pregunta por la significación del sentir debe ser precedida por “la pregunta por el sentir en cuanto momento del ser consciente de sí mismo” (Landgrebe, 1968a: 180).

Por tanto, para Landgrebe, el acceso al campo de las sensaciones es co-originario con la constitución de la realidad anímica a través del cuerpo propio, pues no sólo gracias a la corporalidad tenemos acceso a la dimensión sensible del mundo en torno, sino que la unidad sintética de la misma corporalidad pre-figura el campo sensible de acuerdo con una estructura congruente con el sentido del movimiento corporal. Como Husserl mostró en *Ideas II*, el cuerpo es el órgano de la percepción y es a través del cuerpo que el mundo de la percepción natural adquiere su configuración. En esa misma medida, el cuerpo como centro de los sentidos (olfato, vista, oído, tacto, gusto) no sólo es el acceso a las cualidades sensibles, sino que el sujeto se “siente a sí mismo” en su propio cuerpo, gracias a las llamadas sensaciones dobles (Husserl, 1952: 145-146).

Así, las sensaciones, y en particular las sensaciones dobles o ubiestesias, tienen un papel crucial en la determinación del sentido, pues, por un lado, hacen patente la unidad sensible a lo largo del tiempo donde no sólo “sentimos” nuestro cuerpo en sentido físico, al sentir los objetos de la percepción externa; sino que, a través de las mismas sensaciones, nos sentimos a nosotros mismos sintiendo.

Por otra parte, el cuerpo es también la unidad del libre movimiento auto-motivado que involucra una conexión esencial entre el sentir y el movimiento como “conciencia sensible del movimiento” o “cinestesia”. No obstante, lo central del campo de las cinestesis es precisamente el involucramiento de síntesis intencionales que configuran, por un lado, la unidad del cuerpo y, por otro lado, el campo del libre movimiento. De acuerdo con Landgrebe, las cinestesis “son al

mismo tiempo sentir y conciencia de movimiento que provoca el sentir en cuanto movimiento nuestro, puesto en juego por nosotros mismos" (Landgrebe, 1968: 181). Por tanto, sigue más adelante, "el cuerpo propio se distingue de todo otro cuerpo del así llamado mundo exterior. Él es, para decirlo con Husserl, el *aquí* absoluto en relación al cual todas las demás cosas están allí; no es cosa en el espacio, sino el principio de toda configuración espacial en el moverse" (Landgrebe, 1968a: 181).

De este modo, en la medida en que todo sentir es un "sentirse a sí mismo" a través del cuerpo, la unidad de la síntesis de motivación cinestésica (cfr. Hua XI, 15) no sólo es posible gracias a la potencia práctica "yo me muevo" sino que da lugar a una forma originaria de lo que podríamos llamar una conciencia pre-reflexiva: "yo siento mi propio movimiento", y en ello asisto originariamente a la manifestación sensible de mi propia vida.

Este sentir, de acuerdo con Landgrebe, no es sólo la mera sensación táctil, sino que remite a una dimensión más amplia que involucra la afectividad existencial del encontrarse [*sich Befinden*]. En el existenciarío del *encontrarse*, según Landgrebe, "se apunta ya al ser consciente de sí mismo que pertenece al sentir en cuanto momento de la conciencia" (Landgrebe, 1968a: 180). De este modo, Landgrebe adopta parcialmente el enfoque heideggeriano según la exposición de *Ser y Tiempo*; no obstante, frente a Heidegger, Landgrebe sostiene que la consideración del temple de ánimo y el encontrarse es "unilateral mientras no se investigue la conexión de los mismos con el sentir" (Landgrebe, 1968a: 180) y, en última instancia, con la corporalidad.

Por otra parte, este "sentirse sintiendo" es siempre una estructura dinámica orientada por impulsos afectivos de diferente grado de complejidad, los cuales dan al mismo tiempo una tonalidad afectiva a todo impulso de movimiento, particularmente al movimiento del ámbito práctico. A través de dicha unidad sintética de la conciencia del libre movimiento, "que pertenece indisolublemente a nuestro sentir, tenemos conciencia de nuestro cuerpo en tanto que órgano nuestro, movido de modo inmediato por nuestro querer" (Landgrebe, 1968a: 181).

