

UNIVERSIDAD MICHOACANA DE SAN NICOLÁS DE HIDALGO

**FACULTAD DE FILOSOFÍA
PROGRAMA INSTITUCIONAL DE
MAESTRÍA EN FILOSOFÍA DE LA CULTURA**

**TESIS:
PARA OBTENER EL GRADO DE
MAESTRO EN FILOSOFÍA DE LA CULTURA**

***CONCIENCIA E INTERSUBJETIVIDAD EN HUSSERL.
HACIA UNA FENOMENOLOGÍA DE LA CULTURA.***

**QUE SUSTENTA:
LIC. ALBERTO GARCÍA SALGADO**

**BAJO LA ASESORÍA DEL
DR. ANTONIO ZIRIÓN QUIJANO**

JULIO DE 2011.

Conciencia e intersubjetividad en Husserl. Hacia una fenomenología de la cultura.

Por: Alberto García Salgado

Introducción.....	1
Primera parte. Fenomenología y subjetividad.....	6
1.1. El concepto de fenomenología.....	7
1.1.1. Fenomenología descriptiva.....	9
1.1.2. Fenomenología trascendental.....	24
1.2. La tesis de la actitud natural y la reducción.....	36
1.2.1. Actitud natural y trascendencia.....	38
1.2.2. Teoría de las reducciones.....	52
1.3. La estructura de la subjetividad.....	62
1.3.1. Intencionalidad y objeto. El lado noémático.....	64
1.3.2. La estructura de la conciencia. El lado noético.....	75
1.3.3. La unidad de la conciencia.....	87
Segunda parte. La vivencia de la alteridad y la intersubjetividad trascendental.....	97
2.1. El problema de la intersubjetividad en la fenomenología.....	98
2.2. La experiencia del yo ajeno en actitud natural.....	103
2.2.1. El otro como existencia real en el mundo.....	105
2.2.2. El cuerpo ajeno.....	111
2.2.3. Las vivencias ajenas y la empatía.....	125
2.3. La experiencia del otro en actitud personalista.....	137
2.3.1. El otro como persona y el mundo de personas.....	138
2.3.2. El mundo espiritual compartido.....	154
2.4. La trascendencia del otro y la reducción intersubjetiva.....	165
2.5. La estructura de la experiencia del otro (empatía) y la intersubjetividad trascendental.....	176
2.5.1. Apercepción y parificación.....	178
2.5.2. La constitución intersubjetiva del mundo y la intersubjetividad trascendental....	186
Conclusión: Hacia una fenomenología de la cultura.....	195
Bibliografía.....	202

Introducción.

Los temas concernientes a la intersubjetividad y a la cultura han estado cada vez más presentes en la filosofía contemporánea. Apareciendo a veces relacionados y a veces como temáticas separadas, es indudable que gran parte de la filosofía del siglo XX ha dirigido su atención a estos dos temas, los cuales por sí solos conforman una línea de investigación preponderante en nuestros días. Y esto es válido no sólo para distintas tradiciones filosóficas actuales, sino también para diversas ciencias contemporáneas; así pues, no sólo para la fenomenología, la hermenéutica, la teoría crítica, o para la misma filosofía de la cultura, sino también para la psicología, el psicoanálisis, la sociología, la etnografía, la antropología, el derecho, y un largo etcétera en el que caben casi todas, si no todas, las ciencias “sociales”.

Para la filosofía contemporánea el tratamiento de la intersubjetividad y de la cultura tiene su fuente no sólo en la teoría de las formas simbólicas o en el marxismo mismo, sino, y tal vez de forma preponderante, en la fenomenología. Aunque a veces se desconozca a profundidad el planteamiento fenomenológico husserliano de tales problemas, lo cierto es que en Husserl estuvieron presentes al menos desde 1910, es decir, desde el inicio de la fenomenología trascendental. De ahí la pertinencia de la fenomenología, y sobre todo de Husserl, para el abordaje de la intersubjetividad y de la cultura.

Más conocidas son, sin embargo, las teorías de la intersubjetividad y de la cultura de otros fenomenólogos, de la época de Husserl y después de él, como las de Scheler, Schütz, Heidegger en lo que cabe, Sartre, Merleau-Ponty, e incluso Patocka y Henry; pero a pesar de que muchas de estas fenomenologías fueron inspiradas de primera mano por parte de Husserl mismo, hay una diferencia bastante considerable entre el tratamiento de la intersubjetividad y de la cultura de éstas y la de Husserl, que consiste simplemente en que ninguna de ellas implica o exige el desarrollo de una reducción trascendental, como en el caso de Husserl, sino que se reducen a ser meras fenomenologías descriptivas, sin llegar a ser fenomenologías trascendentales.

El asunto es que varios de estos autores hacen una crítica frontal al concepto de reducción de Husserl y consideran superfluo este recurso metodológico diseñado por nuestro autor para acceder a la subjetividad trascendental, que es la subjetividad en su función de constituir mundo; valga decir que casi todos estos autores incluso niegan una suerte de subjetividad trascendental en aras de una subjetividad mundana, y que, por lo mismo, intentan describir esta subjetividad en su mundanidad, y describirla fenomenológicamente, lo cual quiere decir en ellos, analizar la manera en que se da esta vida mundana al sujeto empírico, a mi yo mundanal, sin afirmar apenas nada sobre las operaciones trascendentales de la subjetividad de constituir mundo.

Por ello es que nos parece fundamental aclarar en primer lugar el concepto mismo de fenomenología en Husserl junto con la teoría de las reducciones, para poder entender la afirmación de nuestro autor de que la fenomenología que él cultiva, que pretende ser preponderantemente la fenomenología trascendental y que es la que describe la vida de conciencia en su función constitutiva, está esencialmente ligada a la ejecución de las reducciones, en especial a la realización de la reducción trascendental, y que, por lo tanto, no hay asunto que pueda ser tratado fenomenológicamente sin que pase por el crisol de las reducciones.

Pero no sólo eso, sino que, además, debemos tratar con detenimiento aquello que se gana con la reducción trascendental, esto es, la conciencia trascendental, la cual es descubierta como una conciencia que constituye en sí el sentido del mundo, siendo además ésta la razón por la cual Husserl considera que su fenomenología es un idealismo, aunque uno de nuevo estilo, es decir, trascendental. Así, es necesario adentrarse en la exploración de la conciencia trascendental ya que en su análisis está la clave del tratamiento husserliano de la intersubjetividad y de la cultura.

Y en efecto, el otro es considerado, en primer lugar, como un fenómeno para la conciencia, y esto significa que del otro tengo experiencia a través de una vivencia en la que él aparece como correlato, por lo que el otro aparece primeramente con el sentido de

trascendencia. ¿Cómo se constituye en la conciencia este tipo de trascendencia que es el otro?, ¿cómo tengo vivencia de él?, ¿se trata de una vivencia o de varias vivencias?, ¿qué tipo de correlato es el otro para la conciencia?, o, finalmente, ¿qué tipo de realidad es el otro?; todas estas preguntas requieren, para poder ser contestadas adecuadamente, de una exploración de la conciencia individual, por lo que en Husserl el problema de la intersubjetividad debe ser estudiado después del de la constitución de la subjetividad individual.

Algunos críticos de Husserl, entre ellos algunos de sus propios alumnos, han considerado que esta peculiaridad del tratamiento de la intersubjetividad, a saber, la de subsumir el estudio del otro en el de la conciencia individual, en suma, en el yo, implica que Husserl cayó en un solipsismo, además por haber operado sus reducciones en las que se comienza por poner entre paréntesis el mundo, y por haber derivado el sentido del mundo de la conciencia. Sin embargo, y a pesar de que Husserl sí afirmó un solipsismo, éste tiene sólo un sentido metodológico, pues afirma que debemos comenzar fenomenológicamente con el análisis de mi vida de conciencia, de mis vivencias, de mis actos, de mis contenidos, etc., esto es, de todo aquello que me aparece con el sentido de inmanencia, haciendo abstracción de todo aquello que me aparece en tanto que trascendencia, para describir en su esencia tanto esa vida inmanente, los tipos de actos y su estructura, como también sus correlatos, por lo que en sentido estricto, nunca se niega el mundo, sino que se lo recupera en tanto que correlato intencional y así se lo analiza.

Y lo mismo sucede con los otros, puesto que si es necesario operar una suerte de reducción para encontrar el sentido de la vivencia del otro, es decir, de la vivencia en la que tengo experiencia de otro o de unos otros, ello no significa que se los niegue como realidades en el mundo, sino que tan sólo no se los toma como entidades reales en sí fuera de mi vivencia, sino que, precisamente, se los toma en tanto que aprehendidos en mi vivencia subjetiva.

Por ello es que el primer tema del análisis fenomenológico de la intersubjetividad debe ser la forma concreta en que tengo experiencia del otro, es decir, la vivencia específica en que se me da a la experiencia un otro y la manera particular en que se me da; sólo a partir de este análisis es posible dilucidar los tipos de relaciones intersubjetivas y la experiencia de un mundo en común, esto es, la experiencia conjunta de un mismo mundo que se ofrece a ambos sujetos, el cual puede ser tanto un mundo natural como un mundo cultural. Con ello queda claro, preliminarmente, que el estudio de la cultura debe fundamentarse en el análisis de la intersubjetividad, y éste último en la indagación del yo.

Pero el hecho de que se parta de la subjetividad individual y de que, aún más, nunca se la abandone en el análisis del mundo, de la intersubjetividad y de la cultura, no significa de ninguna manera que el sujeto individual viva realmente sin otros. Por el contrario, Husserl afirma constantemente que el otro es parte de mi experiencia mundana, que con los otros establezco relaciones de muy diverso tipo, puesto que me involucro en sus creencias, sus valores, en suma, en su mundo, y hasta pueden ejercer influjo directo sobre mi manera de ser, mi carácter, mis hábitos, mi vida personal y profesional, y, finalmente, con ellos formo comunidades, más o menos amplias o más o menos cerradas, en las que actúo junto con ellos por la consecución de una meta común, de un fin comunitario, etc.

El problema es que el mismo Husserl no se dio a la tarea de aclarar todos los malentendidos que se generaban en torno a su filosofía, por más que casi todos sus libros publicados tuvieran el cometido de ser introducciones a su fenomenología; en cuanto al problema de la intersubjetividad no existe, salvo el caso de la Quinta meditación de sus *Meditaciones cartesianas*, ningún lugar en su obra publicada en la que se exponga sintéticamente y con todos sus alcances el problema de la intersubjetividad, y aun en esta meditación el tema aparece planteado sin todas sus consecuencias.

Y sin embargo, el tratamiento de la intersubjetividad ocupa un papel central en sus cursos y manuscritos, a tal grado que no solamente contamos con los tres tomos de su obra completa en los que se recogen sus textos sobre la intersubjetividad, y que aparecen en la

edición denominada *Husserliana*, tomos XIII, XIV y XV, sino que hay fragmentos o referencias a algún aspecto relacionado con la experiencia del otro en casi todos sus textos. En nuestro caso, hemos echado mano de todos los textos de Husserl publicados en español, además de algunos cuantos en inglés y francés, para poder reconstruir la teoría fenomenológica de la intersubjetividad en toda su complejidad, al menos hasta donde nos ha sido posible, puesto que el estudio de este importantísimo tema, como de cualquier otro en la fenomenología de Husserl, requiere necesariamente de la inmersión en los textos en alemán, puesto que es considerablemente pequeña la edición de la obra de Husserl en español, y en casi todo idioma fuera del alemán, en comparación con la obra completa, que abarca ya una totalidad de cuarenta tomos, además de varios materiales complementarios, así como la colección de cartas, obra que, además y por si fuera poco, todavía no ha sido publicada en su totalidad.

En este texto esperamos no solamente aclarar el sentido de la experiencia de la alteridad, situándola en su justa dimensión, es decir, como una experiencia de un yo en la que el otro se presenta en su doble dimensión de constituido y, sólo a través de una reducción intersubjetiva, de constituidor de mundo, más específicamente, de co-constituidor, sino que también buscamos sentar las bases para un análisis fenomenológico de la cultura, mismo que debe estar sustentado en el análisis de la intersubjetividad y de la conciencia.

PRIMERA PARTE.
FENOMENOLOGÍA Y SUBJETIVIDAD

1.1. El concepto de fenomenología.

Una de las primeras dificultades que plantea el estudio del pensamiento husserliano consiste en la necesidad de enfrentarse al problema de que Husserl haya desarrollado diversos conceptos de fenomenología a lo largo de su vida intelectual. Ante tal situación, surge la ineludible tentación de preguntarse si la filosofía de Husserl debe concebirse como una pluralidad de intereses articulados en diversos conceptos de “fenomenología” –el término que Husserl emplea para hablar de la tarea de su filosofía y, en cierto sentido, de la filosofía en general–, y que señalan “periodos” de su empresa filosófica, en los que abandona algunos intereses por descubrir la importancia de otros; o si, por el contrario, debemos concebirla como un sistema ordenado de principio a fin, en el que los nuevos temas sólo se añaden a los anteriores como resultado natural de una profundización de sus investigaciones, en el que los temas añadidos estaban ya prefigurados en el inicio, y en el que los diferentes conceptos de fenomenología no son sino expresiones de una depuración en la manera de entender esta empresa filosófica¹.

Estamos, pues, ante el problema de la unidad de la filosofía fenomenológica. Y este problema no es ajeno a nuestro interés, ya que resulta decisivo al momento de comprender el lugar que ocupan los problemas de la intersubjetividad y la cultura en la fenomenología de Husserl, sobre todo si consideramos que éstos no aparecen como tales en los primeros desarrollos fenomenológicos husserlianos.

En efecto, si se entiende a la fenomenología como una articulación de diversos problemas, donde los nuevos significan una “corrección” de algunos desatinos pasados, entonces no resulta extraña la acusación –común de muchos críticos– de que Husserl sustenta de entrada una filosofía “solipsista” donde ni los problemas de la intersubjetividad ni de la cultura tienen cabida, y que cuando Husserl incluye estos problemas no es sino para “salvarse” de la acusación de solipsista. Por el contrario, entender la fenomenología como

¹ Una profundización sobre este tema, junto con un intento de armonizar las diferentes “fenomenologías” de Husserl, se encuentra en William McKenna, *Husserl's "Introductions to Phenomenology"*, Martinus Nijhoff, The Hague, 1982.

un sistema ordenado nos da el derecho de creer que los problemas de la intersubjetividad y de la cultura, aunque ciertamente no estaban directamente elaborados en sus primeras obras, no pueden entenderse sin las formulaciones iniciales de la fenomenología; desde esta perspectiva, los problemas aludidos no serían secundarios a la empresa fenomenológica, sino al contrario, esenciales a ella. Por lo demás, esta será la posición defendida en este trabajo.

El problema en cuestión no es un asunto de menor importancia. El mismo Husserl buscó siempre la “unidad” de la fenomenología, ampliando y corrigiendo sus propias definiciones, sobre todo cuando sus investigaciones lo llevaron a descubrir nuevos elementos, no solo de la definición de la fenomenología, sino incluso de su tarea, o cuando formaliza elementos que anteriormente aparecían sólo como insinuaciones; es el caso, por ejemplo, del descubrimiento husserliano de la *epojé* y la reducción. En efecto, cuando Husserl llega a la conclusión de que la empresa fenomenológica necesita plantear formalmente la necesidad de un procedimiento metodológico previo para hacer cumplir la tarea de la filosofía, modifica en cierto sentido, como veremos a continuación, el concepto de fenomenología que había venido trabajando, aunque no en lo sustancial, sino sólo para hacer posible la incorporación de los nuevos elementos.

No obstante, como sucede con cualquier descubrimiento, éste sólo es posible sobre la base de un conjunto teórico previo; en este sentido, y atendiendo al caso de la *epojé* y la reducción, Husserl puede llegar a ellas gracias precisamente a la naturaleza y orientación de su trabajo anterior, y lo mismo sucede con el caso de la intersubjetividad y la cultura. Esto es ya por sí mismo un punto a favor para la idea de la unidad del pensamiento husserliano.

Si a ello le añadimos el hecho, fácil de constatar, de que Husserl nunca da un vuelco realmente significativo a sus ideas, de que nunca pretende regresar sobre sus pasos y borrar el camino andado, y de que incluso siempre se preocupó por corregir ideas o posiciones que, a la luz de sus nuevas investigaciones, resultaban a la postre inexactas o incluso

susceptibles de ser replanteadas, la empresa fenomenológica, al menos en la intención de su autor, debe ser concebida como una unidad, incluso en sus propias correcciones.

Y es tal vez el intento del propio Husserl de dotar de unidad a su fenomenología, lo que, paradójicamente, lo llevó a formular diferentes conceptos de la misma. Es precisamente esta diversidad de conceptos que Husserl elabora, lo que ha llevado a pensar que el autor alemán sostiene diferentes ideas de la fenomenología, algunas de las cuales pudieran ser contradictorias entre sí. Sin embargo, un análisis mínimo de cada uno de esos conceptos, junto con sus adiciones y motivaciones, nos lleva a considerar el desarrollo, e incluso la maduración, de una sola idea a lo largo de todo un trabajo intelectual².

Por esta razón, en este capítulo procederemos, en primer lugar, a analizar los conceptos de fenomenología agrupados en dos categorías: fenomenología descriptiva y fenomenología trascendental, para situar en relación a ellas el origen del tratamiento husserliano de la intersubjetividad y la cultura; ello nos dará ya por sí mismo las claves del trabajo posterior a fin de circunscribir, en relación a los principios de la fenomenología husserliana, los problemas de la intersubjetividad y la cultura.

1.1.1. Fenomenología descriptiva.

Aunque Husserl no acuña este concepto sino hasta el momento en que desarrolla el de fenomenología trascendental, la idea de una fenomenología realista la encontramos ya con el inicio formal de la empresa fenomenológica, situado en las *Investigaciones lógicas*, publicación de 1900 y 1901. Sin embargo, no hay que olvidar que ésta es la segunda obra de Husserl. Anterior a ella, en 1891, Husserl –hasta entonces matemático– ya había publicado su *Filosofía de la aritmética*, obra dedicada a encontrar los fundamentos del número desde un punto de vista “lógico y psicológico” –como reza el subtítulo de la obra–

² Cfr. McKenna, *op. cit.*, ps. 1–29, quien considera que existe una sola y misma motivación, o motivación nuclear, en toda la filosofía de Husserl, que es el de la constitución, y que la diferencia entre las supuestas “fenomenologías” husserlianas es solamente una diferencia en la manera de “introducción” a la problemática fundamental.

y en la que aborda el problema del carácter empírico o ideal del número³. En esta obra, Husserl diferencia entre el carácter ideal del número y las actividades psicológicas del sujeto que realiza operaciones numéricas, entre el contenido lógico del número y el contenido psicológico que presenta al número⁴. Husserl sostendrá que el contenido lógico se funda en la actividad subjetiva, por lo que la psicología debía ser el fundamento de la matemática y de la lógica; por ello al joven Husserl se le reclamó cierto subjetivismo, sobre todo por Frege, quien pretendió librar al concepto de número de todo contenido subjetivo.

Pero pronto Husserl se dio cuenta de que su teoría sobre el número caía en cierto tipo de psicologismo⁵ y que éste era insostenible, a tal grado que casi diez años después, en las *Investigaciones lógicas*, se ocupa arduamente de demostrar la imposibilidad de las tesis psicologistas, calificándolas de escépticas⁶. En el “Prólogo a la primera edición” de su segunda obra señala:

Yo había partido de la convicción imperante de que la psicología es la que ha de dar la explicación filosófica de la lógica de las ciencias deductivas, como de toda lógica en general. Conforme a esto, las investigaciones psicológicas ocupan un espacio muy amplio en el primer tomo de mi ‘Filosofía de la aritmética’ (único publicado). Esta fundamentación psicológica no logró satisfacerme nunca en ciertas cuestiones⁷.

Estas cuestiones son las referentes a las relaciones entre las operaciones del pensamiento y la “unidad lógica del contenido del pensamiento”.

No obstante, y aunque la *Filosofía de la aritmética* se encuentra, en cierto sentido, alejada de los problemas propios de lo que más adelante Husserl denominará

³ Cfr. René Schérer, *La fenomenología de las ‘Investigaciones lógicas’ de Husserl*, Gredos, Madrid, 1969, ps. 11–22.

⁴ Según Walter Biemel, en los escritos tempranos de Husserl se encuentran prefigurados los temas fundamentales de su filosofía madura. Biemel se refiere específicamente a un texto que precede a la *Filosofía de la aritmética*, pero que constituye la base de su primer capítulo: “Sobre el concepto de número” de 1887; de tal texto afirma Biemel: “tenemos ciertamente allí los primeros gérmenes de la constitución, la reducción, el esclarecimiento del origen de la donación de sentido, la descripción fenomenológica y la intuición eidética”, Walter Biemel, “Las fases decisivas en el desarrollo de la filosofía de Husserl”, en Varios, *Husserl. Tercer coloquio filosófico de Royaumont*, Paidós, Bs. As., 1968, p. 41.

⁵ En las siguientes páginas se encontrará la definición de esta posición, junto con la crítica de Husserl a la misma.

⁶ El paso de la *Filosofía de la aritmética* a las *Investigaciones lógicas* puede estar caracterizado, entre otras cosas, por la toma de posición frente al psicologismo. Cfr. Biemel, *op. cit.*, p. 42 y ss.

⁷ Edmund Husserl, *Investigaciones lógicas*, Alianza, Madrid, 1985, p. 22.

“fenomenología”, esta obra resulta sumamente importante en el trayecto filosófico de nuestro autor y en la primera acuñación del concepto de “fenomenología”. En primer lugar, en ella se encuentra planteado, al menos en términos germinales, el fundamental problema fenomenológico de la relación entre lo empírico y lo ideal –en términos de este texto: contenido psicológico y contenido lógico–; y en segundo lugar, la pregunta de si es posible fundar lo lógico en lo psicológico abrirá la puerta hacia la investigación sobre los fundamentos de la lógica. En palabras de Husserl:

De este modo empezó a vacilar todo mi método, que se sustentaba en las convicciones de la lógica imperante –explicar lógicamente la ciencia dada mediante análisis psicológico–, y me vi impulsado en medida creciente a hacer reflexiones críticas generales sobre la esencia de la lógica y principalmente sobre la relación entre la subjetividad del conocer y la objetividad del contenido de conocimiento⁸.

En las *Investigaciones lógicas* Husserl cambiará su posición psicologista por una posición abiertamente decidida por la posibilidad de una lógica pura –es decir, una lógica cuyos fundamentos no sean psicológicos o empíricos sino basados en leyes a priori; una lógica “pura”, en primer lugar, “de todo hecho”, y en segundo lugar, y por consiguiente, de todo psicologismo, y finalmente, una lógica que asegure la objetividad del conocimiento. Sin embargo, la posibilidad de una lógica pura debe también situar el lugar de la conciencia lógica y, por ende, de las “vivencias lógicas”; así lo señala nuestro autor en un escrito posterior:

En 1900/1 aparecieron mis ‘Investigaciones lógicas’, como resultado de preocupaciones en torno a una aclaración de la idea pura de la lógica, en retrorrelación a la donación de sentido o efectuación cognoscitiva que se ejecuta en la conciencia lógica, en la conexión de vivencia del pensamiento lógico⁹.

Pero para llegar a la consideración de las “vivencias lógicas” y a la definición misma de “fenomenología”, Husserl recorre el camino que va desde un interés en la lógica –su concepto, sus objetos y sus fines– hasta una teoría de la ciencia y del conocimiento, en la

⁸ *Ibidem*.

⁹ Edmund Husserl, “Tarea y significado de las ‘Investigaciones lógicas’”, en *Revista venezolana de filosofía*, No. 4, Caracas, 1976, p. 175.

que la discusión sobre la lógica queda englobada en la más general sobre el origen del conocimiento. Este tránsito se efectúa, en primer lugar y de manera negativa, a través de una disputa contra el psicologismo lógico.

Husserl considera que la ciencia lógica de su tiempo, gracias precisamente a la tendencia psicologista de la misma, carece de una definición última y de una unanimidad respecto del contenido de sus doctrinas esenciales, por lo que los escritores de lógica utilizan un mismo vocablo –“lógica”– para expresar distintos pensamientos. Esta equivocidad de la utilización del término en cuestión oscurece los contenidos de la lógica. Sin embargo, de entre todas las modalidades de utilización del término en cuestión, puede hablarse de tres direcciones principales: la psicológica, la formal y la metafísica, siendo la dirección psicológica de la lógica la preponderante por el número de sustentantes; pero ni siquiera la dirección psicológica ha unificado criterios en lo tocante al contenido de la lógica, sino sólo respecto a la delimitación, métodos y fines de la misma.

Para poner claridad al respecto, Husserl recomienda remontarse a las cuestiones de principio, es decir, a una “recta definición de la lógica”, precedida por una definición de la ciencia, cuyo tema es la investigación de “lo que hace que las ciencias sean ciencias en efecto”. Husserl considera que la ciencia debe ser entendida como el establecimiento de “ciertas condiciones previas para la producción del saber”¹⁰, y del saber no presuntivo, sino del cierto, es decir, del verdadero y universal; pero si la ciencia pone las bases para el saber verdadero, esas bases deben ser absolutas y en ningún caso relativas, es decir, que estas condiciones deben ser de tal naturaleza que garanticen el saber en el sentido pleno de la palabra.

Así las cosas, tanto la ciencia como la lógica deben no sólo proveer principios *a priori*, sino que ellas mismas deben estar basadas en ellos. Por lo tanto, la lógica es una ciencia apriórica que garantiza el conocimiento verdadero o la evidencia, o sea, “la luminosa

¹⁰ Husserl, *Investigaciones lógicas*, p. 41.

certeza de que lo que hemos reconocido es, o lo que hemos rechazado no es”¹¹. Si entendemos de esta manera la ciencia lógica, entonces lo que importa no son los actos psíquicos como tales, los actos empíricos, sino lo que en ellos aparece y que puede ser juzgado como evidente o no evidente de acuerdo a “leyes ideales”.

La anterior caracterización de ciencia y lógica es sumamente importante para la empresa husserliana, ya que constituye el núcleo de la crítica contra el psicologismo y, por ende, determina la posibilidad de una lógica pura como ciencia de leyes y no de hechos.

Para la postura psicologista, los objetos de la lógica son siempre actividades o productos psíquicos, por lo que resulta claro que si la lógica habla, por ejemplo, de “evidencia” o de “juicio”, y si tanto “evidencia” como “juicio” son actividades psíquicas, la psicología debe suministrar el “fundamento teórico” de la lógica. Así, la lógica no sería sino una mera parte de la psicología. En tanto que el psicologismo entiende el saber como producto de la psique humana, concluye que el fundamento del saber se encontraría en las leyes que la gobiernan, por lo que las leyes de la lógica deben extraerse de la psicología –ciencia de la psique.

El problema del psicologismo, piensa Husserl, es que *confunde* ley y hecho, realidad e idealidad; confunde la ley lógica de contenidos *a priori* con el hecho psicológico–empírico determinado espacio–temporalmente, fundando, además, aquella en éste. No habría, entonces, posibilidad de una lógica pura ya que no habría leyes lógicas puras y *a priori*, sino sólo leyes empíricas de sujetos empíricos. Se ve claro, pues, que esta postura niega la posibilidad de conocimiento científico en el sentido arriba señalado, y que, por consiguiente, desemboca en el absurdo del radicalismo escéptico –donde lo psicológico sería la *mensura* de lo lógico¹².

¹¹ *Ibidem*.

¹² “El psicologismo no sólo desemboca en el escepticismo y en el subjetivismo de la verdad; entre otros errores, comete el fundamental de confundir las leyes de hechos, que regulan relaciones de causalidad entre procesos reales, con las leyes ideales que expresan relaciones de validez entre objetos lógicos”, Luis Villoro, *Estudios sobre Husserl*, UNAM, México, 1975, ps. 17–8.

Pero fundar lo lógico en los procesos psicológicos es tan absurdo como tratar de explicar las leyes aritméticas de una calculadora a través de las leyes mecánicas por las que ésta opera en tanto que máquina; no se pueden explicar las leyes del pensamiento mediante las leyes por las que opera el pensamiento, ya que la ley lógica es una ley ideal y el hecho psicológico es un hecho causal, y aquella no puede ser alterada por ningún cambio que se efectúe en el mundo de las *matter of fact*.

Así, cuando en lógica se habla de “juicio”, no se hace referencia al juicio “empírico” o al “acto” individual mediante el que se enuncia algo, sino al contenido ideal enunciado; el contenido ideal se enuncia, obviamente, en un acto enunciativo psicológico pero en ningún caso es reducible a él. De la misma manera, cuando se habla de “evidencia” se hace referencia a las condiciones ideales que proporcionan la vivencia de “evidencia”, no al acto psicológico en el que el sujeto tiene evidencias¹³. Por ello es que:

Al lógico puro no le interesa, primaria y propiamente, el juicio psicológico, esto es, el fenómeno psíquico concreto, sino el juicio lógico, esto es, la significación idéntica del enunciado, que es una, frente a las múltiples vivencias del juicio, descriptivamente muy distintas¹⁴.

A partir de lo anterior, Husserl se propone construir una “lógica pura”, es decir, una explicación teórica de las condiciones ideales para el cumplimiento de la validez de las proposiciones lógicas, y ello basado en la idea de que la lógica no se refiere a objetos reales, sino a “objetos ideales”. Pero Husserl da un paso de las condiciones de posibilidad de efectuación de las proposiciones lógicas a las condiciones de posibilidad de efectuación de todo conocimiento; es decir, de la lógica pura pasa a la teoría del conocimiento, en la que se determina una teoría general sobre el conocimiento objetivo.

Esta teoría del conocimiento debe ser concebida como una “crítica del conocimiento”, en el sentido de una exposición de la posibilidad del conocimiento. Pero preguntar cómo es posible el conocimiento no significa otra cosa que preguntar cómo es posible que un sujeto

¹³ Así, la “evidencia”, en el contexto lógico, remite a las condiciones lógicas por las que un objeto –o un hecho– “es”, y no al “sentimiento” que acompaña al sujeto que cree tener evidencia.

¹⁴ Husserl, *Investigaciones lógicas*, p. 217.

conozca; por ello Husserl considera que la crítica del conocimiento exige una exploración tanto de las condiciones ideales del conocimiento como de las “vivencias” en las que se efectúan las operaciones del conocimiento. Así, la teoría del conocimiento debe esclarecer las relaciones de “correlación” entre ley ideal y vivencia real¹⁵, la “correlación entre los objetos ideales de la esfera pura y el vivenciar psíquico subjetivo”¹⁶, entre significado y vivencia, entre objetividad ideal y acto subjetivo individual.

Esta manera de entender la tarea propia de la teoría del conocimiento como esclarecimiento de la correlación entre idealidad y vivencia será llamada por Husserl “fenomenología”, nombre dado por nuestro autor a la nueva filosofía que, sobre la base de la crítica del psicologismo, así como de cualquier posición que niegue la posibilidad del conocimiento verdadero, trata de determinar en su esencia las estructuras de las vivencias mediante las cuales se manifiestan las objetividades ideales; así, la fenomenología debía preguntar por la esencia de las vivencias.

Ahora bien, se presenta aquí el problema de cómo se ha de captar esta correlación, y cómo ha de entenderse la posibilidad de que una ley ideal se relacione de alguna manera con la vivencia real, para lo cual es necesario examinar, tal como Husserl lo hace, la naturaleza general de las vivencias.

Tomemos como caso una vivencia particular: la percepción de una silla roja. Esta vivencia perceptiva es temporal, es decir, tiene un comienzo y un final; empieza cuando dirijo mi mirada al objeto, dura en tanto que mantengo mi vista en él y termina cuando aparto mi mirada de la silla roja, es decir, es un acto psíquico contingente. Mientras dura mi percepción lo que tengo delante de mí es un objeto intuitivo, y un objeto intuitivo con

¹⁵ “...se trataba de tender un puente entre las leyes ideales y la vivencia real”, Bernhard Waldenfels, *De Husserl a Derrida*, Paidós, Barcelona, 1997, p. 16.

¹⁶ Husserl, “Tarea y significado de la ‘Investigaciones lógicas’”, p. 181.

determinadas características; en este caso, y por lo pronto, tengo la intuición de un objeto rojo¹⁷.

Para Husserl el concepto de intuición tiene que ver con la vivencia mediante la cual se presenta algo; es posible hablar de intuición en el caso de la percepción ya que en ella el objeto está dado. Así, cuando percibo la silla roja ella está dada “en persona” a la intuición¹⁸. Sin embargo, y aunque toda percepción tenga el carácter de contingente en tanto que vivencia subjetiva, ciertas notas de lo contenido en ella, es decir, de lo intuido como tal, puede no tener dicho carácter. Mi acto de percepción es único en la misma medida en que es temporal: separar mi mirada de la silla y volver luego a ella supone otra vivencia perceptiva, temporalmente distinta; pero lo que veo en este nuevo acto de percepción es el mismo objeto, la misma silla. Ahora bien, ciertos caracteres de la silla pueden ser intuidos en otros actos de percepción dirigidos a otros objetos; puedo intuir el mismo rojo en otros objetos y, por consiguiente, mediante otros actos de percepción.

Sin embargo, el rojo que veo en cada vivencia particular no deja de ser un rojo individual, aunque se trate del mismo rojo. Este aparente contrasentido no quiere decir otra cosa sino que en el marco de la percepción subjetiva, contingente y temporal, un rojo intuido como propiedad del objeto es un rojo individual, es decir, su intuición es parte de la vivencia y por lo tanto está sujeta a esta última, o, en otras palabras, que su intuición es contingente, pero a lo largo de varias percepciones del mismo tipo, de objetos rojos de la misma tonalidad, es posible intuir, en un nuevo acto que se funde en éstos, “lo rojo” o la esencia “rojo”¹⁹.

¹⁷ Lo mismo pasa cuando tengo no una vivencia de percepción, sino de recuerdo, fantasía, volición, etc. En ellas tengo un objeto recordado, fantaseado o deseado y que aparece en esas vivencias con determinadas cualidades y características.

¹⁸ Cfr., “intuición”, en Antonio Zirión, *Breve diccionario analítico de conceptos husserlianos*, tesis de maestría, UNAM, México, 1990, p. 58.

¹⁹ “Tenemos un rojo ante nuestra vista. Pero este rojo no es la especie rojo. El rojo concreto no contiene tampoco la especie como una parte (‘psicológica’, ‘metafísica’). La parte, este momento del rojo –momento que no es independiente [esto quiere decir en este contexto: que no se puede presentar sin la percepción del objeto coloreado]– es, como el todo concreto, algo individual, un aquí y ahora, algo que existe en el todo y desaparece con el todo, algo que es igual, no idéntico, en distintos objetos rojos. Pero *el* rojo (la rojez) es una

Tomando en cuenta lo antes dicho, se puede fácilmente arribar a la consideración de que a partir de intuiciones individuales podemos acceder a la intuición de la especie, en este caso, la especie “rojo”, es decir, que se pueden intuir especies genéricas a partir de intuiciones individuales. En la mera intuición, como en el caso de la percepción de una silla roja, el objeto intuido se presenta, se da, con ciertas cualidades; éstas pueden ser las mismas de otros objetos diferentes intuidos en vivencias distintas, pero en tanto que se dan en una intuición particular, aparecen y desaparecen junto con la vivencia, es decir, están sujetas a la contingencia de la vivencia. Para intuir el rojo como especie se requiere necesariamente el momento de la intuición del rojo concreto, pero una vez dada ésta se le ha de sumar un “acto de ideación”, que no es otra cosa más que un “acto de intelección”, el cual capta la especie “rojo” a partir de los actos intuitivos de rojo. Este nuevo acto intuitivo es llamado por Husserl “intuición categorial” y lo diferencia del primero, al que denomina “intuición sensible”²⁰.

Así, en el caso de la intuición categorial de “el rojo” no se presenta el objeto rojo individual, sino la cualidad “rojo” que es idéntica a varios objetos rojos, es decir, la esencia “rojo”; en otras palabras, en la intuición categorial se perciben especies genéricas. Lo mismo puede decirse si se dirige la mirada ya no a un objeto presentado en la percepción sino a la percepción misma. Podemos percibir cualquier objeto, y en ella el objeto estará presente, pero también podemos, tomando como base la percepción de objetos, dirigirnos al percibir mismo y encontrar en él regularidades que valen para la percepción de cualquier objeto; y lo mismo vale para toda vivencia.

Lo anterior es de una significación mayúscula para la fenomenología de Husserl. Significa que es legítimo el conocimiento de esencias, que es posible una ciencia estricta –

unidad ideal, tratándose de la cual fuera contrasentido hablar de aparecer y desaparecer. Aquella parte no es el rojo, sino un caso individual del rojo”, Husserl, *Investigaciones lógicas*, p. 121.

²⁰ Cfr., la Inv. Sexta de las *Investigaciones lógicas*.

de esencias—, y que la base de la intuición categorial es la intuición individual, por lo que su posibilidad está dada en la modificación de la actitud respecto de esta última²¹. Así:

El llamado por Husserl descubrimiento fenomenológico ‘fundamental’ de la ‘intuición categorial’ está basado, entonces, en la premisa de que los objetos no-particulares pueden ser cognitivamente ‘vistos’ con respecto a su presentación de significado lógico²².

Por lo demás, se van delineando aquí ya importantes descubrimientos fenomenológicos que Husserl desarrollará en obras posteriores, fundamentalmente, y por lo pronto, el de la necesidad de un nuevo método para el acceso a la intuición categorial de esencias.

Sin embargo, el descubrimiento husserliano de la intuición categorial, le permitirá ir preparando el terreno de una nueva clase de investigaciones y, por consiguiente, el de una nueva ciencia acorde a ellas: investigaciones sobre vivencias analizadas en “universalidad esencial” y su ciencia acorde: la fenomenología, la cual, en el marco de las *Investigaciones lógicas*, es definida de la siguiente manera:

Fenomenología quiere decir, por consiguiente, la teoría de las vivencias en general y, encerrados en ellas, de todos los datos, no sólo reales, sino también intencionales, que pueden mostrarse con evidencia en las vivencias. La fenomenología *pura* es, por ende, la teoría de los *fenómenos puros*, de los fenómenos de la *conciencia pura* de un ‘yo puro’, esto es, no se sitúa en el terreno de la naturaleza física y animal (o psicofísica) dado por apercepción trascendente, ni lleva a cabo ninguna posición empírica ni judicativa que se refiera a objetos trascendentes a la conciencia; no establece, pues, ninguna verdad sobre realidades físicas ni psíquicas de la naturaleza (por ende, ninguna verdad psicológica en el sentido histórico), ni toma ninguna

²¹ “Cualquiera que sea la índole de la intuición individual, adecuada o no, puede tomar el giro de la intuición esencial, y esta última tiene, sea adecuada o no del modo correspondiente el carácter de un acto en que *se da* algo”, este algo que se da en la intuición esencial o categorial es no un objeto individual, como en el caso de la intuición sensible, sino una esencia, Edmund Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica I*, F.C.E., México, 1997, p. 21 (de aquí en adelante *Ideas I*). Además: “... se constituyen objetividades ‘CATEGORIALES’ (en un sentido enteramente determinado: objetividades de pensamiento), las cuales, sin embargo, sólo se convierten por su lado en *OBJETOS TEÓRICOS* precisamente cuando el sujeto teórico se orienta, mentándolas, hacia las nuevas objetividades (ante todo, pues, estados de cosas, colecciones, etc.), cuando ejecuta, pues, nuevos actos que las captan en su ser y las determinan teóricamente, es decir, actos-de-sujeto, actos-de-predicado, etc., de un nivel superior”, Edmund Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica II*, UNAM, México, 1997, p. 35 (de aquí en adelante *Ideas II*). Finalmente, “...se trata del mismo objeto en tanto que dado de nuevo en una ‘intuición categorial’...”, Edmund Husserl, *Meditaciones cartesianas*, F.C.E., México, 1996, p. 134.

²² Burt C. Hopkins, “Phenomenological Cognition of the a priori: Husserl’s Method of ‘seeing essences’”, en Burt C. Hopkins (ed.), *Husserl in Contemporary Context. Prospects and Projects for Phenomenology*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, 1997, p. 155.

como premisa, como axioma. Considera, por el contrario, todas las apercepciones y posiciones judicativas, que mientan allende los datos de la intuición adecuada, puramente inmanente (o sea, allende la corriente pura de vivencias), puramente como las vivencias que ellas son en sí mismas, y las somete a una indagación de esencia, indagación puramente inmanente, puramente “descriptiva”. Esta indagación es pura además en un segundo sentido, en el de la “ideación”; es indagación apriorística en auténtico sentido²³.

Esta primera definición de fenomenología requiere que nos detengamos a hacer algunas precisiones. De entrada, es ya bastante significativo que Husserl se refiera a la fenomenología como “teoría de las vivencias en general” pues implica delimitar la fenomenología al análisis de vivencias –y de la conciencia misma, entendida esta como órgano efectuator de vivencias–, y de las vivencias no precisamente empíricas, sino consideradas o captadas en su generalidad, esto es, de la forma o estructura de las vivencias de conciencia y, en un sentido más profundo, de la conciencia misma.

Por supuesto que las vivencias pueden analizarse y estudiarse en tanto que empíricas, es decir, como vivencias concretas de sujetos concretos, pero realizar un análisis empírico no es propósito de la fenomenología ya que esta no pretende ser ciencia empírica, es decir, ciencia de hechos empíricos, sino que al situarse en el campo del análisis de las vivencias en general, la fenomenología se sitúa en un terreno “puro” o, como lo llamará Husserl posteriormente, “trascendental”, constituyéndose así la fenomenología en ciencia pura o, en obras posteriores, ciencia trascendental.

Un análisis puro de las vivencias considera, ciertamente, vivencias empíricas, que son finalmente las únicas realmente existentes, pero no las toma en su concreción empírica sino en su esencia. Así, si la fenomenología estudia, por ejemplo, vivencias de percepción, no las examina en tanto que percepciones concretas de esta u otra cosa –esta silla roja, o esta hoja blanca–, de este u otro sujeto histórico –mías, de mis compañeros de clase o, tal vez, del mismo Descartes cuando describe su percepción del fuego–, percepciones que a la postre sólo son válidas para uno o varios sujetos en un momento concreto del tiempo; la fenomenología, por el contrario, examina percepciones concretas en su forma o estructura,

²³ Husserl, *Investigaciones lógicas*, p. 772.

o sea, en tanto que “percepción de...” en general, o como vivencia general “percepción”; analizadas las vivencias en su esencia, fenomenológicamente, se obtiene un ámbito de validez no individual, sino general, es decir que aquí se habla no de vivencias que son válidas sólo para mí o para otros –concretos, históricos–, sino de la forma general que es universalmente válida para cualquiera que tenga una vivencia del tipo indicado. Esta es la razón de que la fenomenología pretenda ser pura.

Así, la fenomenología pura no se sitúa en el terreno de la experiencia empírica – “naturaleza física y animal (o psicofísica)” –, en donde sólo podemos encontrar vivencias empíricas, sino en el terreno puro –el de la experiencia pura– donde aparecen no ya las vivencias singulares sino las esencias de las vivencias y las leyes de su constitución. Por ello, la fenomenología es teoría de los “fenómenos de la conciencia pura de un ‘yo puro’”, esto es, de la conciencia en general de un yo puro o un yo tomado como forma, no de la conciencia empírica de un yo empírico o concreto²⁴.

Pero, además, la fenomenología no es sólo teoría de las vivencias sino, y al mismo tiempo, de los “datos” “reales” e “intencionales” “encerrados en ellas”, esto es, de los correlatos de las vivencias, llamados también “correlatos intencionales”, o sea, de aquello a lo que se refiere o tiende la vivencia –lo que mienta la vivencia–, en una palabra, del objeto vivenciado, pero sólo en tanto que vivenciado. Pero tanto vivencias como objetos no son tomados separadamente, sino que los objetos vivenciados son considerados en tanto que “encerrados” o mostrados en las vivencias, y estas últimas como vivencias–de, o vivencias intencionales. Este es, por lo demás, el tema propio de la correlación.

²⁴ Tal vez sea necesario en este punto aclarar que todas las divisiones supuestas aquí por Husserl entre puro y empírico concernientes a las vivencias –vivencias en general y vivencias empíricas–, la conciencia –conciencia pura o conciencia en general y conciencia empírica– y el yo –yo puro y yo empírico o concreto–, no son divisiones reales, sino meramente formales, es decir, no se trata de que realmente exista una conciencia empírica separada de una conciencia pura o viceversa, sino que en el fondo se está hablando de la misma conciencia, solo que tomada, por un lado, desde el punto de vista de su efectuación empírica y, por otro, desde el punto de vista de su estructura. En términos de Husserl: “Las intelecciones esenciales sobre percepciones, voliciones y toda suerte de configuraciones de las vivencias valen naturalmente también para los estados correspondientes empíricos de los seres animales; del mismo modo que las intelecciones geométricas valen para las figuras espaciales de la naturaleza”, *Investigaciones lógicas*, p. 227.

