

RESEÑA TARDÍA DE *CUERPO VIVIDO* Y APOLOGÍA A LA FENOMENOLOGÍA DEL CUERPO

Reseña

Agustín Serrano de Haro (compilador) *Cuerpo vivido*. Madrid: Encuentro, 2010, 168 pp. (ISBN 978-84-9920-048-4).

Pablo Guíñez

Ya han pasado 5 años desde la aparición de *Cuerpo vivido*, compilación realizada por Agustín Serrano de Haro, conformada a partir de 5 ensayos sobre fenomenología del cuerpo (o, por lo menos, fenomenológicamente inspirados) de 5 filósofos españoles del siglo XX y XXI. Podríamos preguntarnos desde un inicio por qué reseñar tal obra, y ello sobre todo debido a que en su momento gozó de dos excelentes reseñas (Bassas Vila 2011; Jorba Grau 2011). Hay dos motivos que me parece justifican esto: por un lado, existe en el libro algo que podemos destacar por su valor histórico; por lo que nos dicen los trabajos ahí reunidos del desarrollo de la filosofía española del siglo XX y de su evolución que, como veremos, ameritan algunos comentarios. Mas, por otro lado, también existen motivos de orden filosófico y sistemático, los cuales se muestran sobre todo en el lugar donde debiésemos situar estos trabajos respecto del hacer filosófico actual. Esto último dado que, como más adelante quedará en evidencia, el dar centralidad a los análisis filosóficos del cuerpo desde un punto de vista fenomenológico, directa o indirectamente, es una reacción ante doctrinas vigentes que lo hacen de un modo distinto en nuestros tiempos.

Procedo así a exponer estas valoraciones y motivaciones por las que debemos nuevamente volver a la compilación de Agustín Serrano de Haro. Dado que las dos reseñas que hay disponibles ya presentan descripciones muy adecuadas de los ensayos que componen *Cuerpo vivido*, prescindiré para estos efectos de realizar aquél ejercicio en este escrito.

I.

El nombre de la compilación es ya por sí mismo muy expresivo. Pese a que no ha sido su traducción más popular, sin duda “cuerpo vivido” es una muy adecuada traducción para la expresión alemana “*Leib*”, expresión precisamente utilizada

por Husserl para designar al cuerpo comandado y animado por una subjetividad; al cuerpo sometido a la voluntad de quien vive a través de él. Este concepto es utilizado frecuentemente en oposición a la expresión “*Körper*”, que designa al cuerpo físico, al cuerpo de las cosas espaciales: de los astros, de los cuerpos geométricos y de mi propio cuerpo; pero este último no en cuanto es aquello a través de lo que toco sino de lo que puedo tocar, esto es, mi cuerpo en cuanto una mera cosa entre las demás cosas en el espacio.

Hago esta observación de los términos husserlianos con el motivo de enfatizar el valor histórico de estos ensayos. Como sabemos, el desarrollo de la filosofía fenomenológica puso énfasis en la cuestión del cuerpo vivido (de la experiencia corporal, somática, cinestésica) principalmente a partir de los trabajos de M. Merleau-Ponty, comenzando con *Fenomenología de la percepción* de 1945 y prosiguiendo en posteriores trabajos como *Lo visible y lo invisible*. Era con la expresión “*chair*” {carne} con la que Merleau-Ponty se refería al “*Leib*” husserliano. Sólo años más tarde sabríamos cuanta influencia tuvo el segundo tomo de las *Ideas* para la obra de Merleau-Ponty¹, ya que sería en *Ideas II* donde Husserl daría centralidad a lo que es relativo al cuerpo vivido (ahí figuran las nociones de “*Leib*” y “*Körper*”), análisis de un texto que recién vería la luz póstumamente como el tomo IV de *Husserliana* en 1952, pese a que se sabe que el primer borrador del libro data de 1912².