Finalmente, el campo sensible último no es el mero complejo de sensaciones entendidas como la conciencia de meras cualidades aisladas, sino que, originariamente, las sensaciones son vividas como entrelazadas con lo atrayente, lo repelente, lo terrible, es decir, como incitación o afectación del libre movimiento. Sólo en la descripción analítica se aísla el estar vuelto interesado de la

subjetividad con su cuerpo y la disposición puramente teórica. Landgrebe señala al respecto lo siguiente:

El moverse sintiente está dirigido, por tanto, por aquellos aspectos elementales; es un dirigirse a lo atrayente, un huir de lo amenazador y repelente, y sólo dicho movimiento-hacia, posibilita la afección de los sentidos en aquella forma óptima sobre cuya base tiene lugar una percepción y pueden ser diferenciadas las cosas con sus cualidades sensibles (Landgrebe, 1968: 185).

Así, por ejemplo, un sonido estridente de la calle me irrita y muevo la cabeza en esa dirección hacia la ventana, de donde asumo que viene el sonido; un olor agradable me atrae, despierta mi interés, y a esa atracción no sólo corresponde el despertar del movimiento de mi atención, sino del movimiento de mi cuerpo. Me pongo de pie y vuelvo la mirada hacia donde proviene el ruido, presto más atención a mis oídos.

Así, según Landgrebe, la explicitación de las cualidades como sonidos o mejores colores es posterior al movimiento involucrado en la afectación sensible y, en esa medida, todo el campo afectivo en sentido amplio involucra la unidad de síntesis cinestésicas por las cuales se conforma el cuerpo vivido. En ese sentido, comprendemos lo que somos a través de un plexo de posibilidades prácticas que hacen manifiesto el mundo circundante de la percepción gracias al libre movimiento de nuestro cuerpo. Por otra parte, ese movimiento está motivado, en principio, por la dirección hacia la manifestación de las cualidades elementales sensibles de lo atrayente y lo repelente, como cualidades sensibles relativas a formas de movimiento inmediato de nuestro cuerpo (Landgrebe, 1968a: 190). La trama de movimientos, por tanto, tiene como correlato simultáneo y permanente la exhibición del mundo de los sentidos, con base en el horizonte espacial comprendido como campo de juego [*Spielraum*] del libre movimiento de la subjetividad encarnada en su cuerpo propio.

En ese sentido, para Landgrebe, como hemos sugerido antes, la estructura fundamental "encontrarse" [*sich Befinden*] no está desvinculada del "sentir", sino que, por el contrario, ese encontrarse "templado" [*gestimmt*] es el encontrarse de una subjetividad encarnada que gracias a su cuerpo asiste a la progresiva apertura del mundo como horizonte de significatividad. Así, la concreción de lo que es posible llamar "ser-en-el-mundo" como figura fundamental de la existencia humana es coherente con la constitución progresiva de una vida corporal,

respecto de la cual se configura un entorno perceptivo que es, al mismo tiempo, un campo de significatividad afectiva y práctica (Walton, 1993: 106).

De este modo, uno de los aportes fundamentales de Landgrebe consiste precisamente en la descripción de la espacialidad como campo práctico, pre-dado y constituido en síntesis pasivas, anteriores a la reflexión, que tienen como eje de articulación la constitución progresiva de la unidad del cuerpo propio. El “yo-me-muevo” como nivel anterior a todo “yo-puedo”, que es la unidad de potencialidades que hace posible la síntesis de habitualidades, no es un mero “moverse” en abstracto, sino que se trata de un movimiento co-originario con la configuración perceptiva del mundo circundante; el cual, además, se comprende como la apertura al campo de significatividad gracias a las síntesis de motivación y tendencias de movimiento templadas en una gradación de intereses afectivos. Por tanto, podemos decir que las síntesis de motivación que sostienen el *agenciamiento* de un yo en el ejercicio de su movimiento activo tienen un inseparable componente afectivo, el cual se hace explícito en tonalidades afectivas del entorno a la manera de ambientes emotivos.

La significatividad de estos horizontes afectivos viene dada por el sentido teleológico que hacen explícito, el cual, por lo demás, está implicado en la tendencia del movimiento como unidad de la corporalidad viva. Esta aspiración originaria y su tendencia es, de acuerdo con Landgrebe, el origen del sentido teleológico de la intencionalidad (Landgrebe, 1977a: 76) y, en general, de todas las representaciones humanas, constituyendo, al mismo tiempo, la pauta del sentido de la propia historicidad fundada en la experiencia concreta del movimiento corporal.