Además, la fenomenología no se refiere a “objetos trascendentes a la conciencia”, esto es, su tema es la inmanencia de la conciencia –sus funciones intencionales y sus objetos intencionales tomados puramente como funciones de la conciencia y como objetos que aparecen a la conciencia. Por ello, la fenomenología debe someter las vivencias a un análisis o indagación “puramente inmanente”, es decir, debe analizar las vivencias tal cual se dan junto con los datos y objetos que en ellas se dan, sin suponer nada trascendente a ellas, o sea, nada que no se dé en ellas. Así, la indagación fenomenológica es “puramente descriptiva” pues solo analiza la vivencia tal como se da y el objeto intencional tal como se da como “dato” de vivencia, sin suponer ninguna premisa ni tomar posición judicativa respecto de algo que no se dé en la vivencia misma. Por esta razón, la fenomenología considera a las vivencias como son en “sí mismas”, es decir, desde el punto de vista de su esencia o de su estructura a priori. Así, finalmente, la fenomenología pura es, al mismo tiempo, una ciencia de esencias, de esencias de las vivencias de conciencia y de sus estructuras inmanentes.

De esta manera, la fenomenología se constituye como ciencia de esencias de vivencias, y su tema son las vivencias, las vivencias de conciencia y la conciencia misma, su forma y su esencia; por ello es que el análisis fenomenológico es un análisis inmanente ya que no considera nada que no esté dado a las vivencias o a la conciencia. Al mismo tiempo, la fenomenología es análisis descriptivo ya que su pretensión no es situar a las vivencias o a la conciencia en relación con realidades trascendentes a ellas, cualesquiera que ellas sean –realidades naturales o realidades culturales–, sino meramente analizar, en una “indagación de esencia”, lo que son las vivencias y la conciencia en ellas mismas.

Esta es la razón por la que la fenomenología descriptiva, el concepto más propio de fenomenología esbozado en la *Investigaciones*, poco o nada se ocupa de los objetos en tanto que objetos, es decir, de los objetos trascendentes y dados en la realidad natural o cultural como tales objetos, como ellos mismos. En este contexto, cuando Husserl se refiere a los objetos siempre lo hace en relación a la conciencia, como “datos” de la conciencia o

como objetos “encerrados” en la conciencia; se podría decir que hasta ahora no hay objetos sino puros datos, o que es irrelevante que haya objetos reales para determinar la esencia de la conciencia y sus vivencias.

Pero, y a pesar de que Husserl delimite el campo de la fenomenología a la inmanencia de la conciencia, desconectando la realidad de los objetos dados a la conciencia, todos los procesos de conciencia, las vivencias y la conciencia misma, son siempre procesos reales, es decir, efectuaciones de sujetos reales, de sujetos concretos que viven sus vivencias como sujetos reales, por más que la fenomenología analice tales vivencias en su “pureza” es decir, como vivencias válidas, si no en su contenido sí en su forma o estructura, para cualquier individuo, para toda conciencia. Por ello, aquí la conciencia es todavía conciencia empírica.

El problema es que en obras posteriores Husserl hablará de una “conciencia trascendental”, que es la conciencia, la misma conciencia de la que se ha intentado estudiar su esencia, pero en su función constitutiva, es decir, de constituir el sentido del mundo y de la realidad a través de sus vivencias, para cuyo análisis se requiere de un cambio de perspectiva o actitud.

De la mano de este cambio de perspectiva va enlazado un descubrimiento fundamental en la nueva orientación fenomenológica husserliana –llamada precisamente por su enfocarse en la conciencia trascendental: “fenomenología trascendental”–, el descubrimiento de la “epojé” o “reducción”, que es el procedimiento mediante el cual se suspende la creencia de validez de existencia sobre lo apuntado o intencionado por la conciencia, todo para acceder al campo de la conciencia pura o, de aquí en adelante, trascendental: la conciencia efectuada de sentido, la conciencia constitutiva, la conciencia constituyente de realidad.

Pero si Husserl en algún momento siente la necesidad de desconectar la existencia de lo apuntado por las vivencias, de las vivencias mismas, es sólo porque era ya bastante consciente de que hay una relación en realidad bastante fuerte entre la conciencia y lo

apuntado por ella: los objetos vivenciados. En efecto, en esta concepción de la fenomenología como “fenomenología trascendental”, la epojé viene a ser algo así como la clarificación de lo que es válido introducir como inmanente a la conciencia, ya que, y eso significa en el fondo la epojé como descubrimiento metódico de Husserl, existe algo trascendente a la conciencia a lo que ésta siempre apunta y a lo que en el fondo no puede dejar de apuntar: los objetos físicos, los objetos culturales, el horizonte de ellos, el mundo, la cultura, etc.

En este contexto es donde aparece la problemática “trascendental”: los objetos son trascendentes a la conciencia pero sólo se constituyen como objetos en ella. Husserl elabora el problema en términos epistemológicos de la siguiente manera: ¿cómo es posible que el conocimiento alcance las “cosas mismas”?, es decir, ¿cuál es la validez del darse las cosas para la conciencia? Independientemente de la solución que le haya dado el mismo Husserl al asunto, lo importante es que en la consideración fenomenológica trascendental aparece ahora la tematización de los objetos, por lo que en este contexto la fenomenología deberá atender ahora a una doble problemática: la *noético-noemática*, es decir, la referente a la constitución de la conciencia y la referente a la constitución de los objetos de conciencia en la conciencia misma.

De esta manera es posible hacer una evaluación provisional que nos servirá de guía para todo lo que sigue. El problema de la intersubjetividad —de los otros sujetos—, y el problema de la cultura —el de los objetos culturales y el de las formas e instituciones culturales— no puede ser planteado en una consideración fenomenológica descriptiva, ya que en ella se atiende exclusivamente a la inmanencia de la conciencia, sin tematizar aún el tipo de objetos o realidades a los que la conciencia tiende intencionalmente. Así, el problema de la constitución de la intersubjetividad y de la cultura, sólo puede plantearse en y desde una fenomenología trascendental, en la que se atiende tanto a la conciencia como a lo intencionado por ella, y aparece en tal fenomenología englobado en el problema más general de la constitución de los objetos y del mundo.

1.1.2. Fenomenología trascendental.

Está claro que en las *Investigaciones* la fenomenología surge como la respuesta ante los peligros escépticos del psicologismo, ya que sólo la fenomenología nos disipa de la ilusión que nos impulsa a convertir lo lógico objetivo, y en último caso lo ideal, en psicológico. Pero al mismo tiempo, la fenomenología, como defensa de la necesidad de situar a los objetos ideales en su esfera ideal sin descuidar la estricta correlación con las vivencias concretas, se convierte en una teoría de las “cuestiones fundamentales epistemológicas”. De ahí que, en obras posteriores, Husserl explore el paso de la fenomenología como “análisis de la esencia de las vivencias del pensamiento y del conocimiento” a la fenomenología como “crítica del conocimiento”.

Este paso se efectúa más claramente en el curso que Husserl dio en Gotinga en 1907 bajo el título de *La idea de la fenomenología*, y que constituye un punto inicial, por lo tanto esencial, y un mapa general de la nueva fase de la fenomenología. Si bien es cierto que en las *Investigaciones* el interés primordial de Husserl es analizar sobre todo las vivencias lógicas, también encontramos en esta obra los cimientos para el análisis de las vivencias “de toda especie”, es decir, de toda vivencia en general, por lo que el concepto de “fenomenología” acuñado ahí extiende su alcance desde el análisis de la esencia de las vivencias lógicas hasta el análisis de la esencia de las vivencias en general; así, la fenomenología sienta las bases no sólo de la posibilidad de la ciencia lógica pura sino también de la “posibilidad de una filosofía científica” en general y, junto con ello, sienta las bases de la posibilidad de la ciencia en general.

De esta manera, la fenomenología debe entenderse como el fundamento de todas las ciencias, incluida en ellas la ciencia psicológica. Respecto de la ciencia lógica, la fenomenología investiga la esencia de las vivencias lógicas y su “posible función de conocimiento”, pero no en sentido empírico, sino en relación a las “fuentes” de las que brotan los conceptos lógicos que dan sentido y legalidad a las vivencias lógicas; de esta manera la fenomenología garantiza el fundamento de la lógica pura. Lo mismo cabe

suponer de todas las ciencias; en la medida en que la fenomenología retrotrae todo tipo de vivencias a sus fuentes y se pregunta por la posibilidad de todo tipo de conocimiento, la fenomenología brinda el fundamento de su posibilidad a todas las ciencias.

Pues bien, en *La idea* Husserl pone de relieve la necesidad de una “teoría del conocimiento” que se pregunte por la legalidad del conocimiento, y sobre todo, del conocimiento científico, y que aclare la posibilidad misma de las ciencias. En esta obra nuestro autor considera que las ciencias en general no se han preguntado aún sobre la “posibilidad del conocimiento”, por lo que la teoría del conocimiento debería preguntar por principio: “¿cómo puede el conocimiento llegar a estar cierto de su adecuación a las cosas que existen en sí?”²⁵, es decir, ¿cómo puede el conocimiento estar seguro de haber alcanzado un objeto, siendo que el objeto es determinado en la inmanencia del conocimiento?, asuntos estos que no son planteados de entrada por la ciencia y que, sin embargo, se refieren a la posibilidad misma del conocimiento.

En efecto, la ciencia opera bajo una constante ingenuidad, a la cual llamará Husserl “actitud natural”, y que es precisamente la que no se pregunta sobre la posibilidad y el alcance del conocimiento, no se cuestiona sobre su carácter de “certeza” o indubitabilidad, esto es, sobre si sus conocimientos son o no “conocimientos en el más estricto sentido”. Es decir, que la ciencia no se ha preocupado por establecer las condiciones de posibilidad de la certeza misma ni sobre investigar si sus conocimientos abarcan sólo legalidades de hechos o si también abarcan esencias, siendo que, en este último punto, la ciencia a menudo confunde sus descubrimientos empíricos con descubrimientos de esencias, como en el caso del psicologismo²⁶.

Ante esta situación, la teoría del conocimiento intentará establecer las condiciones de legalidad de todo conocimiento a través del análisis de la manera en que todo acto

²⁵ Edmund Husserl, *La idea de la fenomenología*, F.C.E., México–Madrid, 1982, p. 91. (De aquí en adelante *La idea*).

²⁶ En el apartado 1.2 abordaremos más detenidamente esta “ingenuidad” de la ciencia y su relación con lo que Husserl denomina “actitud natural”.

cognoscitivo alcanza certeramente su objeto. Es por ello que Husserl identifica esta teoría del conocimiento con una “crítica del conocimiento” en tanto que se trata de determinar las condiciones de posibilidad de que se dé algo y de que se lo pueda aprehender certeramente por el conocimiento, es decir, de que exista conocimiento certero sobre lo dado. Y el título que *La idea* utiliza para todo este trabajo es precisamente el de “fenomenología”.

En este punto es necesario señalar que si bien desde las *Investigaciones* Husserl ya había apuntado expresamente a la necesidad de elaborar una “crítica del conocimiento”, con exigencias similares a las aquí señaladas, derivando en ambas obras tal crítica en una fenomenología, en *La Idea* nuestro autor adjunta a la antigua definición de fenomenología el elemento del método. En efecto, la fenomenología no sólo debía investigar la esencia de las vivencias de conocimiento y la manera en que el conocimiento puede alcanzar esencias, sino que también debía asegurar el modo de acceso a ellas, es decir, cómo esas vivencias pueden constituir conocimiento seguro; de esta manera la fenomenología se convierte en un método, y en tanto que método pretende resolver la pregunta sobre la posibilidad del conocimiento.

En palabras de Husserl: “el método de la crítica del conocimiento es el fenomenológico. La fenomenología es la doctrina universal de las esencias, en la que halla su lugar la ciencia de la esencia del conocimiento”²⁷. Es decir, la fenomenología es tanto una doctrina como un método; una doctrina que nos abre el acceso a la fundamentación de las ciencias y un método que nos asegura el conocimiento certero. Esto significa para Husserl que la fenomenología en tanto que disciplina es la ciencia que habla sobre la posibilidad de las ciencias, por lo que no es más que la ciencia filosófica misma, y en tanto que método es el “método filosófico mismo” ya que nos pone en camino de solución del problema del conocimiento²⁸.

²⁷ Husserl, *La idea*, p. 92.

²⁸ “‘Fenomenología’ designa una ciencia, un nexo de disciplinas científicas. Pero, a un tiempo, y ante todo, ‘fenomenología’ designa un método y una actitud intelectual: la *actitud intelectual* específicamente *filosófica*; el *método* específicamente *filosófico*”, *Ibidem*, p. 33.

El primer asunto que debe resolver la fenomenología, en tanto que disciplina y en tanto que método, es el “enigma” del conocimiento, que consiste en plantear cabalmente la pregunta por el conocimiento, a la que ya hemos hecho referencia, y que se enuncia en los siguientes términos: “¿cómo puede el conocimiento llegar a estar cierto de su adecuación a las cosas que existen en sí?”, que es, ni más ni menos, el problema de la trascendencia, problema, por lo demás, absolutamente fundamental para la concepción de la reducción y de la fenomenología trascendental.

Pero en el planteamiento del problema está dada ya la indicación para resolver este enigma y solventar la pregunta acerca de cómo poder alcanzar los objetos trascendentes a los actos, ya que su solo planteo nos deja, en palabras de Husserl, “un primer grado de claridad”: lo inmanente me es lícito utilizarlo, lo trascendente no me es lícito utilizarlo, “luego tengo que *llevar a cabo una reducción fenomenológica, una exclusión de todas las posiciones trascendentes*”²⁹, es decir, sobre lo enunciado no me es lícito considerar como legítimo lo trascendente a la vivencia, sino sólo la vivencia misma como tal vivencia: el hecho mismo de la vivencia, y no aquello a lo que la vivencia se refiere, lo cual debe permanecer fuera de juego, suspendido en su valor de verdad, puesto entre paréntesis.

Se ve claramente, entonces, que la formulación de la reducción surge del planteamiento del problema de la trascendencia e intenta resolverlo. Sin embargo, esta reducción no es por sí misma suficiente para tales propósitos, por lo que no termina aquí. La reducción fenomenológica consiste en poner entre paréntesis las trascendencias dadas en todo acto, quedándonos sólo con el acto mismo, siendo este acto así reducido lo primero de lo cual puedo tener evidencia. Pero lo que tenemos hasta ahora son sólo actos reducidos, libres de toda trascendencia, con lo cual no hemos resuelto todavía el enigma planteado, el problema mismo de la trascendencia.

Por ello es forzoso pasar desde la reducción fenomenológica a un “nuevo estrato de consideraciones”, dice Husserl. Ahora se hace necesario, sobre la vivencia reducida, aplicar

²⁹ *Ibidem*, p. 95.

una “abstracción ideativa” o “abstracción pura”, sobre cuya base se encuentra el descubrimiento de “objetos universales inteligibles, especies, esencias”³⁰. Así, si considero la vivencia del percibir un objeto coloreado, la someto a reducción y desconecto todo lo trascendente mentado en ella, tengo como residuo la sola vivencia del percibir el objeto coloreado como lo único dado con evidencia, pero sobre este residuo puedo luego aplicar una abstracción de la vivencia particular reducida, es decir, de mi vivencia, y obtener el sentido del percibir color en general, la esencia del percibir, y en esta esencia puedo descubrir luego la esencia “color” en general. Estamos ante la vieja idea husserliana, ahora bajo el matiz de la reducción, de que sobre vivencias particulares, pero ahora reducidas, se pueden determinar esencias o “situaciones objetivas genéricas”.

Pero las esencias o universalidades así obtenidas, sólo pueden ser consideradas como dadas en y a partir de vivencias, sin ser por ello inmanentes, esto es, siguen siendo trascendencias, sólo que trascendencias que se muestran en las vivencias. Esto último es algo fundamental para Husserl, ya que significa que las vivencias “ocultan trascendencias de toda índole”³¹. ¿Cómo se dan trascendencias en las vivencias?, será en adelante la pregunta a la que se enfrentará Husserl y que le abrirá el campo de investigación al tema de la constitución de los objetos y del mundo de objetos en general.

Por lo dicho anteriormente, los objetos no pueden ser considerados legítimamente más allá de las vivencias, puesto que su sentido depende de las vivencias; pero en las vivencias los objetos no se dan como “datos” inmanentes, por lo que están constituidos en ellas como trascendencias. Por ello los objetos no pueden ser considerados en sí, sino sólo como correlatos de las vivencias, siendo que estas últimas, en tanto que ocultan trascendencias, apuntan intencionalmente a ellas.

Pues bien, los objetos están dados a la conciencia sólo como fenómenos, esto es, en tanto que datos dados en vivencias a la conciencia. Por ello, todo lo que podamos referir de

³⁰ *Ibídem*, p. 98.

³¹ *Ibídem*, p. 102.

los objetos es sólo por mor a las vivencias, por lo que son precisamente ellas las que “constituyen las cosas”; las cosas, los objetos, en suma, el mundo, se constituyen en la conciencia. Así, los objetos son fenómenos dados a la conciencia como “lo que aparece” a ella. Pero las vivencias de conciencia mismas son también fenómenos, sólo que fenómenos subjetivos, así: “*Fainómenon* quiere propiamente decir ‘lo que aparece’ y, sin embargo, se aplica perfectamente al aparecer mismo, al fenómeno subjetivo”³²; de esta manera, el fenómeno se fundaría en el fenómeno subjetivo, en la subjetividad: *lo que aparece* está sujeto a las condiciones mismas del *aparecer*. Es esta la conclusión más acabada de *La idea*, misma que apunta a una concepción idealista de la fenomenología, que será desarrollada más adelante, y que es decisiva para comprender el paso de una fenomenología realista a una fenomenología idealista.

A partir de aquí se delinea la tarea fundamental de la fenomenología:

Ahora la tarea es *perseguir*, dentro del marco de la evidencia pura o del darse las cosas en sí mismas, *todas las formas del darse y todas las correlaciones* y ejercer sobre todas ellas el análisis esclarecedor. Aquí, naturalmente, no entran en consideración sólo los actos aislados, sino también sus complexiones, sus nexos de concordancia y discordancia y las teleologías que surgen³³.

“Todas las formas del darse y todas las correlaciones”, dice Husserl; lo cual implica describir y analizar fenomenológicamente no sólo la forma del darse y la correlación de los actos y los objetos de conocimiento, sino además, del percibir, del recordar, del imaginar, etc., pero también, del querer, del valorar; esto es, la tarea que se extiende ahora para la fenomenología consiste en el análisis no sólo de los actos cognoscitivos, sino también los actos volitivos y afectivos, actos que hay que tener en cuenta al momento de efectuar el análisis fenomenológico de la intersubjetividad y la cultura.

La tarea también consiste en analizar no sólo actos aislados, sino “sus complexiones, sus nexos de concordancia y discordancia y las teleologías que surgen”; no sólo el análisis, por decir, de la percepción, sino de las complexiones y nexos entre diferentes vivencias, entre,

³² *Ibídem*, p. 106.

³³ *Ibídem*, p. 104.

por ejemplo, la percepción y el recuerdo, y de las teleologías, esto es, de las diferentes formas de intender a algo por las diferentes vivencias, por ejemplo, lo intendido por la percepción distinto de lo intendido por la fantasía, etc.

Se comprende, pues, que el planteamiento del problema de la trascendencia, que traza la necesidad de la epojé como vía fenomenológica para su solución, conlleva el de la correlación y esto abre una tarea inmensa a la fenomenología, no concebida sino hasta ahora. La clave, pues, para la resolución del enigma plateado por Husserl y para la investigación de la correlación es, en términos generales, la reducción. Hasta aquí, la fenomenología, al buscar conocimiento seguro, encuentra mediante la reducción que éste sólo puede darse retrotrayéndose a la posibilidad de la aparición del fenómeno a la subjetividad, siendo ésta última el “fenómeno absoluto”, primero y último, de la crítica del conocimiento. Por ello es que la fenomenología viene a ser ahora el método y la “ciencia de los fenómenos puros”³⁴, es decir, método y ciencia de las *cogitaciones*.

La tarea que Husserl emprenderá en los años siguientes será ampliar y completar el esquema presentado, tanto en lo que se refiere al ahondamiento de sus descubrimientos como a la aplicación de éstos a otras problemáticas apenas planteadas hasta entonces. Así, en la misma línea esquemática, sólo que mucho más detalladamente, Husserl escribe en 1913 sus *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica I*, donde pretende dar una idea más elaborada de su naciente fenomenología trascendental.

En este texto nuestro autor parte de la misma necesidad de fundamentar un conocimiento acerca de esencias, siguiendo el mismo camino anterior, sólo que ahora comienza deslindando las ciencias de hechos de las ciencias de esencias, identificando a las primeras con aquellas que parten de las evidencias de la actitud natural, las llamadas “ciencias positivas”, por lo que no plantean el problema de la trascendencia, y a las segundas con aquellas que fundamentan la posibilidad del conocimiento a través del intento de solventar la problemática de la trascendencia; por ello, a final de cuentas, sólo las

³⁴ *Ibidem.*, p. 57.

ciencias de esencias tomarían como necesaria la ejecución de la reducción, por lo que no serían más que las ciencias fenomenológicas, o, dicho con más precisión, la fenomenología entendida como un núcleo de ciencias fenomenológicas aún por desarrollar. Así, la fenomenología quedaría definida aquí, y desde el principio, como “ciencia de esencias”³⁵.

Lo que serían, pues, las ciencias de hechos no es más que el resto de las ciencias, entendiendo que todas ellas, las ciencias históricamente desarrolladas, son ciencias que toman como evidente aquello que para la fenomenología se convierte en un enigma: la adecuación entre la conciencia y los objetos, y la trascendencia de éstos últimos respecto de la conciencia, entendiendo por ello a los objetos como entidades en sí. Por esta razón, para las ciencias de hechos el mundo existe de antemano, y existe en sí, independientemente de la conciencia aprehensora de mundo, por lo que en ellas no se plantea, ni de lejos, la problemática de la constitución ni la necesidad de fundamentar el conocimiento en un dato absoluto. Su asunto es el mundo, las cosas y los hechos del mundo, pero en tanto que “de hechos se siguen siempre solo hechos”³⁶, éstas no ofrecen más que legalidades de hecho o “regularidades fácticas”, y no, pues, legalidades de esencia o regularidades eidéticas.

De esta manera es comprensible que las ciencias de hechos no requieran de ninguna “intuición categorial” ni de ninguna “intuición esencial”, sino que para sus fines ejecuten sólo intuiciones empíricas, ya que su problemática se cierne al mundo empírico y no, por ejemplo, a la constitución de éste. En esta cuestión Husserl refrenda sus tesis anteriores acerca de la intuición categorial como el acto en el que se accede a las esencias con base en lo dado en una intuición empírica, sólo que aplicando sobre ésta una suerte de giro en el que se considera ya no lo dado en tanto que dado sino la forma del darse; sin embargo, en *Ideas I* Husserl añade algo en adelante fundamental: este acto de ideación puede ejecutarse en un acto de libre fantasía o variación, el cuál es relacionado con la reducción³⁷.

³⁵ Husserl, *Ideas I*, p. 46

³⁶ *Ibidem*, p. 29.

³⁷ Sobre la consideración husserliana de la libre variación hablaremos más detalladamente en el siguiente apartado.

Ahora bien, la relación entre las ciencias de hechos y las ciencias de esencias es la de fundado–fundante. En efecto, las primeras deberían, cosa que efectivamente no hacen, tomar en cuenta los resultados de las segundas, es decir, fundarse en ellas, por lo que corresponde a las ciencias de esencias fundamentar a las ciencias de hechos. Así, las ciencias de esencias serían primeras en relación a las ciencias de hechos que serían entonces segundas. Esta es la razón de que en *Ideas I* Husserl llame a la fenomenología “filosofía primera” por ser la que establece los principios de toda fundamentación del conocimiento, incluso del conocimiento de hechos³⁸, y por ser la primera filosofía con la que debe comenzar toda filosofía, es decir, la filosofía del comienzo, definición que por lo demás será explorada y ampliada en otros textos posteriores³⁹.

Pero la diferencia entre ciencias de hechos y ciencias de esencias no sólo sirve para “sentar las bases” de la idea de la fenomenología, entendida como ciencia de esencias y como filosofía primera, sino que de esta diferencia se desprende otra consideración de suma importancia para la definición de la fenomenología, que es la que se refiere a la de la fenomenología como una ontología.

Las ciencias de hechos, al tratar del mundo, de las cosas y los hechos como *empirias*, tomando su existencia como incuestionable, no realizan una consideración teórica acerca del *status* ontológico, por ejemplo, de la entidad “cosa”; esto lleva a las ciencias de hechos a no tener clara la diferencia entre las distintas regiones del ser, llevando a confundirlas, como sucede con la psicología que formula leyes de la psique análogas a las que formula la ciencia de la naturaleza sobre la cosa física. Menos aún las ciencias de hechos se preguntan sobre la entidad “objeto en general”. Pues bien, las ciencias de esencias o eidéticas vienen a cubrir esta falta, ya que al preguntarse por la manera en que la conciencia intiere a las cosas como a algo trascendente, y al diferenciar vivencias de cosas y vivencias de

³⁸ Husserl, *Ideas I*, p. 146.

³⁹ Véase, por ejemplo, Edmund Husserl, *Filosofía primera (1923–24)*, Norma, Bogotá, 1998, donde confiesa: “tengo la convicción de que con la brecha abierta por la nueva Fenomenología Trascendental ya se ha llevado a cabo la primera irrupción de una verdadera y auténtica Filosofía Primera, aunque sólo como aproximación inicial y todavía incompleta”, p. 17.

vivencias, llega a plantearse necesariamente, y en principio, sobre el *status* ontológico de lo inmanente y lo trascendente, es decir, de la conciencia y de las cosas, entidades estas dos sobre las que realizará análisis de esencias. De esta manera las ciencias eidéticas llevan a la necesidad de plantear una ontología.

Respecto de la ontología Husserl distingue también entre una ontología en actitud natural y una ontología fenomenológica; la primera sería la que toma a los objetos “sin más”, es decir, como entidades existentes “en sí”, por lo que su *status* científico no sería diferente del de las ciencias de la naturaleza, mientras que la segunda toma a los objetos sólo como correlatos⁴⁰. De esta manera, la ontología fenomenológica distingue de entrada entre dos géneros o regiones de esencias: cosa y alma o conciencia, cuyo tratamiento individual debe darse en dos tipos de ontologías diferenciadas, que por estudiar regiones de ser se llaman ontologías regionales o materiales, reservando el tratamiento de la entidad “objeto en general” a una ontología formal. La fenomenología en tanto que ontología nos daría así el sentido y la clarificación de las entidades “cosa” y “conciencia” y de lo que debe entenderse por ser en general. Pero, al ser fenomenológicas, todas estas ontologías deben partir del principio de que toda región está constituida en la conciencia⁴¹.

Así pues, es fácil ver que la ontología compartiría con la teoría del conocimiento los principios de que el punto de partida como dato absoluto es la conciencia y el de que todo objeto debe ser estudiado en relación a la conciencia. Se vislumbra aquí una doble orientación en el estudio fenomenológico: el estudio de la conciencia y el de las objetividades constituidas en la conciencia o, en términos de *Ideas I*, el estudio *noético* y el

⁴⁰ Sobre este asunto véase *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, Libro III, UNAM, México, 2000 (citado en adelante como *Ideas III*), especialmente los capítulos tercero y cuarto.

⁴¹ Así, por ejemplo, nos dice Gerhard Funke que para Husserl “el ser del ente, de la existencia en su existir” deben ser entendidos sólo correlatos de conciencia, aunque Funke finalmente ve a la fenomenología más como una metafísica, eso sí, trascendental, que como una ontología; véase Gerhard Funke, *Fenomenología: ¿metafísica o método?*, Monte Avila, Caracas, 1987, p. 25 y ps. 33–35. Más interesante es, por lo demás, la apreciación de Paul Ricoeur, para quien la diferenciación entre la región cosa o naturaleza y la región conciencia, junto con la posición husserliana de que esta última es, según Ricoeur, el “género supremo”, lleva a la fenomenología a ser un “análisis lógico de esencias y regiones”, véase Paul Ricoeur, *Husserl. An Analysis of His Phenomenology*, Northwestern University Press, Evanston, 1967, p. 15.

noemático. *Nóesis* y *lado noético* son términos utilizados por Husserl para referirse a la conciencia como tal, a su constitución y a sus actos, y al tipo de investigación que se refiere al estudio de la conciencia. *Nóema* o *lado noemático* son términos que se refieren a los correlatos de la conciencia, a los objetos constituidos en la conciencia y al tipo de estudio de tales correlatos como datos de la conciencia.

Lo novedoso de esta orientación de la fenomenología no es sólo la aplicación de la reducción y el análisis de la conciencia y de los objetos como entidades reducidas⁴², sino también el ensanchar el universo de investigación desde los análisis *noéticos* a los *noemáticos*. Husserl llega a esta consideración después de haber descubierto el problema de la constitución, base de toda teoría del conocimiento y ontología, problema en el que aparecen los objetos y el mundo en general como constituidos y en el que surge la pregunta acerca del cómo de su constitución.

La misma vía, la de la problemática de la constitución, fue la que llevó a Husserl a una ulterior definición de la fenomenología como “idealismo trascendental”. En el “Epílogo” a *Ideas I* nuestro autor da cuenta de la orientación idealista de la fenomenología en la que deriva necesariamente la fenomenología trascendental. Ahí se reconstruye el camino de la fenomenología de la siguiente manera: la constatación de la ingenuidad de las ciencias de hechos, basadas en la actitud natural, nos ha llevado a la necesidad de aplicar sucesivas reducciones cuyo resultado ha sido el descubrimiento de la subjetividad trascendental como el dato absoluto que hace comprensible el “mundo real”, en tanto que “presta valor de ser al ser del mundo”⁴³, es decir, descubre el mundo constituido como “correlato trascendental”, descubrimiento éste que lleva a la formulación del idealismo trascendental.

⁴² “Las esencias estudiadas en la fase temprana de la fenomenología son irreducibles. En la fenomenología posterior esos objetos irreducibles proveen el camino hacia los puros fenómenos presentes a la conciencia, reducidos fenomenológica y trascendentalmente, y abstraídos eidéticamente”, George Nakhnikian, “Introducción” a Edmund Husserl, *The Idea of Phenomenology*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, 1995, ps. XIV–XV.

⁴³ Husserl, *Ideas I*, p. 383.

Tal idealismo, sin embargo, y contra todas las apariencias, no es un idealismo solipsista. No lo es porque sobre la base de la subjetividad trascendental constatamos, dice Husserl, que el mundo constituido es un mundo común, ya que al ser el mismo mundo al que se dirigen intencionalmente los otros sujetos éste debe ser necesariamente constituido también por los otros, es decir, la constitución del mundo es intersubjetiva. En palabras de Husserl:

la ‘subjetividad trascendental’ como dato de la experiencia trascendental no quiere decir para el que reflexiona en cada caso tan sólo “yo como trascendental ‘yo mismo’, concreto con la vida de mi propia conciencia trascendental”, sino que quiere decir a la vez “los otros sujetos que se ponen de manifiesto trascendentalmente en mi vida trascendental dentro de la comunidad trascendental del nosotros que también se pone de manifiesto”. La intersubjetividad trascendental es, pues, aquella en que se constituye el mundo real como objetivo, como existente para “todo el mundo”⁴⁴.

Lo que significa el descubrimiento de la intersubjetividad trascendental para la definición de la fenomenología aparece más claramente en las *Meditaciones cartesianas*, en el que se llega a la consideración de que la fenomenología última es la fenomenología trascendental entendida como “fenomenología intersubjetiva”, la cual retoma todo lo descubierto acerca de la constitución trascendental de la conciencia y del mundo para ensanchar el ámbito de investigación hacia lo constituido intersubjetivamente: la vida humana, la cultura, la ética, la historia, etc.⁴⁵.

Ciertamente que tal derivación hacia una fenomenología intersubjetiva no aparece propiamente en *Ideas I*, por lo que es fácil suponer que su planteamiento es a todas luces posterior. No obstante, y aunque esto es en parte correcto, es cierto también que el problema de la intersubjetividad ya lo había descubierto Husserl en 1910, y que la formulación de tal problema depende enteramente del planteamiento de la trascendencia, descubrimiento cuyo esbozo y resolución a través de la reducción inaugura la fenomenología trascendental. Por ello es que afirmamos que los asuntos concernientes a la intersubjetividad sólo pueden ser trazados a partir de la fenomenología trascendental, lo

⁴⁴ *Ibídem*, p. 387.

⁴⁵ Véase, Husserl, *Meditaciones cartesianas*, especialmente la “Conclusión”, ps. 225–231.

mismo que los de la cultura, ya que, como nos lo muestra las *Meditaciones*, sólo se puede ensanchar la investigación fenomenológica hasta los estudios de la cultura por mediación del estudio de la intersubjetividad.

Por ello es que la manera de llegar a tales estudios y de tratarlos fenomenológicamente, es seguir la vía de la fenomenología trascendental, la cual parte de las reducciones. Así, lo que tendríamos por esta vía sería lo siguiente: debemos poner fuera de juego toda trascendencia, y en este poner fuera de juego quedaría encerrado no sólo las cosas y el mundo sino también los otros sujetos que aparecen en primer lugar como cosas del mundo corporales. Nos quedamos con las vivencias y con su sentido; surge entonces el problema de la correlación, de cómo aparecen objetos a las vivencias; aparecen otra vez los objetos como trascendencias pero ahora como constituidos en la conciencia, y entre tales trascendencias también los otros sujetos; el mundo entero aparece, pues, como rendimiento del “yo trascendental” que constituye mundo. Hasta aquí, el idealismo fenomenológico derivaría en una suerte de solipsismo, en tanto que los otros aparecen como correlatos de la conciencia y, por ende, como constituidos en la conciencia. Pero al efectuar una última reducción, la reducción intersubjetiva, nos damos cuenta de que los descubrimientos hechos en el “yo trascendental” son aplicables también a otros sujetos, los cuales, por lo mismo, son puestos como trascendentales, constituyéndose de esta manera una “intersubjetividad trascendental”, sede esta última de la constitución del mundo, tanto del mundo natural como del mundo cultural.

1.2. La tesis de la actitud natural y la reducción.

En las consideraciones precedentes se ha situado el problema de la intersubjetividad y la cultura en la fenomenología trascendental, es decir, en el marco de la problemática de la trascendencia y su solución a través del planteamiento metodológico de la reducción y del descubrimiento de la correlación. Para llegar a ello hemos diferenciado una fenomenología descriptiva de una fenomenología trascendental.

Sin embargo, tal diferencia no es rotunda, esto es, no se trata de dos fenomenologías totalmente distintas. Si bien es cierto que en la última se amplía el espectro de temáticas y planteamientos, como los señalados en el párrafo anterior, en el fondo ambas responden a motivos similares. La fenomenología descriptiva trata de resolver el problema del conocimiento evidente, es decir, absoluto, para superar el relativismo psicologista; la fenomenología trascendental intenta dar luz sobre el enigma de la trascendencia, el cual consiste en el enigma: ¿cómo puedo alcanzar con evidencia y así conocer lo que aparece como trascendente a la conciencia?, esto para superar la ingenuidad de los planteamientos naturalistas sobre el conocimiento. Ambas responden, pues, a la posibilidad de la fundamentación de un conocimiento absoluto, por lo cual mantienen la idea de la “intuición categorial”.

Pero no sólo esto. La fenomenología descriptiva comienza con una crítica del psicologismo y la fenomenología trascendental con una correlativa sobre la actitud natural y de la ciencia derivada de tal actitud; es decir, ambas inician neutralizando las posiciones que niegan la posibilidad de las esencias y su conocimiento. Así, al menos en lo que corresponde a lo buscado y a los caminos trazados para alcanzarlo, podemos afirmar una suerte de paralelismo formal, además de muchas coincidencias en sus planteamientos, entre una y otra fenomenologías.

La diferencia radica, más bien, en sus descubrimientos y alcances. Mientras que la fenomenología descriptiva no logra visualizar aún la necesidad de un planteamiento metodológico como las reducciones, la ampliación del espectro crítico del psicologismo a la ciencia natural y a la actitud natural en la fenomenología trascendental, la lleva a la neutralización metódica de la actitud natural a través de las reducciones y, como consecuencia de esto último, al planteamiento del problema de la correlación intencional, es decir, de la correlación de la conciencia y los objetos entendidos por ella, correlación que depende de la conciencia y que, como resultado de ello, erige a la conciencia como absoluta.

Para la fenomenología trascendental el psicologismo deriva en una justificación teórica de la tesis de la actitud natural, pero reconoce, además, que junto con el psicologismo existen otras tendencias teóricas que parten de la actitud natural para fundamentar el conocimiento, como es el caso del naturalismo y el historicismo. Así, mientras que la fenomenología descriptiva toma posición crítica frente al psicologismo, la fenomenología trascendental lo hace de casi todas las ciencias, ya que casi todas ellas parten de la tesis de la actitud natural.

De esta manera no sólo se amplía el espectro crítico, sino que ahora se vuelve una tarea propia de la fenomenología tanto la descripción de la actitud natural, a fin de entender sus supuestos, como el intento riguroso de superarla mediante un postulado metodológico. Y es precisamente en este intento donde surge lo que constituye, tal vez, lo más característico de la fenomenología trascendental: el planteamiento del problema de la trascendencia como aquello que la actitud natural no atiende, la superación de tal problema mediante la teoría de las reducciones y el descubrimiento de la conciencia absoluta –conciencia que constituye el mundo– como residuo de las reducciones.

Pero precisamente en este contexto es desde donde se pueden plantear, y de hecho Husserl así lo hace, los problemas de la intersubjetividad y de la constitución de los objetos culturales, en tanto que los otros aprehendidos mediante la conciencia absoluta son descubiertos, después de aplicarles un tipo especial de reducción –la reducción intersubjetiva–, como constituyentes, y el mundo como constituido intersubjetivamente, además de que en los problemas de la correlación y de la constitución se plantea el problema de cómo se constituyen los objetos culturales. De ahí que nuestro tema tiene que pasar necesariamente por la elucidación de la crítica a la actitud natural y de la ejecución de las reducciones.

1.2.1. Actitud natural y trascendencia.

Es digno de notarse que el tema de la actitud natural aparece en la obra de Husserl como un tema introductorio a la problemática de la fenomenología, especialmente a la

fenomenología trascendental. El asunto no es una perogrullada; si la fenomenología trascendental se inicia con la ejecución de la reducción, y ésta es para nuestro autor un cambio de actitud, es necesario comenzar, pues, con la explicación de aquello que es superado mediante la reducción y, por supuesto, de las razones para ejecutar una superación de la actitud natural. Así, el mismo Husserl traza en la Introducción a *Ideas I* el camino que ha de seguir por la fenomenología trascendental: “partiremos de la posición natural”, “desarrollaremos luego un método de ‘reducciones fenomenológicas’ (...) hasta acabar ganando el libre horizonte de los fenómenos purificados ‘trascendentalmente’”⁴⁶, igual sucede en el Epílogo a la misma obra, donde afirma que el punto de partida de la reducción y de la filosofía misma lo constituye la reflexión sobre la “actitud natural ingenua”⁴⁷; y en realidad, conforme a tal plan y a tal punto de partida, las *Ideas I* comienzan efectivamente, después de la defensa del conocimiento de esencias, con una “meditación fenomenológica fundamental” dedicada a la explicación de la tesis de la actitud natural y los motivos de la desconexión de la misma. Y lo mismo sucede en obras anteriores y posteriores.

No obstante, es necesario distinguir dos direcciones de la exposición husserliana sobre la actitud natural, no diferenciadas muchas veces en la obra de nuestro autor: la actitud natural como una actitud práctica y la actitud natural como una actitud teórica⁴⁸. Tal vez Husserl no las diferencia nítidamente porque en realidad ambas direcciones son consecutivas, es decir, la segunda dirección surge dentro de la primera, sin abandonarla. Por ello es forzoso comenzar con el análisis de la primera dirección.

En *Ideas I* nuestro autor expone la dirección práctica de la actitud natural de la siguiente manera:

Empezamos nuestras meditaciones como hombres de la vida natural, representándonos, juzgando, sintiendo, queriendo “*en actitud natural*” (...).

Tengo conciencia del mundo extendido sin fin en el espacio que viene y ha venido a ser sin fin en el tiempo. Tengo conciencia de él, quiere decir ante todo: lo

⁴⁶ Husserl, *Ideas I*, p. 9.

⁴⁷ *Ibídem*, p. 382.

⁴⁸ De esta diferencia nos habla Luis Villoro en *Estudios sobre Husserl*, p. 54 y ss.

encuentro inmediata e intuitivamente, lo experimento. Mediante la vista, el tacto, el oído, etc., en los diversos modos de percepción sensible están las cosas corpóreas, en una u otra distribución espacial, *para mí simplemente ahí*, “*ahí delante*” en sentido literal o figurado, lo mismo si fijo la atención especialmente en ellas, ocupándome en considerarlas, pensarlas, sentirlas, quererlas o no⁴⁹.

Husserl continua señalando que lo mismo vale también para los “seres animados”, animales y personas: aparecen ahí delante mediante mi dirigirme a ellos, mi experienciarlos, a través de actos de conciencia, en modos de conciencia atentos o desatentos; si aparecen en modo de conciencia atento entonces aparecen inmediatamente ahí presentes en persona a mi conciencia, por ejemplo en la percepción, que es aquí el ejemplo, mientras que cuando aparecen en modo de conciencia desatento, aparecen como estando ahí en el fondo de lo que percibo atentamente o como horizonte no visto pero intuido en mi percepción y por lo tanto entran como objetos, animales o personas en “mi campo de conciencia” —en este último caso, si percibo la puerta por un lado, “sé” que lo que está del otro lado, y que por lo pronto no está percibido, también está de alguna manera gracias a mi percepción, sólo que por lo pronto como no percibido directa e inmediatamente, pero que puede serlo si le dirijo mi mirada en otro momento, si abro la puerta; y lo mismo para los “seres animados”: puedo estar atendiendo perceptivamente al sujeto que tocó la puerta y, al mismo tiempo, pero de manera desatenta e indirecta, a la amada que espera en la habitación, la cual, en este preciso momento, aparece como horizonte.

Así, percibir no significa sólo el estar “ahí delante” de los objetos presentados por la percepción, sino también el estar “ahí delante” de los objetos que no aparecen directamente pero sí como fondo o como horizonte; la percepción pone, pues, objetos presentes y “*copresentes*”. Y es así como aparece el mundo mismo como estando “ahí delante”, es decir, como co–presente en actos de percepción, ya que del mundo no podemos tener una percepción que nos lo dé de un sólo golpe; el mundo está co–presente en la percepción de cosas o seres animados, precisamente como su horizonte total, como su totalidad en la que aparecen.

⁴⁹ Husserl, *Ideas I*, p. 64.

Pero hasta aquí sólo se ha hablado de un aparecer espacial, todo lo cual vale también para el aparecer temporal. Las cosas, animales, personas y el mundo mismo, también aparecen como estando “ahora” mediante la percepción, pero abriendo un “horizonte temporal” de pasado y futuro. El mundo aparece, entonces, como un mundo espacial y temporal, que “se extiende” en el espacio y en el tiempo: un mundo de cosas, pero también un mundo de personas –un mundo intersubjetivo–, y, finalmente, un mundo de valores y bienes –un mundo, podríamos decir, cultural.

De esta manera, la actitud natural es la actitud mediante la cual nos dirigimos a las cosas, los seres anímicos y el mundo de manera directa, esto es, que al dirigirnos a ellos los experimentamos directamente como estando “ahí delante” como actualidades o como horizontes con base en actualidades, pero siempre estando presentes “ahí” y sin cuestionar tal presencia “ahí”. Esta es, por lo demás, la razón por la que Husserl llame a la actitud natural actitud “directa” o “ingenua”: directa e ingenuamente experimentamos el mundo, esto es, sin detenernos ni cuestionarnos sobre lo experimentado, que tomamos como realidad sin más⁵⁰.