Para dar cuenta de lo que nos ocupa aquí, remitámonos primero sólo a la fecha de publicación de los trabajos que constituyen *Cuerpo vivido*: 1925 (Ortega y Gasset), 1945 (Gaos), 1946 (Xiriau), 1965 (Palacios) y 2010 (Serrano de Haro). En mi opinión creo que debiésemos destacar algunas cuestiones relevantes. En primer lugar, es notable cómo el trabajo de Ortega “Vitalidad, alma, cuerpo” presenta con particular elegancia y extensión nociones que luego tendrán tanta relevancia en los incipientes trabajos en fenomenología del cuerpo a partir de la obra de Merleau-Ponty, Michel Henry y el mismo Husserl, que debiésemos preguntarnos en qué medida no podemos considerar al filósofo español como un precursor de estas investigaciones. El fenómeno que en la sagacidad ortegueana es denominado como *intracuerpo* es, a todas luces, el mismo que Husserl denominará “*Leib*” y Merleau-Ponty “*chair*”. Es, por esto, certero Serrano de Haro en la presentación de su libro al decir que éste “puede muy bien considerarse [...] como el primer

¹ Lo consultó en estado de borrador en el Archivo Husserl gracias al permiso de H. Van Breda.

² De hecho la noción de *Leib* ya era utilizada por Husserl en las *Grundproblemevorlesungen* del semestre de invierno de 1910-11.

acercamiento conscientemente fenomenológico en nuestra lengua a la problemática del cuerpo vivido”. En un sentido similar, no puede obviarse como Gaos ya usa la expresión *carne* en un sentido similar al que le da Merleau-Ponty y como ya puede distinguirse con total nitidez la distinción entre cuerpo vivo (“mi alma encarnada” y cuerpo físico (“el cuerpo de los fisiólogos”) en el trabajo de Xiriau. Mostrándose que tanto el trabajo de Gaos y Xiriau como el de Ortega, más que presumir que son continuaciones y desarrollos ulteriores del auge de la fenomenología del cuerpo, debiesen denominarlo como un surgimiento paralelo de la preocupación por el cuerpo desde un punto de vista fenomenológico.

Ahora bien, algo que me parece que en *Cuerpo vivido* se observa con particular claridad es la diferencia que se da en lo que Antonio Zirión Quijano en la entrevista realizada con motivo de la publicación de este volumen³ llama “la primera y la segunda primavera de la fenomenología”. Esta expresión designa no otra cosa sino los dos momentos de auge en el siglo XX y XXI de la fenomenología: la primera generación de fenomenólogos que es heredera directa de Husserl y sus discípulos (que data de la primera mitad del siglo XX, donde podemos situar a Ortega y quienes se formaron con él) y la segunda, que es resultado de prácticamente un siglo de trabajo exegético de las obras publicadas por Husserl en vida, y ello sumado al rico contenido presente en sus trabajos póstumos. La compilación representa desmedida (los cuatro primeros trabajos podrían encuadrarse en la “primera primavera” y el último en la segunda) pero fielmente el semblante de ambas generaciones. Ciertamente es posible reconocer un enorme valor fenomenológico en los primeros 4 ensayos y en ningún caso el no corresponderse con la ortodoxia fenomenológica representa ninguna falta de éstos. Pero creo que es bastante claro que si tomásemos estos trabajos como representantes de dos generaciones distintas, hallaríamos cómo el desplante entre unos y otros es bien diferente.

Me remito a hacer algunas breves observaciones sobre esto a modo de ejemplos. En primer lugar, Javier Bassas Vilas en su reseña ha expresado que la completa exposición de Ortega en su ensayo podría no cumplir su pretensión de estar compuesta sólo de “conceptos descriptivos, no hipótesis metafísicas”, contrabandeando algunas afirmaciones de índole especulativa o, por lo menos, positivista. Por otro lado, el trabajo de Gaos pese a su meticulosidad, no puede evitar volcarse hacia una orientación que en Gaos era bien conocida: hacia antropología filosófica

³ “Husserl en el mundo hispanohablante: su recepción y traducción”, Revista pensamiento político, 7.