3. LA CONSTITUCIÓN PASIVA Y LA IDENTIFICACIÓN ENTRE PRESENTE VIVIENTE Y CONCIENCIA CINESTÉSICA

En el estudio “El problema de la constitución pasiva” de 1974, publicado más tarde en el volumen *Facticidad e individuación*, Landgrebe reitera sus tesis fundamentales sobre la doctrina de la constitución trascendental al tiempo que las radicaliza, ya que el planteamiento de la cuestión que aborda es todavía más profundo y, de hecho, nos ofrece una perspectiva global de casi todas sus investigaciones: la determinación precisa de la subjetividad trascendental en relación con la constitución pasiva del campo de experiencia (Landgrebe, 1982: 71).

En este punto es preciso señalar, una vez más, que para Landgrebe las funciones de la corporalidad [*Leiblichkeit*] pertenecen a la pre-constitución pasiva y a la subjetividad trascendental, y sólo a partir del análisis de la constitución de dicha corporalidad es posible comprender, en sentido estricto, tanto la formación pasiva del campo de experiencia como el carácter trascendental mismo del yo puro. Esto no quiere decir, como el propio Landgrebe afirma de forma explícita, que el yo se individualice por su cuerpo, sino que ocurre exactamente al revés: el cuerpo propio, como unidad de capacidades disposicionales prácticas expresada en la forma “yo-me-muevo”, presupone a su vez la unidad del movimiento y la autoafectación del yo.

La subjetividad, por lo tanto, no es individualizada por el cuerpo, como quiso decir Merleau-Ponty. El hecho de que un cuerpo se dé presupone que uno ya posea un cuerpo y haya aprendido a dominarlo, incluso antes de haberse descubierto a sí mismo como un ego. El cuerpo no descubre en sí mismo algo así como un ego, como ha formulado Linschoten, sino que por el contrario soy yo quien en cada caso descubro mi cuerpo. En este sentido el discurso de Husserl sobre el “yo puro” mantiene su vigencia cuando dice que sólo por equivocación se le llama “yo”. Esta manera de hablar se refiere a una perplejidad relativa al principio absoluto de individuación. Es “puro” porque es la presuposición de que pueda haber una cosa tal como el cuerpo (Landgrebe, 1982: 86)⁴.

Así, luego del rodeo por las funciones constituyentes de la corporalidad vivida, Landgrebe concluye que la vida de conciencia fáctica es, de hecho, como afirmó el propio Husserl, el campo trascendental absoluto y universal⁵.

⁴ La anterioridad del yo puro como principio de individuación es defendida en un argumento semejante en las lecciones *Problemas Fundamentales de la Fenomenología*, editadas por Landgrebe para su publicación. Véase en este respecto el desarrollo del argumento sobre el cuerpo [*Leib*] entre los párrafos 1 a 4 de Husserl, quien además lo extiende al tema de la empatía (Hua XIII, 112-117). Edith Stein retoma el mismo argumento en su disertación doctoral *Sobre el problema de la empatía* para confrontarse con Lipps (Stein, 1917:43) También Stein considera al yo puro como principio de individuación anterior a la constitución del cuerpo vivo y comienza su exposición del tema en relación con el yo puro. Al respecto véase, finalmente, *Ideas II* (también editado inicialmente por Stein y más adelante por Landgrebe) (Hua IV, 97ss.). Agradezco a Verónica Medina que me haya hecho ver este detalle fundamental. La descripción de Landgrebe no es sino una perspectiva genética en la cual se puede observar la relación del yo con su cuerpo en perspectiva de la unidad del tiempo y el movimiento, la cual, por lo demás, no constituye como él mismo reconoce una modificación de la doctrina que encontramos en la fenomenología de Husserl del periodo entre 1910 y 1913: preparación y publicación de *Ideas I*.