Pero no sólo eso, sino que el propio yo aparece de la misma manera en actitud natural como estando “ahí”. En la actitud natural lo que se encuentra como estando “ahí delante” “es puesto como *existente*”⁵¹, y esto incluye a las cosas, los seres animados, el mundo y el mismo yo –el yo como cuerpo y como sujeto de vivencias: el cuerpo del yo es puesto en el mundo como estando “ahí”, como existiendo junto con las cosas espaciales, por lo que es puesto como una cosa espacial más, bien que de una índole propia ya que el cuerpo es puesto como una cosa espacial “mía” y como el punto desde el cual se percibe el resto de los seres del mundo, incluido el propio cuerpo; las vivencias del yo que ponen objetos, de cualquier índole, también son tomadas como “ahí” junto con lo que ponen, como existiendo

⁵⁰ Sobre la actitud natural nos dice Villoro: “Es nuestra posición espontánea, normal ante el mundo circundante. Previa a toda crítica, se nos impone sin discusión, como la más obvia y comprensible de suyo”, Luis Villoro, *op. cit.*, p. 54.

⁵¹ Edmund Husserl, *Problemas fundamentales de la fenomenología*, Alianza, Madrid, 1994, p. 56 (en adelante se citará como *Problemas*).

junto con lo que ponen como existente, de esta manera mi vivencia de percepción, siendo precisamente “mi” vivencia, pone lo puesto por la vivencia y pone al mismo tiempo el “yo” de la vivencia como existiendo incuestionablemente, como incuestionable se presenta el objeto de la vivencia.

Así, en actitud natural la experiencia de los objetos y del mundo de ellos se hace extensible a la experiencia del propio yo, en cuanto al carácter de existente con que se presentan los contenidos de ambas experiencias. Esto es, si la experiencia del mundo está caracterizada por encontrar lo experienciado como existente sin más, es decir, como realidad existente del mundo, el yo que así experiencia y que así se experiencia a sí mismo se vive también como realidad existente del mundo, en una palabra, como miembro del mundo espacio temporal, y todo esto sin cuestionamiento. Lo que resulta de la experiencia del yo en actitud natural, y de la experiencia de sí mismo del yo, es que éste aparece determinado como un algo del mundo con el mismo carácter que las cosas que el yo experiencia⁵².

El que el mundo exista y que a él pertenezcan los objetos y el yo como partes de él, como cosas del mundo, es lo que toma la actitud natural como cosa obvia. Al mundo se dirige la actividad del yo a través de actos de conciencia que se refieren a cosas del mundo y que las toman como existentes, como estando “inmediatamente ahí delante”; y precisamente con este mismo carácter de estar ahí delante se toma al mundo:

Yo encuentro constantemente ahí delante, como algo que me hace frente, la realidad espacial y temporal una, a que pertenezco yo mismo (...) La “realidad” la encuentro —es lo que quiere decir ya la palabra— *como estando ahí delante y la tomo tal como se me da, también como estando ahí*. Ningún dudar de datos del mundo natural, ni ningún rechazarlos, altera en nada *la tesis general de la actitud natural*. “El” mundo está siempre ahí como realidad...⁵³

⁵² “En la actitud natural se tiene experiencia del yo como miembro de la Naturaleza, como objeto en la existencia espaciotemporal...”, *ibid.*, p. 76.

⁵³ Husserl, *Ideas I*, p. 69.

El mundo existe como realidad sin cuestionamientos por mor de la actitud natural, y junto con el mundo las cosas, los seres anímicos y el mismo yo. De esta manera, lo que hace la actitud natural es que pone existencia a lo experimentado por el yo.

El yo en actitud natural pone existencia, fundamentalmente existencia espacio temporal. Y en tanto que el poner existencia es la característica de la experiencia perceptiva, Husserl llega a concebir que la fuente de la actitud natural es la percepción sensible. Y en efecto, cuando percibimos tomamos lo percibido como realidad espacio temporal existente en el mundo, sin cuestionamientos y sin preguntarnos sobre el sentido de lo así experimentado.

Poner existencia es lo que hace el yo en actitud natural a través de la percepción sensible, pero lo así puesto es puesto incuestionablemente, sin necesidad de preguntarnos con anterioridad si tenemos o no derecho de poner como existente el contenido de lo percibido; es decir, que en la actitud natural resulta imposible, y tal vez hasta innecesaria, la pregunta: ¿cómo puede alcanzarse la existencia puesta, o cómo se puede poner existencia, a través del acto de ponerla?, esto es, en la actitud natural no puede formularse la pregunta por la trascendencia, siendo que precisamente todo lo puesto es trascendente al acto de poner⁵⁴. Así, al poner existencia, la actitud natural en realidad pone trascendencia.

Pero hay más. Todo esto que ejecuta el yo en actitud natural lo hace constantemente y “sin interrupción”, por lo que sin interrupción el mundo se presenta al yo como existente de antemano y como incuestionablemente existente. Por ello es que esta actitud es la actitud mundana, la actitud cotidiana de experiencia, de la que el yo no puede sustraerse “naturalmente”⁵⁵, esto es, no lo puede hacer sino mediante ciertas motivaciones que lo obliguen a situarse más allá de esta actitud. Y tales motivaciones no pueden ser sino teóricas, o al menos, esto es lo que toda actividad teórica científica debe exigirse a sí misma: situarse más allá de la actitud natural, aunque en realidad no todas las ciencias lo

⁵⁴ “...la experiencia, según su sentido, pone la trascendencia”, Husserl, *Problemas*, p. 80.

⁵⁵ Según Eugen Fink, la actitud natural puede entenderse como el comportamiento “fundamental de la humanidad”, de ahí que, cambiar de actitud sea algo un tanto antinatural; Cfr. Eugen Fink, “Los conceptos operatorios en la fenomenología de Husserl”, en Varios, *Tercer coloquio de Royaumont*, p. 198 y ss.

hagan; mientras el yo no tenga motivación de alcanzar conocimiento cierto su única certeza será la que le proporcione la actitud natural⁵⁶.

Todo lo anteriormente dicho sobre la actitud natural puede considerarse como la descripción de la dirección práctica de tal actitud. Aquí es importante aclarar que Husserl en realidad nunca hace una crítica a esta orientación práctica, todo lo contrario, Husserl es plenamente consciente de que sin esta actitud no podríamos tener vida cotidiana ni vida alguna, por lo que sería completamente absurdo exigir a cualquiera que no tenga intereses teóricos que la abandone; y todavía más, absurdo igualmente sería pedirle a quien tiene motivaciones teóricas que abandone esta actitud por completo cuando no está en actividad teórica.

Lo criticable de la actitud natural, ciertamente, es cuando se intenta hacer ciencia en tal actitud, sobre todo ciencia filosófica, porque de esta manera se introduce en la teoría toda una serie de supuestos de los que habría que preguntar en primer lugar sobre su legalidad epistemológica. Y esta orientación, esta criticable, es la dirección teórica de la actitud natural. Ambas direcciones, pues, comparten los mismos supuestos, sólo que la dirección teórica está fundada en la dirección práctica, siendo esta última, sin embargo, no criticable en sí misma, sino sólo en cuanto es transportada hacia intereses científicos y filosóficos.

De manera reiterada Husserl señala que sobre la base de la experiencia de la actitud natural, directa e ingenua, se erigen la mayoría de las ciencias, que precisamente por estar basadas en esta actitud y en su tomar al mundo como estando ahí deben ser llamadas “ciencias de la actitud natural” o “ciencias del mundo”⁵⁷. Lo peculiar de tales ciencias es tomar el contenido de la experiencia, que en la dirección práctica siempre aparece incuestionablemente, como “dato” científico igualmente incuestionable; es decir, las ciencias del mundo toman como base de su saber lo que funge como base de orientación en

⁵⁶ Así, en actitud natural, “cada yo sabe o tiene certeza de que, no obstante, este mundo existente es y de que él mismo se encuentra en él, etc...”, Husserl, *Problemas*, p. 49.

⁵⁷ “Pues bien, en la medida en que no solo describe lo experienciado, sino que también conoce científicamente, el hombre hace ciencia de la experiencia, que es ciencia de la actitud natural”, *ibídem*, p. 57.

el mundo del hombre cotidiano, sólo que tratando de encontrar en tal base, la experiencia, regularidades causales. Por ello es que tales ciencias son ciencias de la “experiencia”, por partir precisamente de la experiencia y por fundar en la experiencia leyes científicas – regularidades causales. Así, el científico, al hacer ciencia, no modifica en nada lo que en su experiencia mundana vale como real, sino que simplemente trata de encontrar las leyes de lo que está dado en su experiencia en el mismo sentido en que es experienciado; su actitud en tanto que científico y en tanto que hombre mundano es la misma.

La elaboración científica en la actitud natural parte de la experiencia, más concretamente, de la percepción, y de lo dado en ella: de los objetos y seres animados “en el mundo”, por lo que el mundo es lo único que vale para ella como verdadero, como real; de esta manera el objeto de las ciencias de la actitud natural es el mundo, y más concretamente, los “hechos” del mundo. Por ello estas ciencias pueden ser llamadas también “ciencias de hechos”. Sobre los hechos experienciados se levantan teorías que intentan encontrar en ellos leyes causales; lo que se pregunta aquí Husserl, y que es a final de cuentas una de sus razones para la elaboración de la crítica de las ciencias de hechos, es: si los hechos son siempre algo individual y la experiencia misma es también individual, por lo que ambos –hechos y experiencia– son “contingentes”, ¿cómo a partir de ellos puede pretender encontrarse leyes científicas, es decir, “necesarias”?, o ¿de qué carácter realmente son tales leyes así edificadas?, ¿cumplen o no con el cometido de la ciencia?, ¿no habría primero que preguntar sobre la legalidad de lo así dado –lo dado como incuestionable en la actitud natural– y lo así encontrado –sus leyes? Pero para llegar a ello veamos con un poco más de detalle la crítica de Husserl a las ciencias del mundo.

Ciencias de la actitud natural son tanto las ciencias “naturales” como las ciencias “del espíritu”; a las primeras pertenece, por ejemplo, la biología, mientras que a las segundas pertenece la historia, y en un lugar intermedio entre ambas, la psicología. Lugar aparte merecen las ciencias matemáticas, la geometría y la aritmética, y la lógica, que no basan su

saber en la experiencia mundana, es decir, sus postulados ni hablan de la realidad en el sentido de realidad natural ni surgen de ella.

La ciencia natural está relacionada con el “naturalismo”, que es la postura teórica que determina el tratamiento de los objetos de la ciencia como objetos de la naturaleza, y que, por lo mismo, interpreta todo fenómeno como naturaleza, en tanto que “sólo ve naturaleza y, ante todo, naturaleza física”⁵⁸, incluso cuando se trate de algún fenómeno psíquico éste es interpretado en el sentido de fenómeno físico, es decir, como análogo a este último, por lo que se da de aquél una interpretación causal y naturalista: las leyes de lo psíquico serían dependientes de las leyes de la naturaleza. Así, para el naturalismo, que no ve más que naturaleza, sólo hay “hechos” de la naturaleza, y las únicas ciencias que tienen valor son las ciencias empíricas que hablan de tales hechos⁵⁹.

Pero al tomar como punto de partida los hechos y fenómenos de la naturaleza el naturalismo no elabora una crítica de la experiencia, es decir, de aquello mediante lo cual tenemos acceso a hechos y fenómenos, sino que simplemente toma el contenido de la experiencia sin más, sobrentendiendo que simplemente las cosas “son” y el mundo “es”, por ello es que la base epistemológica de lo que toman como evidente es simplemente ingenua:

En virtud de su punto de partida, toda ciencia de la naturaleza es ingenua. La naturaleza que ella pretende estudiar existe simplemente. Se sobrentiende que las cosas *son*, como cosas en reposo o movimiento, que cambian en el espacio infinito, y como cosas temporales en el tiempo infinito. Las percibimos, las describimos en simples juicios de experiencia. La ciencia de la naturaleza se propone conocer de un modo objetivamente válido y rigurosamente científico estos datos evidentes⁶⁰.

⁵⁸ Edmund Husserl, *La filosofía como ciencia estricta*, Nova. Bs. As., s/a, p. 13.

⁵⁹ Con esta caracterización, tomada aquí de *La filosofía como ciencia estricta* de 1910, comienza más tarde Husserl en *Ideas I* a deslindar el conocimiento de hechos y el conocimiento de esencias y sus correlativas ciencias, a fin de defender el derecho y superioridad de las ciencias de esencias sobre las ciencias de hechos. No obstante, como se verá, la crítica husserliana no va en el sentido de anular el valor de las ciencias de hechos, sino más bien de negar que el fundamento del conocimiento se encuentre en ellas.

⁶⁰ Husserl, *La filosofía como ciencia estricta*, ps. 18–9.

La ciencia de la naturaleza pretende ser ciencia, es decir, llegar a evidencia absoluta, sólo que toma como dato evidente de suyo para llegar a tal evidencia el que las cosas son de antemano, que están ahí incuestionablemente, siendo esto su primera evidencia.

La ciencia de la naturaleza elabora juicios de experiencia de la manera siguiente: tomamos lo dado por la experiencia como existente, ponemos su existencia como dada, y a partir de ello elaboramos juicios, que también ponen como existente lo elaborado por el juicio; tales juicios describen lo encontrado por la experiencia sólo que en un nivel de generalidad empírica, pretendiendo que tal generalidad valga como legalidad o ley para el tipo de experiencia descrita. El asunto es que tal legalidad sería sólo empírica, y por lo tanto, no sería ley en el sentido pleno de la palabra⁶¹; y no lo sería no sólo porque, siendo su punto de partida empírico, habría que tener en cuenta no sólo todas las experiencias posibles del tipo de la que se esté describiendo, sino además todos los objetos así experienciados, para saber ciertamente si tal generalidad es una ley o no, es decir, si su valor es universal, además, no lo podría ser porque su evidencia es siempre incompleta: “Esa evidencia es ciertamente una evidencia, pero, hablando en general, incompleta. Todo el mundo sabe que ‘la experiencia puede engañar’ y que tiene derecho de decir, siguiéndola, que, no obstante, lo experienciado ‘no necesita realmente ser’”⁶².

Se trata pues de que los juicios de la ciencia de la naturaleza no son “juicios de validez universal eidética”, únicos que tendrían el sentido de ser plenamente científicos. Por ello, los juicios de experiencia son meramente contingentes, como contingente es lo puesto en ellos como real; lo contingente es hecho necesidad, confundiendo así lo empírico en lo ideal.

En las *Meditaciones cartesianas* equipara Husserl el postulado de evidencia al principio cartesiano de “indubitabilidad absoluta”, esto es, a la exclusión de cualquier duda sobre lo

⁶¹ A decir de De Waelhens, el conocimiento natural procede respecto de sí mismo como procede respecto de sus objetos naturales, por lo que tal conocimiento sólo sería “un hecho entre los otros hechos”, Alphonse De Waelhens, “Sobre la idea de la fenomenología”, en Varios, *Tercer coloquio de Royaumont*, p. 132.

⁶² Husserl, *Problemas*, p. 56.

encontrado mediante evidencia, que precisamente por esto es llamada allí mismo “evidencia apodíctica”. Pues bien, la tesis de experiencia no es absolutamente indubitable por lo que no sería ni evidencia ni base de evidencia; al contrario, sería mero supuesto, prejuicio, presunción de realidad: “la existencia del mundo admitida sobre la base de la evidencia de la experiencia natural, no puede seguir siendo para nosotros un hecho comprensible de suyo, sino sólo un fenómeno de validez”⁶³.

No hay evidencia en la tesis de experiencia, y no la puede haber porque toma la experiencia dogmáticamente. Al tomar dogmáticamente lo puesto por la experiencia, la tesis de experiencia pone trascendencias; las cosas, los seres anímicos y el mundo mismo en tanto que puestos como reales para el juicio serían trascendencias de éste, ya que no están en el juicio como algo real, y tampoco pueden estarlo, siendo que la primera tarea de una teoría del conocimiento consistiría en preguntar precisamente en qué sentido el juicio puede poner trascendencias, mentarlas, dirigirse a ellas, cosa que precisamente la ciencia natural no hace en ningún momento⁶⁴.

Tampoco lo hace la psicología, que es, por lo mismo, ciencia de la actitud natural. En efecto, la psicología considera a lo psíquico como “una variante que depende de lo físico”⁶⁵, esto es, toma los estados y fenómenos psíquicos como parte del mundo natural, por lo que a este respecto:

El psicólogo imita –ora consciente, ora inconscientemente– el proceder de la física, y sin más preguntas se pone a trabajar. Toma al hombre y su vida anímica como partes de la naturaleza, tal como hace el físico con las cosas materiales: sin llevar a cabo análisis o descripciones de esencias, investiga de inmediato los nexos causales; experimenta, varía las circunstancias e indaga las interdependencias reales,

⁶³ Husserl, *Meditaciones cartesianas*, p. 59. Sobre que la existencia del mundo sólo puede ser un “fenómeno de validez” nos ocuparemos más tarde.

⁶⁴ Esto lo repite Husserl desde *La idea*, como ya vimos, hasta las *Meditaciones cartesianas*. En 1910 afirma con toda claridad que “la experiencia, según su sentido, pone la trascendencia”, y en las *Meditaciones cartesianas*, p. 69: “Al principio de todo lo que forma parte del mundo es inherente esta *trascendencia*”. Valga decir que el descubrimiento de la trascendencia vale para Husserl como motivo de la postulación del yo como sede del sentido de lo puesto en el mundo como válido.

⁶⁵ Husserl, *La filosofía como ciencia estricta*, p. 13.

contentándose por lo pronto, mal que bien, con los conceptos de que dispone de antemano...⁶⁶

Esto es, el psicólogo piensa los acontecimientos psíquicos como pertenecientes a la naturaleza, como fenómenos ahí, y los toma en el mismo sentido en que la ciencia de la naturaleza toma a las cosas físicas: como realidades incuestionables, pero, en el caso de la psicología, pertenecientes a individuos reales, a “conciencias de hombres y animales”. Para la psicología los fenómenos psíquicos son también naturaleza, es decir, fenómenos dependientes de una base natural, el cuerpo, y por lo tanto, dependientes del mundo espacio-temporal en que el cuerpo está inserto. Para la lógica de la psicología, si el cuerpo está sometido a leyes causales, y lo psíquico depende del cuerpo, lo psíquico mismo está gobernado también por leyes causales.

Por lo anterior considera Husserl que la psicología no ha sido más que ciencia empírica, ya que los fenómenos psíquicos así considerados –en tanto que fenómenos reales dependientes de seres reales: de todas las circunstancias y avatares reales de estos seres– no pueden ser más que contingencias, fenómenos empíricos que aparecen y desaparecen en la vida de los sujetos psíquicos, por lo que si lo psíquico es considerado de esta manera, lo único que podríamos tener son leyes empíricas, y no leyes esenciales, leyes psicofísicas, y no leyes de la esencia “lo psíquico”, ni de la esencia de los actos de lo psíquico: percepción, imaginación, recuerdo, etc.

En la psicología arribamos a una “naturalización de la conciencia”, de lo psíquico mismo, siendo en realidad que “el elemento psíquico, en vez de ser la presentación de una naturaleza, tiene una ‘esencia’”⁶⁷ de la cual precisamente la psicología no habla. En suma:

Así como la Ciencia natural de lo físico describe cosas y las explica desde una regularidad causal (las cosas con sus propiedades objetivas, transformaciones y estados que aparecen en los fenómenos físicos, pero no los fenómenos físicos mismos –vivencias–), de igual modo la *Psicología* describe y explica desde una regularidad causal las personalidades humanas con sus estados, actos y

⁶⁶ Edmund Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica III*, UNAM, México, 2000, p. 73 (de ahora en adelante: *Ideas III*). Los dos primeros capítulos de este texto tratan de la relación entre la fenomenología y la psicología.

⁶⁷ Edmund Husserl, *La filosofía como ciencia estricta*, p. 32.

disposiciones cambiantes (rasgos de carácter, etc.), pero no los fenómenos en que se aparecen de un modo cambiante a sí mismas y a otras...”, ni por supuesto, la esencia de tales fenómenos, que son los fenómenos propios de lo psíquico: percepción, imaginación, recuerdo, etc., en los que “se aparecen de un modo cambiante a sí mismas y a otras” las personalidades con sus estados; por ejemplo, los rasgos de carácter se aparecen en fenómenos psíquicos tales como los dichos – percepción, imaginación recuerdo–, pues bien, la psicología no explica cómo aparecen los rasgos de carácter a la conciencia memorativa, por decir, y cómo aparecen también en otros fenómenos psíquicos, y cuál es la relación entre todos ellos: también a la imaginación y a la percepción, y cómo se relacionan éstos con la conciencia memorativa en que también aparecen los rasgos de carácter; y mucho menos la psicología explica todo esto en su esencia⁶⁸.

Y es en este marco cuando vuelve a aparecer el psicologismo, sólo que ahora como enclavado como un prejuicio en la psicología empírica que toma como válidos los supuestos de la actitud natural⁶⁹. Del psicologismo ya se había dicho que confunde hechos y esencias. Pues bien, ahora podemos ampliar esta idea señalando que el psicologismo toma el funcionamiento de la conciencia con una base natural, como la conciencia real de hombres y animales reales, y eleva esas leyes así generalizadas a rango de necesidad de esencia, esto es, de las regularidades causales que valen para los cuerpos abstrae las leyes que valen para lo psíquico, pero, y al mismo tiempo, y esto es lo que define realmente al psicologismo, pone esas leyes de lo psíquico así encontradas como el fundamento de cualquier ley de los hechos de la naturaleza. Por ello, ahora podemos decir que el psicologista ve sólo naturaleza psíquica, sólo que contingente.

Ahora bien, el mismo procedimiento del naturalismo y de la psicología es también válido para las ciencias del espíritu, relacionadas a su vez con el “historicismo”, que es la postura teórica que ve todo como realidad histórica, tomando las creaciones históricas del ser humano –monumentos, instituciones, etc.– como entidades reales existentes ahí sin más, esto es, en el sentido de cosa natural, sólo que en tanto que creación del espíritu. Pero tal

⁶⁸ Husserl, *Problemas*, p. 58.

⁶⁹ Villoro lo observa claramente: “La actitud natural sólo puede concebir la conciencia desde su cara de realidad, de ahí que intente derivar la esfera de las realidades ideales de las conexiones entre hechos psíquicos reales (...) La crítica del psicologismo, al demostrar la autonomía de la lógica pura y la validez en sí de sus leyes, muestra también la imposibilidad de derivar de leyes sobre la realidad, todos los momentos que componen los hechos de conciencia”, *op. cit.*, p. 35.

creación es considerada en su realidad histórica, en su acontecer en el tiempo y, por lo tanto, sujeta a las leyes históricas de tal acontecer –influencias, situaciones, sucesos históricos de los individuos y colectividades humanas igualmente históricas. El mismo proceso de elevación a fundamento absoluto de la naturaleza y el hombre psicofísico por parte del naturalismo y el psicologismo acontece en el caso del historicismo: “la vida empírica del espíritu” es ahora algo absoluto. Así, el historicismo sólo ve hechos humanos contingentes sujetos a leyes históricas contingentes, por lo que no lograría explicar, por ejemplo, la esencia misma de la creación humana de la cultura, esencia no limitada por ningún “espíritu de la época”.

En el caso del historicismo es más fácil advertir que tiene que desembocar en un relativismo: si sólo existe realidad histórica y ésta es contingente, no hay verdades absolutas ni esencias, sino sólo relatividades a cada época histórica. Sin embargo, esta misma derivación es posible notarla en el caso del naturalismo y de la psicología, y más todavía en el psicologismo. Si lo único válido son los hechos, físicos o psíquicos, valga tal vez mejor decir psicofísicos, y éstos son lo directamente experienciable mediante la percepción, entonces las “ideas” o “esencias” de las cosas no son más que mera ficción; en palabras de Husserl, las ciencias de la actitud natural parecen sostener que: “sólo con la realidad experimentable, efectiva, tiene que ver toda ciencia. Lo que no es realidad, es imaginación, y una ciencia de imaginaciones es, justo, una ciencia imaginaria”⁷⁰.

Pero al no aceptar lo eidético, las ciencias de la actitud natural están negando el derecho propio de la ciencia verdadera, que de acuerdo a su sentido, incluso el más antiguo, pretende agenciarse un conocimiento “esencial”, esto es, absoluto, el cual, nuevamente, no puede ser otra cosa más que conocimiento de esencias. Así, si la fenomenología, de acuerdo a lo ya visto, pretende ser ciencia rigurosa, y esto significa lo mismo que ciencia verdadera, debe comenzar con una crítica de la ciencia de la actitud natural, esto es, de los supuestos

⁷⁰ Husserl, *Ideas I*, p. 48. En el siguiente apartado veremos la importancia que tiene para Husserl la imaginación en el acceso al conocimiento de esencias.

de la actitud natural, lo cual es lo mismo que efectuar una “crítica de la experiencia”: de la experiencia como tal y del conocimiento científico obtenido por ella; además, la fenomenología debe restituir el derecho del conocimiento de esencias, esto es, de la posibilidad de tener un acceso intuitivo a esencias, todo para acceder a aquello que la ciencia natural no ha logrado: la conquista de una base de evidencia apodíctica.

1.2.2. Teoría de las reducciones.

Si la base de la actitud natural no puede ofrecernos un sustento seguro para la evidencia filosófica, habría entonces que buscar un procedimiento mediante el cual se supere tal actitud y que nos permita plantear y solucionar el problema del conocimiento, que no es otro más que el de la trascendencia –mismo que está ausente en las ciencias de la actitud natural y cuya ausencia muestra que tales ciencias operan “despreocupadas de todo problema epistemológico”⁷¹.

El que para las ciencias de la actitud natural la trascendencia no resulte un problema o un enigma, se debe a que postulan la existencia del objeto externo a la conciencia como comprensible de suyo y existiendo con derecho propio, por lo que el cómo de su darse no resulta problemático; sin embargo, es este cómo del darse aquello por lo que hay que preguntarse en principio, lo que debe ser un misterio para la teoría del conocimiento. Es decir, es un enigma cómo el acto cognoscitivo puede alcanzar el objeto y determinarlo en su esencia; y es por ello precisamente que en el planteamiento del problema de la trascendencia se está jugando la posibilidad del conocimiento de esencias.

Para la actitud natural el objeto es un hecho del mundo que existe “ahí delante” en el mundo fáctica e individualmente, y el sujeto lo aprehende en sus determinaciones con las que el objeto se le aparece, es decir, también fáctica e individualmente; por ello la actitud natural no ve más que naturaleza física, esto es, naturaleza contingente, quedándole vedada la posibilidad de la captación de esencias, de regularidades esenciales en los objetos, de

⁷¹ *Ibídem*, p. 62.

estructuras y determinaciones esenciales en los mismos y en los actos mediante los cuales los captamos.

Así, para alcanzar un conocimiento de esencias habría que cambiar de actitud, superar la actitud ingenua mediante otra no ingenua. Esta nueva actitud a través de la cual se plantea el problema de la trascendencia y con la que se apunta hacia la posibilidad de un conocimiento de esencias, es llamada por Husserl “actitud genuinamente filosófica” o “actitud fenomenológica”. Esta nueva actitud significa un cambio de mirada o un cambio en la manera de considerar la existencia de los objetos en el acto epistemológico, por lo que su efectuación requiere de un procedimiento o método mediante el cual se fuerce a este cambio de mirada, el cual es llamado doblemente por Husserl “epojé” y “reducción”.

En los *Problemas* nuestro autor ejemplifica claramente este paso o conversión de una actitud a otra⁷². En la actitud natural tenemos vivencias que se dirigen a objetos, por ejemplo, vivencias de percepción de algo. En un acto de percepción vivido en actitud natural vivo la percepción en la que me encuentro —esta percepción del árbol tras la ventana—, bajo estas circunstancias espacio—temporales específicas —el reflejo de la luz del sol que se transparenta por la ventana—, y bajo circunstancias también psicofísicas momentáneas —mi sensación de adormilamiento acabado de levantar, etc.—; esta percepción es vivida como mi percepción —como mi percepción del árbol visto con dificultad por mi adormilamiento y por la luz del sol reflejada en mi ventana—, como una percepción que “yo” vivo, pero, y esta es la orientación de la actitud natural, mientras la vivo pongo como incuestionable la existencia del objeto percibido —el árbol visto—, éste está ahí, sin más, a él me dirijo y lo percibo como el árbol verde y frondoso.

El cambio de mirada debe ejecutarse desde esta dación ingenua de los objetos a los que nos dirigimos, hacia la vivencia en la cual o desde la cual los vivimos o los captamos. En actitud natural estamos vueltos a los objetos, a su existencia puesta, por ello ahí no hay

⁷² Esto está en el párrafo 14, ps. 79–82.

nada así como un cuestionarse, un preguntarse sobre su *status* epistemológico, sobre sus formas de darse a la conciencia aprehensora de objetos.

El primer paso, pues, de este cambio de mirada consiste en “poner entre paréntesis” la existencia aprehendida mediante la vivencia y centrarse en esta vivencia misma, en poner entre paréntesis la trascendencia y quedarse con la inmanencia de la vivencia que pone trascendencia⁷³. En el caso que estamos considerando, el de la percepción, debo suspender mi creencia en la existencia del objeto –el árbol– y centrar mi atención en la vivencia de percepción misma, dirigir mi mirada a la percepción en sí misma y determinarla como lo que es, como percepción de algo, y como tal describirla y analizarla. Lo que tenemos aquí ya no es el objeto percibido, sino el sentido de la vivencia de percepción, cuyo análisis arrojará, piensa Husserl, lo que es la percepción en sí misma, y ya no esta percepción concreta y momentánea de un árbol; es decir, cambiando la mirada del objeto vivenciado a la estructura de la vivencia estamos cambiando la mirada desde la contingencia de los objetos y las vivencias hacia el sentido de la vivencia y de los objetos dados en vivencias.

Pues bien, este cambio de mirada que pone entre paréntesis es llamado por nuestro autor “epojé” o suspensión del juicio. Mediante la epojé dejo de poner lo que la vivencia pone, la realidad de la cosa, dejo de creer en ella, suspendo mi creencia en la realidad de existencia de la cosa intendida, me abstengo de creer en ella y de juzgar sobre su ser o su no ser; me abstengo de participar en la creencia natural y me comporto ante ella como mero espectador. Sin embargo, la epojé es sólo el requisito inicial del método que estamos describiendo; mediante ella sólo ponemos “el índice cero” a la existencia del objeto vivenciado, pero ello no significa que hayamos completado ya el paso del cambio de mirada del objeto a la vivencia; esto último sólo puede ejecutarse mediante la consecución

⁷³ “La noción de *epojé* y reducción (...) son un intento de dirigir mi mirada a mi vida psíquica, a la experiencia que tengo de las cosas y del mundo; el mundo, lo trascendente, queda fuera, limitándome yo a mi representación, a lo que hemos llamado inmanente”, Javier San Martín, *La fenomenología de Husserl como utopía de la razón*, Anthropos, Barcelona, 1987, p. 64.

de la epojé hacia estratos cada vez más profundos y esenciales de la vivencia a través de ciertos pasos sucesivos que son llamados en su conjunto por Husserl “reducción”⁷⁴.

En términos generales, la reducción parte de la desconexión de la tesis de la actitud natural, de la epojé, y en su mantenimiento reconduce la mirada hacia la vivencia. Decimos “en términos generales” porque la reducción es en realidad un acto epistemológico complejo que conlleva una serie de pasos. Aunque el mismo Husserl no exponga estos pasos de forma sistemática en todas sus obras donde habla del asunto, tal vez porque todos están implicados entre sí o porque al principio no los haya tenido del todo claros⁷⁵, es posible, con base en un texto de madurez, *El artículo de la Encyclopaedia Britannica* de 1927, dar una idea de la progresión de las tres reducciones: la fenomenológica, la eidética y la trascendental⁷⁶.

Partimos de un fenómeno, el de una vivencia cualquiera, operamos inmediatamente la epojé y nos dirigimos a la vivencia, y encontramos en ella ya no la vivencia particular que corre en el espacio y el tiempo, sino el sentido de la vivencia, y la describimos; si se trata de una vivencia de percepción, no el percibir este objeto particular ante mí, sino el percibir mismo que puede ser de este u otro objeto, real o imaginario, y describimos cómo ocurre esta vivencia: sus momentos constitutivos, cómo aprehende el objeto, etc. Alcanzo así, mediante esta reducción a la vivencia, que es llamada “reducción fenomenológica”, el fenómeno reducido “percepción de algo” que, por estar desprovisto de la tesis de existencia, es denominado también “fenómeno puro”. Esta primera reducción, la fenomenológica, tiene, pues, dos pasos: la ejecución de la epojé y la aprehensión y descripción del “residuo fenomenológico”, del fenómeno de vivencia.

⁷⁴ Respecto de la epojé como operación completa, dice Husserl en *Ideas I*, p. 77: “Metódicamente se descompondrá esta operación en diversos pasos que ‘desconectarán’ o ‘colocarán entre paréntesis’, con lo que nuestro método tomará el carácter de una reducción progresiva”, por lo que, dice a continuación el texto, se hablará de “reducciones”.

⁷⁵ La primera referencia a la epojé y la reducción se encuentra en *La idea* de 1907, y en ella sólo se habla explícitamente de “reducción fenomenológica” y “reducción eidética”, pero no de “reducción trascendental”.

⁷⁶ Para lo que sigue cfr. Edmund Husserl, *El artículo de la Encyclopaedia Britannica*, UNAM, México, 1990, especialmente los párrafos 3 al 10, ps. 63–77. (Citado de ahora en adelante como *El artículo*).

Lo que se ha ganado con esta primera reducción es un campo de experiencia “cerrado en sí”, el de la vivencia desconectada del ser ahí del objeto; pero a partir de ello es posible efectuar la transición de lo así ganado a la forma esencial de la vivencia, a la estructura, al eidos de la vivencia, lo cual se da pasando de la reducción fenomenológica a la “reducción eidética”. Lo que tenemos con la primera reducción es la descripción general de la vivencia del tipo indicado –de percepción, de sentimiento, de imaginación, etc.–, pero aún no sabemos nada acerca de la esencia de la vivencia considerada, de la “configuración esencial invariante” de la vivencia; la vivencia sigue siendo mi vivencia, pero con esto aún no se dice nada acerca del cómo pasar de esa vivencia a la esencia misma de la vivencia del tipo considerada, lo cual es asunto precisamente de esta segunda reducción.

En el caso de un acto de percepción pongo entre paréntesis la existencia del objeto percibido y describo la vivencia, mi vivencia, por ejemplo, la de percepción de un objeto rojo; nada importa que el objeto exista o no, lo que importa ahora es mi vivencia, la describo y digo, por ejemplo: percibo un objeto rojo y mi percibir percibe lo rojo en un objeto y no puedo percibir rojo más que en un objeto coloreado con tal tonalidad, si no es en el objeto no puedo percibir color, color nada más, sin objeto, etc. Ahora bien, ¿cómo esa descripción de mi percepción de rojo puede valer o no para cualesquiera actos de percepción de colores para otro tipo de percepción, mía o de otros?, ¿cómo la descripción de actos reducidos puede darnos la esencia de tales actos? Para poder efectuar este paso es necesario introducir un procedimiento auxiliar, aunque necesario, de la reducción: el método de la variación en la imaginación, el cual está, por otro lado, ligado a la antigua idea husserliana de la intuición categorial.

En *Ideas III* Husserl señala que “la intuición de la esencia puede ejecutarse sobre la base de un acto singular de la imaginación”⁷⁷, el cual es llamado “variación”⁷⁸. Para ejecutar la

⁷⁷ Husserl, *Ideas III*, p. 38.

⁷⁸ John Scanlon señala que “la epojé eidética requiere que cualquier instancia experimentada sea despojada de cualquier consideración preferencial y sea tratada como si fuera un mero objeto de imaginación”, y que esto significa “emplear la fantasía para someter el modelo seleccionado a series de variaciones arbitrarias”, John

variación y la intuición de esencia es necesario que pongamos entre paréntesis el contenido de existencia del acto sobre el cual intuimos la esencia, precisamente para tener libertad de variación⁷⁹. Ante la vivencia reducida tomo el qué de la vivencia, sus propiedades reales —el objeto percibido exactamente en el sentido de la vivencia actual: percepción de este rojo, de este objeto rojo con tal forma, tamaño, etc.— y varío en la fantasía su contenido: extendiendo el rojo a otras tonalidades rojas, varío el objeto del que el rojo es propiedad: lo alargó, cambio arbitrariamente su forma, etc.; lo que queda de esta ejecución de la variación no es un número indeterminado de engendros de cosas, sino, por un lado, los límites de la variación, en tanto que varíe como varíe no puedo variar hasta desprender el rojo del objeto, ni el objeto del rojo, ya que en tal caso no podría hablar de percepción de algo, y, por otro lado, y precisamente en relación a los límites de la variación, el sentido mismo de la percepción, ya que si no puedo variar hasta representarme un rojo sin objeto esto significa que en toda percepción de color debe haber una base material sobre la que el color pueda ser intuitivo y, en términos más generales, que toda percepción es percepción al mismo tiempo de una base material y de sus propiedades. De esta manera, encontramos la serie de *eidos*: “propiedad de color”, “cosa material” y “percepción de algo en general”, todo lo cual se adquiere a partir de un acto singular⁸⁰. Por ello, el método de la variación es ahora la manera de ejecutar lo que desde las *Investigaciones* Husserl llamaba “intuición categorial”.

Lo anterior significa que la intuición categorial sólo puede darse en actos modificados de su posición de existencia. La modificación de existencia es llamada en varios lugares “neutralidad”; así por ejemplo en un inédito de 1921–24 en el que se diferencia la actitud natural de la epojé en general por el hecho de que la primera pone existencia, esto es, la

Scanlon, “Eidetic method”, en Lester Embree et al (eds.), *Encyclopedia of phenomenology*, Kluwer, Dordrecht, 1997. p. 169.

⁷⁹ Husserl, *Ideas III*, p. 41.

⁸⁰ Una mejor manera de decir lo anterior es la de De Waelhens: “Cuando me esfuerzo en representarme la imagen de mi cuarto de trabajo, no para encontrarme en él mientras está ausente y así abandonarme al objeto de la imagen, sino para *contemplarme* imaginando, escrutar lo que puede ser un objeto de imaginación y decir lo que constituye este acto *como* acto de imaginación y mi escritorio *como* imaginado, es evidente que yo enuncio, correctamente o no, una naturaleza o una estructura y no un hecho”, *op. cit.*, p. 139.

cosa a la que se dirige es un *positum*, una posición, algo de lo que se toma parte, por lo que “vive en posiciones”, mientras que la segunda no toma posición sobre la existencia de lo entendido mediante el acto del caso, por ejemplo, la percepción, sino que modifica su sentido de poner existencia en neutralidad de existencia, es decir no toma parte de la existencia puesta por el acto. El ejemplo aquí es la percepción de una casa; en actitud natural percibimos la casa y ponemos su existencia como ahí delante, tomando parte de tal existencia, pero en epojé, “en el caso de la neutralidad, puedo también cambiar mi mirada hacia la casa fantaseada en el Cómo de sus maneras de aparecer, en el Cómo de sus modos atencionales –pero siempre debe ser ‘en fantasía’, en neutralidad”⁸¹, siendo precisamente este “Cómo” el cómo del aparecer algo ante la percepción, que es aquí el ejemplo, es decir, la esencia de la percepción.

Así, el sentido de esta nueva reducción, la eidética, consiste en acceder a la esencia de los actos, sobre la base de los actos depurados de su referencia a la existencia y ejecutando la reducción al *eidos* de la mano de la fantasía. Y es precisamente esta guía que proporciona la fantasía para acceder al *eidos* lo que diferencia la actitud epistemológica de la natural, ya que para esta última los actos de la fantasía no pueden servir como guías de conocimiento dado que su base es lo visto ingenuamente por la percepción, mientras que la actitud fenomenológica, partiendo de la desconexión, encuentra la configuración de la realidad a través de la variación en la fantasía⁸².

⁸¹ Edmund Husserl, *Phantasy, Image Consciousness, and Memory*, Springer, Dordrecht, 2005, p. 689. El texto al que aquí nos referimos se llama: “Fantasía – neutralidad”.

⁸² En contraposición a la actitud natural señala Husserl que la “libre fantasía” ocupa en la fenomenología un “puesto preferente” frente a las percepciones, en tanto que la fantasía puede hacer posible “una perfecta aprehensión de las esencias y una perfecta evidencia de éstas”, mientras que la percepción sólo nos entregan relatividades, por ello es que “*la ‘ficción’ constituye el elemento vital de la fenomenología, como de toda ciencia eidética*; que la ficción es la fuente de donde saca su sustento el conocimiento de las ‘verdades eternas’”, *Ideas I*, p. 156 y 158. Por mi parte considero que la importancia de la libre fantasía para la fenomenología consiste no en crear ficciones de la realidad, como podría malentenderse, sino en que nos proporciona la visión de los límites de lo posible y, con ello, los límites mismos de la realidad; si variando un acto no puedo variarlo hasta hacer de una percepción, por ejemplo, un recuerdo, ello me marca los límites de la percepción y, por lo mismo, la esencia misma de la percepción.

No obstante, lo ganado hasta ahora es solamente el *eidos* de tipos de actos, ya que la variación del acto de percepción puede ejecutarse también para el recuerdo, la expectativa, el deseo, la voluntad, los sentimientos y hasta para la fantasía misma —se puede variar una fantasía—; esto es, tenemos tan sólo fenómenos reducidos, puros, pero es posible ir aún más allá mediante la ejecución de otra reducción, la trascendental. Ante los fenómenos puros me doy cuenta, en otro acto de reducción, que el que ejecuta los actos soy yo, y que soy yo el que constituye el sentido de lo puesto por mis propios actos; por ello es que este yo, así descubierto, ya no tiene el sentido exclusivamente de un yo empírico, sino que ahora es descubierto en su función de constituir mundo. La reconducción de el yo empírico hacia el yo constituyente es obra de la reducción trascendental, la cual es llamada precisamente así ya que a través de ella me obtengo yo como “fenómeno trascendental”, es decir, como el yo que lleva a cabo los actos de conciencia y que se encuentra a sí mismo como la sede de sentido de tales actos y de lo objetivado mediante ellos; esto es, el yo así descubierto es el “yo puro” o “yo trascendental”, el que en sus actos constituye los objetos y el mundo mismo trascendentalmente.

A través de la reducción trascendental se “abre el campo ilimitado del ser trascendental”, del “yo trascendental”⁸³ no descubierto antes en la historia de la filosofía. Este yo trascendental es la sede del sentido de lo puesto en el mundo como existente en la medida en que se descubre a través de él que lo puesto no puede desligarse del poner y, en este sentido, los objetos y el mundo no existen externamente independientes de la “conciencia trascendental” que se dirige a ellos en actos de conciencia y que en este dirigirse los constituye⁸⁴. Así, es a través de esta última reducción que se descubre la constitución trascendental del mundo en la conciencia y la constitución trascendental de la

⁸³ Husserl, *El artículo*, p. 75.

⁸⁴ Hablando de la epojé completa, es decir, del proceso acabo de reducciones, dice Husserl que es “el método radical y universal por medio del cual me aprehendo como un yo puro, con la vida de conciencia que me es propia, en la cual y por medio de la cual el mundo objetivo entero es para mí, y es precisamente tal como es para mí. Todo lo perteneciente al mundo, toda realidad espacio-temporal, existe para mí, es decir, vale para mí, y vale para mí porque la experimento, la percibo, me acuerdo de ella, pienso de alguna manera en ella, la enjuicio, la valoro, la apetezco, etcétera”, Husserl, *Meditaciones cartesianas*, p. 62.

conciencia misma; y, al mismo tiempo, es mediante esta reducción trascendental que se resuelve el problema de la trascendencia, el problema del cómo en actos subjetivos se puede alcanzar la trascendencia de los objetos externos a la conciencia. Todo lo trascendente se constituye, tiene su sentido, como inmanente a la conciencia y gracias a la conciencia misma en sus actos de intender a lo trascendente⁸⁵.

Aunque este yo trascendental sea postulado como distinto del yo natural, no es un “segundo yo”, sino tan sólo un yo que es consciente de sí mismo como yo constitutivo, por lo que al poner en suspenso la actitud natural y el yo empírico que ésta supone, no se les niega, sino que tan sólo quedan entre paréntesis para que se pueda girar la mirada en actitud reflexiva hacia el yo trascendental; mientras se efectúa la epojé el mundo natural y el yo empírico subsisten, continúan “sin interrupción”⁸⁶.