que en varios aspectos desconoce a la fenomenología. Nada de esto sucede en el ensayo de Serrano de Haro: no es que ahí se esté dando por sentado y se omita que el dolor del que hablamos es el dolor humano; la fenomenología tiene la exigencia de trascender el conjunto real de los “humanos” para ser descripciones de las vivencias puras de una conciencia considerada en la forma de una generalidad pura. Los análisis de Serrano de Haro sobre el dolor, por esto mismo, tienen validez para cualquier conciencia susceptible de vivir el dolor, sean humanos, animales, ángeles o dioses. Que la fenomenología deba trascender el ámbito de la mera humanidad (en cuanto especie zoológica) es algo que fue prescrito por Husserl tempranamente de forma explícita pero ciertamente con poco énfasis; en *Investigaciones lógicas* e *Ideas I* hay algo de esto⁴. El hecho de tener conciencia de esta prescripción tan esencial para la fenomenología parece una muestra de la mayor perspectiva y erudición (en materia fenomenológica) propia de la segunda primavera, la cual ha logrado asir la intención completa de la fenomenología descubierta y desarrollada por Husserl. Las tentaciones de postular una antropología filosófica son fuertes, pero ciertamente la fenomenología tiene buenas razones para restringir esas pretensiones. Si se descubriese una variante de seres humanos que al final de sus brazos tuviesen pies y acariciasen con ellos y pudiesen además mirar su propio rostro pues pueden proyectar sus ojos fuera de sus órbitas moviéndolos a voluntad mediante una membrana (como un caracol) serían, por lo menos, materia de reflexión para los ensayos de Gaos y Palacios. En contraste a ello, no importa lo retorcido que resulten los seres susceptibles de dolor que puedan ser pensados (podrían ser incluso marcianos [Serrano de Haro, 2013]), los análisis tendrán validez independiente de estas variaciones empíricas; estas son ventajas, obsérvese, de la fenomenología al momento de considerarla sin ninguna herejía heterodoxa⁵.

II.

⁴ En los Prolegómenos de las *Investigaciones lógicas*, §36 leemos: “Lo que es verdadero es absolutamente verdadero, es verdadero ‘en sí’. La verdad es una e idéntica, sean hombres u otros seres no humanos, ángeles o dioses, los que la aprehendan por el juicio”. Por otro lado, famosamente en *Ideas I* Husserl presumía que si Dios tuviese percepción, percibiría entonces mediante matizaciones (tal cual los humanos).

⁵ Bajo el rótulo de “el nuevo Husserl”, se piensa esta comprensión novísima (que nace hacia finales de los años 80), que exhibe precisamente las malas inteligencias que existieron respecto de la mayoría de los receptores de la obra de Husserl que no pudieron acceder a los escritos *inéditos*. La incompreensión de José Gaos respecto de la filosofía de Husserl está retratada con magistral cuidado en la primera lección del libro de Javier San Martín (2015).

En lo que respecta a cuestiones filosóficas como las que atraviesan el completo contenido de los trabajos de la compilación, podemos ver que *Cuerpo vivido* es, en verdad, como ya advertí, una trinchera y una toma de posición ante corrientes filosóficas que han posado su interés en la cuestión del cuerpo, mas desde perspectivas no fenomenológicas. Pienso en las filosofías naturalistas o fisicalistas, por un lado, y en las filosofías posmodernistas por el otro. Hay dos aspectos que tienen en cuenta los análisis fenomenológicos que se presentan en los ensayos como una exigencia fundamental que me parece patente que se extravían (con mayor o menor intensidad) en el naturalismo y el posmodernismo: en primer lugar, se extravía la exigencia de obtener resultados que sean *necesarios* respecto de aquello de lo que se habla y, en segundo lugar, se ignora el contenido de la prescripción fundamental que dicta que, sobre todo, al momento de concebir el proceder filosófico se debe ir “a las cosas mismas”.

Explicito un poco estas dos exigencias que son fundamentales para la fenomenología del cuerpo en particular y, por supuesto, para cualquier fenomenología en general. La exigencia de necesidad –exigencia que es a todas luces transversal a muchas corrientes filosóficas– plantea que las relaciones que se presumen respecto de los objetos (fenómenos) filosóficamente considerados en sus modos de darse deben ser de carácter necesario. Es decir, al momento que yo establezco la estructura o la esencia de determinado fenómeno, debo considerar todas sus determinaciones posibles de modo que con claridad y distinción pueda aseverar que aquello que digo es y será así para todos los casos en que este fenómeno sea considerado. Esta exigencia, introducida por Husserl desde un inicio a través del método de la variación imaginativa o eidética se hace particularmente clara, por ejemplo, en el trabajo de Serrano de Haro donde se muestra que el dolor *necesariamente* implica alguna forma de atención, denunciando el absurdo de quien plantee la posibilidad de dolores “inconscientes”, los cuales “no se advertirían en absoluto”⁶. Por otro lado, la exigencia de ir a las cosas mismas no es otra cosa sino lo formulado en lo que Husserl denomina como el “principio de todos los principios”, a saber, que todo lo que se nos da originariamente en una intuición debe tomarse como se da, pero sólo dentro de los límites en los que se da. Esto inmediatamente suprime la posibilidad de cualquier forma de especulación filosófica o empírica respecto de aquello que se habla: debo poder remitirme a las intenciones

⁶*Infra*, veremos que el naturalismo es susceptible de planteamientos de este estilo.

plenificadas en intuiciones (siempre susceptibles de ser re-vividas) con las cuales fundamento mis dichos y los resultados de mi indagación filosófica.