⁵ Frente a algunos malentendidos recurrentes en torno a la noción husserliana de vida trascendental, derivados en parte de la expresión “yo puro”, es importante destacar que Husserl se refiere a la vida de

La reconducción de los correlatos de la vida de conciencia hacia las funciones sintéticas que los constituyen y dando lugar a su configuración fenoménica lleva, en última instancia, a la corriente interna del tiempo que constituye “la base fundamental que hace toda experiencia posible” (Landgrebe, 1982: 74). Por tanto, la pregunta acerca de cómo ha de definirse esta dimensión primigenia última, es respondida por Landgrebe remitiéndonos a un pasaje de los así llamados Manuscritos C de Husserl: “Si consideramos esta vida trascendental en sí misma, este yo trascendental, o si me considero a mí mismo como yo soy en tanto que puesto antes de todos mis pre-juicios y de todo lo que está dado para mí como condición primaria para todo sentido óntico, entonces me encuentro a mí mismo como presente viviente” (Hua Mat VIII, 41)⁶. Con todo, hay una aparente contradicción entre, por un lado, la pasividad primordial como una corriente que precede a toda actividad del yo y, por otro, la temporalidad considerada como rendimiento del yo. Así, el misterio último de la subjetividad está en comprender desde su origen primigenio a la pasividad, no sólo como receptividad, sino como una forma de dinamismo, por principio pre-reflexivo, donde se identifica el presente viviente con la unidad cinestésica de la configuración dinámica del campo sensible.

En este punto, Landgrebe se refiere a lo que Husserl llama “presente viviente primitivo fluyente” [*urtümlich strömende lebendige Gegenwart*] (Hua Mat VIII, 139), en el cual la reducción fenomenológica, reconducida al nivel más elemental, encuentra como rendimiento el fundamento último que hace posible toda experiencia (Landgrebe, 1982: 74). Landgrebe se refiere a esta dimensión, con Husserl, como “fuente originaria” [*Urquelle*] de toda experiencia posible; la cual es además el origen de todo “rendimiento” [*Leistung*] y, con ello, de todo lo que posteriormente puede constituirse como “fenómeno” (Landgrebe, 1982: 74; Hua, Mat VIII, 145; Expósito, 2018: 269).

Así, para Landgrebe, el volverse del ego en la reflexión siempre encuentra ya su propia actividad operante en un flujo de vida que nunca es materia muerta

conciencia fáctica, y es ella el residuo de la puesta entre paréntesis de todas las tesis derivadas de la actitud natural (cfr. Hua I, 58 ss).

⁶ Landgrebe no cita directamente el manuscrito, sino que se apoya en Held (1966:67). Se trata del manuscrito del grupo C 3 fechado en marzo de 1931. La traducción del pasaje que cita Landgrebe (Landgrebe, 1982: 74) sigue la transcripción más actualizada de Lohmar (Hua Mat, VIII,41) donde hay ligeras variaciones respecto de la de Landgrebe y Held. En lugar de “vida trascendental” [*transzendentales Leben*], en la versión de Lohmar dice “ego trascendental” [*transzendentales Ego*], por ejemplo.

sino, literalmente, *movimiento*. Esto no contradice la tesis sobre la apodicticidad del yo, aunque, para Landgrebe, ciertamente no es posible captar de forma temática la síntesis por la cual la vida se vuelve una identidad para el pensamiento (Landgrebe, 1982: 77). Para aclarar el problema Landgrebe sugiere lo siguiente: “debemos considerar más exactamente qué es lo que pertenece a la ocurrencia de la corriente primordial en la que la subjetividad se constituye a sí misma en su auto-temporalización [*Verzeitlichung*]”, y la hipótesis explícita que declara sin más que “las funciones de la corporalidad pertenecen a las funciones de la pre-constitución pasiva y junto con ella a la subjetividad trascendental” (Landgrebe, 1982: 78).

Para argumentar su punto Landgrebe retoma la doctrina sobre las capacidades disposicionales [*Vermögen*] del ego a las cuales pertenece la capacidad disposicional cinestésica, como aparece en el segundo volumen de las *Ideas* de Husserl. Aunque Husserl mismo no sigue ese camino en sus exposiciones, Landgrebe señala un punto muy importante sobre la descripción husserliana de la corriente interna del tiempo, y es que “sin impresiones no hay rendimientos constitutivos temporales y sin cinestesis no hay impresiones. Las impresiones están relacionadas con el campo cinestésico efectivo co-orientado con las capacidades de sentido” (Landgrebe, 1982: 81).