Para ilustrar lo anterior, Husserl pone el ejemplo de la diferencia entre actitud natural y actitud aritmética: el acto de contar, de estar dirigido a números y a relaciones numéricas, implica que nos sustraigamos a la actitud natural en la que sólo existen realidades existentes y nos dirijamos a un “mundo aritmético” en el que existen números y relaciones numéricas mediante una suerte de “actitud aritmética”, la que dirige su atención precisamente a los números como entidades ideales y no a realidades existentes; mientras ejecutamos nuestras actividades con, por ejemplo, números fraccionales, nos abstraemos del mundo natural, éste deja de “valer” junto con todas sus existencias mientras estamos tratando con tales números, pero sigue existiendo ininterrumpidamente, incluso cuando estoy en actitud aritmética, sólo que mientras me sostengo en tal actitud el mundo natural no es el objeto de

⁸⁵ Un esquema general de las reducciones nos lo ofrece Funke: mediante la reducción fenomenológica se elimina la tesis natural del ser y conduce la investigación al acto y su correlación con el objeto del acto, mediante la reducción eidética se abre el acceso del hecho a la esencia, y, finalmente, mediante la reducción trascendental se accede a la vida absoluta de la conciencia, Gerhard Funke, *op. cit.*, p. 107.

⁸⁶ “...la epojé universal que interviene así en el flujo de mi vida no cambia nada la estructura esencial de esta vida. Ella no cambia nada el hecho de que yo me *descubro* constantemente referido no solamente a éstas o aquellas cosas individuales: hombres, nombres, ideales políticos o éticos, de los que yo me ocupo actualmente en actos reales, y a las personalidades entrelazadas con esas realidades, sino que yo me capto también referido al mismo tiempo a un mundo entero...”, Edmund Husserl, *Philosophie première. Deuxième Partie*, Press Universitaires de France, 1972, p. 200. (En adelante citado simplemente como *Philosophie première*).

mi atención; y cuando dejo de contar, abandono la actitud aritmética y retomo la actitud natural y me vuelvo a dirigir ingenuamente al mundo con todas sus existencias y realidades⁸⁷.

Así como en la actitud aritmética, en la actitud fenomenológica se trata de un cambio de mirada que opera mientras nos mantenemos en esta actitud, y al final de la ejecución de la actitud fenomenológica retornamos necesariamente a la actitud natural y nos relacionamos con los objetos cotidianos de manera ingenua: están ahí para nosotros cuando salimos del laboratorio o del cubículo los semáforos y las calles, por ejemplo, y los tomamos como cosas existentes sin más.

Ahora bien, este mundo natural mismo en tanto que subsistente, también puede ser objeto de reflexión fenomenológica, para lo cual es necesario, según lo visto, aplicarle las reducciones y describirlo en su constitución por y para una conciencia trascendental. El análisis trascendental del mundo natural en el que vivimos constantemente en nuestra vida no-científica es tema del que se ocupó Husserl en la madurez de su pensamiento bajo el concepto de “mundo de la vida”, pero que tiene sus raíces en el problema de la trascendencia y en la teoría de la *epojé*⁸⁸.

La permanencia de la actitud natural, antes y después de la actitud fenomenológica, significa que no existen realmente dos *yoes* ni dos mundos –el *yo* natural y el *yo* trascendental, el mundo natural y el mundo trascendental–, sino que existen tan solo dos actitudes –la natural y la fenomenológica, la verdaderamente filosófica– en las que aparecen, en la primera, el *yo* y el mundo ingenuamente, por lo que su evidencia sería pre-científica, y, en la segunda, el *yo* y el mundo en su constituir y en su constitución respectivamente, y esto con evidencia científica. En tanto que la actitud natural es la de todos los hombres, la fenomenológica lo es sólo de quienes tienen motivaciones racionales

⁸⁷ Cfr. Husserl, *Ideas I*, parágrafo 28.

⁸⁸ Según Funke, es gracias a la reducción a la subjetividad trascendental que se descubre que el mundo de la vida es “producto” de “operaciones constitutivas fundantes”, Gerhard Funke, *op. cit.*, p. 169. Sobre la constitución del mundo de la vida hablaremos en el apartado 2.3.2.

y sólo en los momentos en los que las tienen⁸⁹. Así, el sentido de la epojé es el de un cambio de mirada, de dirección, de atención, en la que hay que perder el mundo para ganarlo luego trascendentalmente, es decir, para ganarlo como mundo constituido por el yo trascendental, el cual también es ganado trascendentalmente.

1.3. La estructura de la subjetividad.

Lo que hemos ganado tras la desconexión del mundo es la subjetividad trascendental en la que el mundo se constituye; es decir, que lo que queda como “residuo fenomenológico” de la reducción no es una simple nada, sino, ni más ni menos, la región de ser de la que depende el sentido de cualquier otra región: la conciencia pura, cuya función primordial consiste en la constitución del sentido del mundo mediante la simple realización de su actividad propia, o sea, a través de la ejecución inmediata de actos de conciencia. Hasta aquí, y gracias precisamente a la operación de la reducción, parecería que el mundo queda anulado tras la ganancia de la subjetividad; sin embargo, el descubrimiento de la subjetividad trascendental significa, al mismo tiempo, el hallazgo correlativo del mundo, sólo que ya no como una realidad en sí, esto es, independiente de la conciencia, al modo naturalista, sino como una entidad constituida por y en esta última, es decir, como una realidad cuyo sentido es puesto por la conciencia pura, y que no puede ser extraído de ninguna otra parte.

Así, el sentido del mundo y el mundo mismo resultan ser a la postre otra ganancia de la reducción, sólo que dependiente de la primera ganancia, la de la conciencia pura; el sentido del mundo resulta una adquisición lograda tras la posibilidad del aseguramiento de la evidencia de la conciencia. En este sentido, respecto de la evidencia del yo, la del mundo es secundaria; fundar el conocimiento en esta primera ganancia significa entrar en el terreno trascendental y abandonar el terreno natural, para lo cual se requiere necesariamente de la reducción.

⁸⁹ “.. la actitud fenomenológica o estrictamente teórica, cognoscitiva, contemplativa, no es la actitud natural; más bien habría que decir que es resuelta y profundamente antinatural”, Miguel García-Baró, *Vida y mundo*, Trotta, Madrid, 1999, p. 14.

Con esto queda claro que todo aquello que es colocado entre paréntesis es recuperado a final de cuentas en su verdadero sentido, así la subjetividad, el mundo y, como veremos más adelante, los otros; en su verdadero sentido, es decir, en tanto que inmanencias o trascendencias, por lo que los actos de la subjetividad serán recuperados como inmanencias constituyentes y el mundo y los otros como trascendencias constituidas⁹⁰. Pero la reducción, en tanto que operación completa, no soluciona el problema de cómo se relaciona o correlaciona lo inmanente y lo trascendente y de cómo el sentido de lo trascendente está constituido en la inmanencia del yo, sino que sólo nos pone en el camino para resolverlo de forma definitiva; por ello es que tras la reducción –o tal vez mejor sería decir: dentro aún de la reducción, en tanto que toda investigación fenomenológica, para serlo realmente, debe mantenerse en ella⁹¹– habría que desarrollar todavía investigaciones fenomenológicas sobre la constitución.

El descubrimiento de la subjetividad trascendental, junto con sus problemáticas propias: la de la correlación y la de la constitución, no es posible, según lo afirma repetidas veces Husserl, sin la operación de la reducción. El “mundo fenomenológico” así descubierto resulta, pues, inadvertido para la actitud natural y para toda ciencia basada en esta actitud, en tanto que éstas, operando desde la evidencia ingenua del mundo, de la que hacen depender la evidencia del yo, no ejecutan, ni lo han hecho históricamente, ningún tipo de reducción, pues, en efecto, si para ellas el mundo está ahí con carácter de evidencia inmediata, ¿qué sentido tiene ponerlo entre paréntesis?⁹²

⁹⁰ Aunque, en este último punto, es posible considerar a los otros también como constituyentes de mundo, los otros siguen siendo trascendencias y nunca inmanencias. Lo único inmanente al sujeto son sus propios actos y lo que se halla en ellos, que es lo único por principio evidente, todo lo demás es trascendencia, cuya evidencia es precisamente lo que hay que aclarar.

⁹¹ “... la investigación fenomenológico–trascendental toda está ligada al mantenimiento inquebrantable de la reducción trascendental...”, Husserl, *Meditaciones cartesianas*, p. 79.

⁹² De ahí que el descubrimiento de la subjetividad trascendental gracias a la reducción sea de una importancia fundamental, no sólo para la fenomenología, sino para las ciencias en general. Así se explica que Husserl emprendiera, a partir de los años 20, una suerte de investigación histórica de la fenomenología, en la que pone en perspectiva el desarrollo histórico de la filosofía en relación a la fenomenología, cuyo resultado no es más que la constatación de una antigua idea husserliana, la de que la fenomenología es la disciplina que debe fundamentar todas las demás ciencias, las históricamente dadas y las posibles.

De esta manera, la tarea propia de la fenomenología, ahora también histórica, es la descripción de la subjetividad trascendental, la cual es índice para la resolución de la problemática de la trascendencia, es decir, para la solución del enigma de cómo se constituye el mundo en y para la conciencia. La idea de Husserl es que el desarrollo de una teoría trascendental de la conciencia conlleva implícitamente la solución del problema de la constitución y, por lo tanto, la solución paralela del enigma de la trascendencia; idea que, por lo demás, aparece ya insinuada al menos desde su primera obra fenomenológica.

Así, a pesar de que los planteamientos de la epojé y la constitución son posteriores a *Investigaciones lógicas*, encontramos ya en esta obra la idea de que la ocupación fenomenológica fundamental es la descripción de la conciencia –aunque allí no se haya descubierto aún su función trascendental; y son precisamente los grandes avances en cuanto a la investigación de la esencia de la conciencia de esta monumental obra los que sientan las bases, no sólo para los posteriores descubrimientos respecto de la estructura de la conciencia, sino para el descubrimiento mismo de las temáticas de la constitución y la correlación, es decir, para la consideración trascendental de la conciencia.

La descripción de la esencia de la conciencia y la solución del problema de la correlación y la constitución, son de una importancia decisiva también para nuestra temática. Hay que poner primero en claro la estructura de los actos de conciencia para determinar si en la experiencia de los otros utilizamos actos que son propios para otro tipo de experiencias y en el mismo sentido que éstas, o si, por el contrario, ahí se constituye un tipo especial de acto, y si es este el caso, cómo estaría conformado, si, por ejemplo, tiene o no otros actos en su base y cómo; de la misma manera, la exposición de la problemática de la constitución es fundamental para el esclarecimiento de la constitución intersubjetiva de los objetos naturales y culturales, del mundo y de la cultura misma.

1.3.1. Intencionalidad y objeto. El lado noemático.

Ya desde las *Investigaciones lógicas* Husserl sitúa a la fenomenología en los albores de un revelamiento fundamental: el descubrimiento de un “mundo nuevo”, aún no mostrado

por la filosofía, el mundo de la “conciencia efectuada de objetividad”⁹³. Lo anterior supone tanto como afirmar que la filosofía nunca se había encargado de investigar de forma sistemática a la conciencia en su “concreción plena”, esto es, de situar a la conciencia en su esencia, o de advertir que el carácter esencial de la conciencia es esta operación de efectuación de objetividad, la cuál es llamada también por nuestro autor “intencionalidad”; de esta forma, la historia del pensamiento está marcada por una suerte de inadvertencia de la intencionalidad, misma que sólo la fenomenología ha investigado de forma sistemática⁹⁴.

Así, la intencionalidad es considerada como la “propiedad esencial” de la conciencia, como la “nota generalísima” que define a la conciencia, ya que la conciencia no es más que un plexo unitario de actos o vivencias, de las cuales la mayoría son intencionales⁹⁵. Las vivencias intencionales son vivencias que se refieren a algo, que se dirigen a algo, y que al hacerlo objetivan al objeto de su intender⁹⁶:

El referirse a un objeto es una peculiaridad inherente al contenido esencial propio de la vivencia de acto, y las vivencias que tienen esta peculiaridad se llaman (por definición) vivencias intencionales o actos. *Todas las diferencias en el modo de la referencia objetiva son diferencias descriptivas de las correspondientes vivencias intencionales*⁹⁷.

Que los actos o vivencias intencionales se refieran a un objeto significa que se “dirigen a...” y en esta medida son “conciencia de...” aquello a lo que se dirigen; este “aquello a lo que” se dirige o apunta el acto intencional es llamado, en lenguaje técnico husserliano, “referencia”, “contenido” intencional del acto o, simplemente, objeto del acto, para diferenciarlo del modo de dirigirse a..., que sería el “carácter” o “cualidad” del acto. Esta

⁹³ Cfr. Husserl, “Tarea y significación de las investigaciones lógicas”, p. 184. Allí se refiere a la conciencia efectuada de objetividad como la conciencia que lleva a cabo en sí las objetividades.

⁹⁴ Si bien es cierto que el carácter intencional de la conciencia estaba ya advertido en otras teorías anteriores, por ejemplo, en Descartes, Hume y Brentano, nuestro autor considera que el desarrollo pleno de una teoría de la intencionalidad sólo es posible desde la fenomenología, en tanto que los desarrollos históricos de la intencionalidad han sido sólo meros análisis empíricos, por lo que no alcanzaron a vislumbrar la función trascendental de la intencionalidad, es decir, su función de constituir mundo.

⁹⁵ “La intencionalidad es lo que caracteriza la *conciencia* en su pleno sentido...”, Husserl, *Ideas I*, p. 198.

⁹⁶ Por el contrario, las vivencias no-intencionales son las vivencias que no se dirigen a algo y que, por lo tanto, transcurren sin objetivizar el objeto de su vivencia.

⁹⁷ Husserl, *Investigaciones lógicas*, p. 521–2.

diferencia, dicho de otro modo, es la que existe entre el objeto al que se refiere el acto y el modo de dirigirse del acto al objeto, es decir, entre la “materia” intencional del acto y la “forma” intencional del mismo; pero ambas, materia y forma, son partes ingredientes del acto, esto es, inseparables en él, siendo así que un acto se da en la conjunción de ambas y nunca teniendo sólo una de ellas⁹⁸, pues ¿de qué sería un acto sin materia, por ejemplo, una percepción sin lo percibido?, y ¿cómo sería posible un acto con materia pero sin forma, un mero objeto presente a la conciencia pero sin tener la cualidad de percibido, recordado, imaginado, etc.?⁹⁹

En términos generales, un acto o vivencia¹⁰⁰ es una “unidad” de conciencia formada por el algo al que se refiere, es decir el “nóema”, y la “nóesis” o cualidad bajo la que ese algo aparece a la conciencia como percibido, recordado, imaginado, etc. Siendo la conciencia un plexo de vivencias de distinto tipo, cada una de ellas se distingue entre sí porque se dirige intencionalmente al objeto de manera distinta, por ello es que *“todas las diferencias en el modo de la referencia objetiva son diferencias descriptivas de las correspondientes vivencias intencionales”*; dicho de otro modo, la “esencia intencional del acto”, esto es, lo que el acto es y lo que permite diferenciarlo de otro, es la manera peculiar en que el acto se dirige a su objeto, o la manera particular en que forma su unidad de materia y forma, de objeto intencional y de cualidad de acto.

⁹⁸ “...debemos considerar la cualidad y la materia como los componentes absolutamente esenciales de que un acto no puede carecer nunca...”, *Ibídem*, p. 524.

⁹⁹ Aquí es necesario señalar que si bien los actos o vivencias, objetos de investigación fenomenológica en primera instancia en tanto que ingredientes de ese nuevo campo que la fenomenología ha descubierto y cuya descripción marca el punto de partida de toda filosofía rigurosa, son compuestos de materia y forma, esta composición no es vivida por la conciencia y sólo resulta advertida a nivel de análisis fenomenológico, es decir, que la distinción entre materia y cualidad es sólo analítica o formal y sirve para aclarar la estructura intencional de los actos de conciencia. Esta diferencia marca, al mismo tiempo, la pauta para el desarrollo de dos tipos de investigaciones, que aunque distintas aparecen como correlativas: la investigación sobre los objetos de la conciencia y la investigación sobre los modos de conciencia, la primera de las cuales será llamada investigación “noemática”, y la segunda “noética”. “Nóema” es utilizado posteriormente a las *Investigaciones lógicas* como sinónimo de “materia”, “referencia” o “contenido”, y “nóesis” como sinónimo de “forma”, “carácter” o “cualidad”.

¹⁰⁰ Desde ahora hablaremos simplemente de acto o vivencia, entendiendo que se está haciendo referencia al acto intencional y a la vivencia intencional, a menos que se indique otra cosa.

En un acto de percepción –que para Husserl funciona no sólo como el ejemplo predilecto sino como el tipo de acto fundamental y el más simple– digamos de un árbol, tenemos un árbol percibido, y percibido precisamente según la manera en que transcurre el acto de percepción actual: éste árbol que está frente a mí a cierta distancia y con cierta claridad y que aparece a la percepción, por mor mismo de la percepción actual, como árbol cercano y frondoso y de color verde; en otra distancia perceptiva y con otra disposición de luz, el árbol aparecería de manera distinta, es decir, tal vez como lejano y no tan frondoso y de color un tanto pardo. Sin el objeto de la percepción, el acto no sería posible, y sin el acto de percepción no podría aparecer árbol alguno¹⁰¹.

Al percibir el árbol, la percepción lo determina como árbol percibido así y asá, por lo que el árbol aparece a la conciencia con tales características o propiedades –cercano, verde, frondoso–, gracias pues a que la conciencia se dirige intencionalmente al árbol. En el caso de la percepción, el árbol resulta ser la materia del acto “percepción”, y el aparecer del árbol como realmente existente, la forma del acto de la percepción, ya que toda percepción pone o “mienta” su objeto como real, se refiere a él en la modalidad de realidad, a diferencia, por ejemplo, de la imaginación que lo pone como ilusorio¹⁰². Pero en todo caso, sin lo mentado no existiría mención, y sin mención no existiría lo mentado. De esta manera es posible entender que la diferencia de la referencia objetiva signifique la diferencia del modo de la vivencia, pues la manera en que la percepción se refiere al árbol y lo determina objetivamente como percibido difiere de la manera en que la imaginación se refiere al árbol y lo determina objetivamente como imaginado, y difiere precisamente en la forma de la referencia, que en el caso de la percepción es la de la creencia de realidad, el poner lo

¹⁰¹ Esto mismo puede decirse de todo acto, es decir, que el acto es acto de lo que en él aparece, por lo que “la intencionalidad afirma que el aparecer no es mero aparecer, sino que es aparecer de lo que aparece”, Pilar Fernández Beites, “La evidencia pre-predicativa. Apodicticidad como adecuación”, en Serrano de Haro, Agustín (ed.), *La posibilidad de la fenomenología*, Universidad Complutense, Madrid, 1997, p 21.

¹⁰² “...el correlato (cogitatum) de una conciencia de fantasía puede sólo ser algo fantaseado”, Christian Lotz, *From Affectivity to Subjectivity. Husserl's Phenomenology Revisted*, New York, Palgrave Macmillan, 2007, p. 14; lo anterior significa que la fantasía es conciencia de algo que aparece con el carácter de ilusorio.

mentado como realmente existente, y en el caso de la imaginación la de la cuasi-realidad, el poner lo mentado como casi real sin llegar a serlo completamente.

Así, el objeto, junto con sus características o propiedades objetivas –cercano, verde, frondoso, etc.–, sólo es por un acto que lo exhibe como objeto así o asá, es decir, que el objeto adquiere sentido objetivo en un acto de conciencia, por lo que tiene el sentido de correlato de conciencia, o, lo que es lo mismo, no hay objeto sin conciencia que efectúa el sentido de objeto en un acto: “los objetos sólo son para nosotros, y sólo son para nosotros lo que son, en cuanto objetos de una conciencia real y posible”¹⁰³. Esto significa, no la anulación del objeto real, junto con sus propiedades objetivas reales, sino simplemente su dependencia de la conciencia, razón por la cuál sólo tiene sentido hablar de objetos en tanto que correlatos intencionales¹⁰⁴. No existe, pues, objeto en sí, independiente de la conciencia, sino que más bien el sentido de objeto es puesto y mostrado merced a la conciencia, por lo cual toda objetividad presupone la conciencia como el campo que da sentido al objeto¹⁰⁵.

Si el objeto existe sólo en relación a la conciencia, el objeto es un campo de ser segundo, frente al cual la conciencia se erigiría como campo de ser primero, al ser precisamente éste el campo donde el objeto se “constituye” en cuanto a su sentido. Y justamente por razón de esta referencia del objeto al sujeto, el objeto sólo puede ser “fenómeno”, es decir, un algo que se muestra en y para la conciencia, que “aparece” a la conciencia. De esta manera, el mundo espacio temporal, como totalidad de los objetos reales y posibles, tiene también el sentido de fenómeno, de “ser al que pone la conciencia en sus experiencias”¹⁰⁶, de “mero

¹⁰³ Husserl, *Meditaciones cartesianas*, p. 119.

¹⁰⁴ “...todos los objetos son lo que son sólo a través de los actos en los que se vuelven objetivamente presentes para nosotros”, Dan Zahavi, *Husserl and Transcendental Intersubjectivity*, Ohio University Press, Athens, 2001, p. 6.

¹⁰⁵ Se le podría objetar a Husserl que si la conciencia pone el sentido de objeto, el objeto tendría entonces un sentido simplemente relativo a cada conciencia, en tanto que cada una lo puede poner de diferente manera, sin embargo, hay que recordar que la conciencia tiene una estructura general por la que no puede poner el sentido al antojo de cada conciencia particular, sino sólo en relación a su forma de operar típica; además, el sentido de objeto es puesto última instancia por la intersubjetividad. Para este asunto, *cfr.* el apartado 2.5.2.

¹⁰⁶ Husserl, *Ideas I*, p. 114.

ser intencional”, de correlato para la conciencia; es decir, que el mundo, la realidad o el universo son sólo en tanto que representaciones para la conciencia, aunque a diferencia de las representaciones de objetos, que son representaciones de entidades particulares, las del mundo, la realidad y el universo son representaciones de conjuntos o totalidades, pero igualmente representables en actos singulares de conciencia¹⁰⁷. Por ello es que para Husserl “el universo está constantemente incluido en la unidad de la conciencia”¹⁰⁸.

Sin embargo, y a pesar de que el objeto es sólo fenómeno, es decir, que sólo es en y para la conciencia —ya que ésta a través de sus vivencias se dirige al objeto y lo trae a la conciencia, siendo así que “el ser objeto (dicho fenomenológicamente) reside en ciertos actos, en los cuales aparece o es pensado algo como objeto”¹⁰⁹—, el objeto no está “en” la conciencia; en ésta sólo existen realmente (*reell*) actos, junto con su contenido intencional, pero ni los actos ni su contenido son objetos reales (*real*), sino, precisamente, vivencias de objetos y objetos representados en el modo de las vivencias¹¹⁰. El único contenido (*reell*) de la conciencia es su propio vivir intencional, y si en ella aparecen objetos es únicamente a título de representaciones en la conciencia; esto significa que si bien los objetos están en la conciencia, en tanto que entidades constituidas en ella o cuyo sentido está en la conciencia, no lo están como parte integrante real (*real*) de ésta, sino sólo como referencia intencional.

Ahora bien, esto no significa que la captación intencional del objeto se reduzca a presentárnoslo como mera imagen o signo de objeto, o que el objeto, al no estar realmente (*real*) en la conciencia lo esté mediante imagen. Si bien es cierto que en cierto tipo de actos,

¹⁰⁷ Podemos representarnos en un sólo acto de conciencia el objeto intencional “universo”, y en tal acto nos estaríamos refiriendo al conjunto total de objetos representables o a conjuntos particulares, como por ejemplo, “el universo de los parásitos” o “el universo de los números”.

¹⁰⁸ Husserl, *Meditaciones cartesianas*, p. 84.

¹⁰⁹ Husserl, *Investigaciones lógicas*, p. 486.

¹¹⁰ La distinción terminológica entre *real* y *reell* permite explicar la diferencia entre lo que existe externamente a la conciencia y lo que está contenido en ella. Así, mientras que *real* se refiere a la existencia externa de las cosas, de tal manera que decimos que “existen realmente en el mundo”, *reell* hace relación a lo que existe “en” la conciencia como incluido en ella, es decir como contenido o ingrediente de ella, y en tal caso decimos que en la conciencia existen vivencias o actos junto con sus contenidos, sin que ambos, actos y contenidos, existan externamente a la conciencia misma. Así podemos entender que “el acto no contiene realmente (*real*) al objeto en él mismo...”, Zahavi, *op. cit.*, p. 7.

por ejemplo, en la “conciencia de imagen”, el objeto aparece intencionalmente como imagen de objeto, de tal manera que decimos de la pintura en el cuadro: “esta imagen y estas líneas, representan un objeto, están en lugar de un objeto”, cuando percibimos, cuando recordamos o incluso cuando imaginamos, no ponemos el objeto intencional como imagen, sino que precisamente percibimos, recordamos o imaginamos “un árbol”, por así decirlo, “en persona”, un “ello mismo” y no un representante del árbol. Percibimos el árbol que está frente a la ventana, y éste aparece a la percepción como “el” árbol verde y frondoso frente a la ventana¹¹¹; recordamos el árbol percibido ayer, y en el recuerdo aparece el árbol mismo; imaginamos un árbol que tal vez no exista, pero en la imaginación el árbol inexistente aparece él mismo en tanto que inexistente y no un representante suyo.

De esta manera, en la conciencia hay realmente (*reell*), como ingredientes o partes integrantes, no objetos sino sólo actividades de conciencia que se dirigen a objetos, que al dirigirse a ellos los constituyen en cuanto a su sentido. Así, lo que realmente (*reell*) existe en la conciencia “son los respectivos actos de percibir, juzgar, etcétera, con su cambiante material de sensaciones, su contenido aprehensivo, sus caracteres de posición, etc.”¹¹²; esto es, actos intencionales con su “material de sensaciones” que aparecen a la conciencia, tales como color, sonido, dolor, etc., su “contenido aprehensivo” u objeto determinado con tales y cuales propiedades: árbol verde, nota aguda, muela punzante, etc., y su “carácter de posición” o la posición de la conciencia frente al objeto aprehendido: real–creído, irreal–no creído, amado, odiado, supuesto, conjeturado, tenido como probable, etc.

Lo anterior significa que todo contenido aprehensivo tiene un carácter de posición; en el caso de la percepción, el árbol verde aparece a la conciencia no simplemente como objeto de propiedades objetivas –cercano, verde, frondoso, etc.–, sino, junto con esas propiedades, como árbol creído como real; esto para la percepción, pero en el caso de la imaginación el árbol imaginado aparece con otro carácter de posición, es decir, como irreal o no creído

¹¹¹ “La cosa espacial que vemos es con toda su trascendencia algo percibido, algo dado *en su propia persona* a la conciencia. No se da en lugar de ella una imagen o un signo”, Husserl, *Ideas I*, p. 98.

¹¹² Husserl, *Investigaciones lógicas*, p. 479.

como real. El carácter de posición también se refiere a la valoración sobre el árbol aprehendido; independientemente de que éste sea percibido o imaginado también es valorado positiva o negativamente, por ejemplo, puedo percibir o imaginar el árbol que plantó mi padre y adjuntarle una posición de valor mediante la cual el árbol aparece, al mismo tiempo que con sus propiedades objetivas, como amado. Obviamente puede darse asimismo el caso de que al percibir o imaginar el árbol éste no aparezca con ninguna posición de valor, sino que lo perciba o imagine en una neutralidad de valor.

Al mismo tiempo, los objetos se nos presentan, digámoslo así, envueltos en un “material de sensación” como verdes, rugosos, dulces, de sonido u olor fuerte, etc.¹¹³. Este material de sensación se da en la base de todo acto, sobre todo en la del acto de percepción, y funciona como el material sensible sobre el que se erige la captación o aprehensión del objeto, por lo que es posible mentar el objeto como verde, rugoso, dulce, etc.

Las sensaciones son ingredientes de los actos, pero no por ello son fenómenos psíquicos, porque no es posible representárnoslas sin aprehenderlas como sensaciones de algo¹¹⁴, siendo este algo justamente el objeto sobre el que se erige la sensación; esto significa que las sensaciones no son intencionales¹¹⁵. Sin embargo, las sensaciones tienen un papel fundamental en las vivencias ya que ellas son ingredientes o momentos de las materias de actos, y funcionan como “contenidos primarios” de las vivencias, sobre los cuales y con base en los cuales se constituye la aprehensión de objeto. De esta manera, un objeto percibido se da en la unidad de la intención y la sensación aprehendida, es decir, en la unidad del dirigirse de la conciencia a un material de sensación que “muestra” el objeto y que es mostrado en el objeto —el verde exhibe al árbol y en el árbol es exhibido el verde—.

¹¹³ En *Ideas I* Husserl llama a este material “contenidos de la sensación” y los define como “...datos de color, datos de sonido, datos de tacto, etc. (...) Igualmente, las sensaciones o sentimientos sensibles de placer, dolor, cosquilleo, etc., y también elementos sensibles de la esfera de los impulsos”, p. 203.

¹¹⁴ “El color sentido no hace referencia a nada...”, Edmund Husserl, *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, Trotta, Madrid, 2002, p. 109.

¹¹⁵ Sobre este importante tratamiento de las sensaciones como no intencionales, *cfr.* el párrafo 15 de la Inv. V de las *Investigaciones lógicas*, además de los párrafos 37, 95, 116, 117, 121 y 127 de *Ideas I*.

Así, las sensaciones funcionan como “sostén” de intenciones, sin ser ellas mismas conciencia de algo, es decir, las sensaciones despiertan referencias a lo objetivo –al objeto verde, o al objeto dolido, etc.–, pero quien aprehende el contenido sensitivo es una vivencia intencional acto; así, es la vivencia la que aprehende las sensaciones junto a su objeto, por lo que es precisamente la conciencia la que “interpreta” los contenidos de sensación en un acto o, lo que es lo mismo, la que los “anima” mediante un acto y así les da sentido:

Encontramos semejantes datos concretos de las vivencias como componentes de vivencias concretas más amplias que en conjunto son intencionales, siéndolo de tal suerte que sobre esos elementos sensibles hay una capa, por decirlo así, “animadora”, que les *da sentido* (o que implica esencialmente un darles sentido), capa mediante la cual se produce de *lo sensible, que en sí no tiene nada de intencionalidad*, justo la vivencia intencional concreta¹¹⁶.

Esta “capa animadora” de la conciencia consiste en un acto, esencialmente perceptivo (en sentido amplio de percepción), que se dirige a un objeto captando su material de sensación, y que hace posible que se dé a la conciencia este u aquel objeto, determinado de esta u otra manera, por lo que la percepción “es el carácter de acto que anima la sensación, por decirlo así, y que hace por *esencia* que percibamos este o aquel *objeto*, por ejemplo, que veamos este árbol, oigamos aquel campanillazo, aspiremos el aroma de las flores, etc.”¹¹⁷.

Estos materiales de sensación o contenidos de sensación, son llamados también, “datos *hyléticos*” o simplemente *hylé*, en referencia al término griego “materia”, y son, pues, elementos “materiales” que están en la base de todo acto¹¹⁸, sobre los cuales el acto aprehende el objeto intencional, por lo que el acto es el que le da forma al material de la sensación en un objeto aprehendido¹¹⁹, razón por la cual el elemento noético conformador es llamado también “morfé” o forma.

¹¹⁶ Husserl, *Ideas I*, p. 203.

¹¹⁷ Husserl, *Investigaciones lógicas*, p. 503.

¹¹⁸ “Los datos sensibles se dan como materia para conformaciones intencionales u operaciones de dar sentido en diversos grados...”, Husserl, *Ideas I*, p. 203.

¹¹⁹ Así, el dato hylético “cuando está animado por una cierta función de aprehensión, presenta una cualidad objetiva”, J. N. Mohanty, “Notas a las lecciones de Husserl sobre la conciencia del tiempo”, en *Diánoia. Anuario de filosofía*, Año XIV, Número 14, F.C.E., México, 1968, ps. 89–90.

Pero la *hylé* no puede captarse sin el objeto intencional, por lo que conforma con él una unidad *noemática*. Esta unidad *noemática* es aprehendida como unidad en cada acto de aprehensión, y en cada acto es distinta, aun cuando se trate de actos del mismo tipo y sobre el mismo objeto intencional. Puedo percibir el mismo árbol en repetidas percepciones, y en cada una de ellas el material de sensación se me dará ligeramente variado –por ejemplo, con este ligero brillo en una de sus ramas, o ahora con esta leve sombra que apenas se dibuja y que antes no aparecía–, por lo que el objeto intencional aprehendido variará en cuanto a su aprehensión, razón por la cual se puede decir que en cada acto de percepción se nos da una unidad *noemática* diferente, aunque el objeto sea el mismo.

Lo anterior es posible porque en cada acto de percepción se nos da el objeto “por un lado”, en una de sus caras, “matizado” o “escorzado”, es decir que cada vez que muevo el objeto o que me muevo de mi lugar de percepción original tengo un contenido aprehensivo distinto, y, por lo tanto, una unidad *noemática* diferente a la anterior: el árbol recién percibido se me muestra ahora con otra disposición de luz o con otra perspectiva, pero, al fin y al cabo el mismo árbol, sólo que con distinto contenido. En el caso de que mantenga la vista fija en el árbol, un simple cambio de luz ambiental me da ya otro brillo en el árbol por lo que éste se me presenta en una unidad *noemática* distinta de la anterior, con otras notas, etc. Si muevo la cabeza y regreso al lugar de percepción original, entre las dos percepciones se interpone otra distinta, por lo que al retornar la cabeza tengo ya un contenido *noemático* distinto del anterior, e incluso distinto de la anterior percepción del mismo árbol en tanto que ahora transcurre otro acto y se me presentan otras sensaciones de color, por ejemplo. Si, finalmente, me muevo y cambio mi posición perceptiva el objeto se me ofrece ahora en otro perfil, con otro contenido, por lo que la unidad *noemática* cambia.

Y sin embargo, decíamos, percibimos el mismo árbol. En cada cambio de posición perceptiva, mediante la cual ahora vemos el objeto de lado o de frente, por arriba o por abajo, vamos destacando nuevas notas del objeto, nuevo material de sensación, nuevas propiedades objetivas, se nos ofrece una nueva unidad *noemática*, de tal manera que en

cada acto distinto se nos presenta una parte del objeto o una forma de aparecer del objeto; y sin embargo, el objeto se va constituyendo *noemáticamente* en todas sus apariciones como el mismo.

De esta manera, el *nóema* es la unidad del objeto mismo y del esbozo, es decir que el *nóema*, en tanto que correlato de la conciencia, “incluye la objetividad consciente en cuanto tal y a la vez las formas en que se presenta como ‘mentado’ o ‘dado’ lo noemático”¹²⁰. Por ello es que, a pesar de que el objeto sólo se nos presente esbozadamente, se nos da, sin embargo, en unidad, de tal manera que no decimos “veo ese lado del árbol” o “el árbol está frente a mí por ese lado”, sino más bien, y simplemente, “veo el árbol, el árbol mismo y el mismo árbol”.

Así, el objeto aprehendido se nos da en “unidad objetiva” a través de una diversidad de vivencias, pero esto es posible, paradójicamente, sólo a través de las vivencias que presentan al objeto; por ello es que la unidad objetiva es una obra intencional o, lo que es lo mismo, el sentido de objeto está en la conciencia. Es posible identificar al objeto como una unidad no sólo porque el *nóema* hace referencia al objeto, sino porque la conciencia, mediante una operación suya llamada “síntesis”, puede identificar el mismo objeto a lo largo de variadas vivencias¹²¹. La síntesis es una operación intencional que transcurre junto con las vivencias que permite constituir la unidad del objeto. Puedo ver el árbol de cerca, de lejos, por este lado o por el otro, o recordar el árbol visto ayer por la noche, pero a lo largo de todas esas vivencias voy teniendo conciencia del mismo árbol, de que es el mismo árbol destacado ahora así y ahora asá, y esto gracias a que la función de la síntesis las recoge identificándolas como vivencias del mismo objeto, como vivencias que transcurren identificando al objeto como el mismo. De esta manera, las vivencias transcurren “en la

¹²⁰ *Ibidem*, p. 239.

¹²¹ Paul Ricoeur lo explica de la siguiente manera: “una vez disuelta en las múltiples apariciones, la identidad del objeto puede ser aun recapturada del lado de la conciencia (...) A través de una continua síntesis, la conciencia mienta lo mismo en lo diferente y en verdad lo identifica”, *op. cit.* p. 96.

unidad de una ‘síntesis’, por cuya virtud se presenta a la conciencia en ellas uno y el mismo objeto”¹²².

Ahora bien, la síntesis no es un acto, sino tan sólo una función de acto que transcurre junto con los actos uniéndolos constantemente en una identificación de objeto, del mismo objeto al que se refieren todos ellos, constituyendo en esta unidad el objeto intencional como uno y el mismo. Y a esto se refiere precisamente la idea husserliana de que el sentido del objeto se constituye en la conciencia, ya que el objeto no podría darse como el mismo objeto sin esta función sintética de la conciencia; tendríamos, sin la síntesis, sin la unión de continuidad de actos, actos de un mismo objeto pero, al no haber conexión entre los actos, sin poder identificarlo como el mismo, y, por lo tanto, no podríamos decir que el lado frontal del árbol en esta percepción actual pertenece al mismo árbol recién percibido por su lado trasero, por lo que no podríamos tener idea de la objetividad de los objetos. Así, es en la conciencia donde “se ‘constituye’ la unidad del objeto intencional *como* el mismo de las diversas variantes fenoménicas”¹²³; el objeto, pues, es uno y el mismo en y gracias a la conciencia, en y gracias a sus actividades y funciones intencionales.

1.3.2. La estructura de la conciencia. El lado noético.

El análisis husserliano del campo noemático nos ha llevado a encontrar la naturaleza intencional de los objetos, a la vez que la dependencia del sentido y la unidad de los objetos a la conciencia. No obstante, estos análisis no se reducen sólo a esto último, sino que llevan también a investigaciones más amplias, las que se refieren a la manera en que los objetos se constituyen en la conciencia en relación a los diferentes tipos de actos o, lo que es lo mismo, a la forma en que los objetos se muestran en los diversos tipos de actos, por ejemplo, con diferentes caracteres de posición, con diferentes formas de dación, etc.,

¹²² Husserl, *Meditaciones cartesianas*, p. 87.

¹²³ *Ibidem*, p. 90.

además de que se extienden a la investigación de la constitución de diferentes prototipos de objetos y su relación a tipos de vivencias¹²⁴.

Pero en cualquiera de los casos de análisis noemático una cosa queda clara: que toda investigación noemática implica o exige una noética paralela, en tanto que el sentido de los objetos depende de la conciencia. Pero esta “indisoluble correlación” entre, de un lado, las investigaciones y, por el otro, lo noemático y lo noético, significa al mismo tiempo que la investigación *noética* es ya una investigación *noemática*, en tanto que la conciencia no es una esencia vacía sino una conformación de actos intencionales que se refieren a objetos, esto es, que lo único que hay en ella son actos que mientan objetos y que sin este mentar ni los actos ni la conciencia serían posibles.

Así, las estructuras noético–noemáticas deben describirse en correspondencia, esto es, en su mutua implicación, no existiendo, pues, la una sin la otra. No obstante, es el nóema el que funciona como “hilo conductor”, pues es mediante el análisis del objeto intencional que se descubre la noética, esto es, que sólo a través de la referencia intencional al objeto se manifiesta el acto y los diferentes tipos de actos; el objeto está puesto mediante los actos como determinado así o asá, con sus propiedades objetivas –color, forma, etc.–, con sus caracteres de posición –creído, ilusorio– y con su sentido en tanto que objeto percibido, objeto imaginado, etc., siendo así que sin el objeto no podríamos tener noción de estos tipos de actos ni de las propiedades objetivas que éstos develan ni de los caracteres de posición que éstos ponen en el objeto. Por ello es que el objeto intencional es “quien desempeña el papel de *hilo conductor trascendental* para el descubrimiento de la variedad de tipos de *cogitaciones* que llevan en sí, en un modo de conciencia y como una síntesis posible, este objeto en cuanto presunto como idéntico”¹²⁵.

¹²⁴ En este último rubro cabría la indagación de la conformación de “objetos naturales”, “objetos espaciales”, “objetos temporales”, “objetos ideales”, e incluso “objetos culturales”, “entes psicofísicos”, “grupos culturales”, etc., siendo todas estas “teorías trascendentales constitutivas”.

¹²⁵ Husserl, *Meditaciones cartesianas*, p. 99.

Pero si el objeto intencional es el que descubre la variedad de los actos de conciencia, esto significa ya que un mismo objeto intencional puede ser materia para diferentes tipos de actos, mientras que cada acto tiene su propia materia, siendo imposible, en este último caso, que un mismo acto tenga, en tanto que acto que transcurre, varias materias, aunque es posible, por otro lado, que un mismo tipo de acto tenga materias distintas. Así, un mismo objeto intencional, digamos el árbol verde, puede ser materia de distintas cualidades, por ejemplo, de percepción o de juicio; respecto de cada acto concreto, éste tiene su propia materia —esta percepción tiene como materia al árbol presentado ahora así, y la anterior percepción tiene como materia al árbol presentado antaño como asá—, a la cual mienta de acuerdo a una determinada manera propia del tipo de acto: la percepción mienta al objeto como real y el juicio como significado, independientemente de que el objeto sobre el que se enjuicia sea real o no; finalmente, un mismo tipo de acto puede mentar distintas materias, así, un juicio puede ser sobre un objeto real o sobre uno ideal.

Ahora bien, si el objeto intencional puede ser materia de varios actos, lo que diferencia a cada tipo de acto es la manera peculiar en que éste aprehende al objeto. Así, por ejemplo, en la percepción se aprehende al objeto como existiendo realmente en el tiempo del ahora, en el recuerdo como real pero no en el ahora sino en el pasado, en la imaginación como imagen o a veces ficción, y así de manera diferente para cada tipo de acto.

De esta manera, los actos se diferencian de otros actos por su cualidad, que es la manera en que mientan o presentan al objeto, y, en la esfera de su tipo, se diferencian entre ellos por su materia. La percepción se diferencia del recuerdo por la manera en que mienta al objeto como realidad existente y no como realidad sida, es decir, como realidad que está en persona y no como realidad que ha sido¹²⁶, siendo la percepción una manera distinta de mentar el objeto intencional respecto de la manera en que lo hace el recuerdo; y una percepción se diferencia de otra percepción por el contenido que cada una presenta, el cual,

¹²⁶ Por ello es que “es crucial ver que en el acto del recuerdo, lo que es recordado no está presente...”, Lotz, *op. cit.*, p. 113; esto es, lo recordado no está en persona, no está presente con el carácter del ahora.

aunque sea del mismo objeto intencional, es distinto ya que, por ejemplo, cada percepción del mismo árbol mienta una cara de él.

Los actos se diferencian, pues, en relación a la manera en que mientan a su objeto; pero existe otra diferencia, que responde a la manera en que los actos se relacionan entre ellos, y que es la diferencia entre actos básicos y actos fundados. Un acto básico es un acto simple que no tiene actos en su base, o que no está compuesto de otros actos¹²⁷, sino que más bien funciona como fundamentante de otros actos; un acto fundado es, por su parte, un acto complejo que está compuesto de varios elementos, entre los cuales hay otros actos que le sirven de base. Esto es, los actos simples o básicos son “meras representaciones” o representaciones simples, mientras que los actos complejos o fundados están basados en representaciones que les sirven de materia, esto es, en otros actos que hacen de materia, justamente en los actos básicos. Husserl considera que los actos que sirven de base para la totalidad de los actos compuestos son la percepción, el recuerdo y la imaginación, mientras que los actos compuestos que se fundan en éstos son el juicio, la nominación, la volición, la afección y la valoración.

En el caso de los actos complejos, el acto que lo funda funge en él como materia del acto; y si son varios los actos fundantes, todos ellos forman la materia del acto fundado. A su vez, el acto compuesto o fundado puede ser base de otro u otros actos compuestos. Así:

Todo acto compuesto es *eo ipso* complejo; tiene tantas cualidades –ya de distinta, ya de la misma especie o diferencia– como actos particulares pueden distinguirse en él. Todo acto compuesto es además un acto fundado; su cualidad total no es una mera suma de las cualidades de los actos parciales, sino justamente *una* cualidad, cuya unidad se halla fundada en estas cualidades componentes, así como la unidad de la materia total no es una mera suma de las materias de los actos parciales, sino que está fundada en las materias parciales, en cuanto tiene lugar una distribución de la materia entre los actos parciales¹²⁸.

¹²⁷ “...llegamos siempre a caracteres intencionales primitivos, que por su esencia descriptiva no pueden reducirse a vivencias psíquicas de otro género”, Husserl, *Investigaciones lógicas*, p. 492.

¹²⁸ *Ibidem*, p. 579.

Lo anterior significa que el acto complejo, a pesar de que en su base suponga otras cualidades de acto, es él mismo una sola cualidad, una “cualidad total”, y a pesar de que los actos que están en su base y fungen como materia tengan varias materias, el acto complejo tiene una sola materia, que es precisamente el acto que está en su base, el cual a su vez tiene una materia, en tanto que cada miembro del acto complejo tiene su cualidad y su materia.