Es claro que en lo que refiere a los análisis del cuerpo filosóficamente considerado, el proceder fenomenológico no es afín en lo absoluto al fisicalista. Pese a la infinidad de matices posibles y formas de plantear el denominado “problema mente-cuerpo” para la teoría fisicalista⁷, es claro que un punto central para esta filosofía puede formularse como que los denominados estados mentales (donde podríamos incluir desde nuestras sensaciones corporales más básicas hasta las más elevadas) se correlacionan de forma estricta con el estado en que se encuentra nuestro cerebro. En otras palabras: hay una relación de *necesidad* entre los estados mentales y los estados cerebrales, siendo los primeros dependientes de los últimos.

No tendría nada de exagerado asegurar que la teoría fisicalista en lo que respecta a los análisis del cuerpo acarrea gravísimas repercusiones. Ahondemos someramente en esta teoría. De acuerdo al fisicalista, estaríamos cayendo en errores y pecando de ignorantes si detuviésemos nuestros análisis meramente en una descripción sobre la manera en que vivimos nuestras sensaciones y nuestro cuerpo; estaríamos, de hecho, concibiendo y hablando de forma equivocada –diría el fisicalista– respecto de lo que pretendemos lograr por medio de nuestras indagaciones. Por ejemplo, si lo que quisiéramos hacer es estudiar filosóficamente la sensación corporal *X* (por ejemplo, la picazón), haríamos mal si presumiésemos que estamos llegando a su verdad por medio de una descripción de su manera de ser vivida pues, de hecho, aunque nosotros no seamos realmente conscientes de ello, siempre que nosotros decimos “picazón” en realidad lo que mentamos es un respectivo estado cerebral *Y*. Esto es claro pues si los estados cerebrales son causa (o son supervenientes) de los estados mentales, ciertamente todas nuestras sensaciones corporales hallarían una correspondencia directa con un estado del cerebro. Por lo tanto, si su pretensión es el estudio de la picazón, remítase usted a la observación del estado cerebral *Y*, donde usted podrá conocer su efectiva verdad a partir de sus auténticos orígenes.

Sin embargo, el fisicalismo yerra razonando de este modo⁸. Hay, creo, varios argumentos que pueden presentarse para mostrar ello; mas me remitiré meramente al que se encuadra con las exigencias antes mencionadas. Lo realmente

⁷Sobre estos matices puede revisarse (Kim 2002).

⁸Esto bellamente lo ha expuesto Serrano de Haro (2013) en relación a los análisis rortyanos del dolor.

problemático del razonamiento fisicalista en lo que respecta a la relación mente-cuerpo yace en el carácter dubitable de los estados cerebrales respecto de la indubitabilidad de los propios estados de sensación. El fisicalista quiere afirmar la *necesidad* de la relación que postula, mas esto se hace imposible ante el carácter contingente del objeto físico cerebro. Si hubiese necesidad respecto de la relación, e incluso que una de las partes fuese dependiente de la otra, entonces debiese presentarse con necesidad esa relación en toda situación concebible (o sea, en cualquier mundo posible). Sin embargo, sin demasiado problema vemos que es posible para nosotros el concebir nuestros propios estados de sensación como ocurriendo en efecto (¡e indudablemente!) sin mentar en ningún momento el estado actual de nuestro cerebro; ignorando incluso si éste se encuentra ahí siendo efectivamente responsable de nuestras sensaciones. Es más: nos es posible pensar seres que de hecho carezcan de cerebro pero sean poseedores de sensaciones corporales o, incluso peor, que los avances científicos futuros refuten todo lo que la neurología sabía hasta este momento respecto de nuestro cerebro o, incluso peor, que un genio maligno o una perversa organización sea responsable de hacernos creer por medio de una pseudociencia muy bien difundida que nuestro cerebro tiene alguna relación con nuestros estados mentales, cuando en realidad todo es una perversa mentira para tener al mundo bien engañado. Estas situaciones pueden resultar rebuscadas, pero muestran patentemente una cuestión capital: el fisicalismo rechaza la obtención de cualquier resultado apodíctico y está vedado de postular cualquier relación de necesidad respecto de los objetos de los que habla y ello precisamente porque en lo que respecta al cerebro todo podría ser de otro modo.