Así, “el ego es originalmente despertado a través de la afección. Un ego despertado sin impresiones no es concebible” (Landgrebe, 1982: 81). Pero ¿eso quiere decir que la subjetividad trascendental se debe a sí misma la proto-impresión? Si este es el caso, los rendimientos constitutivos serían una creación. La manera de afrontar las derivas idealistas de tal posición es considerar el carácter constituyente del cuerpo vivo, tal y como nos expone Landgrebe:

Si sólo consideramos que toda afección es la afectación primitiva de los órganos de los sentidos como órganos de mi cuerpo y que todos los movimientos cinestésicos son las condiciones a partir de las cuales la afección de los órganos de los sentidos se vuelve posible, de aquí se sigue que la corporalidad debe entenderse no sólo como meramente constituida sino como constituyente (Landgrebe, 1982: 82)

La cuestión pasa, por tanto, de los alcances de la conciencia reflexiva a la caracterización de la forma por la que me vuelvo consciente de “mi propia corporalidad de tal manera que pueda hablar de sus funciones como constituyentes” (Landgrebe, 1982: 82). Para ello Landgrebe recurre de nueva cuenta a la caracterización de Husserl de la figura del “yo puedo”, es decir, de la conciencia de la

capacidad disposicional práctica. Con todo, alguien podría objetar que este volverse consciente de mi capacidad de movimiento ya presupone al cuerpo como constituido, pero, según Landgrebe, la capacidad de movimiento comprendida en términos de un campo de disposiciones prácticas es anterior a toda objetivación, e incluso —y aquí Landgrebe se refiere de forma explícita a Husserl— el “yo me muevo precede originalmente a todo yo puedo” (Hua IV, 261). Por tanto, y volviendo a lo que hemos señalado antes en relación con la afectividad de sentirse en el movimiento propio, Landgrebe reitera la necesidad de hablar de un “ser consciente” pre-reflexivo, que se da en la conciencia práctica, frente a la conciencia reflexiva del yo, posterior, que se funda o por lo menos presupone la síntesis pre-reflexiva anterior.

Este “saber de sí”, que precede a la reflexión y que es uno con el desarrollo de las cinestesis, es un sentimiento corporal [*Leibgefühl*] que Landgrebe equipara, de nueva cuenta, al encontrarse en el sentido de Heidegger (Landgrebe, 1982: 83). Este temple del cuerpo es un encontrarse en una situación en la que el mundo se abre originalmente como un campo del libre despliegue del movimiento del cuerpo, manifiesta una corriente sensible del movimiento unidad originaria de las disposiciones capacitantes [*Vermöglichkeiten*]⁷. Así, como señala Walton:

el “sentir el cuerpo” inherente al encontrarse no es un mero sentimiento sino “*la primera apertura al mundo*” puesto que indica la situación de cada uno en medio de aquello que lo afecta y en función de lo cual se desplaza. En suma: el encontrarse heideggeriano ha de buscarse primariamente en el comienzo y el término cinestésico a través de la atracción, la amenaza y la satisfacción experimentadas por cada subjetividad en el mundo como espacio de juego de su poder moverse (Walton, 1993: 107).

En realidad, lo que intenta Landgrebe es describir cómo el origen de la conciencia, y con ella, el origen del sentido que en los actos explícitos del yo aparece bajo la figura de la intencionalidad, descansa en la unidad del dinamismo de las

⁷ El concepto de disposiciones capacitantes o habilitantes [*Vermöglichkeiten*] se refiere en este contexto a una disposición que hace posible o, también se puede decir que “habilita” a otras facultades o capacidades (en el sentido de *Vermögen, Fähigkeit*), así, otras capacidades superiores se habilitan gracias a estas disposiciones, las cuales también son capacidades en un sentido más originario, como un momento previo a toda “capacidad”, todo “yo puedo” y en esa medida es también su condición de posibilidad. Debo esta aclaración a mi colega Noé Expósito, en medio de largas discusiones en torno a la difícil traducción de esta noción.

cinestésias como el movimiento de incorporación del presente viviente: la clave de su hipótesis descansa en comprender la sensibilidad, una vez más, no como materia muerta sino como situación dinámica, de ahí la importancia de las cinestésias. Así, la corporalidad como el momento pasivo estructural de la subjetividad trascendental constituyente revela su "lado natural" (Walton, 1985: 100).

4. DEL MOVIMIENTO DEL CUERPO AL MOVIMIENTO DE LA HISTORIA: TELEOLOGÍA, PRAXIS CONSTITUYENTE Y MUNDO DE LA VIDA

A partir de la década de los cincuenta Landgrebe inició un estudio crítico de la obra de Marx (Landgrebe, 1975: 156) como parte de los esfuerzos por una interpretación desligada de la ideología soviética del autor de *El capital* (San Martín, 1994). Algunos de los resultados más importantes de estas investigaciones, publicados varios años después, son los estudios "El problema de la teleología y la corporalidad en la fenomenología y el marxismo" (Landgrebe, 1977a) y "Mundo de la vida e historicidad de la existencia humana" (Landgrebe, 1977b).