En el caso, por ejemplo, de los actos valorativos, es obvio que aunque el acto se dirija a un objeto percibido sobre el cual se valora, el acto valorativo no reproduce meramente los contenidos del acto perceptivo, sino que, en tanto que acto valorativo, le da un “nuevo sentido” a la aprehensión perceptiva, de tal manera que valorar el árbol como “bello” no significa copiar las propiedades aprehendidas en el acto base de percepción del árbol, por lo que al valorar el árbol no reproducimos propiedades tales como “verde”, “frondoso”, etc., sino que a éstas se les da o se les pone un nuevo sentido, el sentido “bello” sobre lo verde, lo frondoso, etc., percibido; así, con este nuevo sentido “no se constituyen nuevas determinaciones parciales de las meras ‘cosas’, sino ‘valores de las cosas’, concretos con éstas o en sí: belleza y fealdad, bondad y maldad”¹²⁹.

Este nuevo sentido, el sentido puesto sobre el sentido del acto base, el sentido “bello” puesto sobre el sentido “árbol real” en el caso de la valoración del objeto percibido, o el sentido “bello” puesto sobre el sentido “unicornio” en el caso de la valoración del objeto ficticio, etc., constituye una unidad sintética de objeto o, lo que es lo mismo, nos da el objeto en una unidad sintética puesta precisamente por el carácter de acto del acto valorativo; a este objeto sintético, “árbol bello”, “unicornio bello”, se dirige el acto complejo a través de “muchos rayos” de conciencia, tantos como actos tenga en su base, cada uno de los cuales nos presenta una parte del objeto –árbol, unicornio–, siendo estas partes reunidas en el acto complejo, más el sentido que es puesto por el carácter de acto del acto complejo –lo bello–.

¹²⁹ Husserl, *Ideas I*, p. 278.

Así, el acto complejo es en realidad un acto sintético que nos presenta una unidad compuesta por varios miembros, por ello es que se les llama también “actos politéticos” por tener miembros en su base, a diferencia de los “actos téticos” que son los que no tienen miembros y que, por lo mismo, son los actos simples. Los actos politéticos, por mor mismo de sus componentes, constituyen una conciencia plural o sintética, una que se dirige a su objeto y lo constituye a través de varios rayos o aprehensiones, en oposición a los actos téticos que aprehenden su objeto de un solo golpe; de esta manera, “la conciencia sintética, o el yo puro ‘de’ ella, se dirige a lo largo de *muchos rayos* al objeto; la conciencia tética simple, a lo largo de *uno solo*. Así, el coleccionar sintético es una conciencia ‘plural’: van reuniéndose una cosa y otra y otra”¹³⁰, pero de tal forma que esa pluralidad constituida es aprehendida como una unidad, como un solo objeto.

Pero si bien los actos politéticos nos presentan una síntesis de objeto, esta facultad de síntesis no es exclusiva de ellos, ya que los actos téticos simples también elaboran una síntesis de objeto, aunque de otra manera. La percepción del árbol nos da al objeto en unidad a lo largo de varios actos del mismo tipo, al mismo árbol, sólo que ahora percibido por su parte frontal, ahora por su parte trasera y ahora por su parte superior, etc., siendo la conciencia, en su función sintética, la que integra todas las apariciones fenoménicas del objeto como partes del mismo objeto. Y lo mismo se puede decir del recuerdo y la imaginación; el objeto recordado aparece escorzado a lo largo de varios actos memorativos, y en cada acto puede aparecer un aspecto novedoso de él, de tal manera que decimos “ahora recuerdo también que...”, siendo que estos nuevos aspectos ahora recordados se unen a las anteriores representaciones mnémicas del objeto, constituyéndolo así en síntesis; de la misma manera, cada acto imaginativo sobre el mismo objeto intencional nos lo puede presentar cada vez más elaborado, poniendo más elementos en él, llenando intuitivamente las partes recién no atendidas del objeto, completándolo o incluso variándolo, constituyéndose así sintéticamente en cada acto como un objeto ficticio más rico en

¹³⁰ *Ibidem*, p. 286.

detalles, pero el mismo que antaño aparecía a la imaginación. De esta manera, mientras que los actos téticos construyen una síntesis de objeto como suma de varios actos –del mismo o de diferente tipo, en tanto que el objeto recién percibido y ahora recordado sigue siendo sintéticamente el mismo a lo largo de esas vivencias de distinto tipo–, los actos politéticos elaboran una síntesis de objeto en el acto singular mismo.

En el caso de la percepción tenemos que en cada acto sobre el mismo objeto se atiende a una aparición del mismo, a la par que la conciencia va uniendo a esta aparición los lados ya vistos del objeto, constituyendo de esta manera al objeto como una unidad sintética de lados ya vistos y del lado actualmente atendido, pero también, y al mismo tiempo, de los lados por ver; en el transcurrir de la vivencia sobre el mismo objeto, el lado actualmente atendido pasa, en el momento que sigue, a ser ahora un lado no atendido, pero de alguna manera presente todavía en la vivencia actual –en forma de retención– y, al mismo tiempo, en la misma vivencia, el lado aún no visto del objeto es anticipado antes de que aparezca a la percepción, por lo que este lado es de alguna manera intuido previamente, aunque su constatación sólo pueda darse al momento en que se prosigue en la consecución de la vivencia.

Esto que estamos describiendo para las vivencias perceptivas vale también para las otras vivencias téticas e, incluso, para las vivencias politéticas, por lo que esta propiedad de la vivencia perceptiva de tener vivencias de fondo¹³¹ y vivencias anticipativas¹³² en la misma vivencia que ahora transcurre, es en realidad un rasgo fundamental de todas las vivencias intencionales, el de constituir todas ellas síntesis de objetos, en tanto que en ellas se elabora un suerte de colección de los aspectos ya atendidos y de los anticipados en la intuición

¹³¹ “Toda percepción de una cosa tiene, así, un halo de *intuiciones de fondo* (...), y también esto es una ‘vivencia de conciencia’, o más brevemente, ‘conciencia’, y conciencia ‘de’ todo aquello que hay de hecho en el ‘fondo’ objetivo simultáneamente visto”, *Ibidem*, p. 79.

¹³² “... a toda percepción exterior es inherente la remisión anticipada desde los lados ‘efectivamente percibidos’ del objeto de la percepción hacia los lados ‘coasumidos’, todavía no percibidos, sino sólo anticipados por vía de expectativa, e inicialmente en un vacío no intuitivo, como ‘los que vienen’ ahora en la percepción; esto es, a toda percepción exterior es inherente una constante ‘protención’”, Husserl, *Meditaciones Cartesianas*, p. 93.

actual del objeto; al mismo tiempo, lo anterior significa que dentro de la vivencia, y en la medida en que ésta transcurre, se va elaborando un “horizonte” de vivencia que se extiende hacia los lados o aspectos del objeto recién atendidos pero ahora ya no atendidos y a los aún no atendidos todavía, los cuales, todos ellos, los ya atendidos y los por atender, están co-intuidos en el aspecto ahora atendido, co-intuidos, pues, precisamente, como horizonte¹³³.

Lo anterior puede decirse también del siguiente modo: el lado ahora atendido aparece con claridad intuitiva, mientras que los lados no atendidos aparecen como las sombras de lo ahora atendido, y este aspecto ahora atendido se volverá, a su vez, sombra del aspecto que recién se atienda, el cual pasará de la no atención a la atención. Así, los aspectos inactuales del objeto pueden pasar a actualidad, es decir, a convertirse en aspectos actuales para la conciencia, a través de un simple cambio de la atención, al mismo tiempo que los aspectos actuales pueden pasar a inactuales cuando la conciencia deja de prestar atención a esos aspectos para prestar atención ahora a otros, o cuando simplemente pasa a otras vivencias. De esta manera, “...tiene una vivencia que se ha tornado objeto de una mirada del yo, o sea, que tiene el modo de lo *mirado*, su horizonte de vivencias no miradas; lo aprehendido en un modo de la ‘atención’, y eventualmente con creciente claridad, tiene un horizonte de falta de atención a un fondo con relativas diferencias de claridad y oscuridad”¹³⁴.

Cuando atiendo al árbol que está frente a mí, la vivencia va reteniendo los aspectos vistos y anticipándose a los aspectos por ver, en la misma medida en que me doy vuelta al árbol; y lo mismo para todas las otras vivencias. Si imagino a un árbol, puedo representarme primero un lado y luego el otro y enriquecer el acto imaginativo poniéndole gradualmente más aspectos al árbol, pero cuando atiendo imaginativamente a un lado, el otro aparece como horizonte, y de la misma manera los aspectos que estoy por ponerle.

¹³³ “Una vivencia no es sólo el instante presente, autoconsciente, personal, intencional, sino que lleva consigo un horizonte de sentido: una apertura evidente, inscrita en la propia índole de la vivencia, hacia futuros más o menos claramente predelineados”, García-Baró, *op. cit.*, p. 41.

¹³⁴ Husserl, *Ideas I*, p. 196.

Cuando recuerdo un evento, gradualmente voy atendiendo a los sucesos que lo conforman, uno tras otro, y al atender al suceso actualmente recordado el recién rememorado sigue apareciendo a la vivencia del recuerdo como horizonte, y también el suceso aún no atendido pero por atender –ya que sé que es el que sigue al actual. Un acto politético también tiene momentos en los que se va dando el mismo objeto en unidad, y en que los momentos no atendidos permanecen como horizonte; en el juicio y su demostración, por ejemplo, cada parte del argumento se va añadiendo al anterior y, además, dando igualmente parte al siguiente en secuencia lógica, como partes de la misma demostración del mismo juicio, es decir, del mismo objeto intencional, permaneciendo, al mismo tiempo, las partes no atendidas del argumento como horizonte del, precisamente, mismo argumento.

Así pues, a lo largo de esta “modificación atencional” la conciencia va operando una síntesis de objeto en la que éste se va constituyendo en la conciencia como uno y el mismo. Cada aspecto, cada lado y cada momento del objeto intencionado nos va dando al objeto mismo como objeto unitario, y no como una mera parte del objeto, ya que en el segmento de objeto que estoy actualmente intuyendo acontecen, aunque de manera oscura, los segmentos ya vistos y los que están por aparecer, por ello es que el objeto es captado en unidad gracias a la síntesis de momentos que la conciencia va uniendo mientras transcurre la vivencia sobre ese objeto.

Cada tipo de vivencia conforma una síntesis de objeto, es decir, constituye en unidad sintética a sus objetos intencionales¹³⁵. El objeto dado a la conciencia, por su parte, se va constituyendo como uno y el mismo en una unidad sintética elaborada por varios actos del mismo carácter, y también por varios actos de distinto carácter. Así, este árbol, el árbol verde y frondoso, es el mismo que percibía por un lado y ahora percibo por otro, el mismo árbol que percibí ayer, el mismo que imaginaba en otra ciudad, e incluso el mismo árbol

¹³⁵ “Todo objeto constituido en la conciencia es una unidad sintética”, Janet Donohoe, *Husserl on Ethics and Intersubjectivity. From Static to Genetic Phenomenology*, Humanitary Books, New York, 2004, p. 57.

que encuentro bello y sobre cuya utilidad juzgo y deseo que permanezca dándome sombra en mis tardes de estudio.

Pero si los objetos se me dan en unidad sintética por obra de la conciencia esto sólo es posible porque de entrada los objetos no pueden ser captados de manera completa en un solo golpe, sino tan sólo a través de escorzos; así, la conciencia debe operar sobre los escorzos mediante síntesis. La síntesis es, de esta manera, una función de la conciencia que reúne las diferentes apariciones del objeto en una sola vivencia de objeto, constituyéndolo, en tanto que la misma materia de actos del mismo tipo o de actos de distinto tipo, como el mismo fenómeno de objeto. La síntesis le da unidad al objeto como “este objeto”.

Ahora bien, la síntesis anteriormente descrita, es decir, la que transcurre a lo largo de las vivencias dando unidad y objetividad al objeto intencional, es una primera forma de síntesis, la síntesis de objeto. No obstante, la función de la síntesis no sólo opera dentro de la vivencia misma, dando unidad a los diferentes aspectos del objeto intuido, sino que también opera a lo largo de las vivencias mismas, como suma de todas ellas, dando unidad ahora no sólo al objeto sino a la conciencia misma, siendo esta segunda forma de síntesis la síntesis de la conciencia.

Lo anterior significa que así como en la percepción de los objetos aparecen los aspectos ahora destacados y, junto con ellos, los recién atendidos y los protendidos, así también en las vivencias; en la medida en que vivo esta vivencia, por decir perceptiva, y en ella atiendo a lo intuido o incluso a la vivencia misma, otras vivencias transcurren en el modo de la no atención, es decir, de forma no destacada, de tal manera que mientras percibo puedo al mismo tiempo recordar, pero en la medida en que la atención se desliza por los elementos perceptivos, el recuerdo acontece marginalmente, siendo que puede desplazarse la atención ahora al recuerdo y la percepción modificarse a no atendida, por lo que transcurriría ahora marginalmente. De la misma manera, mientras transcurre cualquier otro tipo de vivencia en el modo de la atención, y mientras atiendo en ella a lo intuido, transcurren otras vivencias no atendidas, del mismo o de diferente tipo.

De esta manera, lo que estamos describiendo es el hecho de que la conciencia tiene un horizonte de vivencias, al mismo tiempo que las vivencias mismas abren en ellas y por ellas mismas un horizonte de otras vivencias, lo cual significa también que cada vivencia puede tener un fondo de vivencias y proyectar otras vivencias¹³⁶. En efecto, cada vivencia abre un horizonte de posibilidades o potencialidades que le es propio, y que apunta a vivencias del mismo carácter o de distinto carácter. “Toda vivencia tiene un ‘horizonte’ cambiante en su conexión con la conciencia y en las fases de su propia corriente, un *horizonte de remisión* intencional a potencialidades de la conciencia inherentes a la vivencia”¹³⁷.

Así, lo que ahora tenemos es un conjunto de vivencias que acontecen en modos de atención diversos, cada una de las cuales abre un horizonte de vivencias, y que acontecen, precisamente, de forma simultánea. De esta manera, hay tanto conexión de vivencias como coexistencia de vivencias. Pero entre una vivencia y otra, tanto de manera horizontal como de manera vertical, se constituye una síntesis de conciencia, esto es, un yo unitario a lo largo de todas las vivencias, siendo este yo lo que une a todas las vivencias de una conciencia, por lo que es posible, entonces, decir que estas vivencias que ahora transcurren tanto como las que ya transcurrieron, a pesar de que puedan ser radicalmente distintas, son “mis” vivencias, las de este yo.

Por ello es que Husserl señala que la función de síntesis no es sólo lo que da unidad al objeto, sino también lo que da unidad a la conciencia, por lo que esta segunda forma de síntesis va constituyendo la “vida total de la conciencia”. La síntesis de conciencia remite, no ya a los diversos aspectos del objeto en una misma vivencia, sino a las diferentes vivencias en un mismo yo, dándole unidad al yo a través de las vivencias mismas; por su parte, esta unidad del yo es algo que se va constituyendo a lo largo de las vivencias temporalmente, por ello es que “la *forma fundamental* de esta síntesis universal, que hace

¹³⁶ “No hay conciencia de un objeto individual sin una conciencia de horizonte abierta a sus otras apariciones y a nuevos objetos. Esto significa que la intencionalidad de un acto orientado a un objeto está acompañada de la intencionalidad de horizonte dirigida a otras experiencias”, Roberto Walton, *Husserl, mundo, conciencia y temporalidad*, Almagesto, Bs. As., 1993, p. 130.

¹³⁷ Husserl, *Meditaciones Cartesianas*, p. 93.

posible todas las restantes síntesis de la conciencia es la *conciencia interna del tiempo*, que lo abarca todo”¹³⁸. Pero, además, todo esto pertenece a la forma de la pasividad, es decir, acontece sin que la conciencia se dé cuenta de ello, o sin que se requiera de la puesta de atención de la conciencia para que ésta se siga constituyendo sintéticamente; las vivencias, simplemente, o mejor dicho, imperceptiblemente, se van sucediendo y acomodando secuencialmente en el tiempo interior, en el tiempo de la conciencia; así, la síntesis “transcurre *pasivamente*, bajo la forma de la *continua conciencia interior del tiempo*”¹³⁹.

Las vivencias transcurren, “duran”, es decir, se extienden por trechos y finalizan, pero no se disuelven en una nada, sino que se unen en la unidad del yo, en el cual no sólo aparecen como partes de un todo, sino como constituyentes de este mismo todo. Por ello es que no nos podemos representar un acto sin un yo que lo soporte, ni tampoco nos podemos representar un yo sin representarnos al mismo tiempo un acto de ese yo, porque el yo no es un polo vacío de identidad, sino que su identidad se va constituyendo a lo largo de las vivencias.

Dicho de otra manera, toda vivencia dura y se inserta en un continuo de duraciones, en una “corriente de vivencias”, en un yo que, en tanto que constituido por la totalidad de las vivencias que se suceden temporalmente, fluye también en el tiempo, pero en el tiempo de su propio fluir, ya que su flujo es el sucederse de las vivencias, por lo que éste le es interno. Este tiempo inmanente, el tiempo en el se que constituye pasivamente la unidad del yo, es el flujo mismo de la conciencia, por lo que “esta unidad se constituye originalmente por el hecho mismo del flujo. Es decir, la esencia propia del flujo no es sólo ser, sino ser unidad de vivencia y estar dado a la conciencia interna”¹⁴⁰.

Ahora bien, toda vivencia transcurre en un trecho temporal, y precisamente en el tiempo interno, pero la conciencia misma, la conciencia interna, no puede transcurrir de la misma manera, es decir, en un trecho temporal, por lo que no puede durar, sino que, más bien, toda

¹³⁸ *Ibidem*, p. 91.

¹³⁹ *Ibidem*, p. 89.

¹⁴⁰ Husserl, *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, p. 139.

ella transcurre ininterrumpidamente, esto es, “la corriente de las vivencias no puede ni empezar ni finalizar”¹⁴¹. Además, del tiempo interno, como tal, no puedo tener ninguna intuición, por lo que no existe vivencia que lo aprese completamente; así, el tiempo interno es irrepresentable, y si lo hago objeto de representación lo determino temporalmente, esto es, le doy una duración, y lo capto entonces no como tiempo interno sino como objeto que transcurre en el tiempo interno¹⁴².

A este tiempo interno, finalmente, pertenece la unidad del yo empírico concreto, es decir, éste que yo soy ahora mismo y que tiene estas vivencias determinadas que transcurren en mi ahora actual, y también pertenece al tiempo interno la unidad de la conciencia o del yo puro, esto es, del yo que, como estructura, está por debajo del yo concreto, pero no como subsuelo, sino como sedimento, por lo que también se constituye a lo largo de las vivencias concretas.

1.3.3. La unidad de la conciencia.

Hasta aquí hemos considerado a la conciencia en cuanto a su estructura y funcionamiento universales. La conciencia se nos ha revelado fenomenológicamente como un plexo unitario de actos o vivencias (intencionales y no-intencionales), y cuya función intencional consiste en hacer aparecer objetos y sus propiedades a la conciencia misma. Los objetos se nos dan en diferentes actos, y sin embargo, se nos revelan como los mismos objetos; esto es posible gracias a una operación pasiva de la conciencia llamada síntesis, la cual une a los diferentes actos cuyo contenido intencional es el mismo, logrando con ello una identificación del objeto como “el mismo”.

Pero esta operación funcional no sólo identifica a un mismo objeto a lo largo de diferentes vivencias, sino que también une a las vivencias en un polo de identidad, es decir, refiere las vivencias a un solo yo. Esta unidad de vivencias va constituyendo la totalidad de

¹⁴¹ Husserl, *Ideas I*, p. 193.

¹⁴² “Yo tengo la conciencia del tiempo sin que ella misma sea a su vez objeto. Y cuando la hago objeto, ella tiene a su vez un lugar temporal, y cuando la sigo de momento en momento, tiene entonces una extensión temporal”, Husserl, *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, p. 135.

la vida subjetiva; es una formación pasiva que transcurre en el tiempo interno a todo lo largo de la vida de la subjetividad, dándole unidad a la corriente de vivencias, es decir, al sucederse mismo de las vivencias que transcurren y se desplazan unas a otras.

Así pues, yo soy, en términos formales, la suma de las vivencias que transcurren actualmente y las que ya han transcurrido, ambas en sus diferentes grados de atención y junto con sus horizontes de vivencias, además de mis disposiciones y adquisiciones¹⁴³. Cada vivencia tiene su duración, lo cual significa que al final de su transcurrir, e incluso en el proceso mismo de su propio transcurrir, se va hundiendo en la corriente interna del tiempo, mientras que otras vivencias van tomando su lugar en el ahora actual, para finalmente ceder su lugar a otras, y así ininterrumpidamente. Por su parte, la conciencia puede evocar a las vivencias pasadas de forma más o menos “libre”, es decir, puede representarlas en un acto memorativo y recorrerlas “‘más rápida’ o ‘más lentamente’, con distinción y exactitud o confusamente, de un golpe a la velocidad del rayo o en pasos articulados, etc.”¹⁴⁴; pero si la conciencia puede revivir vivencias pasadas eso significa que al hundirse en la corriente de conciencia éstas no desaparecen o se pierden en una nada, sino que quedan almacenadas en la corriente misma, constituyendo en ella, junto con las vivencias actuales y las disposiciones, la unidad misma de la conciencia.

Lo anterior significa que en tanto que toda vivencia es referida al yo como polo de identidad, la unidad así formada, el yo como unidad, es el “conjunto total de las ‘vivencias’ presentes”¹⁴⁵ y de las vivencias pasadas, es decir, de las que actualmente transcurren y de las que han quedado sedimentadas en la conciencia, algunas de las cuales podemos traer más o menos libremente a actualización mediante el recuerdo. El yo es pues el punto de unidad idéntico de las vivencias que transcurren en una misma corriente de vivencias.

Pero surge aquí un problema: si el yo es formalmente la unidad continua de las vivencias en el transcurrir de la vida de conciencia, y si esa unidad es constituida a través de la

¹⁴³ Este último punto lo veremos a continuación.

¹⁴⁴ Husserl, *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, p. 69.

¹⁴⁵ Husserl, *Investigaciones lógicas*, p. 480.

totalidad de las vivencias a lo largo de su flujo, y si por ello la identidad del yo sería, en parte, la suma total de las vivencias, entonces al representarnos la identidad del yo deberíamos poder representarnos la totalidad de las vivencias; pero esto último es imposible ya que no hay yo concebible que pueda representarse todas sus vivencias en un solo acto o en una serie de actos consecutivos. ¿Cómo es posible pues representarnos la identidad del yo, y cómo podemos tener una aprehensión del yo idéntico?

Husserl aborda esta importantísima cuestión diferenciando la aprehensión de objetos por parte del yo de la aprehensión de un yo. Se aprehende un mismo objeto cuando las múltiples vivencias que se suceden aprehenden un mismo contenido, de tal manera que podemos decir que el objeto se constituye en ellas como uno y el mismo; así, la unidad del objeto se aprehende en una multiplicidad de vivencias. Y junto con la captación del objeto como “el mismo” o “igual” se constituye al mismo tiempo la conciencia de identidad de esa unidad aprehendida, la conciencia de que el objeto que estamos aprehendiendo es idénticamente el mismo que el que hemos aprehendido en otras aprehensiones.

Ahora bien, esta conciencia de identidad de lo aprehendido va constituyendo una conciencia de identidad de sí mismo, esto es, una conciencia de individualidad. Esta individualidad es constituida sin embargo de manera diferente a la conciencia de identidad del objeto, pues en esta última opera una aprehensión directa de un contenido concreto, ya que percibo, por ejemplo, el librero café y sus libros, y esa aprehensión es una “representación intuitiva”¹⁴⁶, pero de la individualidad no puedo tener una representación intuitiva pues para aprehender la individualidad del ego no existe ningún contenido concreto que se capte directamente y que nos dé la representación “identidad personal”. Es decir, no existe un acto que nos dé una representación de la individualidad, sino que más bien la individualidad es representada a través de múltiples vivencias como una continuidad sin duración. La dificultad del asunto reside en el hecho de que sigamos teniendo

¹⁴⁶ Cfr., Edmund Husserl, *On the Phenomenology of the Consciousness of Internal Time*, Kluwer Academical Publishers, Dordrecht, 1991, p. 245.

individualidad, e individualidad precisamente aprehendida, a pesar de que ésta no pueda ser representada como un contenido de un acto¹⁴⁷.

En *Investigaciones lógicas* Husserl señala que el yo es el punto de unidad idéntico de las vivencias, ya que éstas transcurren precisamente como vivencias de mi yo, por lo que el yo no flota por encima de las vivencias como una entidad independiente de éstas, sino como el polo idéntico de ellas. Lo anterior significa, como ya hemos señalado, que la representación del yo es no independiente de la representación de sus vivencias, por lo que el yo es representado como una “unidad continua” de las vivencias, como “sujeto personal de las vivencias”¹⁴⁸ que existe en identidad con ellas; pero más allá de la intuición del yo como un conjunto vivencias, es imposible representarse al yo en un acto concreto que se dirija a él y lo determine precisamente como contenido de un acto.

Esta imposibilidad, sin embargo, no significa que no tengamos en absoluto aprehensión del yo como totalidad. En las *Lecciones de la conciencia interna del tiempo* Husserl se refiere a la conciencia como una corriente unitaria en constante cambio, es decir, como un continuo sucederse ininterrumpido de vivencias. Pero este flujo mismo, no esta vivencia concreta, ni este conjunto de vivencias, ni este nexo de vivencias, sino el flujo total, no es un suceso¹⁴⁹, es decir, no es un acontecimiento que pueda ser aprehendido de la manera en que se capta un objeto, ni siquiera como captamos un objeto cambiante, ya que del flujo no podemos tener cumplimiento como unidad total, sino que sólo podemos dirigir un “rayo de la atención” a una fase del flujo, la cual es determinada como “lugar temporal” de un trecho del flujo de conciencia. Así pues, de la conciencia absoluta no podemos tener una representación de su unidad completa, pues para ello tendríamos que tener representaciones de todos sus trechos, los cuales se pierden en un pasado irrepresentable.

Y sin embargo hay una identificación de mi yo como unidad de mis múltiples vivencias, las cuales cambian constantemente gracias al sucederse ininterrumpido de ellas. Y este es

¹⁴⁷ “Por supuesto, es difícil decir qué compone el contenido fenomenológico de el ‘ego’”, *Ibídem*, p. 261.

¹⁴⁸ Husserl, *Investigaciones lógicas*, ps. 497–8.

¹⁴⁹ “...tampoco se trata aquí de ningún suceso”, Husserl, *Lecciones de la conciencia interna del tiempo*, p. 94.

precisamente el problema, pues a pesar de que resulta imposible representarse en un acto la unidad y la identidad del yo, éstas se van formando pasivamente a lo largo del conjunto total de las vivencias, de tal manera que al dirigir un rayo de la atención a un trecho de la corriente de las vivencias, a un trecho de mi pasado, puedo encontrar en él momentos constitutivos de la unidad del yo, y por ello decir precisamente “yo”.

Así, este yo va constituyéndose en la coexistencia y la sucesión de las vivencias y ejecutándose continuamente junto con ellas, aunque de manera pasiva, esto es, sin que en la vivencia seamos plenamente conscientes de esta ejecución. Pero si esta formación pasiva transcurre como una unificación de las vivencias en un todo de unidad y si en este todo forma, conserva y actualiza constantemente una identificación de unidad, entonces esta formación pasiva opera como una síntesis pasiva. De esta manera:

síntesis no hay sólo en cada una de las vivencias de la conciencia, ni una sólo ocasionalmente algunas con algunas otras; antes bien, *la vida total de la conciencia* está, como ya hemos dicho por anticipado, *sintéticamente unificada*. Hay, pues, un *cogito* universal, que recoge sintéticamente en sí cuantas distintas vivencias se destacan en la conciencia; la cual tiene su *cogitatum* universal, fundado en diversos grados en los variados *cogitata* singulares¹⁵⁰.

Lo anterior significa que a lo largo de las vivencias concretas del yo va formándose un yo universal que recoge en él todas las vivencias concretas.

Este yo universal es el que se forma a lo largo de la corriente de conciencia, identificándose con ella como polo de identidad, es decir, siendo esta misma corriente y siendo idénticamente el mismo yo en esta corriente siempre fluyente. Por lo anterior, el yo universal existe de forma ininterrumpida a lo largo de la incesante sucesión de vivencias, y en tanto que se forma en la corriente interna de vivencias se autoconstituye. Pero además, es gracias a este yo unitario universal que las diferentes vivencias tienen sentido como vivencias referidas a un mismo objeto, ya que, de no estar formado este yo, las vivencias serían, por así decir, vivencias sueltas sin polo de identidad en un yo que identifique las diferentes vivencias como vivencias de un mismo objeto; por ello es que “toda vivencia

¹⁵⁰ Husserl, *Meditaciones cartesianas*, p. 91.

particular imaginable es algo que sólo se destaca en una conciencia total siempre supuesta ya unitariamente”¹⁵¹.

Pero el yo no es solamente en esta universalidad de la corriente de conciencia que sólo podemos nadar a trechos sin posibilidad de destacar todos sus contenidos, pues junto con este yo universal existe a la par otro yo, uno que “vive esto y aquello” de forma destacada, es decir, que tiene estas aprehensiones concretas y que vive de forma concreta en ellas. Así pues: “el *ego* no se aprehende meramente como vida que corre, sino como un yo que vive esto y aquello, que vive en este y aquél *cogito* como siendo el mismo yo”¹⁵². Este yo es llamado por Husserl “yo concreto” o “ego concreto”, y es la vida subjetiva concreta que se vive en actualidad junto con un plexo de sedimentaciones y horizontes que van determinando los caracteres personales del sujeto, es decir, aquellos que tienen que ver con sus habitualidades, con sus formas o estilos de tomar determinaciones respecto de objetos aprehendidos, del mundo y de sí mismo; estas habitualidades van dando forma a un carácter, a una personalidad, a un modo de ser y de comportarse. Así, el ego concreto es un ego personal concreto cuyo contenido son sus vivencias, pero también sus modos habituales concretos de decidirse por algo, de comportarse, de ser habitualmente¹⁵³.

Ahora bien, el ego concreto no puede existir sin el ego universal, y el ego universal no puede existir sin el ego concreto; de hecho se trata de dos polos de una sola estructura, de un solo yo, y de un yo real. Por ello es que todo yo universal es al mismo tiempo un yo concreto, y toda concreción del yo tiene una estructura universal, de tal manera que:

¹⁵¹ *Ibidem*. Al mismo tiempo, la unidad de la conciencia hace posible la simultaneidad entre varias vivencias: “Esta corriente singular, el punto fuente, puede consistir de muchas corrientes separadas simultáneamente que existen todas en la unidad de esta corriente absoluta. Sin la unidad de la corriente absoluta, estaríamos incapacitados para experimentar simultáneamente el sonido de la radio y el toque de las teclas de la computadora. Cada una es ahora y cada una corre en su propia corriente, pero ambas están conectadas en la corriente singular que es subjetividad absoluta”, Donohoe, op. cit., p. 54.

¹⁵² Husserl, *Meditaciones cartesianas*, p. 120.

¹⁵³ “Un ego que tiene habitualidades posee entonces lo que describimos objetivamente como un carácter consistente. Posee una actitud consistente hacia el mundo y consistentemente actúa en ella. Tal consistencia es una condición necesaria para su auto-identidad”, James Mensch, *Intersubjectivity and Transcendental Idealism*, State University of New York Press, New York, 1988, p. 76.

con esta estructura está en conexión, y a ella misma es inherente también, el que yo esté *bosquejado apodócticamente* para sí mismo como un yo concreto dotado de un contenido individual de vivencias, facultades, disposiciones; bosquejado dentro de un horizonte como un objeto accesible a lo largo de una posible experiencia de sí mismo, susceptible de perfeccionarse *in infinitum* y eventualmente de enriquecerse¹⁵⁴.

Lo anterior significa que el yo concreto no es sólo una posibilidad empírica, sino que tiene una naturaleza apodóctica, es decir, que es una estructura universal trascendental. Por ello es que Husserl se refiere también a este ego concreto en su estructura como el “ego trascendental concreto”, el cual llega a ser concreto precisamente en la unidad de su universalidad¹⁵⁵.

Pero además, el ego concreto mismo existe también en unidad, en una unidad concreta que es, por un lado, la unidad de sus propias vivencias, y, por otro lado, y a la par, la unidad de sus habitualidades y disposiciones. De estas últimas el yo puede echar mano, es decir, puede determinarlas e identificarlas a través de un acto de reflexión, de tal manera que la unidad del yo como yo de habitualidades puede ser representada intuitivamente en un acto, algo que resulta prácticamente imposible para la unidad formal del yo como polo universal de vivencias; así, es posible representar en un acto la identidad del yo en tanto que yo como polo de habitualidades, y con ello decir: “yo soy el sujeto que se comporta de este modo y no de aquél otro”¹⁵⁶.

El yo puede echar mano de sus propias habitualidades, y, por ello mismo, puede modificarlas e incluso cambiarlas, adquiriendo con ello unas nuevas. Esta posibilidad está dada en la medida en que las habitualidades son adquisiciones en la vida subjetiva, es decir, el yo no nace con estas habitualidades de su vida actual sino que las va adquiriendo a lo largo de su existencia; así, los hábitos concretos son formaciones que surgen en algún momento de la vida subjetiva, y que en algún momento determinado son modificados e

¹⁵⁴ Husserl, *Meditaciones cartesianas*, ps. 74–5.

¹⁵⁵ *Cfr. Ibidem*, p. 85.

¹⁵⁶ Al momento tan sólo puedo sospechar que esta representación de la unidad de las habitualidades del yo es lo que está en la base de la representación de la identidad del yo, algo que ciertamente requiere de una fundamentación mayor de lo dicho hasta aquí.

incluso cambiados, siendo que estos momentos de adquisición y cambio pueden ser rastreados y detectados con cierta precisión. Pero aunque se trata de adquisiciones concretas, las habitualidades son una necesidad trascendental, ya que el hecho de tener hábitos es una “estructura objetiva formal” de la subjetividad.

Así, las habitualidades tienen su génesis y su historia, lo cual significa que están fundadas en actos concretos, y que a través de ellos “se constituyen como convicciones permanentes, como aquellas en las que yo mismo me convierto en el que persiste convencido de tal cosa, y por cuyo medio adquiero determinaciones específicamente yoicas en tanto que yo polar”¹⁵⁷. De esta manera, las habitualidades se convierten en “adquisiciones duraderas” mediante las cuales el yo juzga, decide y se comporta de una manera peculiar, de una manera típica, la manera típica suya de juzgar, decidir y comportarse gracias a estas convicciones adquiridas, que por ello mismo se convierten en determinaciones de su yo.

Una vez adquirida una habitualidad ésta pasa a un estrato pasivo, mientras que el sujeto actúa ahora de tal manera habitual sin tener que revivir en cada momento la vigencia del hábito adquirido; el yo se convierte en el yo resuelto de tal manera, y la resolución perdura de manera pasiva, es decir, el sujeto sigue siendo el yo convencido de tal cosa, que actúa de tal manera particular, incluso cuando el sujeto no esté por lo pronto enderezando su acción hacia la consecución de su resolución, e incluso también cuando ya haya ejecutado acciones que den cumplimiento a su resolución. Mientras el sujeto no se resuelva de modo contrario, sigue siendo el “yo resuelto de este modo”. Por ello es que a través de la adquisición de habitualidades se constituye el yo como un “yo personal”, como una “mónada concreta”, con un “carácter personal” determinado, con un estilo determinado de juzgar, de decidirse, de comportarse, etc., y que tiende a dirigir su vida mediante tales habitualidades.

Ahora bien, el análisis de la habitualidad lleva a Husserl al planteamiento del problema de la génesis de la subjetividad, ya que si los hábitos tienen su génesis, entonces el sujeto

¹⁵⁷ *Ibidem*, p. 165.

tiene también su propia historia de adquisiciones y modificaciones, con lo cual arribamos al fundamental asunto de la constitución de la historicidad de la subjetividad. Y en efecto, “con la teoría del yo como polo de sus actos y como sustrato de habitualidades, hemos tocado ya, y en un punto importante, *los problemas de la génesis fenomenológica*, y el estadio de la *fenomenología genética*”¹⁵⁸.

Este descubrimiento, sin embargo, no se encuentra desde los orígenes de la filosofía de Husserl, sino que constituye un hallazgo de principios de los años 20, lo cual obliga al filósofo alemán a introducir en su filosofía una distinción entre dos tipos de análisis, uno llamado estático y el otro denominado genético. La fenomenología estática es el análisis de la subjetividad como una formación ya completa, es decir, que toma a la subjetividad como una entidad ya hecha. De esta fenomenología se distingue la fenomenología genética, que es el análisis de la subjetividad en su proceso de formación. Así, a la fenomenología estática pertenece el análisis de los tipos de actos y de sus diferencias, pero no así el análisis de cómo la subjetividad gana o adquiere hábitos, o cómo se forma concretamente en su proceso histórico, que es más bien competencia del análisis genético¹⁵⁹.

Pero a pesar de esta distinción entre dos tipos de análisis éstos no existen por separado, ni son independientes uno del otro, sino que, por el contrario, uno supone al otro. Así, la fenomenología en sus inicios debe ser completamente estática, para con ello ganar claridad respecto de sus estructuras básicas de la conciencia, antes de poder analizar el modo o los modos en que la conciencia adquiere juicios duraderos, deseos duraderos, decisiones duraderas, etc., y cómo dirige teleológicamente su vida a través de ellos. Pero no solo esto, sino que además, la fenomenología genética debe fundarse en la fenomenología estática¹⁶⁰, siendo que en relación al análisis estático el análisis genético es una formación secundaria y

¹⁵⁸ *Ibidem*.

¹⁵⁹ “Análisis estático tiene que ver con objetos intencionales y con sus multiplicidades noéticas–noemáticas correlativas como ya formadas e investiga sus tipos, estructuras y relaciones, mientras que el análisis genético tiene que ver con su ‘historia’, es decir, su origen y desarrollo”, McKenna, *op. cit.*, p. 165.

¹⁶⁰ “Lo que le precede [análisis genético] es la elucidación estática de la apercepción del mundo y del sentido dado que está realizado en ella”, Edmund Husserl, *Analysis Concerning Passive and Active Synthesis*, Kluwer Academical Publishers, Dordrecht, 2001, p. 632.

de un grado superior que tiene como tarea la resolución de los problemas últimos de la fenomenología, entre los que se incluyen la formación de sentido del mundo y de las comunidades intersubjetivas.

Y en efecto, son necesarios los análisis de la conciencia en sus estructuras básicas universales, las estructuras subjetivas de una conciencia pura –para lo cual se requiere obligatoriamente de la ejecución de la reducción–, antes de poder develar los problemas de la génesis, ya que sólo es posible entender cómo la conciencia adquiere sus determinaciones habituales y sus formaciones históricas cuando se ha entendido la forma universal de operar de la conciencia misma. Dentro de los problemas de la génesis se encuentran no sólo la adquisición de habitualidades individuales, sino también la adquisición de habitualidades que van más allá del ámbito privado y que tienen que ver con formaciones intersubjetivas, mientras que dentro de los problemas de la fenomenología estática se encuentran los concernientes al tipo de acto en el que tengo experiencia de un otro y al tipo de objetividad que se lleva a cabo en tal acto.

De esta manera, el problema de la intersubjetividad aparece en Husserl como un problema doble: el de la experiencia del otro y el de la adquisición de un mundo común intersubjetivo. Y sin embargo, la explicación de todo tipo de formaciones intersubjetivas requiere de un análisis previo, de un análisis precisamente estático, que analice cómo la conciencia tiene experiencia de otra conciencia.

SEGUNDA PARTE.
LA VIVENCIA DE LA ALTERIDAD Y LA
INTERSUBJETIVIDAD TRASCENDENTAL

2.1. El problema de la intersubjetividad

En la fenomenología de Husserl la conciencia ha sido mostrada como el estrato de ser que porta el sentido del mundo. Pero para llegar a tal descubrimiento se ha tenido que transitar necesariamente desde la crítica a las ciencias de la actitud natural, pasando por su desconexión en la epojé, hasta la descripción en actitud fenomenológica de la subjetividad trascendental en sus diferentes capas y estratos. Sólo así la subjetividad trascendental puede mostrarse como la primera evidencia, de la que tiene que partir toda descripción del mundo y del ser.

Por ello es que la fenomenología husserliana está esencialmente ligada a la ejecución de la reducción, porque sólo esta operación metodológica puede asegurar la evidencia del yo como una ganancia trascendental. Pero la reducción exige al fenomenólogo comenzar con su propio yo, con su subjetividad individual, para encontrar en ella las estructuras de la subjetividad trascendental universal y, en esta última, las estructuras del mundo en general:

El fenomenólogo está al empezar involuntariamente *atado por su partir de sí mismo como ejemplar*. En sentido trascendental, se encuentra consigo mismo como siendo el *ego*, y luego como siendo un *ego* en general, que tiene ya conciencia de un mundo, de un *mundo de nuestro bien conocido tipo ontológico*, con una naturaleza, con una cultura (ciencias, arte bello, técnica, etcétera), con personalidades de orden superior (el Estado, la Iglesia), etcétera¹⁶¹.

Pero para encontrarse a sí mismo como ego singular, y luego como ego en general, hay que perder primero el mundo en tanto que transcendencia a través de la ejecución completa de las reducciones.

Una vez ejecutadas las reducciones, lo que ha quedado como residuo fenomenológico es la vida de conciencia trascendental en su constituir mundo a través de sus actos, por lo que la realidad natural del mundo aparece allí como una realidad “secundaria en su valor de realidad” frente a la realidad trascendental, la cual aparece respecto de aquella como una “realidad anterior en sí”¹⁶².

¹⁶¹ Husserl, *Meditaciones cartesianas*, ps. 132–3.

¹⁶² *Ibidem*, p. 63.

De esta manera, para llegar a la subjetividad trascendental es absolutamente necesaria la puesta entre paréntesis de todo lo que aparece como trascendente a la subjetividad: el mundo de las cosas, el de los seres animados –animales y personas–, y el mundo cultural –de los objetos y los valores culturales–. Todos estos mundos son de entrada trascendencias, y como tales deben ser suspendidas; pero también debe ser suspendido el yo empírico, el mío, y junto con él toda comunidad empírica de yoes: “El hombre como ser natural y como persona en la asociación de personas, en la ‘sociedad’, queda desconectado; igualmente todo ser animado”, y también son desconectadas

toda clase de productos de la cultura, las obras de arte técnicas y bellas, las ciencias (en la medida en que es cuestión de ellas no como unidades de validez, sino justo como hechos de la cultura), los valores estéticos y prácticos de toda forma. Igualmente, como es natural, las realidades de la índole del Estado, la costumbre, el derecho y la religión¹⁶³,

incluido, en este último rubro, dios mismo; sobre todo ello no me es lícito tomar posición de existencia, sino que tan sólo lo puedo tomar en su modificación de neutralidad.

Si es necesario poner entre paréntesis todo lo anterior, es decir, el mundo entero, es porque en actitud natural lo tomamos sin más como realidad existente en sí, y no lo tomamos, sin embargo, con el sentido que se revela a través de las reducciones, esto es, con el sentido de trascendencia. Así, en actitud natural tengo experiencia de otros yoes y de objetos de cultura con los que trato cotidianamente y que tomo como realidades existentes: ante el grito de alerta de un otro que me previene sobre un coche que pasa a toda velocidad, tomo la voz de alerta junto con su subjetividad emisora ajena y al coche mismo como realidades existentes sin más. Pero en actitud trascendental todo ello no puede valer sin más como realidades.

Pareciera entonces que lo que produce la reducción fenomenológico–trascendental es la negación misma del mundo, junto con la afirmación de una subjetividad cerrada autoexistente, mi propio yo trascendental, el mío, éste que ha realizado la epojé en primera

¹⁶³ Husserl, *Ideas I*, p. 132 y ps. 131–2.

persona. Pero la pérdida del mundo es planteada como una necesidad metodológica, no como un hecho ontológico; de hecho, el yo nunca pierde realmente el mundo, sino que tan sólo lo pone entre paréntesis mientras se revela el sentido del mundo a través del yo.

Más aún, con la reducción trascendental no se ha cerrado el proceso completo de la reducción, ya que el mismo Husserl señala en algunas obras que hay que realizar, sobre la base de la reducción trascendental, una última reducción, una “peculiar especie de *epojé* temática”¹⁶⁴ “de orden superior”¹⁶⁵, la cual nos conduciría precisamente hacia la constitución intersubjetiva del mundo, hacia la manera en que el yo junto con los otros constituimos el mundo, y que por lo mismo es llamada “reducción intersubjetiva”.