¿Puede una fenomenología del cuerpo darnos acaso mejores resultados? Ciertamente que sí. Cada uno de los ensayos presentes en *Cuerpo vivido* son muestras de ello. El análisis fenomenológico permite dar cuenta de las esencias de los fenómenos, planteando relaciones necesarias por medio de análisis que pretenden ser apodícticos. Una caricia dejaría en efecto de serlo si no están presentes los aspectos *necesarios* de ella, tales como su suavidad y morosidad; esto es lo que el ensayo de Gaos muestra con gran precisión. Leopoldo Eulogio Palacios nos ha enseñado por medio de su trabajo que un rostro humano concebido como algo que fuese susceptible de ser vivido por medio de la visión directa no sería, en realidad, un rostro humano: pues *mi rostro* es precisamente aquello que *necesariamente* me está vedado de conocerlo de tal manera. Así mismo, como ya mencioné, un dolor del cual no tuviésemos ningún conocimiento no sería (¿cómo po-

dría ser de otra manera?) un dolor: el dolor es (y *necesariamente* es) sólo cuando está siendo vivido, y esto es así aunque mi cerebro esté en el estado que dicten sus caprichos; que los análisis fisicalistas parecieran permitir la posibilidad de un dolor inconsciente es clara muestra de los fundamentales equívocos de los que es portador.

Ahora bien, me parece más difícil esbozar una postura general respecto de los análisis posmodernos del cuerpo, por lo que me remito a algunos autores denominados (o autodenominados) posmodernistas para estos efectos. Me parece que, a diferencia del naturalismo, donde era fundamental la escisión y el reduccionismo de lo relativo al cuerpo vivo al cuerpo físico, en el pensamiento posmodernista existe más bien una mezcla y cierta ambigüedad respecto de esta distinción fenomenológicamente fundamental. Me remitiré sólo a un ejemplo como son las reflexiones de autores como Haraway o Broncano en torno al concepto de *ciborg* (aunque estoy seguro que observaciones similares podrían hacerse a proceder como el de Foucault o Butler).

Los autores que han centrado sus reflexiones en torno a la noción de *ciborg* realizan una apología de cómo por medio los avances de las nuevas tecnologías nos ha sido posible introducir en nuestros “cuerpos orgánicos” elementos propiamente “no orgánicos”, de modo que éstos formen una unidad de algo orgánico y no orgánico a la vez. Los ejemplos de situaciones como éstas son los huesos de titanio, implantaciones molares artificiales, microchips subcutáneos, órganos artificiales, prótesis de cualquier tipo, etc. De acuerdo a los planteamientos de estos autores, estos cuerpos pueden considerarse cuerpos de *ciborg*, pues son una imbricación de aspectos no orgánicos y orgánicos. Constatar esto para estos autores es superlativamente relevante, pues es muestra clara de lo equivocado que es el “dualismo” inaugurado en “occidente” entre lo relativo a la “subjetividad” y lo relativo a la “objetividad”, así como lo relativo a lo humano y lo no humano, la mente y el cuerpo, etc.

Es claro que estas conclusiones, así como también el mismo análisis que da origen a ellas, es muestra clara de no remitirse a las cosas mismas. Existe la pretensión por parte de estos autores de distinguir entre lo que pareciera ser auténticamente propio de nuestro cuerpo y lo que podría considerarse como distinto de él; es decir, pretendían de algún modo llegar a la distinción entre “*Leib*”⁹ y “*Körper*”. Mas hay una incompreensión de base sobre qué es exactamente lo que quiere

⁹De hecho Mario A. Presas traduce en *Meditaciones cartesianas* la expresión husserliana como “cuerpo orgánico”.