Para Landgrebe, la pregunta por el sentido de la historia hunde sus raíces en la praxis más originaria de la realidad humana manifiesta en la potencia de movimiento corporal y su proto-tendencia afectiva. De acuerdo con lo que hemos señalado en torno a los análisis de la sensación propuestos por Landgrebe, la teleología del movimiento corporal permite plantear una reconsideración de la relación entre naturaleza y espíritu no sólo en el contexto de la constitución del mundo circundante, sino en relación con la configuración del mundo de la vida como mundo histórico.

El planteamiento de Landgrebe en torno al tema de la historicidad en la fenomenología trascendental se plantea en dos perspectivas. Por un lado, en relación con la aclaración de la aparente contradicción entre la idea de una variedad plural de mundos de la vida, considerados en su dinamismo histórico, frente a la idea de mundo de la vida como un terreno común de experiencias (Landgrebe, 1977b: 32). Por otro lado, se trata de la aclaración del sentido mismo de la teleología en la historia (Landgrebe, 1977a: 93). Ambas líneas de argumentación confluyen en la reiteración del mismo punto que hemos esbozado en diferentes escenarios a lo largo del estudio: la potencia constituyente de la corporalidad viva como capacidad disposicional práctica y conciencia pre-reflexiva de sí.

En su ensayo "El mundo de la vida y la historicidad de la existencia humana", Landgrebe aborda la problemática desde la intersección entre la necesidad de dar cuenta de la historicidad en relación con el fenómeno del mundo de la vida desde una perspectiva fenomenológico trascendental. En estos apuntes es posible observar cómo Landgrebe presenta un argumento crítico muy semejante al de los ensayos sobre la sensibilidad y el problema de la materia.

A lo largo del artículo reitera la importancia de las síntesis cinestésicas como sistema coordinado de potencialidades de movimiento desde el cual se hace explícito el mundo circundante como campo de libre despliegue del movimiento corporal. Así, el mundo originario de la vida es el ahí de la apertura del campo pre-dado anterior a toda reflexión y que toda la actividad de la conciencia presupone como su horizonte. En este punto, Landgrebe avanza al problema de la historicidad. En la medida en que el yo-consciente es también el resultado de un desarrollo trascendental antes de tal relación reflexiva, se da una unidad de un agente capaz de movimiento cinestésico.

La conciencia es ella misma esta historia. La conciencia no es conciencia de una historia, sino el punto de formación de la historia. Esto quiere decir que la historia sólo está ahí es recordada o reconstituida como la prehistoria de uno mismo (Landgrebe, 1977b: 55).

Así, prosigue Landgrebe, "la historia es el hecho absoluto porque la existencia de aquellos para quienes es historia es una facticidad absoluta" (Landgrebe, 1977: 55). Por tanto, en alguna medida, la idea marxista de las "condiciones materiales" adquiere en Landgrebe una significatividad histórica y sensible, afectiva: se trata de la tesitura concreta del mundo de la vida como campo pre-dado del libre despliegue del movimiento a través del cual se perfila el mundo perceptivo. Pero, en la medida en que la unidad de la percepción está fundada en síntesis de motivación cinestésica, las cuales remiten a potencialidades de orden práctico, estas potencialidades tienen ellas mismas un desarrollo histórico que se traduce en habitualidades y, en sentido intersubjetivo, en el sedimento de una historia común.

En su ensayo sobre la teleología en el marxismo, Landgrebe se plantea, por un lado, la necesidad de establecer en qué medida se puede hablar de teleología de la historia en Marx y, por otro lado, cómo es posible comprender la relación entre naturaleza y cultura [*Geist*] y, finalmente, la posibilidad de considerar al

marxismo como una ciencia en relación con su tema y método apropiado (Bak y Expósito, 2017). Aunque el propio Landgrebe no lo declara de forma explícita, es posible advertir que en el estudio sobre el mundo de la vida el énfasis es la unidad trascendental del mundo de la vida como la unidad del *ahí*, el *factum* de las existencias que viven su historia como el campo pre-dado en el cual se despliegan sus potencialidades de movimiento. Pero el movimiento es ante todo tendencia, orientación hacia algo que, como hemos visto, para Landgrebe coincide con el origen de la intencionalidad.