A través de la reducción fenomenológico–trascendental el yo trascendental se descubre como yo constituyente y descubre al mismo tiempo el mundo como constituido con éste o aquél sentido trascendental, pero ejecutando la reducción intersubjetiva el yo reducido se da cuenta de que este yo constituyente, con éstas o aquellas cualidades trascendentales, comparte una cierta comunidad esencial con los otros yoes, es decir, que los otros yoes constituyen el mundo de la misma manera, que la esencia de los actos del yo es la misma que la de los otros, y que por lo tanto la estructura trascendental yoica es la misma en esencia; por ello, a través de esta peculiar reducción el yo trascendental se da cuenta, también, de que el mundo constituido es el mismo, y que por ello se trata del mismo mundo objetivo constituido intersubjetivamente.

Esta esfera intersubjetiva trascendental, el “‘nosotros’ trascendental” es, pues, a final de cuantas, el ser último, la sede última del sentido y valor del mundo y del yo mismo. Pero para llegar al planteamiento de esta intersubjetividad trascendental es necesario recorrer los caminos que nos llevan a su descubrimiento mediante la reducción por parte de la subjetividad individual¹⁶⁶ y, más aún, a la manera en que el yo puro tiene experiencia de sí

¹⁶⁴ Husserl, *Meditaciones cartesianas*, p. 153.

¹⁶⁵ Husserl, *Philosophie première*, p. 181.

¹⁶⁶ En *Philosophie première*, p. 180, dice Husserl “Pero no solamente yo, que soy el sujeto de la reducción fenomenológica, me descubro sobre este camino de mí–mismo como Yo trascendental –[sino que] yo descubro, incluyendo así en el método la subjetividad extraña, la *intersubjetividad* trascendental o, como

y de los otros, y, finalmente, a la forma en que ésta mi experiencia de los otros los constituye no como constituidos, como sí sucede con las cosas naturales y culturales, sino que los constituye como constituyentes.

Así, estamos ante un planteamiento metodológico en el que es imperioso partir del yo individual, y en él efectuar un análisis de sus estructuras trascendentales, para acceder luego fenomenológicamente a la intersubjetividad¹⁶⁷; al final, el análisis de la intersubjetividad mostrará que la constitución del sentido último del mundo es una producción del “nosotros trascendental”, pero por lo pronto hay que perder al otro empírico para ganar, a través del yo trascendental, al otro trascendental. Este otro trascendental se me revela, a través de este procedimiento, no sólo como un otro que constituyo en mi experiencia de mundo, sino como un otro que constituye también mundo y que en su experiencia constituyente me constituye como otro para él.

Por todo ello, la fenomenología debe comenzar como ciencia egológica, es decir, debe comenzar de alguna manera siendo un solipsismo, que descubre en el yo que medita el sentido del mundo –por ello se trata de un “solipsismo trascendental”–, pero su desarrollo ulterior debe conllevar necesariamente a “una fenomenología de la intersubjetividad trascendental”¹⁶⁸, ya que en ésta pueden resolverse problemas de “lo que de hecho es”, esto es, de la objetividad del mundo, pero también los problemas últimos de la “facticidad accidental”, de la “muerte”, del “destino”, de la “vida humana ‘auténtica’”, del “‘sentido’ de la historia”, de la ética, de la religión, y también de la cultura¹⁶⁹, problemas todos ellos que no pueden resolverse desde la esfera egológica cerrada del yo, sino que requieren de la revelación del sentido de la intersubjetividad y de la vida en común.

podríamos nombrarla aún, el universo egológico trascendental como una comunidad de Yoes individuales conocidos trascendentalmente”.

¹⁶⁷ “...el sentido ‘otro’ está extraído desde el sentido ‘yo’ porque uno debe primero tener el sentido ‘yo’ y ‘mí mismo’ a fin de tener el sentido del ‘otro’ y el sentido de ‘mundo del otro’ (...) El sentido ‘ego’ es transferido desde mí hacia el otro, si es cierto que el otro es un ‘alter ego’”, Ricoeur, *op. cit.*, p. 119.

¹⁶⁸ Husserl, *Meditaciones cartesianas*, p. 77.

¹⁶⁹ Cfr., *Ibídem*, p. 230.

Pero el asunto sigue siendo el del acceso a toda esa esfera de problemas y al orden de ser del ser ajeno. Así, “procediendo ordenadamente, la primera en sí de entre las disciplinas filosóficas sería la ‘egología’ limitada ‘solipsísticamente’, la del *ego* reducido primordialmente; sólo después vendría la fenomenología intersubjetiva –fundada en aquella–”¹⁷⁰, o, dicho de otra manera, se debe comenzar con el análisis de la subjetividad y de su estructura trascendental para después, y en base a sus resultados, analizar la intersubjetividad trascendental como una subjetividad fundada en aquella, pero que se constituye como una subjetividad de grado superior ya que co–constituye al mundo y, a su vez, a la subjetividad individual.

De esta manera, se comienza partiendo del yo como primera evidencia para arribar a la intersubjetividad como subjetividad de grado superior, pero fundada en la subjetividad primaria del yo. Lo anterior es de una importancia mayúscula, pues implica que el sentido “otro sujeto” tiene su sede de significado en el yo, y que, por lo tanto, hay que buscar en la experiencia de yo el sentido de esta realidad, para descubrir finalmente que esa intersubjetividad es la subjetividad última, la sede última de sentido. Por ello es que la primera pregunta que se formula Husserl en relación al problema del otro es qué tipo de experiencia tengo del otro, esto es, qué tipo de intencionalidad es la experiencia en la que aprehendo a un otro y cómo lo constituyo en mi vivencia¹⁷¹, y cómo en mi vivencia lo constituyo como un otro que constituye mundo a través de su propia experiencia.

Sin embargo, esta pregunta no puede formularse en su pleno sentido sin considerar que el otro, el otro concreto, empírico, del que tenemos experiencia cotidiana en diferentes estratos y de diferentes tipos, ha sido puesto previamente entre paréntesis, y que en esa puesta se ha revelado como una trascendencia. Esto significa precisamente que tengo que buscar el sentido de esa trascendencia en la inmanencia, o, dicho de otra manera, que tengo

¹⁷⁰ *Ibidem*, 229.

¹⁷¹ “También habrá una intencionalidad que miente al otro, pero (...) habrá que saber si es de la misma índole que la que mienta mundo”, Andrés Simón Lorda, *La experiencia de alteridad en la fenomenología trascendental*, Caparrós, Madrid, 2001, p. 20.

que descubrir en mí, en mi propia subjetividad y en la forma egóica de dirigirse mi yo intencionalmente a los otros, el sentido “otro yo”, y que para la ciencia fenomenológica no hay otra forma de acceder a este sentido, pues fuera de mi yo no hay forma de verificar sentido alguno, tampoco el sentido “otro yo”, por lo que estamos ante una “cuestión de principio”, que es la búsqueda de “una vía desde la inmanencia del *ego* a la trascendencia del otro”¹⁷².

Por ello es que la tarea al inicio del análisis de la intersubjetividad es aclarar cómo se constituye otro en la inmanencia del yo. Dicho en términos de Husserl:

Tenemos que conseguir mirar en la intencionalidad explícita e implícita en que, sobre el suelo de nuestro *ego* trascendental, se manifiesta y verifica el *alter ego*; tenemos que conseguir ver cómo, en qué intencionalidades, en qué síntesis, en qué motivaciones se forma en mí el sentido ‘otro *ego*’ y, bajo el título de ‘experiencia unánime de lo otro’, se verifica como existiendo –y, a su modo, incluso como estando ahí él mismo–. Estas experiencias y sus rendimientos son en efecto hechos trascendentales de mi esfera fenomenológica: ¿puedo exponer íntegramente el sentido de ‘otro que existe’ de alguna manera que no sea consultándolas a ellas?¹⁷³

La experiencia del otro, de acuerdo al sentido de todo lo trascendente, se constituye en la inmanencia del yo, y por esta razón es una trascendencia que pertenece a la esfera del yo.

Pero en tanto que el hilo conductor del problema de la intersubjetividad está en el otro experimentado, y en tanto que la primera experiencia que tengo del otro es la que tengo en actitud natural, se debe partir obligatoriamente del análisis de esa experiencia, más precisamente, se debe efectuar un análisis fenomenológico de esta experiencia, para posteriormente analizar y descubrir fenomenológicamente la naturaleza y la forma del acto mediante el cual tenemos experiencia del otro sujeto.

2.2. La experiencia del yo ajeno en actitud natural.

En la fenomenología de Husserl el problema del otro está pues enmarcado en el más general de la subjetividad como tal, de allí la necesidad de haber estudiado con antelación la estructura de la conciencia, ya que el sentido de la intersubjetividad está constituido en

¹⁷² Husserl, *Meditaciones cartesianas*, ps. 149–50.

¹⁷³ *Ibidem*, p. 150.

ella. Para nuestro autor el yo es el ser primero, del que deriva el sentido del ser segundo, es decir, del tú. Pero tal poner el sentido del otro por parte del yo, no significa que el otro sea una construcción arbitraria por parte del yo, sino simplemente que en la estructura de conciencia del yo está el acceso a la experiencia del otro, esto es, la forma de tener vivencia de él.

Pero el problema del otro no es sólo el de su experiencia por parte de un yo, sino también el de su compartir con el yo una estructura subjetiva, así como un mundo experimentado. Y en efecto, el otro no sólo es parte de mi experiencia, por decir, perceptiva o anímica –veo otro, del otro me enamoro–, sino que con el otro comparto una humanidad, e incluso una forma de ser humana y, probablemente también, una forma de ser personal, una forma de pensar, de ver el mundo, de valorar algo, etc., además de un mundo, ya sea natural o cultural, con sus objetos también naturales y culturales, incluidos en estos últimos bienes y valores.

Todo ello, esto es, la experiencia completa del otro, o, mejor dicho, todos los sentidos de la experiencia del otro, es objeto de un análisis fenomenológico, uno que se dirige a las estructuras fenomenológicas, esto es, a las estructuras constitutivas, del otro como otro. No obstante, del otro tenemos experiencia ya desde la actitud natural, e incluso hacemos teorías naturales sobre la alteridad, y ello sin necesidad de hacer ningún tipo de reducción; pero, como ya podemos intuir, es sólo desde una actitud reflexiva, y efectuando las correspondientes reducciones, que se puede revelar el verdadero sentido de este “poner” a los otros, es decir, de la constitución de los otros por parte del yo, asunto que desde la actitud natural no representa ningún enigma ya que de entrada los otros están desde el principio puestos ya en la naturaleza, y de esa misma manera se los considera. Por ello es que el sentido constitutivo de los otros sólo puede revelarse tras efectuar un cambio de actitud. Y sin embargo, sigue siendo necesaria la descripción de los otros experimentados naturalmente, dado que este tipo de experiencia es nuestra vivencia más inmediata de los otros, incluso la primera ópticamente hablando, en tanto que el primer otro vivenciado es

un otro vivido como existencia real, por lo que habría que describir cómo se efectúa tal experiencia para, posteriormente, encontrar su sentido fenomenológico.

Ahora bien, dado que el otro es, para nosotros que tenemos vivencia de él, un otro con múltiples estratos de sentido, es decir, que de él tenemos experiencia, y experiencia natural, como cuerpo, como alma y como persona, como veremos a continuación, es necesario estudiar primero la capa de sentido más básica del otro, es decir, la del otro como entidad psicofísica, antes de llegar a la consideración del otro como persona, a la del otro como sujeto con el que construimos relaciones intersubjetivas más o menos duraderas, o con la intención de serlo.

2.2.1. El otro como existencia real en el mundo.

En la experiencia de la actitud natural, en la de todos los días, percibo, junto con los objetos naturales, también otros seres humanos, los cuales, al igual que aquellos, son percibidos de igual manera como existiendo simplemente ahí y delante mío de forma natural, es decir, sin que yo me cuestione sobre su existencia; por ello es que los otros son experienciados, entonces, como existencias reales en el mundo, que existen en éste con un tipo de realidad similar a la de los simples objetos. Ahora bien, los otros, o de manera más general, el otro, en tanto que objeto de experiencia natural, es concebido —de un modo pre-predicativo— como “otro yo”, esto es, que ya desde la simple percepción el otro es visto a manera de otro “como” yo, similar a mí, que tiene vivencias como las mías. Sin esta experiencia, que se da de manera natural, no podría establecer relaciones con los otros, ni tener trato con ellos, es decir, no sería posible, por ejemplo, amarlos ni odiarlos, ya que amar y odiar a los otros significa tener vivencia de que son como yo, y que, como yo, pueden sentir, imaginar, desear, percibir, etc., de manera similar a como yo lo hago, y, así, responder a mi amor o ser afectados por mi odio.

Acerca de la experiencia natural de los otros reflexiona Husserl en varias partes de su obra, considerando su análisis como fundamental antes de emprender la descripción de los otros en tanto que trascendentales, por ser precisamente tipo de experiencia cotidiana que

tenemos de la alteridad. Así, en *Ideas I*, más precisamente en el párrafo 27, en el que describe “el mundo de la actitud natural”, y después de referirse al hecho natural de que mediante los sentidos experimento las cosas como estando “ahí delante”, por lo que también tengo experiencia del mundo como existiendo simplemente ahí, continua señalando que:

También están seres animados, digamos hombres, inmediatamente para mí ahí; los miro y los veo, los oigo acercarse, estrecho su mano al hablar con ellos, comprendo inmediatamente lo que se representan y piensan, qué sentimientos se mueven en ellos, qué desean o quieren. También ellos están ahí delante, en mi campo de intuición, como realidades, incluso cuando no fijo la atención en ellos¹⁷⁴.

De acuerdo con lo anterior, en la actitud natural, el primer acceso a la experiencia de los otros es la percepción de su corporalidad¹⁷⁵; es decir, en tanto que “inmediatamente” los “miro y los veo, los oigo”, los otros están ahí como cosas entre las cosas corpóreas, de las cuales, en tanto que cosas corpóreas, tengo experiencia sensible. Además, están “inmediatamente” ahí, esto es, los otros se me presentan de manera inmediata a mi campo perceptivo, y no en imagen ni de manera figurada, y así mismo los capto, inmediatamente, sin necesidad de hacer ninguna asociación lógica entre lo que capto como “otro” y lo que le adjudico a lo captado como “otro”¹⁷⁶. Puedo, asimismo, hablar con los otros y así comprender inmediatamente “lo que se representan y piensan, qué sentimientos se mueven en ellos, qué desean o quieren”, esto es, y de una manera todavía por determinar con detalle, con el simple trato lingüístico puedo saber de sus vidas de conciencia. Ahora bien, esto último, la posibilidad de captación de la vida de conciencia del otro, sólo es posible

¹⁷⁴ Husserl, *Ideas I*, p. 64.

¹⁷⁵ “El cuerpo vivo ajeno (el cuerpo vivo del otro) es el primer dato intersubjetivo, y mi aprehensión de él como cuerpo vivo es el primer paso en el camino hacia la constitución de un mundo intersubjetivo en común”, Zahavi, *op. cit.*, p. 36.

¹⁷⁶ Después, en el apartado 2.5.1, analizaremos las razones mediante las cuales se puede afirmar que la captación del otro no depende de ninguna conciencia de imagen, además de las razones por las cuales la percepción del otro como sujeto de vivencias no requiere de ningún tipo de asociación lógica; en este mismo apartado discutiremos, además, si esta captación “inmediata” del otro significa lo mismo que captación directa.

sobre la base de la intuición del otro en tanto que cuerpo, es decir, de la corporalidad del otro.

Todo lo anterior acontece en actitud natural y de forma inmediata. En esta misma actitud, o mejor dicho, por esta misma actitud, el mundo natural está también presente ahí espacio-temporalmente, y con una espacio-temporalidad que se extiende hacia el infinito; sin embargo, este mundo no está ahí simplemente como un mero mundo de cosas,

...sino, en la misma forma inmediata, como un *mundo de valores y de bienes*, un *mundo práctico*. Sin necesidad de más, encuentro las cosas ante mí pertrechadas, así como con cualidades de cosa, también con caracteres de valor, encontrándolas bellas y feas, gratas e ingratas, agraciadas y desgraciadas, agradables y desagradables, etc. En forma inmediata hay ahí cosas que son objetos de uso, la “mesa” con sus “libros”, el “vaso”, el “florero”, el “piano”, etc. También estos caracteres de valor y estos caracteres prácticos son inherentes *constitutivamente a los objetos que “están” “ahí delante” en cuanto tales*, vuélvame o no a ellos y a los objetos en general. Lo mismo vale, naturalmente, así como para las meras cosas, también para los hombres y animales de mi contorno. Son ellos mis “amigos” o “enemigos”, mis “servidores” o “jefes”, “extraños” o “parientes”, etc.¹⁷⁷;

esto es, que no sólo veo las cosas con sus cualidades de objeto –color, dureza, lisura, etc.–, sino que también las percibo con cualidades de valor, y, de la misma manera, no sólo percibo a los otros con sus cualidades objetivas en tanto que cuerpos físicos –delgado, alto, de cabeza mediana, etc.–, sino que también los intuyo, “en forma inmediata” y “sin necesidad de más”, junto con sus cualidades de valor –amigo, colega, responsable, etc.–, poniéndoles, precisamente, estas cualidades de valor al momento de percibirlos, de tal manera que podemos simplemente decir: “ahí viene mi enemigo” o “ahí viene mi amada”, o simplemente, sin decir nada, al momento de percibir al enemigo o a la amada percibirlos precisamente como “enemigo” y como “amada”.

Pero, además de experimentar a los otros –justamente como cuerpos de los que me puedo representar sus vivencias y que son percibidos como objetos de valor, o, mejor dicho, como sujetos de valor–, los otros conforman, junto conmigo, experiencias, es decir que con ellos comparto experiencias. Así:

¹⁷⁷ Husserl, *Ideas I*, p. 66.

Todo lo que es aplicable a mí mismo, sé que es aplicable también a todos los demás hombres que encuentro ahí delante en mi mundo circundante. Teniendo experiencia de ellos como hombres, los comprendo y los tomo como sujetos—yo de los que yo mismo soy uno y como referidos a su mundo circundante natural. Pero esto de tal suerte, que concibo su mundo circundante y el mío como siendo objetivamente un mismo mundo, del que todos nosotros nos limitamos a tener conciencia de diverso modo¹⁷⁸.

Este otro intuitivo, en razón precisamente de ser experimentado como un cuerpo con vivencias con el que tengo trato y al que le adjunto cualidades de valor, es un hombre, es decir, otro como yo, otro yo, con el cual establezco comunidades de sujetos —al menos comunidades empíricas, aunque también comunidades trascendentales—, en razón misma de que ya de entrada pertenecemos todos, los otros y yo mismo, a la comunidad de los yoes. Además, con el otro comparto no sólo la pertenencia a la misma naturaleza humana, sino que también comparto, y de una manera aún por determinar, un mismo mundo circundante que experimento conjuntamente con el otro, aunque, bien es cierto, experimentado por cada uno de manera distinta.

Esto último se refiere a que cada uno “tiene su lugar desde el que ve las cosas”, además de que cada uno tiene su propio campo de percepción, de recuerdo, de imaginación, etc., razón por la cual el objeto, y, en general, el mundo mismo, se da a cada uno en diversos “modos de apercepción” y “grados de claridad”, pero como el mismo objeto, y el mismo mundo. Así, “acerca de todo ello nos entendemos con los prójimos, poniendo en común una realidad espacial y temporal objetiva como el *mundo circundante de todos nosotros, que está ahí y al que pertenecemos nosotros mismos*”¹⁷⁹.

En suma, al otro lo percibo “inmediatamente” como cuerpo, pero como cuerpo que tiene también vivencias, de las cuales puedo por cierto tener cierta noción, y lo percibo, además, no sólo con sus cualidades cósmicas, sino, de igual manera, con sus cualidades personales y de valor, y finalmente, lo percibo también como un sujeto con el que comparto y puedo

¹⁷⁸ *Ibidem*, p. 68.

¹⁷⁹ *Ibidem*.

compartir la experiencia del mundo circundante. El problema ahora es determinar si la experiencia del otro es un tipo particular de experiencia o si, por el contrario, se trataría de una mera suma de experiencias que todas juntas nos dan el sentido “otro” pero que bien pueden vivirse por separado, es decir, si la experiencia del cuerpo del otro y de sus vivencias es una sola experiencia, o si la experiencia del cuerpo del otro y la de sus vivencias son dos experiencias diferentes, de tal manera que percibir un otro supondría tener, en una vivencia, experiencia de su cuerpo y, aparte, en otra vivencia, experiencia de sus vivencias.

Si la experiencia del otro se resolviera en esta segunda posibilidad, bien podríamos considerar al otro como mero cuerpo, como mera corporalidad a la par de los cuerpos físicos, sin suponer de entrada nada de vivencias en él, hasta que llegara un segundo acto y le adjuntara a ese cuerpo precisamente las vivencias correspondientes y, así, lo distinguiera de los meros cuerpos físicos. Sin embargo, el mismo análisis de la experiencia natural del otro muestra que la percepción de la corporalidad y la representación de las vivencias del otro se dan “inmediatamente” y sin necesidad de nada más, esto es, que se dan de manera conjunta y sin necesidad de un segundo acto; la percepción del cuerpo ajeno, la representación de sus vivencias y la representación del otro como sujeto de valor es una misma experiencia. Así, todas estas “partes” de la vivencia del otro se dan al mismo tiempo, de un solo golpe, de tal manera que al punto de percibir al otro percibimos un cuerpo con vivencias y cualidades de persona, y, además, como existencia real en el mundo, de la cual no nos cuestionamos.

Así, de entre las múltiples vivencias podemos destacar una, que es un género de vivencia y no una especie, es decir, que por sí misma constituye un tipo eidético de vivencia y no un tipo particular, de manera similar a como la “percepción” en general es un tipo eidético en relación a la “percepción de la cosa” que es particular, por lo que la vivencia del otro no estaría subsumida bajo los parámetros de sentido de, por ejemplo, la percepción, la imaginación, el recuerdo, etc., sino que se trata de una vivencia que tiene su

propio sentido. Ciertamente, como ya hemos visto sucintamente, en la vivencia del otro existe percepción de otro cuerpo, pero ésta no agota el sentido “otro” ni lo subsume simplemente bajo el rubro “percepción”, sino que, más bien, funciona como base de un acto, ciertamente un acto complejo, el acto en el que se representa a otro sujeto, un sujeto corporal pero que no es representado como sólo cuerpo, sino como cuerpo con vivencias, y con vivencias, por cierto, semejantes a las mías; este género de acto o tipo eidético de acto es denominado por Husserl “empatía”¹⁸⁰.

La empatía es un tipo de acto mediante el cual me represento al mismo tiempo un cuerpo ajeno y sus vivencias, es decir, un cuerpo ajeno portador de un “sujeto–yo” ajeno; así:

Cada yo encuentra en su entorno, y frecuentemente también en su entorno actual, cosas que mira como cuerpos, pero enfrentados profundamente al cuerpo “propio” como *cuerpos ajenos*, de tal modo que a cada uno de ellos corresponde nuevamente un yo, pero otro yo o un yo ajeno (el yo mira esos cuerpos como “portadores” de sujetos–yo, pero no “ve” los yoes ajenos en el mismo sentido en que se ve o encuentra a sí mismo en su propia experiencia. Cada yo pone a esos otros yoes en el modo de la “empatía” y con ello encuentra también las disposiciones de carácter y el vivenciar ajenos que, sin embargo, no son dados o tenidos como propios); ese yo ajeno tiene, asimismo, su “alma”, su conciencia actual, sus disposiciones y carácter...¹⁸¹.

Los cuerpos ajenos son percibidos como portadores de yoes ajenos, los cuales son experimentados por mi propio yo, pero no en el mismo sentido en que yo tengo experiencia propia de mí mismo, es decir, no como experimento mi propio cuerpo ni mi propia vida de conciencia, pero sí, sin embargo, de un modo análogo; esto es, que al percibir un cuerpo ajeno el yo le pone inmediatamente un yo ajeno y así encuentra en ese cuerpo “disposiciones de carácter y vivenciar ajenos”, siendo este poner el acto de la empatía, el cual es un acto cuyo contenido son los otros y cuyo carácter pone precisamente a los otros como otros y no como yo propio, porque el yo, mi yo, no puede poner a los otros en el

¹⁸⁰ “...la empatía es, en realidad, un momento que da nombre a una experiencia estructuralmente una, experiencia que ofrece un nuevo tipo de objetualidad”, Simón Lorda, *op. cit.*, p. 99.

¹⁸¹ Husserl, *Problemas*, p. 51.

mismo sentido en que se pone a sí mismo, estos es, el yo no puede tener experiencia de las disposiciones de carácter ni de las vivencias del otro como las tiene de sí mismo, sino sólo de un modo secundario, y esto gracias a la empatía.

Ahora bien, ¿cómo es que la mera corporalidad del otro me permite intuir en ella otra vida de conciencia, y cómo esto se da inmediatamente?, ¿es sólo tomando como base la percepción del cuerpo ajeno que puedo tener noción de otro sujeto?, ¿no existe la posibilidad de hacer abstracción del cuerpo del otro y aun así tener la representación “otro”?, y, de manera más específica, ¿cómo, mediante la empatía, encuentro carácter y vivencias ajenas, y cómo puedo saber de ellas si precisamente de la vida de conciencia ajena no puedo saber en el mismo sentido en que yo sé de la mía propia?, y, sobre todo, ¿cuál es el verdadero sentido de este “poner” a los otros por parte del yo para que el yo los pueda encontrar como otros? Para responder a estas cuestiones es necesario, en primer lugar, hacer un análisis de la experiencia de sí mismo, esto es, un análisis de la manera en que yo me vivencio como entidad psíquico–corporal, para, de allí, derivar el sentido “otro”, ya que para Husserl el problema del otro es el de su experiencia para este yo que soy yo mismo, esto es, el de su posibilidad como contenido de vivencia para un yo, que ya desde la actitud natural tiene intuición de un otro.

2.2.2. El cuerpo ajeno.

La percepción del cuerpo ajeno es la base de toda representación del otro como otro, es decir, de todo otro yo considerado como sujeto con vivencias. Sin embargo, antes de dilucidar la captación de vivencias en el cuerpo ajeno intuitivo, y la manera peculiar en que esto sucede, es necesario esclarecer las cuestiones concernientes a la experiencia de la percepción del otro cuerpo, ya que al estar ésta en la base como experiencia fundante determina, de alguna manera, la experiencia completa de la empatía. Así, la cuestión ahora es aclarar cómo distingo un cuerpo ajeno de un conjunto de cuerpos a los cuales no pongo ni puedo poner una subjetividad ajena, y cómo, por otro lado, sé que ese cuerpo ajeno es un cuerpo de un otro yo, es decir, que el cuerpo ajeno intuitivo es semejante al mío. La

respuesta a ambas cuestiones debe buscarse, como todo esclarecimiento fenomenológico lo requiere, en la experiencia propia, más específicamente, en la manera en que yo experimento objetos externos y, de entre ellos, cuerpos externos como cuerpos ajenos y, más aún, en la manera en que yo mismo tengo experiencia de mi propio cuerpo¹⁸².

En experiencia solipsista tengo vivencia de mí mismo como sujeto de un yo, es decir, como centro de una multiplicidad casi infinita de vivencias, y, a la par, como sujeto de un cuerpo, esto es, sin más, como un cuerpo. Así: “cada yo se encuentra a sí mismo como teniendo un cuerpo orgánico que no es, por su parte, ningún yo, sino una ‘cosa’ espaciotemporal alrededor de la cual se agrupa un entorno cósmico que se extiende sin límites”¹⁸³; en la experiencia de mí mismo no sólo tengo vivencia de mis propias vivencias sino también de mi propio cuerpo, el cual, por su parte, no puede ser confundido con mis vivencias ya que es experimentado como “cosa” espaciotemporal.

De esta manera, tengo experiencia de mi propio cuerpo como una cosa entre las otras cosas y como una cosa en el mundo, es decir, como existiendo en un mundo espacio-temporal junto con las cosas externas; sin embargo, esta experiencia de mi propio cuerpo como cosa se distingue, inmediatamente, de la experiencia que tenemos de las otras cosas, ya que “la cosa que cada yo encuentra como ‘su cuerpo’ se distingue de todas las restantes como cuerpo propio”¹⁸⁴, esto es, que de manera inmediata distingo mi cuerpo de las restantes cosas por no ser éstas precisamente propias, ya que de ellas no puedo tener más que experiencia exterior, por lo que no podría vivirlas como pertenecientes a mi propio yo, tal cual experimento a mi propio cuerpo: como siendo mío, como perteneciéndome a mí.

La mera cosa es experimentada como distinta del cuerpo propio precisamente por la immediatez en la experiencia del cuerpo propio en relación a la experiencia de otros cuerpos, lo que significa que solamente mi cuerpo puedo vivirlo como enteramente

¹⁸² Sobre este tema, véase el importante y muy esclarecedor artículo de Agustín Serrano De Haro, “Fundamentos del análisis fenomenológico del cuerpo”, en Serrano de Haro, Agustín (ed.), *La posibilidad de la fenomenología*, Universidad Complutense, Madrid, 1997, ps. 185–216.

¹⁸³ Husserl, *Problemas*, ps. 48–9.

¹⁸⁴ *Ibidem.*, p. 50.

subjetivo, entendiendo aquí por subjetivo simplemente la posibilidad de tener experiencia interior, experiencia interior que comprende varias determinaciones; así:

El cuerpo tiene ciertamente sus virtudes particulares frente a otras *cosas*, y por mor de ellas es “subjetivo” en un sentido señalado, a saber, como portador de campos sensoriales, como órgano de movimientos libres, es decir, como órgano de la voluntad, como portador del centro y de las direcciones fundamentales de la orientación espacial; pero todo ello son YOIDADES MERCED A LAS YOIDADES PRIMIGENIAS¹⁸⁵.

Sólo el cuerpo propio es experimentado como centro y portador de sensaciones, como órgano de la voluntad y como centro de orientación, siendo todos estos los rasgos fundamentales de la experiencia “interior” del cuerpo propio, la cual constituye la experiencia primigenia del cuerpo vivido como mío.

Esta experiencia interior del cuerpo propio no es, sin embargo, la única que tenemos de él, ya que, como habíamos señalado anteriormente, el cuerpo propio también es vivido como mera cosa, por lo que de él también tenemos una experiencia “externa” mediante la cual puedo vivir mi propio cuerpo como cosa física. En efecto, puedo experimentar, por ejemplo, mi mano sobre el teclado como una cosa con propiedades físicas –extensión, suavidad, movimiento, etc.–, aunque, ciertamente, a diferencia del teclado, el cual solamente experimento con sus cualidades físicas, y tal vez también de valor, puedo sentir mi mano: el adormecimiento de las articulaciones tras estar escribiendo largo rato, su aspereza al rozar mis dedos unos con otros al teclear, etc. De esta manera:

El cuerpo, por ende, se constituye primigeniamente de manera doble: por un lado es *cosa* física, MATERIA, tiene su extensión, a la cual ingresan sus propiedades reales, la coloración, lisura, dureza, calor, y cuantas otras propiedades materiales similares haya; por otro lado, encuentro en él, y SIENTO “en” él y “dentro” de él: el calor en el dorso de la mano, el frío en los pies, las sensaciones de toque en las puntas de los dedos¹⁸⁶.

A diferencia de las otras cosas, y también de los otros cuerpos, sólo el cuerpo propio es vivido como sintiendo sensaciones, siendo que, precisamente, en nuestra experiencia de

¹⁸⁵ Husserl, *Ideas II*, p. 260.

¹⁸⁶ *Ibidem*, p. 185.

objetos y cuerpos externos falta la capacidad de experimentar “en” ellos o “dentro” de ellos sensaciones, aunque, por supuesto, a través de ellos puedo yo sentir por mi parte sensaciones, pero las sensaciones sentidas siempre serán experimentadas como mías y, más aún, como siendo sensaciones de mi cuerpo, pertenecientes a él.

Tales sensaciones experimentadas corporalmente, llamadas por Husserl ubiestesias, tienen la característica de que son vividas como localizadas en alguna parte del cuerpo, por lo que son experimentadas como sensaciones “de”, por ejemplo, la mano, el pie, la nuca, etc. Así, no puedo sentir, por ejemplo, dolor abstractamente, simple y llanamente dolor, sin referirlo necesariamente a un algo corporal que me duele. Pero las sensaciones, además de sentirse en alguna parte del cuerpo, también tienen su duración, se pueden extender espacialmente a otras partes del cuerpo y pueden suscitar otras sensaciones: mi dolor de muela se siente precisamente en esta muela específica, ha iniciado en algún momento hasta ahora, por lo que también vivo su duración, además, se ha comenzado a extender hacia la quijada en la medida en que aumenta su intensidad y, probablemente por ello mismo, por su duración y su intensidad, está excitando otras sensaciones del mismo o de otro tipo, por ejemplo, de dolor en el oído o de calor en la mejilla.

Ahora bien, las sensaciones son acontecimientos que afectan inmediatamente al cuerpo propio, sin ponerlo, muchas veces, sobre aviso, excepto en los casos en que ya se han constituido horizontes sensitivos, cuando, por ejemplo, estoy tocando una superficie que se está calentando por efecto de estar sobre el fuego que aumenta, puedo adelantarme a las sensaciones de calor y, probablemente, de ardor, que sentiré si sigo tocando la superficie. Además, las sensaciones, por sí mismas, no son intencionales, son, más bien, datos *hyleticos* que la conciencia anima y a los que da sentido, por lo que las sensaciones corporales son materia *hylética* no intencional que la conciencia vivifica intencionalmente; así: “CON ESTE ESTRATO SE ENLAZAN EMPERO LAS FUNCIONES INTENCIONALES; las materias reciben conformación espiritual (...) De esta manera, pues, la CONCIENCIA TOTAL DE UN HOMBRE ESTÁ ENLAZADA EN CIERTA MANERA CON SU CUERPO MEDIANTE SU

SOPORTE HYLÉTICO”¹⁸⁷. Las sensaciones, por sí mismas, no presentan absolutamente nada, sino que exhiben, por ejemplo, la “muela” dolorida, precisamente porque la conciencia ya ha apresado la materia *hylética*, la simple sensación, y le ha dado el sentido de “dolor de muela”.

Pero si las sensaciones actúan sobre el cuerpo, éste, por su parte, puede, y de hecho así lo hace, reaccionar a las sensaciones, y esta reacción puede ser un condicionamiento corporal producido inmediatamente por las sensaciones mismas o puede ser una reacción, o incluso hasta una acción, enteramente voluntaria. Así, al sentir calor en la mano por posarse sobre una superficie caliente, puedo mover la mano, y ese movimiento puede explicarse por una reacción involuntaria, condicionada por efecto de la sensación sentida, la cual suscita el movimiento inmediato del alejamiento de la mano respecto de la superficie caliente, o también como un movimiento voluntario cuando, por ejemplo, reacciono alejando la mano lentamente de tal manera que nadie note mi torpeza por tocar la superficie caliente, aguantándome el dolor, o cuando intento resistirme al dolor fingiendo que la mano no me ha dolido tras ser quemada por lo que, voluntariamente, trato de moverla naturalmente.

Así, las sensaciones sentidas espontáneamente condicionan acciones, y tales acciones implican una actividad del cuerpo que involucra a la voluntad, en la medida en que el yo, a través del cuerpo, o, más bien, el yo corporal, puede libremente reaccionar o actuar ante las sensaciones; aunque, en otro sentido, el cuerpo puede también actuar libremente, y con más razón, con independencia de las sensaciones sentidas, es decir, sin que éstas estén motivando las acciones. De cualquier manera, el cuerpo es vivido como órgano de voluntad.

El distintivo del cuerpo como campo de localización es la presunción para los demás distintivos del cuerpo frente a todas las cosas materiales: en particular el de que, ya tomado como cuerpo (a saber, como la *cosa* que tiene su estrato de sensaciones localizadas) es ÓRGANO DE LA VOLUNTAD, el ÚNICO *OBJETO* que para la voluntad de mi yo puro es MOVIBLE DE MANERA INMEDIATAMENTE ESPONTÁNEA y medio para producir un movimiento espontáneo mediato de otras

¹⁸⁷ *Ibidem*, ps. 192–3.

cosas, las que, por ejemplo, mi mano movida de modo inmediatamente espontáneo empuja, agarra, levanta, y similares¹⁸⁸.

Mi cuerpo propio, ante las sensaciones sentidas o con independencia de ellas, es vivido como el único “objeto” que puede moverse libremente de acuerdo al yo, es decir, el único objeto que podemos vivir directa e inmediatamente como órgano de voluntad; este movimiento inmediato puede mover mediatamente a los simples objetos, los cuales, por su parte, sólo pueden moverse de manera mecánica y nunca libremente, como sí lo hace el cuerpo propio. De esta manera, sólo de mi propio cuerpo tengo experiencia de mi capacidad para moverlo, la cual se muestra en la posibilidad del “yo puedo” moverme libremente ahora, por ejemplo, a derecha o a izquierda.

La capacidad de movimiento libre del cuerpo, por su parte, condiciona horizontes de sensaciones posibles, en la medida en que el poder mover, por ejemplo, la cabeza a la derecha implica la posibilidad de que, y en la medida en que transcurre el movimiento, se me abran campos de sensaciones, por ejemplo, visuales, de brillantez sentida como cegadora dado que a mi derecha hay prendido un reflector, los mismos que no experimentaría si en vez de mover la cabeza a la derecha la moviera a la izquierda, en cuyo caso se me abrirían otros campos de sensaciones enteramente distintos, ya que a mi izquierda no hay un reflector sino una pared.

Pero esto mismo, la capacidad corporal de movimiento libre, implica que mi cuerpo es el que abre campos de experiencia en la medida en que se sitúa, por ejemplo, a derecha o a izquierda de determinados objetos, y así, pone a los objetos en relación al cuerpo propio. Por ello es que la experiencia espacial que tengo de los objetos depende de la posición de mi propio cuerpo respecto de ellos, por lo que se me revelan como a la izquierda o a la derecha, arriba o abajo, cercanos o lejanos, respecto precisamente de mi propio cuerpo, siendo además que esa espacialidad con que en el punto del ahora se me dan los objetos cambia de hecho al mover yo mi propio cuerpo y ahora situarme en otra posición.

¹⁸⁸ *Ibidem*, p. 191.

De esta manera, de la capacidad de libre movimiento se desprende otra función del cuerpo propio, la posibilidad de situar a las cosas respecto de mi cuerpo y, al mismo tiempo, la de situarse a sí mismo en relación a las cosas. Los objetos son experimentados a través de cierta perspectiva o cierta orientación corporal, por lo que en su experiencia hay, al mismo tiempo, una suerte de referencia al cuerpo propio, y más específicamente, a su “aquí” de su posición desde el cual intuye la espacialidad del objeto; toda localización en el espacio del objeto tiene que ver con el “aquí” desde el que se experimenta, llamado por Husserl campo “cinestésico”, y todo cambio en la localización espacial del objeto tiene que ver, a su vez, con el correspondiente cambio del aquí del cuerpo. Por todo lo anterior es que el cuerpo propio es el “punto cero” de orientación¹⁸⁹, el “aquí” desde el que se da toda perspectiva y en relación al cual aparecen todos los objetos como estando “allí”, ya que “yo tengo todas las cosas frente a mí, están ‘allí’ –con excepción de una única, precisamente el cuerpo, que siempre está ‘aquí’”¹⁹⁰; además, este aquí puede desplazarse de lugar espacial pero nunca podrá ser vivido como un aquí fuera del cuerpo, al contrario, todo aquí es siempre un aquí desde dentro del cuerpo, por ello es que mi “aquí” es un aquí absoluto, es decir, un aquí irremplazable que sólo el cuerpo propio porta. Así, con mi propio cuerpo, en tanto que centro de orientación, siempre voy a tener una cercanía absoluta.

Pero si mi cuerpo es esta cercanía ineludible del aquí mediante el cual se establece todo allí, los objetos, por su parte, serán siempre experimentados como siendo allende esta cercanía, es decir, como estando siempre fuera del cuerpo propio, esto es, como externos. Por ello es que la experiencia que tengo de las cosas es de entrada distinta de la de mi cuerpo, aun y cuando pueda experimentar a mi cuerpo como cosa física.

Con lo anterior, sin embargo, todavía no hemos resuelto el enigma de cómo diferenciamos, de entre esas cosas experimentadas como distintas de mi propio cuerpo, las cosas meramente físicas de los cuerpos ajenos. Los rasgos comunes que comparten la cosa

¹⁸⁹ “...el cuerpo tiene para su yo el distintivo peculiar de que porta en sí el PUNTO CERO de todas estas orientaciones”, *Ibídem*, p. 198.

¹⁹⁰ *Ibídem*, ps. 198–9.

física y el cuerpo ajeno en tanto que objetos de experiencia es que ambos son percibidos como estando fuera de mí y como no siendo yo, además de que ambos son percibidos con sus cualidades objetivas, es decir, con color, forma, textura, etc., y, sin embargo, de entrada e inmediatamente, es decir, ya desde la mera percepción y sin necesidad de ejecutar ningún otro tipo de acto, por ejemplo, reflexivo, distingo el mero objeto del cuerpo ajeno¹⁹¹.

De entre las cosas del mundo diferencio las que están simplemente ahí en el mundo, sin que les parezca afectar mi presencia corporal, y las que interactúan conmigo, es decir, las que en efecto reaccionan ante mi propia corporalidad, con un tipo de reacción que no parece mecánica, sino más bien espontánea, y que además me interpelen, esto es, actúan en relación a mi propio cuerpo. Al percibir estas últimas, las percibo como cosas que se mueven, con un tipo de movimiento que no parece estar condicionado por alguna suerte de patrón repetitivo, sino que más bien parece ser un movimiento libre, es decir, espontáneo, parecido al de mi propia espontaneidad motriz, la cual, lo sé de antemano, está motivada por mis deseos, imaginaciones, recuerdos, etc.; de esta manera, al percibir esos cuerpos movientes intuyo, al tiempo que transcurre la percepción y sin necesidad de más, que son cuerpos a los que corresponde algún tipo de subjetividad, es decir, que, como el mío, son “cuerpos orgánicos”, por ello es que:

Manifiestamente animales y humanos no están ahí para mí en la experiencia perceptiva más que por medio de las percepciones que yo tengo, y en las que se me dan no como simples cosas, sino como cuerpos orgánicos, o, lo que es lo mismo, porque yo descubro dados en el mundo fenomenal de las cosas psíquicas, en el mundo que me rodea, objetos caracterizados como *cuerpos orgánicos*. Lo que les caracteriza y los designa como tales es que en ellos “se experimenta” o, por así decirlo, se encarna una “vida psíquica” hecha de sensibilidad, de percepción, de pensamiento, de sentimiento, de voluntad, etc.¹⁹².

Los otros cuerpos, los cuerpos ajenos, los que no son meras cosas, son experimentados como teniendo una vida psíquica que gobierna, por lo pronto, sus movimientos y actitudes

¹⁹¹ “...el otro está naturalmente distinguido de todo otro objeto intencional...”, Zahavi, *op. cit.*, p. 19, aunque el asunto es precisamente dilucidar el por qué de esta distinción natural e inmediata.

¹⁹² Husserl, *Philosophie première*, ps. 83–4.

corporales, misma vida psíquica que intuyo o percibo inmediatamente a través de sus movimientos. Y en efecto, los movimientos del otro, justamente por la espontaneidad percibida en ellos, expresan una vida de conciencia “hecha” de vivencias, o, lo que es lo mismo, una vida subjetiva que le es propia¹⁹³, razón por la cual el cuerpo ajeno reacciona a mis acciones no siempre de la misma manera.

Para aclarar lo anterior imaginemos un ejemplo. Supongamos que entro a una habitación en la que hay algunas meras cosas, por decir, una silla y una mesa, y un par de cuerpos orgánicos, uno sentado en la silla y otro postrado en el suelo. Al simplemente percibir la escena en el umbral de la puerta estoy ya distinguiendo cosas de cuerpos, sin necesidad siquiera de entrar en contacto con ellos, ni mucho menos de hacer algún razonamiento al respecto; pero supongamos que para mí todo lo que está en la habitación no son más que meras cosas que de entrada no se distinguen, a las cuales, por cierto, quiero manipularlas cambiándolas de lugar. Al dirigirme a la mesa y tomarla, puedo sentir sus cualidades objetivas, de entre ellas el peso, y probablemente eso sea lo único de la mesa que se me resista para cambiarla de lugar, a menos que su rugosidad me lastime las manos y por ello no pueda moverla hasta el lugar deseado; pero al tomarla no esperaré ningún otro tipo de resistencia dado que para mí es mera cosa y, de entrada, aparece ya como distinta del cuerpo propio y sé, por ejemplo, que no tiene campos sensitivos y que no puede quejarse de ser presionada con mis manos, y también sé que no tiene voluntad y que no puede moverse libremente¹⁹⁴.