decir el término “orgánico” al momento de pensar nuestro íntimo “cuerpo orgánico”. Ciertamente la fenomenología puede superar el dualismo porque la conciencia ha dejado de ser algo desconectado de la experiencia corporal; el cuerpo vivido, el cuerpo orgánico, no es otra cosa sino el cuerpo por el que vivo, por el que experimento el mundo, mi “alma encarnada” como bellamente expresa Palacios. Mas, si el cuerpo orgánico fuese meramente aquello que sólo el biólogo y el fisiólogo pueden constatar, a saber, que es un cuerpo hecho, por ejemplo, de células, entonces hemos extraviado la verdadera naturaleza de lo orgánico del cuerpo. No existen auténticas razones para que procedamos mediante una distinción que haga de nuestros huesos de calcio parte de “lo orgánico”, “lo subjetivo”, etc. y a un hueso de titanio parte de “lo inorgánico”, “lo objetivo”, etc. Nadie al momento de vivir su propio cuerpo tiene consciencia de sus propios huesos (ni mucho menos de cuáles son los materiales de los que están hechos); por otro lado, si hiciésemos cuchillos de huesos no debiésemos sentir que hay nada orgánico en ellos, pese a que estén, de hecho, compuestos por células. El posmodernismo no quiere caer en el reduccionismo naturalista pues quiere distinguir algo de lo que tiene ciertas nociones, mas al proceder se extravía no pudiendo alejarse con suficiente radicalidad del naturalismo, viéndose incapaz de remitirse a las cosas mismas tal cual son vividas. Es por esta razón que lo orgánico es nuevamente reducido a lo que el biólogo puede decirnos de *lo orgánico*; mas lo único que se ha hecho es reemplazar el cerebro por todo lo que pueda provenir del género de lo biológico en general (¿Y si el titanio fuese en realidad la piel muerta de un extraño animal que aún no conocemos!?).

Así, creo que corresponde concluir que *Cuerpo vivido*, como mencioné al principio, es poseedor de dos méritos fundamentales: el ser una excelente panorámica respecto del desarrollo de la fenomenología en España sobre un tema de infinita relevancia, pero también el ser una contribución filosóficamente valiosa para el campo mismo. Mas, creo que lo que se presenta aquí es también una dura tarea que va en la línea de lo que el mismo Husserl pretendía para su fenomenología, a saber, que si existe real convicción por parte de los fenomenólogos de que es esta la forma de indagar filosófica y verdaderamente en la cuestión del cuerpo (y en cualquier materia en general), entonces cada fenomenólogo debe considerar que es una exigencia para él no sólo el desarrollar el campo sino también someter a crítica y refutación rigurosa a todo proceder que extravíe su orientación en los caminos de la verdad única. En efecto, la filosofía sólo podría ser ciencia estricta si es que ésta haya unidad en cuestiones de método al momento de proceder, y esto

sólo se logra si es que el horizonte que constante e infinitamente pretendemos como filósofos es uno y el mismo.

BIBLIOGRAFÍA

Bassas Vila, Julio. 2011. Cuerpo vivido. *Daimón. Revista internacional de filosofía* (53), 177-185.

Broncano, Fernando. 2009. *La melancolía del ciborg*. Barcelona: Herder.

Haraway, Donna. 1995. Manifiesto para cyborgs: ciencia, tecnología y feminismo socialista a finales del siglo XX. En D. Haraway, *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*. Madrid: Cátedra. pp. 251-311

Husserl, Edmund. 2013. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro primero: introducción general a la fenomenología*. México D.F.: UNAM.

----- . 2006. *Investigaciones lógicas*. Madrid: Alianza.

Jorba Grau, Marta. 2011. Cuerpo vivido. *Investigaciones fenomenológicas* (8), 217-224.

Kim, Jaegwon. 2002. El problema mente-cuerpo. *Azafea* (4), 45-63.

San Martín, Javier. 2015. *La nueva imagen de Husserl. Lecciones de Guanajuato*. Madrid: Trotta.

Serrano de Haro, Agustín. 2010. *Cuerpo vivido*. Madrid: Encuentro.

----- . (2012). Elementos para una ordenación fenomenológica de las experiencias aflictivas. *Anuario filosófico*, I(45), 121-144

----- (2013). El dolor de los marcianos. Un análisis fenomenológico contra Rorty. *Investigaciones fenomenológicas. Monográfico: Razón y vida*, I(4), 313-330.

Zirión Quijano, Antonio. (2016). Husserl en el mundo hispanohablante: su traducción y recepción. Conversación con Antonio Zirión Quijano. *Revista Pensamiento político* (7).