Así, por un lado, para Landgrebe es preciso insistir en el punto central de su argumentación a lo largo de sus escritos: la realidad humana no sólo es una realidad histórica sino encarnada en un cuerpo sentiente y en movimiento (1977a: 71). En este sentido, Landgrebe intenta replantear algunas de las premisas fundamentales del análisis marxista de la teleología de la historia a partir del análisis fenomenológico:

La continuidad y unidad teleológica de la historia no existe previamente, debe ser producida primero que nada por cada "ahí". Por tanto, la representación de una teleología de la historia no tiene su origen en una consideración teórica sino en el más alto interés práctico de la humanidad (Landgrebe, 1977a: 93).

Así, el principal aporte de Landgrebe a la interpretación de Marx se remonta al ensayo sobre el problema de la materia, al que aludimos al inicio de este estudio. Una vez más se trata de la crítica de la concepción positivista de la naturaleza, en este caso, a través del análisis de las nociones fundamentales de naturaleza y cultura en términos del planteamiento de Husserl. Así, el marxismo no es una ciencia en el sentido de las ciencias naturales sino una ciencia de las "relaciones del mundo de la vida" (Landgrebe, 1977a: 102) como horizonte de las realidades humanas. En este punto es posible advertir la confluencia con su estudio sobre el mundo de la vida.

Por tanto, el acercamiento de Landgrebe al marxismo es, en realidad, una reiteración de las tesis fundamentales que motivaron su camino por la fenomenología, a la que se suma la consideración, no sólo de la historicidad de la vida humana sino como el fundamento de la normatividad teleológica del devenir histórico del mundo de la vida. Todo este proyecto vuelve a su vez sobre la importancia de la primacía práctica del movimiento corporal y su teleología immanente en relación con la constitutiva historicidad de la existencia humana.

5. CONCLUSIÓN

A lo largo de los diferentes escritos de Landgrebe que hemos estudiado encontramos una reevaluación de la forma en la que ha de entenderse el campo de la experiencia trascendental y la noción misma de mundo. La subjetividad, lejos de ser un campo susceptible de ser aislado bajo la figura de la unidad de estructuras eidéticas atemporales, es inalienablemente un campo de experiencia co-originario con el mundo como horizonte abierto y devenir histórico. Para Landgrebe, el foco de atención del análisis intencional mismo, en su génesis, coincide con el movimiento proyectivo de la potencia más originaria de la subjetividad: la capacidad de movimiento del cuerpo propio y la pre-comprensión del mundo como campo de libre despliegue del movimiento, como horizonte práctico (Landgrebe, 2010: 109). La pre-constitución pasiva de la subjetividad en el *factum* histórico y su *encontrarse* afectivamente templada conforman su singularidad individual fáctica. Así, para Landgrebe, el camino de la fenomenología trascendental es precisamente la exploración de las formas que permitan comprender esta totalidad individual: el movimiento de la vida fáctica en su progresiva concreción.

BIBLIOGRAFÍA

- ALOIZ, J., "Alma y cuerpo: piloto y navío. Sobre una antigua analogía" en *Episteme NS*, Vol. 36, No. 2, 2016 pp. 1-17.
- BAK, A., EXPÓSITO, N. (2017), "Nota introductoria a *El problema de la teleología y la corporalidad en la fenomenología y en el marxismo* de Ludwig Landgrebe", *Acta Mexicana de Fenomenología*, 2, 81-92.
- CLAESGES, U. (1983) *Zeit und kinästhetisches Bewußtsein. Bemerkungen zu einer These Ludwig Landgrebes: Phänomenologische Forschungen*, Vol. 14, *Zeit und Zeitlichkeit bei Husserl und Heidegger*, pp. 138-151,
- EXPÓSITO, N. (2018) "Análisis genético del *Análisis reflexivo*. Para un re-encuentro fenomenológico: Lester Embree, Javier San Martín, Ludwig Landgrebe y

José Ortega y Gasset", *Investigaciones Fenomenológicas, Número Monográfico*, pp. 257-279.

FUMAGALLI, S. (2017), *Wege zur einer neuen Phänomenologie: Landgrebe, Fink und Patocka in Dialog*, Würzburg: Ergon Verlag.

HELD K. (1966), *Lebendige Gegenwart*, Phänomenologica 23, Springer.