Ahora me dirijo a uno de los cuerpos, al que aparece postrado, y lo intento tomar, ese cuerpo que para mí por lo pronto no es menos cosa física que la mesa, resultando que se voltea hacia mí y muestra unos colmillos afilados; el simple movimiento ante mi acción me

¹⁹³ En relación a este asunto señala Simón Lorda que “...experimento a los otros –y como efectivamente existentes– como objetos del mundo, pero no como meras cosas de la naturaleza, sino gobernando psíquicamente en el cuerpo vivo natural que a cada uno le pertenece...”, *op. cit.*, p. 171.

¹⁹⁴ Esto significa que en el objeto no puedo esperar la dación de ningún tipo de subjetividad, ni propia ni ajena, por lo que “...el modo de darse del otro es fundamentalmente distinto del modo de darse de un objeto”, Zahavi, *op. cit.*, p. 119.

indica ya que ese objeto es un cuerpo orgánico, uno que reacciona y se resiste a mi corporalidad, y no de manera mecánica, porque ahora yo me alejo y vuelvo a intentar tomarlo y me vuelve a mostrar sus colmillos pero ahora probablemente con más soltura, o durante más tiempo, o acompañado de un sonido más grave, y probablemente al alejarme y volver a acercarme ahora ya ni siquiera se quede postrado sino que ahora se abalance sobre mí; en todos mis actos dirigidos a ese cuerpo postrado, supongamos, no he hecho más que repetir el acto anterior, sin cambiar ni un solo paso y ni siquiera una sola mueca, y, sin embargo, las reacciones del cuerpo postrado son de hecho distintas. Tal espontaneidad sólo puede ser experimentada como la propia de una vida psíquica similar a la mía.

El otro cuerpo, el que aparece sentado en la silla, supongamos, no se ha movido hasta ahora, de tal manera que, sorprendentemente, ha permanecido indiferente a la escena. Ahora me dirijo a él con la intención de apartarlo para tomar la silla, resultando que de repente ese cuerpo se mueve y toma con las manos el asiento de la silla, aferrándose a ella, con un tipo de movimiento que, al igual que en el ejemplo anterior, refleja voluntad más que reacción mecánica, porque al repetir yo mi intento puedo notar que ahora se agarra más fuertemente o que ahora acompaña a su agarre con una mirada amenazadora, o algún gesto o sonido; ese cuerpo que reacciona ante mis intentos de manipularlo es percibido, ya en su expresividad corporal, como un cuerpo orgánico más cuyas acciones están gobernadas por algún tipo de subjetividad.

Ahora bien, ¿cómo distingo esos dos tipos de cuerpos orgánicos? El asunto es que ambos reaccionan de manera no mecánica, y más aún, pueden actuar sin necesidad de que yo incite algún tipo de reacción en ellos, sino con independencia de mis propios movimientos y acciones; la diferencia está, más bien, en que uno de entre ellos puede efectuar no sólo sonidos acompañando a sus acciones sino, también, oraciones complejas, y se puede dirigir a mí lingüísticamente para señalarme, por ejemplo, “¡no!, es mía”, a lo cual puedo yo, entendiendo el sentido de los términos, entablar con él algún tipo de intercambio lingüístico y, probablemente, convencerlo con palabras de que se aparte de la silla o que se

quede en ella sin resistirse para que yo la cargue y la mueva de lugar, cosa que no puedo hacer con el otro tipo de cuerpo; de esta manera, por lo pronto, la posibilidad de entenderse con un cuerpo orgánico es lo que diferencia a un humano de un animal.

Pero puede ser que ese otro cuerpo que identifico ahora como humano no sea más que un robot programado para responder acertadamente a cada una de mis preguntas y que, al mismo tiempo, el animal no fuera más que una botarga dentro de la cual hay un actor. En tal caso estaría confundiendo un humano con un animal, y viceversa; pero precisamente el engaño surte efecto en el momento en que el robot puede adoptar las actitudes de un otro humano, por ejemplo, la de responder a mis interjecciones con algún tipo de palabras, familiares o desconocidas, y no, por ejemplo, con ladridos, y la botarga de adoptar actitudes como gruñir y saltar como un animal, sin emitir oraciones. En ambos casos saldría del engaño cuando descubra en el robot movimientos mecánicos, al igual que en la botarga, ya que sé que los animales se mueven con más agilidad y, probablemente, más gracia que los humanos. O puede ser simplemente que haya confundido a los dos cuerpos con meros objetos, por ejemplo, con maniqués, si es el caso de que soy escenógrafo y la habitación en cuestión es una bodega teatral en la que esperaríamos ver sólo utilería y muñecos; en tal caso salgo de la confusión precisamente al percibir en tales cuerpos algún tipo de movimiento voluntario.

Más propiamente aún, lo que me permite distinguir un cuerpo animal de uno humano no es el lenguaje en sí o la intención lingüística por sí misma, sino lo que ello expresa, esto es, una vida de conciencia similar a la mía, que opera como yo mismo lo hago, una vida de conciencia similar pero ajena, que intuyo, ciertamente, en la mera intención expresiva; pero esta misma vida de conciencia de otro humano, distinguida de la de un animal, también está aprehendida ya desde un nivel más elemental, pre-lingüístico, en el nivel del mismo movimiento corporal, prescindiendo de que éste se acompañe de intención expresiva o no.

Al percibir el cuerpo animal y el cuerpo humano reaccionando ante mi corporalidad intencional, es decir, ante mi intención corporal de dirigirme a ellos, puedo distinguir que

se trata de dos tipos de reacciones un tanto distintas; los movimientos del animal parecen expresar un tipo de espontaneidad un poco más mecánica, mientras que los del otro hombre un tipo de espontaneidad un poco más libre.

Cuando me aproximo a un animal, digamos conocido, puedo esperar cierto tipo de reacción, aunque ciertamente no podré saber de antemano, por ejemplo, cuántas veces me va a mover la cola, o si me va a brincar ahora más alto que ayer, etc., pero sí puedo esperar, sin embargo, que no me ladrará, sino que me lamerá la mano, de tal manera que si no reacciona de la forma esperada ello suscita sorpresa y, probablemente, la pregunta de si el animal no está enfermo; se trata aquí de un tipo de espontaneidad un tanto mecánica ya que puedo esperar cierto patrón de conducta para todos los tipos de la misma especie.

Por el contrario, cuando me aproximo a un humano, digamos también conocido, puedo esperar cierto tipo de reacción, por ejemplo, que me va a saludar afablemente, pero si, en vez de saludarme se da la vuelta para evitarme, no me pregunto, como en el caso del animal, si estará enfermo o no, sino más bien: qué fue lo que pasó para que ya no me salude o si hice algo que lo ofendió, etc., pero, en sentido estricto, aunque ciertamente no esperaba tal conducta, se trata de un tipo de reacción que no resulta totalmente sorprendente, esto es, bajo ciertas circunstancias, las mismas que ahora estoy tratando de determinar, puede ser entendible ese cambio en la conducta de ese cuerpo; y es que, en el caso de las acciones de ese cuerpo humano ya no puedo esperar un mismo patrón en la conducta para todos los tipos de la misma especie, para todos los hombres conocidos, sino que aquí puedo esperar cierta variación, la cual puedo incluso hasta aceptar como comprensible, por ello es que el movimiento del otro humano es percibido como un tipo de espontaneidad un poco más libre. Aunque en cierto sentido se puede observar también diferencia de carácter entre los animales, la conducta humana es claramente más variable, o al menos así se la experimenta en actitud natural.

La diferencia reside, entonces, en que el movimiento espontáneo se percibe, en el caso del animal, como un movimiento un tanto más condicionado, mientras que, en el caso del

humano como menos condicionado y más libre, esto es, el movimiento animal es intuitivo como respondiendo a cierto patrón y el humano como respondiendo a un comportamiento, y precisamente un comportamiento que recuerda o semeja al propio; por ello es que en el caso del otro humano podemos también encontrar cierta tipicidad que recuerda a la propia, por ejemplo, cierta forma de moverse y disponer el cuerpo cuando se está en presencia de un otro extraño, forma que, al ser captada como similar a mi propia forma de moverme y disponer de mi cuerpo en circunstancias similares, es aprehendida como una forma típica, no sólo mía y de ese otro, sino incluso de cualquier hombre¹⁹⁵. Así, mis movimientos corporales dan indicio de mí mismo como conducta, y, por analogía, del otro como conducta, por ejemplo, "...como conducta exterior de quien está encolerizado, de quien está alegre, etcétera; conducta que se puede comprender bien desde mi propio comportamiento en circunstancias afines"¹⁹⁶, y todo esto todavía en pasividad.

Y en efecto, el cuerpo del otro humano percibido es un cuerpo que expresa cierto comportamiento, por lo que, al percibir a otro humano, no sólo percibo su "cuerpo orgánico" sino, a una con ello, su comportamiento; percibir comportamiento es ya percibir una estructura humana, esto es, una subjetividad operante sobre el cuerpo que se comporta de una u otra manera, y una subjetividad similar a la mía.

El comportamiento del otro percibido "recuerda" o "semeja", dice Husserl, el comportamiento propio, por ello es que a ese otro cuerpo en el que percibo comportamiento puedo intuirlo precisamente como otro yo, ya que:

Cuando yo percibo esta cosa allá –bajo la que por todo su comportamiento recuerda a mi propio cuerpo–, no puedo impedirme aprenderla como una cosa en la que se encarna un sujeto, sobre el modo indicado y determinado según el caso de un movimiento de la mano, de un movimiento de la cabeza, de una sensación táctil, etc., tales que son características de un yo¹⁹⁷.

¹⁹⁵ En este sentido, el movimiento animal es captado, de hecho, como a-típico, esto es, como una variación anti-natural del mío propio; por ello es que el movimiento animal sorprende tanto, porque sus formas no son similares a las mías.

¹⁹⁶ Husserl, *Meditaciones cartesianas*, Meditación quinta, p. 184.

¹⁹⁷ Husserl, *Philosophie première*, ps. 87–8.

El comportamiento ajeno recuerda a mi propio comportamiento, es decir, a mis formas de movimiento, de evitar algo o ser atraído por algo, de agarrar cosas, etc., todas las cuales están determinadas por mi interioridad, por lo que del comportamiento ajeno puedo también suponer una interioridad intencional.

Ahora bien, esta interioridad ajena, que es aprehendida a través de la simple percepción del cuerpo ajeno, más específicamente, a través del comportamiento corporal de ese otro, es intuita precisamente gracias a que el cuerpo a la que pertenece se parece al mío, es semejante o análogo al mío, es decir, se mueve como yo me muevo, actúa como yo actúo, reacciona como yo reacciono, etc., de donde se desprende la analogía de mi propia interioridad con la de la interioridad ajena¹⁹⁸. De allí que yo pueda poner en el cuerpo ajeno sensaciones o campos de sensaciones, además de voluntad, y que pueda intuir, al mismo tiempo, que a él pertenece un centro de orientación cero que define su propio aquí en relación a todo allí¹⁹⁹.

Y, no obstante, de las sensaciones del otro cuerpo, de su voluntad y de su centro de orientación no tengo experiencia directa, sino tan sólo indirecta, a través precisamente de esta analogía que establezco entre su cuerpo y mi propio cuerpo, por lo que, en realidad, de los campos de sensaciones, de la movilidad libre y del punto cero ajenos sólo puedo tener experiencia directa, esto es, interna, cuando los refiero a mi cuerpo propio, pero cuando los refiero al cuerpo ajeno sólo puedo tener de ellos experiencia externa. Por ello es que mi cuerpo propio se me aparece como el más privilegiado de entre todos, como el primero en sí, en relación al cual todos los otros cuerpos serán secundarios:

... mi cuerpo propio juega en este cuadro, desde el punto de vista de la conciencia empírica originaria, el rol de *cuerpo orgánico primordial* del que deriva la experiencia de todos los otros cuerpos orgánicos; y así yo no dejo de ser para mí y

¹⁹⁸ "...el arranque de dicha experiencia del otro está en la semejanza que se da entre mi cuerpo vivo en tanto que cuerpo físico y el cuerpo físico del otro...", Simón Lorda, *op. cit.*, p 102.

¹⁹⁹ "Tenemos por tanto, bajo el título 'otro hombre', un cuerpo y este cuerpo a una con campos sensoriales y por decirlo así campos anímicos, o con un sujeto de actos", Husserl, *Ideas II*, p. 208. "Todos estos yoes se captan como centros relativos del único y mismo mundo espaciotemporal", Husserl, *Problemas*, p. 51.

para mi experiencia el *hombre primordial* del cual la experiencia de todos los otros hombres saca su sentido y su posibilidad perceptiva²⁰⁰.

Experiencia primaria sólo la tengo de mí, de mi propio cuerpo y de mi propia vida psíquica, mientras que tanto del cuerpo ajeno como de la vida psíquica ajena sólo puedo tener experiencia secundaria; y, sin embargo, el cuerpo ajeno se me da en persona, perceptivamente hablando, sólo que sus funciones corporales, su comportamiento y la subjetividad que supone tal comportamiento sólo pueden dárseme a través de la analogía con mi propio yo.

Pero lo anterior, la analogía de la vida psíquica ajena con la mía, siendo, como es, pre-judicativa, supone que al percibir el cuerpo ajeno no sólo lo percibo como mera cosa sino como algo más, y esto inmediatamente, es decir, sin necesidad de otro acto que ponga este algo más, por lo que la percepción del otro cuerpo puede llamarse más bien “percepción por interpretación originaria”, ya que al percibirlo interpretamos inmediatamente en él una vida subjetiva, de tal forma que, en realidad, tal analogía perceptiva o interpretación perceptiva constituiría un género de experiencia o una “forma fundamental específica de experiencia”²⁰¹, la cual es llamada por Husserl “empatía” o experiencia de las vivencias ajenas del sujeto ajeno.

2.2.3. Las vivencias ajenas y la empatía.

La experiencia del cuerpo ajeno sólo es posible a partir de la aprehensión del cuerpo propio, ya que al otro cuerpo sólo lo podemos aprehender como un cuerpo orgánico, es decir, psicofísico, por analogía al cuerpo orgánico propio, al ser psicofísico que soy yo; por ello es que “...la APREHENSIÓN DEL CUERPO desempeña UN PAPEL PARTICULAR PARA LA INTERSUBJETIVIDAD”²⁰², y más aún, un papel esencial, porque sin la experiencia del cuerpo, primero del propio y después del ajeno, no existe posibilidad de tener experiencia de algún otro, pero, si esto es así, ello significa que “mi yo psicofísico en sí primero (...)

²⁰⁰ Husserl, *Philosophie première*, p. 85.

²⁰¹ *Ibidem*, p. 88.

²⁰² Husserl, *Ideas II*, p. 114.

sirve de referencia para constituir el otro en sí primero...”²⁰³. Así, la experiencia del otro es una experiencia derivada de la experiencia que yo tengo de mí mismo, es decir, que extrae su sentido de la experiencia de mi yo²⁰⁴.

Respecto del cuerpo del otro, éste se me ofrece como fenómeno a la percepción, y, siendo así, ciertamente de manera muy diferente de como mi propio cuerpo es fenómeno para mí. De mi propio cuerpo puedo percibir sólo ciertas partes y nunca tendré de él una percepción completa, por más que me ponga entre dos espejos, mientras que del cuerpo ajeno puedo tener una percepción sintética que me lo dé en su totalidad; sin embargo, la experiencia de mi propio cuerpo sigue siendo todavía más rica que la del cuerpo ajeno, ya que, a pesar de que no me puedo percibir en mi totalidad, puedo tener, por ejemplo, experiencia sensitiva de mi corporalidad completa, experiencia que, respecto del otro cuerpo, no puedo ciertamente tener, sino tan sólo suponer mediante analogía.

Pero la aprehensión del cuerpo ajeno mediante analogía significa que a ese cuerpo ya se le han puesto vivencias, puesto que, desde mi experiencia solipsista, tengo noción empírica de la conexión entre vivencias y cuerpo, ya que “...las vivencias del yo son reconocidas, sobre la base de la experiencia (que cada yo realiza y su juzgar determina), como *dependientes* en cierta medida, no determinada más detalladamente, del cuerpo, de sus estados y procesos corporales”²⁰⁵, por lo que a través del comportamiento del otro puedo intuir una vida subjetiva ajena. Husserl incluso señala, respecto del comportamiento ajeno como acceso a la intuición de la subjetividad ajena, que el simple “porte o aspecto externo de otra persona”²⁰⁶ puede hacer advertir una vida de conciencia, pues, en efecto, la disposición corporal que se expresa en la manera en que un cuerpo se para en tal o cual

²⁰³ Edmund Husserl, *Lógica formal y lógica trascendental*, UNAM, México, 1962, p. 251.

²⁰⁴ Por ello no es exagerado afirmar que “el cuerpo vivo contiene en sus determinaciones esenciales la aparición de otro sujeto a mi propio yo”, Pierre Trotignon, “L’oeil de la chair”, en A-T. Tymieniecka (ed.) *Analecta Husserliana*, Vol. XVI, 1983, p. 49.

²⁰⁵ Husserl, *Problemas*, p. 50.

²⁰⁶ Husserl, *Ideas III*, p. 52.

posición y en la manera en que se muestra a los otros cuerpos, refleja comportamiento y, por lo tanto, vida de conciencia.

Pero toda esta vida subjetiva ajena, intuita sobre la base de la percepción del cuerpo ajeno, junto con el comportamiento expresado corporalmente, sólo es aprehendida indirectamente. Ciertamente que el otro está ahí en el mundo, y destacado de entre todos los otros objetos, las meras cosas físicas; de él tengo experiencia como estando corporalmente, por ejemplo, a cierta distancia de mí y, además, en cierta disposición corporal que me indica cierto comportamiento: ese otro se acerca efusivamente a mí, con el rostro sonriente y abriendo los brazos, y tal comportamiento, hasta ahora meramente corporal, me indica que sus intenciones son saludarme con afecto y no, por ejemplo, golpearme; además, esos mismos movimientos, ese comportamiento corporal, me revela, también, una vida de conciencia que los gobierna, por lo que sé que ese cuerpo abalanzándose sobre mí en tal actitud es otro yo que, como yo mismo, ejecuta actos de conciencia que le permiten, por ejemplo, dirigirse a mí con cierta actitud amistosa.

Pero en sentido estricto yo sólo veo su cuerpo y sus movimientos, pero no lo que éstos significan ni, mucho menos, el yo que los gobierna. Del mero cuerpo ajeno tengo experiencia inmediata, ya que el cuerpo del otro se me presenta a la percepción “inmediatamente ahí en persona”²⁰⁷, como cuerpo en el espacio, junto con todos los demás objetos; pero la vida psíquica en él sólo puede ser vista mediante cierto “tipo de anticipación”, esto es, mediante experiencia mediata, ya que ella no se me da en persona ella misma, sino que solamente puede ser vista “conjuntamente con él por aprensión”²⁰⁸, esto es, ella aparece tan sólo representada en el cuerpo, mas no autopresente por sí. Ahora bien, nuestra experiencia del otro humano es tanto esta experiencia inmediata como esta experiencia mediata, vividas en un solo acto, y funcionando precisamente como partes no independientes del mismo acto complejo; así,

²⁰⁷ Husserl, *Philosophie première*, p. 86.

²⁰⁸ *Ibidem*, p. 87.

mediante este acto unitario, el acto empático, tenemos experiencia, no de un cuerpo ajeno sin más, sino de otro sujeto ajeno que es como yo mismo, por lo que al captar a otro no sólo veo su cuerpo sino también sus actitudes, gestos, movimientos, etc., los cuales me son indicativos de un otro humano, y todo esto me es dado de un solo golpe en una sola experiencia²⁰⁹.

A través de la empatía tengo experiencia de otros sujetos humanos²¹⁰, con su propia vida de conciencia, la cual sólo me puedo representar a través de sus gestos, movimientos, actitudes corporales, lenguaje, etc., y gracias, precisamente, a que en la misma vivencia empática está dada ya la similitud con mi propio yo, similitud o analogía que el mismo acto de la empatía elabora. Por ello es que en la empatía se “recapitula” todo lo que se puede decir de un sujeto yo, de la estructura de su vida de conciencia, pero solamente “en la representación empática de una subjetividad extraña”²¹¹, esto es, poniéndola mediante representación en un otro sujeto.

La empatía es experiencia, pues, no del cuerpo del otro, tomado éste aisladamente, sino del otro completo, psicofísico o, para decirlo de una vez por todas y sin más, del otro; a través de la empatía entro en contacto no con un cuerpo sin más, sino, precisamente, con otro como yo, con un alter ego, ya que “...por su medio yo tengo conciencia en tanto que ego, en una suerte de percepción, de la existencia ‘en carne y hueso’ de otros sujetos, de cualquier alter ego”²¹²; el otro está, además, “en carne y hueso” porque está ahí en el mundo, se me presenta en el mundo, y precisamente con esta limitante, el no poder ser

²⁰⁹ Simón Lorda lo explica de manera insuperablemente clara: “En mi esfera original encuentro el soma ajeno como una de mis experiencias. Esta experiencia no lo es sólo de un cuerpo físico, de un objeto externo más, sino que además, y formando una estructura que sólo abstractamente puedo separar en momentos, presenta una vida de conciencia concreta que no es la mía. Esa segunda subjetividad está re-presentada y pertenece a esa cosa de allí como co-existente”, *op. cit.*, p. 85.

²¹⁰ “[d]el sentido trascendental de la experiencia de un sujeto extraño, esta que se llama la empatía...”, Husserl, *Philosophie première*, p. 240.

²¹¹ *Ibidem*, ps. 240–241.

²¹² *Ibidem*, p. 188.

captada su vida de conciencia de forma inmediata sino tan sólo apresentada en una corporalidad actuante²¹³.

Pero la experiencia empática, estableciendo una analogía entre mi vida de conciencia y la vida de conciencia ajena, pone, en realidad, al otro yo bajo el esquema del yo propio, por lo que la comprensión que elaboramos del otro como otro yo tiene como sustento la autoexperiencia; precisamente por ello es que, hasta cierto punto, la experiencia de la empatía supone un poner al otro en el lugar propio, o, mejor dicho, un ponerse en el lugar del otro, un sentir como el otro siente. Y esto sólo hasta cierto punto, ya que es innegable que cuando nos representamos a otro está dada en tal intuición la posibilidad de que ese otro comparta conmigo mi propia estructura de conciencia y, por lo tanto, tenga la posibilidad de, por ejemplo, captar intencionalmente las mismas notas objetivas que yo capto en un objeto percibido y así, de alguna manera, “captar lo mismo”, “percibir lo mismo”, y, de igual manera, de captar intencionalmente las mismas notas de valor y así “sentir lo mismo”; pero esto sólo hasta cierto punto ya que, en sentido estricto, nunca podremos realmente “captar lo mismo”, “percibir lo mismo” o “sentir lo mismo”, pues para ello sería necesario vivir la misma corriente de vivencias, y eso es sencillamente imposible, de allí que la vida ajena sólo pueda ser re-presentada²¹⁴.

Así, la posibilidad de que el otro se ponga en mi lugar y de que yo me ponga en el lugar del otro es uno de los supuestos de la experiencia empática, supuesto mediante el cual tengo conciencia tanto de otro yo similar a mí como de un mundo común al que referimos eso “mismo” captado, percibido y sentido, etc., un mundo común para todos sobre el que podemos ponernos de acuerdo, además, lingüísticamente.

²¹³ “En tanto que totalidad subjetiva carnal de cuerpo y alma, el otro no está simplemente presupuesto en su existencia: él está efectivamente puesto como realidad dada. La presentación del otro es entonces un acto posicional...”, Natalie Depraz, *Transcendence et incarnation. Le statut de l'intersubjectivité comme altérité à soi chez Husserl*, Vrin, París, 1995, p. 169.

²¹⁴ Entender la empatía como un ponerse “realmente” en el lugar del otro es un error bastante común. La facilidad con que se cae en este error, advertido en varias ocasiones por Husserl como un lugar común, aún en la misma psicología, fue, probablemente, lo que hiciera que nuestro autor prefiriese hacia el final de su vida prescindir lo más posible del término.

Pero, aún más, tanto el ponerse en lugar del otro como el experimentar un mundo común suponen, a su vez, cierta estructura humana común, mediante la cual precisamente se percibe el mundo como el mismo, se capta judicativamente lo mismo, se siente lo mismo, etc.; pero, en la experiencia del otro y en la experiencia intersubjetiva del mundo, no sólo está supuesta tal estructura humana, sino también su buen funcionamiento, su funcionamiento “normal”, lo cual haría de garante de que percibamos precisamente los mismos fenómenos. Este “caso ideal” de funcionamiento correcto de nuestra estructura subjetiva es llamado por Husserl simplemente “normalidad”, y es un supuesto que opera en nuestra puesta en común de un mundo.

Supongamos ahora que ese otro al que he interrumpido en su descanso, al irrumpir yo en la habitación e intentar moverlo junto con su silla, levanta el brazo y apunta con el dedo índice hacia el horizonte, en señal indicativa de que mire hacia la ventana; ese simple gesto indicativo supone, ingenuamente y sin que en realidad el ejecutante se dé cuenta de ello, que ese otro confía en que mis órganos oculares funcionan normalmente, de tal manera que, viendo yo adecuadamente, esto es, adoptando una perspectiva lo más cercana a la suya – probablemente poniéndome cerca de él o sentándome en su misma silla–, veré lo mismo que él, y así, probablemente pueda comprender la importancia de ver lo que él está viendo, y, en consecuencia, lo deje reposar sin que intente moverlo más.

Dicho de otra manera, el supuesto consiste en que:

Si Otro y yo tenemos ojos “normales”, vemos lo mismo cuando las mismas cosas no transformadas se nos ofrecen en las mismas posiciones espaciales objetivas que podemos adoptar consecutivamente. Y cada uno de nosotros habría tenido siempre los mismos fenómenos si hubiese mirado desde el mismo lugar que el Otro y, más aún, si no solamente todas las relaciones espaciales de la posición de los ojos fuesen las mismas, sino también los ojos y todo el cuerpo tuvieran la misma “constitución normal”²¹⁵.

Entre más órganos funcionen normalmente, más se asegura el acceso a los mismos fenómenos, o, dicho correctamente, entre más órganos se supongan funcionando

²¹⁵ Husserl, *Problemas*, p. 53.

correctamente en el otro más se le confía la posibilidad de intuir lo mismo que yo, si se pusiera en mi lugar.

Ahora bien, del lado del mundo percibido, y tras la constatación de que el otro y yo vemos lo mismo, también está supuesta cierta normalidad. Cuando el otro me indica que vea por la ventana, no sólo está presumiendo ingenuamente que mis órganos visuales son normales y que por ello veré el mismo fenómeno, sino que también está suponiendo que el fenómeno, lo visto ahora por él, se me aparecerá también a mí, y probablemente con las mismas cualidades cósmicas, y que no, por decirlo así, desaparecerá sin más antes de que yo me dirija a él para verlo. Por ello es que la indicación gestual del otro me pone a mí y al fenómeno que me quiere mostrar como funcionando ambos con cierta normalidad, esto es, como operando y manifestándose correspondientemente, de acuerdo a leyes de funcionamiento normal de la conciencia y del mundo²¹⁶.

Pero, aún más, si el otro confía, de entrada e ingenuamente, que percibiré lo mismo, también supone, al mismo tiempo, que lo entenderé en su actitud, esto es, que al yo percibir lo mismo que él podré al fin dejarlo en paz en su silla ya que, tras haber visto lo que él está viendo, habré entendido lo importante que es ver lo que él está viendo, y así, lo habré comprendido en su actitud. Si ello no sucede así, probablemente trate de convencerme con palabras y me invite a “ver mejor”, “más de cerca” o “más detenidamente”, es decir, a, azuzando el ojo, ver lo que él está viendo; y si ello tampoco funciona, probablemente entonces trate de convencerme “con argumentos” de que ahí hay algo importante que ver y que, por ello, no se lo debe levantar de su lugar.

De esta manera, la posibilidad de entenderse sobre lo mismo, de aprehender intelectivamente lo mismo, está en relación directa con el supuesto del funcionamiento

²¹⁶ El asunto aquí es cómo se entiende el establecimiento de esas leyes. Para la ciencia natural, la de la actitud natural, las leyes del funcionamiento “normal” de la conciencia deben derivarse de las leyes de la aparición “normal” de los fenómenos, leyes, estas últimas, que responden al funcionamiento causal del mundo, por lo que de la conciencia también se establece un funcionamiento causal. Para otro tipo de actitud, el funcionamiento de la conciencia, sus leyes, no responde a leyes causales, sino más bien a leyes de motivación, no afectando esto a la consideración de la causalidad del mundo externo. Sobre este asunto trataremos en el siguiente apartado.

normal del otro y, por consecuencia, con la posibilidad de percibir lo mismo poniéndose en el lugar del otro. Así, entenderse intersubjetivamente sobre algo, digamos sobre el hecho de que la tierra gira alrededor del sol, supone que se ha captado intelectivamente el mismo hecho, que se ha llegado a ver lo mismo, de tal manera que quien aún no lo entienda y quiera llegar a entenderlo deberá reconstruir las razones de los que ya han llegado a la conclusión de que la tierra gira alrededor del sol –razones que idealmente son las mismas–. Pero lo anterior significa que quienes han aprehendido intelectivamente lo mismo pueden ponerse, indistintamente, uno en el lugar del otro, lo cual significa a su vez que han adquirido los supuestos teóricos mediante los cuales pueden ver lo mismo. De esta manera, por ejemplo, para quienes comparten el saber geográfico de los llamados “sistemas de percepción remota”, ver un gráfico con determinados colores significa ver, digamos, cordilleras, mientras que quienes no comparten tal saber no pueden ver allí más que colores y líneas, probablemente con cierto sentido y hasta cierta belleza, pero no, ciertamente, cordilleras, siendo que para ver cordilleras a través de ciertos colores necesitarían adquirir los supuestos del saber que permite interpretar tales colores por tales objetos geográficos.

Así, convencer a alguien de algo es reconstruirle las razones por las cuales debería ver intelectivamente lo que yo veo, y mostrarle cómo esas razones son razones válidas reconstruyéndolas paso a paso, e incluso probablemente desarrolladas en la misma secuencia que cuando yo las entendí por primera vez; esto es, que lo que se pretende cuando se intenta convencer a alguien de algo es que pueda intelectivamente ponerse en el lugar de uno y así llegue a pensar lo mismo, aunque sea tan sólo respecto de ese asunto en particular. Pero el mismo acto de “tratar de convencerle” ya presupone que lo estoy considerando como un sujeto normal, con sus capacidades intelectivas normales, al menos las necesarias para entender el razonamiento que estoy tratando de mostrarle.

El otro de nuestro ejemplo puede tratar de convencerme de que lo que está viendo tiene, incluso, una importancia vital, y no lo haría si no pretendiera ver en mí un funcionamiento humano normal, incluso hasta en el nivel meramente motriz. Pero, en sentido estricto, ese

otro, aun cuando confía en que yo, si mis órganos oculares son normales y además tomo su puesto de percepción, vea lo mismo, no podrá saber nunca que yo efectivamente vi lo mismo, si no lo constata de alguna manera, y la manera más directa de hacerlo es por medios lingüísticos, lo cual implica un haberse llegado a entender mediante el entendimiento, por ello es que “...solamente mediante el entendimiento se da la posibilidad de RECONOCER que las cosas que el uno ve y las cosas que el otro ve son LAS MISMAS”²¹⁷.

Por supuesto que el otro también puede constatar que yo he visto lo mismo que él a través de medios pre-lingüísticos, por ejemplo, por medio de un asentimiento de cabeza, o si simplemente, tras haber visto lo que me indicaba, doy media vuelta y salgo de la habitación desistiendo de manipular la silla en la que él se encontraba sentado; pero estas formas de constatación siempre serán indirectas y un tanto indeterminadas, ya que tampoco en ellas podrá el otro saber a ciencia cierta si he llegado a ver exactamente lo mismo que él. De allí la importancia que reviste el lenguaje para el entendimiento mutuo y en la relación intersubjetiva.

Es, pues, a través del lenguaje que el otro constata respecto de mí, y yo a mi vez respecto de él, que ambos vemos lo mismo, o que, al menos, ambos hablamos de lo mismo —esto último porque en realidad, aunque hablemos de lo mismo, nunca podremos saber con certeza absoluta si aquello de lo que hablamos es vivido efectivamente como el mismo fenómeno para ambos yoes, ya que para ello habría que vivir en la corriente de conciencia ajena. No obstante, el uso del lenguaje permite la comprensión entre las subjetividades, el “acuerdo recíproco”²¹⁸ entre los sujetos, el entenderse y ponerse de acuerdo acerca del mundo.

Pero también el uso del lenguaje en su uso intersubjetivo, es decir, comunicativo, supone de entrada entre las subjetividades un uso común de los términos y sus significados,

²¹⁷ Husserl, *Ideas II*, p. 117–8.

²¹⁸ Husserl, *Problemas*, p. 53.

y esto ya desde la mera enunciación²¹⁹. Cuando el otro se dirige a mí lingüísticamente para expresarme algo, por ejemplo, la indicación de que mire hacia la ventana, su intención lingüística supone de entrada, ya antes incluso de esperar mi respuesta, que yo podré entender el mensaje lingüístico, esto es, que comparto su sistema lingüístico y que, por ello, puedo tener una comprensión de su expresión. De alguna manera, el otro supone que puedo entender su expresión porque, al mismo tiempo, supone que comparto con él un mismo lenguaje y porque supone también que puedo ver los mismos fenómenos que él, o que él puede mostrarme ciertos fenómenos a través del lenguaje de tal manera que yo logre verlos.

Hay, pues, también, una empatía lingüística o comunicativa que me pone en relación lingüística con el otro, o al menos una “comprensión empática de la expresión”²²⁰, mediante la cual los seres humanos entramos en “intercambio recíproco” en términos lingüísticos, y así podemos ponernos de acuerdo acerca del mundo, constanding, además, que el mundo es un “mismo” fenómeno, un fenómeno común.

De esta manera, y en términos generales, “...todo el mundo acepta una correspondencia aproximada de sus fenómenos con los de los Otros”²²¹, siendo esta aceptación un presupuesto inmediato de la experiencia empática, ya que sin ella no podríamos tener vivencia del otro como, precisamente, otro yo. Pero este supuesto no sólo funciona en el ámbito de la experiencia perceptiva, intelectual y lingüística, en donde suponemos que podemos ver, concebir y hablar de lo mismo, sino también en el de la experiencia emotiva, en donde suponemos que podemos sentir lo mismo.

Y en efecto, cuando el otro me invita a ver a través de la ventana, está suponiendo no solamente que mis capacidades oculares son normales de tal manera que puedo compartir con él un cierto tipo de realidad perceptiva, sino también que al ver yo lo mismo podré llegar a sentir lo mismo que él: que me podré embelesar ante una pintura mural como él lo

²¹⁹ “El lenguaje es ya intersubjetivo desde el principio, ya que las palabras llevan el sello de “cualquiera”. Cualquiera puede hablar y entenderse...”, Zahavi, *op. cit.*, p. 96.

²²⁰ Husserl, *Problemas*, p. 57.

²²¹ *Ibidem*, p. 53.

está, lo cual implica, a su vez, el supuesto de que ambos podemos sentir lo mismo ya que compartimos las mismas capacidades para sentir, no sólo sensiblemente, sino también sentimentalmente algo. Y cuando me interpela con argumentos y juicios acerca de la incomparable belleza del mural tras la ventana, su intención lingüística y judicativa comparte el mismo supuesto; está, de hecho, dirigida a con–moverme emocionalmente para que llegue a sentir lo mismo que él, a hacerme ver lo mismo y así sentir lo mismo, a convencerme, pues, emocionalmente sobre un fenómeno y, por medio de ello, llegue a entender, a comprender, su actitud ante él.

Así, cuando logro comprender el embeleso del otro ante el mural, ya sea que yo haya llegado a ver por mí mismo o que me haya dejado convencer por las razones del otro –en cualquiera de los dos casos a través de un descubrir e incluso poner en el objeto en cuestión ciertas propiedades objetivas que me hacen sentir o que suscitan en mí ese tipo de arrebatos contemplativos–, comprendo, al mismo tiempo, la actitud del otro, su comportamiento ante mi presencia intrusa que pretende arrebatarme ese momento emotivo, y ello gracias a que he llegado a sentir, de alguna manera, lo mismo que él; pero, en sentido estricto, ese “llegar a sentir lo mismo” sigue siendo tan sólo un supuesto de la empatía emotiva, ya que no podría ser en ningún caso enteramente igual, o al menos no lo sabríamos ya que para ello habría que sentir lo mismo desde dentro del otro.

De esta manera es que puedo llegar a comprender la conducta del otro “...como conducta exterior de quien está encolerizado, de quien está alegre, etcétera; conducta que se puede comprender bien desde mi propio comportamiento en circunstancias afines”²²², es decir, a partir de un ponerse en el lugar del otro, esto es, a partir de un supuesto co–sentir. Así es que llegamos hasta decir que comprendemos, por ejemplo, el dolor del otro y que ante él nos solidarizamos, o que comprendemos por qué hizo tal cosa, ya que “yo en su lugar hubiera hecho lo mismo”.

²²² Husserl, *Meditaciones cartesianas*, p. 184.

Comprender el comportamiento ajeno, dado que está ligado a la posibilidad de ponerse en el lugar del otro, significa también, de alguna manera, comprender los motivos que el otro tiene para sentir de tal manera y, gracias a ello, actuar de esta forma determinada. En la relación intersubjetiva existe, por lo tanto, una suerte de “captación motivacional” de las actitudes emotivas del otro que me lleva a captar el por qué de sus emociones y de sus actos; así: “cuando mediante empatía soy capaz de comprobar esta disposición en el otro, digo: ‘YO COMPRENDO POR QUÉ el otro se decidió así, comprendo por qué ha pronunciado este juicio’ (en vista de qué)”²²³. Pero lo anterior significa tanto como entrar en relación con la voluntad del otro, en tanto que entender el por qué de sus actos es entender al mismo tiempo su disposición volicional, ya que “en la empatía están puestas en referencia conciencia con conciencia, mi voluntad y la voluntad ajena en un determinado medio de conciencia, y como en la conciencia individual, aunque en forma algo modificada, aquí un acto motiva al otro”²²⁴.

Pero, finalmente, lo anterior, esto es, la relación empática entre las voluntades, implica tanto como que al entender las motivaciones del otro para sentir y actuar de determinada manera, estoy ingresando en el terreno de sus disposiciones internas, esto es, de la vida de conciencia de ese otro yo y de sus actos, vida de la que, ciertamente, no puedo saber más que por semejanza con la mía, y actos que sólo me puedo re-presentar. El papel de la empatía, en este respecto, hace posible la experiencia subjetiva del otro, precisamente cuando del otro no puedo tener una intuición directa.

La empatía, en tanto que acto complejo, incluye un primer momento de percepción del cuerpo ajeno y otros momentos de representación de la vida que gobierna ese cuerpo, vida analogizada con la mía en sus diferentes aspectos: perceptivo-sensitivo, cognitivo, lingüístico y emotivo-volitivo; y todo ello en actitud natural en la que el otro está ahí sin cuestionamiento. De esta manera la empatía nos da vivencia de un otro humano similar a

²²³ Husserl, *Ideas II*, p. 277.

²²⁴ *Ibidem*, p. 283.

mí, que tiene un mundo común con el mío, que, por ello mismo, puede percibir y conocer lo mismo, y hablar consecuentemente de lo mismo, que, además, siente y se comporta de acuerdo a motivaciones y que, precisamente por ello, es, como yo, persona humana y no mero objeto mecánico ni ser meramente animal.

2.3. La experiencia del otro en actitud personalista.

En actitud natural y de manera originaria tengo experiencia de otros sujetos humanos a través de la vivencia empática de sus cuerpos ajenos; en esta experiencia se me dan cuerpos ajenos con un sentido subjetivo, es decir, cuerpos que se mueven y actúan análogamente al mío y que por lo mismo experimento como cuerpos gobernados por una subjetividad similar a la mía. Por ello es que los otros así vivenciados tienen de entrada el sentido de otros yoes o, dicho de otra manera, son vividos como un alter ego.

Todo cuerpo ajeno es experimentado, también aún en actitud natural, como un cuerpo orgánico que porta una voluntad, un poder subjetivo de dirigir los movimientos corporales a través de disposiciones más o menos libres de la subjetividad particular. De esta manera, la corporalidad ajena, a través de sus movimientos, gestos y actitudes, expresa o expone una subjetividad ajena ligada íntimamente a aquella, a tal grado que a través de las disposiciones corporales ajenas se puede intuir una vida subjetiva singular, aunque ciertamente las vivencias concretas de esa subjetividad no son vividas en inmanencia, pues esa inmanencia corresponde ciertamente a esa vida subjetiva ajena; lo que me expone la corporalidad ajena es simplemente la existencia de esa inmanencia junto con cierto contenido, el contenido que se alcanza a determinar en la expresión de ese cuerpo ajeno, mas no su contenido inmanente completo.

Pero lo anterior no significa que la vida subjetiva ajena así intuita sea una deducción teórica, en la cual deduzca del cuerpo ajeno y su comportamiento una vida subjetiva que le pertenece, por el contrario, esta asociación entre cuerpo y subjetividad se hace inmediatamente, sin necesidad de ningún juicio. En la actitud natural, y de manera preteórica, nos encontramos con otros cuerpos y nos comportamos frente a ellos como

frente a sujetos humanos, de tal manera que con ellos compartimos algunas de nuestras vivencias a través de la comunicación y entramos, por ende, en relaciones sociales mediante las cuales, y de muy diversas maneras, compartimos un mundo.

Por ello es que en esta actitud natural los otros son experimentados como existencias reales en el mundo, es decir, que su existencia es puesta inmediatamente como un dato ahí en el mundo, un dato que ciertamente no cuestiono. Pero en esta misma actitud los otros son experimentados también, y al mismo tiempo, como sujetos con caracteres de valor, esto es, como sujetos que están allí delante como amigos o enemigos, como cercanos o extraños, etc., lo cual significa que la experiencia de los otros no es de tipo abstracto, sino que es una experiencia concreta de otros concretos, los cuales son experimentados junto con ciertas cualidades personales, mismas que hacen que pueda considerarlos valorativamente como amigos o enemigos, como cercanos o extraños, etc.

Esto significa pues que en actitud natural tengo vivencia de los otros también como sujetos portadores de una persona con un carácter personal, esto es, como sujetos que portan valores determinados, que actúan de cierta forma, que tienen tales costumbres y hábitos. Estos valores, acciones y hábitos de los otros son objeto de apercepción por parte del yo, y esta apercepción del otro como persona determina, a su vez, los diferentes tipos de relaciones que se establecen con los otros y la formación de comunidades intersubjetivas.

2.3.1. El yo personal y el mundo de personas.

La experiencia de otro yo tiene como base la vivencia de un cuerpo ajeno, la cual sólo es posible como experiencia análoga a la vivencia primaria de nuestro propio cuerpo. Así, percibir un cuerpo ajeno que se encuentra en determinada actitud, involucrado en tal quehacer o haciendo tal acción, es percibir ya al mismo tiempo un yo ajeno con una voluntad ajena, y ello con base a la experiencia de nuestra corporalidad. Vivimos nuestro cuerpo como un organismo que se mueve a voluntad, y que actúa, la mayor parte de las veces, es decir, cuando no se trata de comportamiento instintivo, como consecuencia de la vivencia que está viviendo, y ello nos muestra, de manera preteórica, que cada acción de un

cuerpo implica una voluntad y un yo voluntario que la dirige, por lo que al percibir un cuerpo ajeno actuando percibimos no solamente la acción como tal sino también una voluntad que dirige esa acción a un fin, es decir, que percibimos la acción del cuerpo ajeno como acción intencional.