HEIDEGGER, M. (1927), *Sein und Zeit*, Tübingen: Niemayer.

HUSSERL, E. (1952), [Hua IV], *Ideen zur einer Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, (Husserliana Gesammelte Werke), Ed. Marie Biemel, Springer-Kluwer.

—, (1966), [Hua XI] *Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten, 1918-1926*. Martinus Nijhoff.

—, (1973), [Hua I] *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, Martinus Nijhoff.

—, (1977), [Hua 3-1] *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie* 1. Halbband: Text der 1.-3. Auflage – Nachdruck

—, (2005), [Hua Mat VIII] *Späte Texte über Zeitkonstitution (1929-1934), Die C-Manuskripte*. Springer.

LANDGREBE L. (1928), *Wilhelm Dilthey's Theorie der Geisteswissenschaften: Analyse ihrer Grundbegriffe*. Max Niemeyer Verlag.

—, (1963), *Der Weg der Phänomenologie*, Gütersloh. [versión castellana (1968a), *El camino de la fenomenología: el problema de una experiencia originaria*, Tr. Mario A. Presas, Sudamericana, Buenos Aires.]

—, (1975), "Ludwig Landgrebe" en Pongratz, Ludwig, J. *Philosophie in Selbstdarstellungen*, Band II. Felix Meiner.

—, (1977a, 2014), "El problema de la teleología y la corporalidad en la fenomenología y el marxismo" tr. Noé Expósito Roperro, en *Acta Mexicana de Fenomenología*, No. 2. Abril.

—, (1977b), "Lebenswelt und Geschichtlichkeit des menschlichen Daseins", en Wandenfels B. et. al. *Phänomenologie und Marxismus: Praktische Philosophie*, Suhrkamp.

- , (2010), *Der Begriff des Erlebens. Ein Beitrag zur Kritik unseres Selbstverständnisses und zum Problem der seelischen Ganzheit*. Orbis Phänomenologicus, Quellen. Königshausen und Neumann.
- , (1965), „Die Phänomenologie der Leiblichkeit und das Problem der Materie“, Landgrebe L. *Beispile Festschrift für Eugen Fink, zum 60 Geburtstag*, Martinus Nihjoff. pp. 291-305.
- LUFT, S. (2002), *Phänomenologie der Phänomenologie: Systematik und Methodologie der Phänomenologie in der Auseinandersetzung zwischen Husserl und Fink*, Springer.
- MARCELLE, D. (2013), “Ludwig Landgrebe and the Significance of Marginal Consciousness” en Lester Embree and Thomas Nenon (eds.), *Husserl´s Ideen, Contributions to Phenomenology*, 66. Springer, Dordrecht. pp. 209-224.
- PERKINS, P. (2014), “Acerca de la interpretación de Landgrebe sobre el cartesianismo de Husserl” No. 11, *Investigaciones Fenomenológicas*, p.203-222.
- PRESAS, M. A. (1978), „Leiblichkeit und Geschichte bei Husserl“ *Tijdschrift voor Filosofie*, Nr. 1, pp. 111-127.
- SAN MARTÍN, J. (1997), “La despedida de Husserl del cartesianismo según Landgrebe” *Agora*, 16. 2, pp. 101-21.
- , (1994), “Fenomenología y marxismo” en *La fenomenología como teoría de una racionalidad fuerte. Estructura y función de la fenomenología de Husserl y otros ensayos*, Madrid: UNED, pp. 101-138.
- STEIN, E. (1917), *Zur Problem der Einfühlung*, Halle, Buchdruckerei des Weisenhauses.
- STEINBOCK, A. (1997), *Home and beyond: generative phenomenology after Husserl*, Northwestern University Press.
- SERON, D. (2002), “Landgrebe et Fink, sur l´universalité de la Philosophie phénoménologique” *Les Études Philosophiques*, No. 3
- WALTON, R. (1985), “El lado natural de la subjetividad trascendental”, en *Revista de la Sociedad Argentina de Filosofía*, Año V, No. 3 Córdoba. pp. 89-108.
- , (1993), “Cuerpo propio y temporalidad en la interpretación de Husserl”, en Walton, R. *Husserl, Mundo, Conciencia y Temporalidad*, Ed. Almagesto.

TENGELYI L. (2014), *Welt und Unendlichkeit: zur Problem phänomenologischer Metaphysik*, Alber.