Cuando percibo un cuerpo ajeno que se mueve hacia mí con cierta actitud, por ejemplo, con el brazo levantado y apretando el puño, con paso constante y frunciendo el seño, percibo ciertamente un cuerpo en movimiento, con determinadas cualidades de movimiento, pero percibo también que ese cuerpo ajeno se dirige hacia mí en cierta actitud, la cual es, por lo pronto, una actitud que parece no muy amable, por no decir que es una actitud amenazante, y en esa actitud intuyo al menos una subjetividad ajena que dirige los movimientos de ese cuerpo hacia mí de manera intencional y, por lo tanto, descubro intuitivamente en ese cuerpo una conciencia que se desarrolla actualmente de una determinada manera, un yo ajeno que parece estar enojado conmigo. Todo ello no tendría sentido si no tuviera yo la experiencia previa de que mi cuerpo porta el enojo en sus movimientos, los cuales muchas veces terminan en la acción de levantar el brazo con el puño apretado, acelerar el paso y fruncir el seño, o se encaminan hacia esta acción; o incluso, aun cuando el enojo que he experimentado nunca se haya desarrollado de esa manera, he experimentado la modificación corporal que implica cualquiera de mis vivencias, por lo que sé de antemano que esa actitud corporal del cuerpo ajeno implica alguna vivencia de algún tipo.

Pero esta analogización de un otro yo con mi yo, no se queda en este nivel de la percepción de un cuerpo ajeno y su correspondiente apercepción de una vida de conciencia ajena, sino que va más allá, dado que en ese otro cuerpo que se dirige a mí en tal actitud intuyo, al mismo tiempo, y sin necesidad de otro acto, un yo ajeno con determinados caracteres personales, esto es, sin más, un yo personal ajeno. Esto significa que al percibir un cuerpo ajeno veo en él, aunque de manera aperceptiva, y gracias a sus movimientos, acciones, comportamientos y palabras, un yo personal, y esto de manera inmediata; de ahí

que, por ejemplo, las “primeras impresiones” al momento de percibir un cuerpo vivo deriven en incursiones respecto de la persona percibida, pues sin necesidad de más trato decimos: “me parece un poco engreído” o “me parece una persona confiable”; ciertamente que el trato constante nos lleva a apercebir con más certeza cuál es el comportamiento típico de ese sujeto, cuál es su carácter, su forma habitual de ser, etc., todas ellas notas distintivas de un yo personal. Por ello es que la apercepción del otro como unidad psicofísica es ya apercepción del otro como unidad personal.

Ahora bien, toda esta experiencia se da en actitud natural, lo cual significa que en esta actitud tenemos acceso intuitivo no solamente a cuerpos experimentados en unidad con sus yoes ajenos, sino que también intuimos, al mismo tiempo, yoes personales. Pero surge al punto una pregunta, ¿cómo es que en esta actitud, la actitud de todos los días, podemos dirigir nuestra mirada a las propiedades personales, y cómo se caracteriza este tipo de intuición?

Para responder a esta pregunta hay que reconsiderar la relación entre el cuerpo y el alma²²⁵. La relación alma-cuerpo es experimentada como una relación de interdependencia en la cual el alma anima el cuerpo y el cuerpo es vivido como cuerpo de un alma. Pero a diferencia del cuerpo que tiene una localización en el espacio, el alma no puede tener una localización en una parte del cuerpo, y ni siquiera existen “campos anímicos” similares a los campos sensoriales que nos den la localización de una parte del alma, tal como las sensaciones, que percibidas intencionalmente nos hacen aparecer la sensación misma y la parte corporal que soporta la sensación; y sin embargo el alma es experimentada a una con el cuerpo “en tanto que es algo en él o dentro de él, sólo que sin localidad particular discernible”²²⁶. Así, el alma aparece junto con el cuerpo, y en él aparecen también sus estados de conciencia e incluso su yo personal, y aparecen en forma de expresiones físicas,

²²⁵ Es importante señalar que el sustantivo utilizado por Husserl para alma es “Seele”, que tiene su adjetivación en “seelisch”, que significa anímico. Así, cuando Husserl habla de alma no se está refiriendo a una propiedad separada del cuerpo humano, sino precisamente a aquello que lo anima.

²²⁶ Husserl, *Ideas II*, p. 222.

de movimientos, de gestos y de actitudes corporales, por ello es que, concluye Husserl, “el alma está en el cuerpo y allí donde el cuerpo está justamente ahora. Allí están también tales y cuales grupos de ESTADOS de conciencia, tales y cuales representaciones, mociones de pensamiento, juicios, etc.”²²⁷.

De esta manera, el cuerpo ajeno y sus modificaciones corporales portan un sentido anímico que muestra aperceptivamente un yo personal ajeno, de la misma manera que mi cuerpo y mis expresiones corporales muestran, para mí directamente y para los otros indirectamente, mis estados de conciencia y, en ellos, mi yo junto con mis juicios, mis hábitos, mis formas de considerar el mundo y relacionarme con él, etc. Yo puedo dirigir la mirada hacia mi cuerpo y a sus propiedades cósmicas, y determinar en él elementos meramente corporales, por ejemplo cuando centro mi atención en el brazo adolorido y en el dolor como tal que siento en tal parte del brazo, aparece allí mi brazo determinado como mero objeto físico, como objeto en que aparece el dolor en un segmento específico de él, y que en ese segmento porta gradualmente una hinchazón de tales o cuales características físicas, etc.; aunque la mayoría de las veces, al dirigir la mirada al brazo adolorido percibimos en él no sólo cualidades cósmicas sino que, y al mismo tiempo, percibimos en él algo más: la conexión entre el dolor físico y el estado de conciencia, por ejemplo, el estado de ánimo que suscita ese dolor particular, o el juicio que ese estado físico motiva sobre la razón del dolor, etc. Es decir, ya en la experiencia individual no vemos el mundo sólo como naturaleza sino también como espíritu.

Y así como puedo dirigir la mirada hacia las propiedades cósmicas de mi cuerpo, o a su conexión espiritual con mis estados de conciencia, puedo también dirigir la mirada sólo hacia el cuerpo del otro y determinar en él solamente cualidades cósmicas, o puedo, por otro lado, percibir también en él la conexión de su cuerpo con su conciencia, esto es, ver en el cuerpo del otro propiedades anímicas. Pero de la misma manera en que en el ámbito de la experiencia individual cerrada resulta más bien una excepción percibir mi cuerpo

²²⁷ *Ibidem*, p. 223.

meramente como una cosa, resulta igualmente excepcional percibir en el cuerpo ajeno sólo propiedades cóscicas y no percibir, o más bien dicho apercibir, en y junto con el cuerpo ajeno su conexión espiritual.

Pero lo anterior significa para Husserl que de alguna manera en la actitud natural operamos ya una suerte de “modificación” de esta actitud, modificación mediante la cual nos dirigimos a las propiedades anímicas o propiedades personales de los cuerpos ajenos aprehendidos y no a las meras propiedades físicas de éstos, pues de otra manera sería virtualmente imposible percibir en el cuerpo ajeno un yo personal. Esta modificación de la actitud natural es llamada por Husserl “actitud personalista”, y se trata de una actitud dentro de la actitud natural.

En efecto, la actitud personalista no es en realidad un cambio radical de la actitud natural, ni viene a suplantarla, como sí lo hace la actitud fenomenológico–trascendental que opera como un cambio de actitud que neutraliza a la actitud natural, sino que es una modificación que se opera desde dentro de la propia actitud natural. Esto significa que la actitud personalista se desarrolla con los mismos supuestos que la actitud natural, esto es, los supuestos de la existencia de mundo percibido y el sentido primario de éste respecto de la conciencia, por lo que en esta actitud tampoco se plantea la pregunta epistemológica por la existencia de lo trascendente, esto es, que no se cuestiona sobre las condiciones de posibilidad de la existencia de la persona ajena aprehendida en esta actitud, ni, por lo tanto, sobre el sentido de esta vivencia, la vivencia que tiene como objeto el yo de la persona ajena.

Ahora bien, a pesar de que esta actitud es una modificación de la actitud natural que se efectúa sin salir de esta última, la actitud personalista resulta casi inadvertida desde la actitud natural, lo cual quiere decir que es vivida como la misma actitud que la actitud natural, por lo que el hombre natural no las distingue a pesar de que en la vida práctica aprehende objetos como cosas con propiedades cóscicas y, de manera distinta, aprehende yoes ajenos con propiedades personales yoicas. Por ello es que desde la misma actitud

natural no es posible aclarar esta distinción, por lo que se requeriría de una investigación fenomenológica para elucidar el sentido de cada una de estas actitudes; y en efecto, Husserl señala que la investigación sobre la actitud personalista está ya hecha en el marco de la reducción, por lo que los resultados de esta descripción tienen ya un sentido trascendental, de la misma manera que la aclaración del sentido de la actitud natural se encamina hacia el esclarecimiento de las estructuras de sentido de la conciencia trascendental.

Pero si desde la actitud natural no es visible la actitud personalista, ello significa que el hombre natural “no advierte que la actitud natural no es la única posible”, por lo que no solamente no puede vislumbrar un cambio radical de actitud, como el cambio hacia la actitud fenomenológica, sino que ni siquiera puede distinguir variaciones dentro de la propia actitud natural donde él habita; por su parte, la actitud fenomenológica, a través de la reducción,

nos hace en general receptivos para la captación de cambios de actitud que tienen el mismo rango que el de la actitud natural o, como decimos ahora más nítidamente, de la actitud *natural*, y que por ende solamente constituyen, como ésta, correlatos de ser y de sentido relativos y restringidos. Los nuevos correlatos remiten así mismo, por ende, a la conciencia absoluta en el sentido fenomenológico; su plena aclaración reclama el retroceso al nexo de esencia originario y pleno de esta conciencia absoluta²²⁸.

Esto es, en la reducción remitimos el sentido de lo encontrado en la actitud personalista a la conciencia absoluta y a su constitución.

La actitud personalista es, de esta manera, una actitud natural, pero no enteramente “natural”²²⁹, esto es, no se trata por supuesto de una actitud artificial como la actitud fenomenológica, ya que opera desde el mismo terreno que la actitud natural, pero tampoco es enteramente natural en el sentido de que sea una actitud naturalista al modo científico, que ve en el mundo sólo naturaleza, y no lo es porque en la actitud personalista no hay sólo cosas sino, y esa es precisamente su característica, también personas; esta distinción se

²²⁸ Husserl, *Ideas II*, p. 225.

²²⁹ “...en cierto sentido es muy natural, pero NO NATURAL”, *Ibidem*. En la nota al pie el editor señala que en el manuscrito aparece “naturalista” en vez de “NATURAL”, por lo que, y de acuerdo con lo que sigue, podemos muy bien decir que la actitud personalista es una actitud natural pero no naturalista, *cfr.*, *Ibidem*, p. 469.

mantiene a pesar de que tanto la actitud naturalista como la actitud personalista operen desde el mismo suelo de la actitud natural. Así, la actitud personalista es

actitud hacia la naturaleza, pero que no es naturalista. Si hablamos ahora de diferentes actitudes de la experiencia en la base de la actitud natural, debemos distinguir: 1) la actitud enfocada sobre la naturaleza, en este caso naturaleza experimentada, sobre meras cosas, o abstractivamente sobre cuerpos de animales u objetos culturales como meras cosas; y, 2) actitud personalista: actitud enfocada sobre personas o sobre seres humanos como personas²³⁰.

Para la actitud naturalista el mundo entero, incluido en él el mundo de los cuerpos ajenos en general, el mundo de las personas y el mundo de los objetos culturales, tiene una explicación naturalista, como también lo tiene la relación entre lo corporal y lo anímico. Y en efecto, para el naturalista lo anímico se localiza en el cuerpo en la medida en que las vivencias y los estados de conciencia responden a sucesos corporales reales, de tal manera que cualquier acto de conciencia está “determinado por el nexo sustancial–causal de la naturaleza”²³¹, esto es, que los acontecimientos psíquicos responden en su génesis tan sólo a razones físicas, por lo que en el fondo no son más que sucesos naturales.

De esta misma manera, el naturalismo explica la emergencia del mundo personal y, por consecuencia, del mundo intersubjetivo, precisamente como determinaciones del mundo natural. Si las vivencias están determinadas o condicionadas por circunstancias reales, esto significa, para esta posición, no solamente que su aparición depende de condiciones reales del mundo natural, sino que, además, las vivencias tienen una “referencia real a circunstancias determinantes reales”²³², por lo que su aparición obedece causalmente a estas circunstancias. Así, las propiedades personales, o las adquisiciones personales de un yo, no son más que condicionamientos surgidos causalmente de determinadas circunstancias naturales, de tal manera que, según el naturalista, deben ser explicadas “análogamente a las propiedades físicas”²³³. Esto significa que para esta posición un hábito surge como una

²³⁰ Edmund Husserl, *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*, Northwestern University Press, Evanston, 1970, p. 327 (Apéndice III). (Citado en adelante como *The Crisis*)

²³¹ Husserl, *Ideas II*, p. 227.

²³² *Ibidem*.

²³³ *Ibidem*.

respuesta del sujeto al medio, siendo que si el estímulo es el mismo repetidamente se produce causalmente la misma respuesta y, por ende, el mismo condicionamiento o el mismo hábito.

Asimismo se explica el mundo intersubjetivo y social como un mundo que responde a condicionamientos causales del mundo natural, tales como las necesidades biológicas de alimentación y reproducción, que se convierten posteriormente para el naturalista en la base de toda formación cultural. Para el naturalismo el conglomerado de personas que forman una comunidad establecen relaciones entre sí con base en necesidades meramente corporales; por ello es que desde esta posición la socialidad, esto es, la relación entre sujetos, se explica naturalísticamente como la suma de cuerpos físicos con necesidades físicas, los cuales, y en relación a éstas, establecen comunidades para satisfacerlas. Así, entre los sujetos no hay más que, según el naturalismo, “causalidades interhumanas”.

Pero el mundo personal y el mundo de personas no se explican causalmente, ya que lo personal no es en esencia algo subordinado a la naturaleza, ni se experimenta como tal por el hombre natural. Esta subordinación no es más que el resultado de la naturalización de la conciencia por parte del científicismo naturalista, y ni siquiera el historicismo ni las concomitantes ciencias del espíritu sustentan tal idea, ya que para estas últimas “...el interés teórico se dirige exclusivamente a los hombres como personas y a su vivir y obrar personales, así como, correlativamente, a las obras creadas. Vida personal es un vivir en comunidad, como yo y nosotros, dentro de un horizonte comunitario”²³⁴.

El científico del espíritu también se encuentra en actitud personalista cuando investiga teóricamente el mundo humano e interhumano, sólo que, según Husserl, no logra vislumbrar el cómo de su constitución, ya que para la ciencia del espíritu la vida humana, singular y colectiva, responde a leyes relativas a “hechos” históricos, por lo que todo lo humano es para ellas una formación empírica, un hecho empírico. La diferencia con la

²³⁴ Edmund Husserl, *La filosofía como ciencia estricta*, Nova, Bs. As., s/a., p. 99–100. La cita corresponde al artículo “La filosofía en la crisis de la humanidad europea”.

fenomenología reside en que ésta pretende establecer leyes a priori de la constitución de lo humano y de las formaciones comunitarias, aun incluso en la descripción de la actitud natural.

Pues bien, para la actitud personalista, y análogamente para el hombre natural, la persona está supeditada no a leyes causales, sino a leyes de motivación, y esto significa que la vida de conciencia de un sujeto personal responde más a los estímulos que ejercen en él sus vivencias anteriores, sus juicios, sus valoraciones, sus hábitos, etc., que a los estímulos exteriores del mundo natural, por lo que la mayor parte de su comportamiento se debe al influjo de su propia vida personal, esto es, a sus anteriores decisiones, resoluciones, reflexiones, estimaciones, costumbres, etc., y al influjo de los otros sujetos humanos²³⁵, aunque ciertamente a veces también el comportamiento puede estar motivado por alguna percepción de algo natural, pero incluso en este caso la motivación viene de la persona y no de la naturaleza. De esta manera, las acciones personales no tienen reglas causales, sino reglas de motivación, y esto es, de estímulo de fuerzas espirituales y no de fuerzas meramente naturales. En términos de Husserl,

En vez de la relación causal entre *cosas* y hombres como *realidades* de la naturaleza, se presenta la RELACIÓN DE MOTIVACIÓN entre personas y *cosas*, y estas cosas no son las cosas de la naturaleza que existen en sí (...) sino cosas experimentadas, pensadas o ponentemente presuntas de alguna otra manera, como tales, objetividades intencionales de la conciencia personal. Así pues, de las cosas que como realmente existentes el yo personal “trae en mientes” conscientemente, como tales, parten “estímulos”²³⁶.

Todo lo anterior significa que en la vida de la persona se constituye ya un mundo subjetivo al que la persona refiere su vida entera y al que se refiere en sus valoraciones, sus decisiones, sus hábitos, etc., y que tiene un sentido distinto al mundo meramente objetivo – aunque de cierta manera para la persona son el mismo –, un sentido precisamente personal. Este mundo personal es el mundo donde se desarrolla la experiencia y donde aparecen

²³⁵ “El alma se motiva a sí misma en el modo asociativo o en los más sutiles modos de interconexión (como lo vemos en el caso de la alteración de convicciones intelectuales, gustos afectivos, decisiones volitivas, etc.)”, Ricoeur, *op. cit.*, p. 59.

²³⁶ Husserl, *Ideas II*, p. 235.

objetos y cuerpos ajenos no como meras cosas, sino como objetos de valor y como cuerpos ajenos que portan yoes personales; por ello es que este mundo personal es el mundo circundante.

De esta manera, el hombre natural en su cotidianidad no ve el mundo social como lo ve el naturalista²³⁷. Para el hombre natural la experiencia de otro cuerpo es ya experiencia de un sujeto personal que porta propiedades personales. Cuando veo en mi vida cotidiana a un cuerpo ajeno moviéndose hacia a mí con tales o cuales cualidades de movimiento, no veo un cuerpo solamente, sino que veo a un otro sujeto que viene hacia mí en determinada actitud, esto es, advierto en él cierta intención dirigida hacia mí, una intención que pertenece ciertamente a una conciencia; con este otro así experimentado entro en contacto y me relaciono de alguna manera, y no por cierto con un mero cuerpo. Por ello es que puedo entrar precisamente en relación con otro, porque es considerado ya como persona.

Así, sobre la base de la percepción de un otro cuerpo que porta una persona ajena, entro en contacto con el otro y me relaciono con él de múltiples maneras; en esta relación yo y el otro hacemos referencia al mismo “mundo circundante”, en la medida en que hablamos de vivencias que se refieren al mundo que ambos experimentamos, nos ponemos de acuerdo sobre él, nos dirigimos a él a través de signos indicativos, etc. Un acto simple de comunicación nos muestra ya que el otro es visto como una persona con la que compartimos un mundo circundante, por ejemplo, el responder a un saludo de un otro que pasa a mi lado implica que el otro es considerado ya como un otro similar a mí, es decir, con una estructura subjetiva como la mía, que porta además una personalidad determinada²³⁸, la cual es intuita, por ejemplo, en el hecho de que su saludo es muy efusivo y acompañado de una gran sonrisa, y con el que comparto finalmente el estar en el mismo mundo circundante al menos, y por lo pronto, espacial y temporalmente.

²³⁷ “...mi mundo circundante es más que lo que el cientificista llama naturaleza”, Ricoeur, *op. cit.*, p. 70.

²³⁸ Por ello es que “...el otro hombre o persona me está dado directamente en el contexto de una comunicación intersubjetiva”, Depraz, *op. cit.*, p. 318. de

Aún más, en este mundo circundante compartido yo y el otro nos dirigimos a las cosas no como meras cosas, sino como “objetos de uso”, utensilios, productos humanos, obras de arte, etc., esto es, como objetos con un sentido espiritual, más específicamente, como objetos de valor, y no, nuevamente, como meros objetos al modo naturalista. Por cierto que el científico natural tendría necesariamente que abstraer todos estos sentidos espirituales al momento de considerar a los objetos dentro de sus investigaciones; pero esto no sucede más que en la investigación científica natural, no así en nuestra experiencia natural del mundo, pues, por el contrario, en la experiencia natural los objetos son vividos siempre como objetos de valor, y no solamente los objetos creados por el hombre sino incluso también los objetos naturales.

Ahora bien, en este mismo mundo circundante aparecen no solamente objetos de uso, sino que también aparecen personas y, más aún, personas relacionadas entre sí formando conjuntos de personas. Así, por ejemplo, el otro sujeto que viene hacia mí y me saluda es aprehendido ya de entrada como miembro de un conjunto de personas, al menos y por lo pronto, de las personas conocidas, siendo esta probablemente la razón por la cual respondo a su saludo; aunque también este mismo sujeto puede ser aprehendido como miembro de una comunidad más o menos amplia con cuyos miembros no he entrado en relación directa, por ejemplo, como miembro del budismo, lo cual puedo intuir a través de su vestidura, de su cabeza rapada y de su gran sonrisa, a quien respondo el saludo también con una sonrisa tal vez por la simpatía previa que tengo ante este tipo de personas, aunque no haya tenido trato con ninguna de ellas, ni con esta persona en particular. Pero allí, en el simple sonreír como respuesta a su saludo, está la aprehensión de un otro como persona que pertenece a un grupo determinado de personas.

Tenemos pues experiencia de otras personas como personas que forman parte de determinadas comunidades, las cuales tienen sus formas particulares de funcionamiento, de ordenamiento entre sus miembros y de relaciones con otras comunidades. Aunado a esto, señala Husserl, tenemos experiencia de otras personas como personas que no solo se

comportan como miembros de una o varias comunidades, sino que se saben miembros de las comunidades a las que pertenecen. En el caso del individuo que me saluda puedo percibir la pertenencia a su comunidad en la vestimenta que porta o en lo relajado de sus acciones, y puedo también intuir los modos de comportamiento entre los miembros de su comunidad al observar la forma en que se dirige a su abad o a sus otros compañeros, etc²³⁹.

El hecho es que tan pronto como experimentamos personas entramos en la actitud personalista en la que tenemos experiencia precisamente de personas que entablan relaciones personales y que pertenecen a comunidades de personas, por lo que nos situamos, de esta manera y en este campo de la experiencia, en una actitud enteramente diferente de la actitud naturalista. El naturalismo, por su parte, no puede explicar la experiencia de un mundo circundante de cosas de uso y de personas, pues se limita a considerar a las cosas, a los sujetos y a las personas como partes de la naturaleza.

Enteramente distinta es la ACTITUD PERSONALISTA, en la que estamos todo el tiempo cuando vivimos uno con otro, le hablamos a otro, le damos la mano a otro al saludarlo, nos relacionamos uno con otro en el amor y la aversión, en la intención y el hecho, en el decir y el contradecir; en la que estamos, igualmente, cuando vemos las cosas de nuestro entorno precisamente como nuestro entorno y no como naturaleza “objetiva”, como en la ciencia de la naturaleza²⁴⁰.

Así pues, en la actitud personalista tenemos experiencia de otros sujetos en tanto que personas, pero también de nuestro mundo circundante, el cual se revela como un mundo de experiencia común y que contiene a la vez objetos de valor, personas y conjuntos de personas, junto con sus modos de relacionarse entre ellas. En esta actitud el interés está dirigido hacia el mundo de personas, hacia las relaciones entre personas y a su mundo circundante, como veremos a continuación, de tal manera que mi interés fáctico y práctico por las personas ajenas se da en esta actitud.

²³⁹ Vale decir que posteriormente puedo imitar ese comportamiento percibido, al momento en que yo me dirija a un miembro de esa comunidad particular, y probablemente sea esta una tendencia más o menos constante en el contacto entre personas que se reconocen como miembros de diversas comunidades; pero para llegar a tal conclusión faltarían los análisis fenomenológicos correspondientes.

²⁴⁰ Husserl, *Ideas II*, p. 229.

Y en efecto, en mi mundo cotidiano me intereso por otras personas en la medida en que entro en relación con ellas de diferentes maneras, por ejemplo, “en el amor y en la aversión”, y ello significa que me intereso por sus modos de comportamiento y sus motivos para comportarse de tal manera, por sus habitualidades y caracteres personales, me intereso también por sus vivencias, sus juicios, sus sentimientos, etc., y me intereso, finalmente, por la manera en que socializan, establecen relaciones de comunidad, y por la manera en que construyen y consideran su mundo circundante.

Pero en este interés por los otros en tanto que personas descubro, todavía en actitud personalista, que al mismo tiempo que yo dirijo mis intereses hacia los otros, los otros dirigen sus intereses también hacia mí y hacia el mismo mundo al que yo me dirijo, por ello es que es en esta actitud que se da la experiencia de un mundo circundante común. Y en efecto, cuando un otro me saluda me sitúa en su mundo circundante, soy para él un otro sujeto que aparece en su campo de experiencia y que aparece ya como sujeto personal con el cual entra en relación de una determinada manera, por ejemplo, soy su amigo y se detiene a saludarme con cierta efusividad, o al contrario, no soy de su gracia e intenta evadirme con la vista, etc.; y viceversa, el otro es para mí un amigo o un enemigo, que pertenece a mi mismo mundo circundante, etc. Aún más, y de la misma forma en que yo lo hago, el otro me sitúa en su propio mundo circundante y, por ello, en su mundo de valores en el que, por ejemplo, la relación de amistad implica detenerse ante el amigo e indagar cómo le va con su vida.

De esta manera,

En la actitud personal el interés está dirigido hacia las personas y su comportamiento hacia el mundo, hacia las maneras en las cuales las personas temáticas tienen consciencia de lo que son conscientes como existiendo para ellos, y también hacia el sentido objetivo particular del que tienen consciencia. En este sentido, lo que está en cuestión no es el mundo como realmente es, sino el mundo particular que es válido para las personas, el mundo que aparece a ellos con las propiedades particulares que tiene en tanto que apareciendo a ellos; la pregunta es cómo ellas, las personas, se comportan en acción y pasión –cómo ellas están motivadas hacia sus actos específicamente personales de percepción, de recuerdo,

de pensamiento, de valoración, de planeación, de estar asustadas y automáticamente reaccionar, de defenderse, de atacar, etc.²⁴¹

Este mundo particular o personal es, como ya dijimos, el “mundo circundante”, que es el mundo de la experiencia particular junto con lo que para la persona es válido, es decir, el mundo de sus valideces particulares.

En tanto que persona cada sujeto tiene experiencia personal del mundo como un mundo con contexturas de valor, que vale para él como su mundo experimentado y ante el cual reacciona de una forma particular. Este mundo circundante, en tanto que no es el mundo objetivo sino el mundo de la experiencia, puede transformarse continuamente, y de hecho lo hace, en la medida en que el yo se transforma, esto es, en la medida en que el yo se decide hacia nuevas habitualidades, cultiva nuevas formas de carácter, etc.²⁴², por ello es que “la estructura del mundo circundante personal está en relación esencial con la estructura de la vida personal (con la habitualidad personal), la cual, como vida mundana, es un comportarse de uno mismo hacia objetos que aparecen en el mundo circundante y sus propiedades pertenecientes al mundo circundante”²⁴³.

Pero además, este mundo circundante se revela también como un mundo circundante común, lo cual significa que en mi trato con los otros yoes me descubro como perteneciendo al mismo mundo que ellos pertenecen en tanto que me descubro actuando en el mismo mundo en el que ellos actúan, dirigiéndome al mismo mundo al que ellos se dirigen de manera práctica y comunicativa, etc.²⁴⁴ Ahora bien, sin esta experiencia de un mundo común no sería posible la experiencia de una vida en común entre los sujetos, es decir, de una comunidad de sujetos.

Esto último es de una importancia capital, ya quiere decir que sin la experiencia de un mundo común no podríamos, yo y el otro, entrar en relaciones de comunidad, por lo que la

²⁴¹ Husserl, *The Crisis*, p. 317.

²⁴² “Como tal [el mundo circundante], siempre está en cierta manera en devenir, en un constante producirse mediante variaciones de sentido y configuraciones de sentido siempre nuevas con sus inherentes posiciones y tachaduras”, Husserl, *Ideas II*, p. 232.

²⁴³ Husserl, *The Crisis*, p. 328.

²⁴⁴ “...en la experiencia de los otros, no es solamente el yo ajeno el que me está dado; sino que también está necesariamente dado el mundo entorno experimentado y experienciable por el otro”, Zahavi, op. Cit., p. 36.

experiencia de un mundo cultural requiere de la experiencia previa de un mundo común, vivido precisamente como común; así,

...en el vivir los unos con los otros tenemos dado previamente el mundo en coexistencia, y lo tenemos dado en tanto que es y es válido para nosotros; mundo este al que pertenecemos también en coexistencia, al que pertenecemos en tanto que mundo como mundo para todos nosotros y en tanto que dado con anterioridad en este sentido de ser. Y en tanto que funcionando constantemente en la vida en vigilia, también estamos funcionando los unos con los otros en las múltiples formas de la consideración comunitaria de objetos comunales dados en anterioridad, esto es, en el pensar los unos con los otros, en el valorar, el proyectar y actuar los unos con los otros²⁴⁵.

En la experiencia de la vida comunitaria se revela un mundo circundante común dado con anterioridad, siendo éste el mundo de las valideces personales “al que pertenecemos también en coexistencia”: mi mundo circundante es para mí el mundo donde aparezco yo como persona y donde aparecen también los otros como personas. Así, este mundo común que forma parte de mi experiencia y al que copertenecemos, es el suelo de la experiencia de todo yo, la sede de toda la vida personal, en tanto que “en él vivimos nosotros mismos según nuestros modos de ser personales–corporales”²⁴⁶, y es también la sede de toda vida comunitaria.

Pero este mundo circundante común se revela como tal en la experiencia misma, sin necesidad de ningún acto judicativo, y se revela precisamente como el suelo común de toda experiencia y al que hace referencia toda experiencia práctica y teórica. Pues bien, este mundo común de la experiencia es llamado también por Husserl, sobre todo en sus últimos años, “mundo de la vida”, que es precisamente la residencia de toda vida personal, el mundo en el que tiene lugar toda la vida del sujeto y toda su experiencia, el mundo que vale como real para él y que para él tiene una contextura de valor determinada.

El mundo de la vida está previamente dado a toda experiencia, ya que en cada acto que se dirige al mundo éste aparece ya como válido, como real, como dado, etc. Por ello es que

²⁴⁵ Edmund Husserl, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Crítica, Barcelona, 1991, p. 114. Traducción ligeramente modificada. (Citado en adelante como *La crisis*).

²⁴⁶ *Ibidem*, p. 52.

este mundo previamente dado es el suelo de toda validez, tanto práctica como teórica, pues toda acción y toda teoría del mundo no sólo acontecen como actos de sujetos que viven en este mundo de la vida, sino que tanto las acciones como las teorías se dirigen o se refieren a él. Pero aún más, este mundo de la vida se nos da también con un horizonte intersubjetivo, esto es, como el mundo donde transcurre también la vida comunitaria, la vida en coexistencia o la vida cultural, lo cual significa que sobre el suelo de la experiencia aparece un mundo previamente dado a mi experiencia y aparece no sólo con un sentido individual, sino también con un sentido intersubjetivo, esto es, que la sede de la experiencia, el mundo de la vida que me está dado previamente, aparece como un mundo común²⁴⁷. Por ello es que:

Naturalmente, este último [el mundo previamente dado] nos está dado a todos nosotros en tanto que personas en el horizonte de nuestra humanidad conjunta, así pues, en cualquier conexión actual con los otros y, de este modo, nos está dado como ‘el’ mundo, el mundo de todos en común²⁴⁸.

Y precisamente por ello es que el mundo de la vida es el suelo de mi experiencia de los otros, puesto que los otros están ya siempre supuestos en mi vivencia del mundo, esto es, aparecen de forma natural en mi mundo vivido como entidades reales, dadas previamente a toda racionalización o a todo cuestionamiento sobre su forma de dación; en mi mundo práctico aparecen como realidades a las que me dirijo de diferentes formas, y con las que establezco relaciones de comunidad también de muy diversas maneras. Por ello es que pienso, valoro, proyecto y actúo en relación a ellos, o teniéndolos en cuenta, como realidades de mi mundo circundante con las que he establecido, por tradición o por libre albedrío, relaciones de amor, de respeto, de obligación, de cordialidad, pero también, por qué no, relaciones de odio, de dependencia, de crueldad, de utilidad, etc.

²⁴⁷ “Se trata de un mundo de hombres que viven en comunidad, y cada comunidad particular tiene su propio mundo circundante de la vida común. Comprende metas singulares y comunitarias que responden a los intereses de los hombres, y, además, las formaciones que resultan de la actividad a que ellas dan lugar”, Walton, *op. cit.*, p. 134.

²⁴⁸ Husserl, *La crisis*, p. 128.

Pero no solamente la experiencia concreta de los otros tiene lugar sobre la base del mundo de la vida, sino también la experiencia misma de objetos comunales y de relaciones comunitarias, esto es, la experiencia cultural; y en efecto, tengo vivencia de los otros sujetos como personas reales que pertenecen al mismo mundo circundante al que yo pertenezco y que tiene sentido y valor para mí, y a una con ello tengo experiencia de objetos culturales que pertenecen al mismo mundo circundante y que considero como reales, pero también de tipos específicos de relaciones culturales y de culturas mismas que considero igualmente reales e igualmente pertenecientes al mismo mundo circundante, esto es, al mundo de la vida común que es, en el fondo, un mundo de adquisiciones espirituales.

2.3.2. El mundo espiritual compartido.

El yo como persona es lo que es en un mundo circundante, en un mundo que se va determinando con un sentido particular en relación a las propias experiencias del yo, y lo mismo para cada persona: cada una es en un mundo circundante que vale para cada una como su mundo de experiencia. En la relación interpersonal los yoes entran en contacto experimentándose mutuamente como perteneciendo al mismo mundo, y reconociéndose mutuamente como parte de él; de esta manera mi mundo circundante se vive, en la relación intersubjetiva, como un mundo común.

Ello no significa, sin embargo, que esta suerte de comunalización de mi mundo personal clausure los elementos estrictamente personales de mi experiencia del mundo, mismos que determinan que para mí el mundo tenga un significado particular. En la relación intersubjetiva cada yo tiene su propia experiencia del mundo y el mundo para cada uno tiene un significado particular, sólo que se experimentan uno al otro como teniendo vivencia del mismo mundo y como perteneciendo al mismo mundo, y ello no quiere decir que al entrar en relación los sujetos compartan un mismo sentido del mundo; incluso aun en el

desacuerdo se experimentan no sólo como perteneciendo al mismo mundo, sino como teniendo vivencia de que es sobre un mismo mundo sobre el que se discrepa²⁴⁹.

Lo anterior significa que a pesar de que cada persona sea en sentido estricto absolutamente individual, ya que sus vivencias no pueden ser experimentadas por otro yo, podemos tener experiencia de una misma cosa, como en el caso del mundo circundante común. Cuando dos sujetos se acercan para saludarse e intercambian unas palabras, tienen experiencia ambos del mismo mundo entorno en el que están los dos, de las mismas palabras que cada uno pronuncia, y probablemente tengan experiencia también de los mismos significados lingüísticos, e incluso se encuentren teniendo experiencia del mundo con los mismos supuestos de valor, etc., pero la experiencia de cada uno es inalienable a cada cual, pues para cada uno es su propia experiencia.

Y sin embargo, es sobre la base de esta experiencia de un mundo común que se constituye la experiencia de un mundo circundante común en sentido social, esto es, un mundo en el que los sujetos comparten no sólo la referencia a un mismo mundo en términos objetivos, sino también en términos espirituales, o sea, en cuanto a la manera en que el mundo adquiere un significado común para un conjunto de sujetos y a la manera en que varios sujetos en común actúan y valoran el mundo circundante. El mundo circundante común adquiere significados de valor que son compartidos por un conjunto de sujetos, y que representan orientaciones en cuanto a las formas de actuar en común en el mundo; el tipo de actos que se ejecutan en la adquisición de significados comunes son llamados por Husserl actos sociales. Pero para poder explicar la experiencia de un mundo social es necesario considerar previamente la manera en que el mundo adquiere significados de valor para el sujeto individual.

²⁴⁹ “...disentir presupone necesariamente una base de consenso, ya que para que tenga lugar una comunicación recíproca se debe presuponer un surtido fundamental de experiencias comunes –y es sólo sobre esta base que también puede tomar lugar cualquier declaración de diferencias de opinión” Zahavi, *op. cit.*, p. 37.

Cada persona se haya referida al mundo en actos de muy diverso tipo y siempre nuevos, cada acto va formando parte de su experiencia y constituye segmentos de lo que la persona es; al mismo tiempo, el sujeto se decide por un tipo de acción o comportamiento que le da forma a una habitualidad, misma que determina un estilo personal. Pues bien, en el proceso siempre renovado de la conformación de la persona tienen un papel esencial los actos valorativos, actos mediante los cuales las cosas del mundo, el mundo mismo y aun el yo individual y el yo ajeno, junto con las comunidades humanas, aparecen con ciertos predicados de valor.

En los actos valorativos:

...el objeto es consciente como valioso, como agradable, bello, etc., y justo de diferente manera, por ejemplo, en dación primigenia, donde sobre el soporte del representar meramente intuitivo se edifica un valorar, que, si lo presuponemos, desempeña en la inmediatez de su motivación viva el papel de una “percepción”-de-valor (en nuestras palabras: valicepción) en la cual el carácter de valor está dado él mismo de modo primigeniamente intuitivo²⁵⁰.

Es decir, que en nuestra experiencia los objetos son apprehendidos también, sobre la base de una intuición primaria, como objetos de valor; de esta manera, los objetos percibidos, recordados, imaginados, enjuiciados, etc., son también objetos queridos, deseados, valorados, o, por el contrario, repudiados, odiados, indeseados, etc.

En toda valicepción, en tanto que apercepción, se da una intuición de base que capta elementos precisamente objetivos, los cuales son interpretados valorativamente, por lo que el objeto apercebido aparece a la intuición con predicados de valor, esto es, es apercebido como agradable, deseado, útil, etc., o su contrario. El ejemplo de Husserl es el sonido del violín; cuando escucho las notas armoniosas del violín capto lo bello de su sucederse una a otra en una secuencia, y este captar me produce agrado a la escucha, lo cual es ya una valicepción: escucho los sonidos no como meros sonidos sino como sonidos agradables, como positivamente agradables o como valiosamente agradables, ello, a su vez, puede motivar el que yo encuentre belleza en el violín como objeto, o como pieza de arte, incluso

²⁵⁰ Husserl, *Ideas II*, p. 232.

cuando no estoy en presencia intuitiva de los sonidos que el violín emite. Y lo mismo, podíamos decir, pasa con el desagrado: encuentro desagradable los sonidos de un oboe mal tocado o desafinado, lo cual significa que escucho ya como desagradable esos sonidos, aunque probablemente ello no motive el que yo valore negativamente al oboe como tal; algo diferente puede suceder con el fawn, saw o sierra musical, cuyos sonidos son percibidos de entrada y siempre como fastidiosos, por lo cual el instrumento como tal, o la sierra en su función de instrumento, es percibido como desagradable.

Y de la misma manera que puedo valorar positivamente un objeto como agradable, puedo encontrar en él predicados de utilidad, es decir, puedo aprehenderlo como útil para cierta tarea o propósito, es decir, apercibirlo con su valor de uso y, a través de esta valicepción particular, apercibirlo también como deseable. O puedo encontrar el deseo en un objeto sin percibirlo a la vez como útil, sino desearlo tan sólo por su forma o por lo que representa su posesión, etc. De la misma manera, puedo apercibir los objetos como inútiles o, en una neutralidad del deseo, como apáticos.

Aunque, por supuesto, en la apercepción de cualidades de valor hay ya siempre variaciones, ya que en el mundo personal las cualidades objetivas intuitas en los objetos pueden motivar valicepciones diversas, y eso lo sabe ya el hombre natural: cada uno tiene su gusto particular, cada cual valora las cosas de manera individual, o, en otro sentido, cada cultura encuentra como agradable ciertas cosas que otra no, valora como deseable lo que la otra odia, etc.; pero a pesar de esta relatividad del mundo personal individual y colectivo, existen formas a priori, la forma del intuir, del valorar, del desear, etc., y eso es precisamente lo que intenta demostrar la fenomenología.

Los objetos así aprehendidos, los objetos valorados como agradables o desagradables, útiles o inútiles, etc., son objetos del mundo circundante individual, es decir, entran al mundo circundante y forman parte de él como objetos valorados, por lo que en este mundo personal se transforman en objetos hacia los que el yo se comporta de una manera determinada y que son conscientes como tales objetos de valor; de acuerdo al tipo de valor

de cada objeto aprehendido se determina el comportamiento del yo hacia tal objeto. De esta manera, los objetos valipercibidos se convierten en “estímulos” más o menos fuertes para el yo, esto es, “‘despiertan’ un interés y gracias a este interés una tendencia a volverse”²⁵¹, a volverse hacia él mediante ciertos actos, por ejemplo, a través de actos de la voluntad. La manera particular en que un sujeto es afectado por ciertos objetos y la forma individual en que se vuelve hacia los objetos para él valiosos va delineando su personalidad.

Este comportamiento hacia los objetos valorados, motivado precisamente por la valoración de estos objetos, en tanto que va formando parte de su personalidad, puede sedimentarse en forma de hábito, y de hecho, lo hace la mayor parte del tiempo, siempre y cuando la valoración hacia los objetos que suscitan tal comportamiento no cambie. Así, el modo particular en que yo valoro ciertos objetos determina mi comportamiento hacia ellos, de tal manera que esta forma de valorar y de comportarme hacia lo valorado van formando parte de mi identidad personal: yo soy el sujeto que valora así tales objetos y que los procura de tal manera.

Pero el yo no sólo valora objetos, sino que valora también sujetos ajenos, culturas individuales e incluso a sí mismo, y, en un sentido más amplio, valora también tipos de comportamiento o modos de ser personales individuales y ajenos, formaciones culturales propias o ajenas, etc., en su universalidad, esto es, como idea; así, el yo valora también entidades ideales o idealidades. Las idealidades son igualmente valipercibidas como buenas o malas, deseables o indeseables, etc. Y de la misma manera que los objetos valorados, las idealidades valoradas determinan el comportamiento del sujeto y su orientación hacia tales idealidades a través de la voluntad y la acción. Esto quiere decir que el yo orienta su comportamiento hacia estas idealidades valoradas, las cuales, al ser valoradas positivamente, toman el nombre de valores: el valor de la verdad, de la cultura autentica, del buen comportamiento, del carácter afable, etc. Pero a diferencia de los objetos valorados, los valores no sólo suscitan hábitos que los procuran, sino que constituyen ellos

²⁵¹ *Ibídem*, p. 263.

mismas orientaciones hacia el mundo o formas de orientarse hacia el mundo, dicho de otra manera, constituyen fines. Así, el sujeto personal es un ser de ideales, un ser que actúa de acuerdo a fines o que orienta su vida teleológicamente a través de fines que persigue²⁵².

En un sentido amplio podemos decir que la valicepción se extiende a todos los aspectos de la experiencia humana, en la medida en que no sólo las cosas físicas son objeto de valoración, sino también los sujetos ajenos, las culturas, las ideas, y el yo mismo. Pero en este tipo de actos no sólo actúa la intuición directa de los aspectos objetivos valorados, sino que la valoración puede ser igualmente motivada por el intercambio entre personas, esto es, por el intercambio social, de tal manera que mi valoración del sonido del violín como agradable depende no solamente de las cualidades objetivas producidas por el violín mismo, sino también, y probablemente en mayor medida si soy un neófito en música, por los juicios de otros sujetos respecto de la relación entre el apreciar el sonido del violín y, por ejemplo, el ser culto.

Y no solamente mi valoración de cosas particulares puede estar influida o motivada por otros sujetos, sino también mi valoración de entidades más abstractas, como mi valoración de ciertos aspectos de la cultura propia o ajena, del comportamiento individual o ajeno, de hábitos, ideas o valores mismos; y lo mismo puede pasar del otro lado de la relación, que mis propias valoraciones sean objeto de motivación para que otros sujetos las adopten como propias, o que simplemente sean la base para que les motiven en ellos valoraciones similares, con el mismo espíritu, etc. Aquí se revela una naturaleza más o menos abierta del yo, el cual es desde siempre ya un yo con ventanas, pues está expuesto al intercambio entre personas y a la mutua influencia de valores, hábitos, ideas, etc., siendo precisamente ese intercambio y esta influencia la base sobre la que se constituye el mundo social y cultural.

²⁵² La posibilidad de la valoración de entidades ideales y de la orientación de la vida subjetiva a través de ellas, es para Husserl el fundamento de la vida ética, la cuál es entendida para nuestro autor como la vida que se autorregula hacia una idea-meta de perfeccionamiento de sí. Cfr. Edmund Husserl, *Renovación del hombre y de la cultura. Cinco ensayos*, Anthropos, Barcelona, 2002, especialmente el ensayo III, ps. 21-46.

En efecto, los otros ejercen estímulos sobre el yo y, correlativamente, el yo sobre los otros, esto es, existe entre los sujetos que se relacionan, y en forma de intercambio, una suerte de “motivación intersubjetiva”²⁵³; así, “ejercen los hombres unos sobre otros, en igual sentido general, efectos personales ‘inmediatos’, efectos intuitivos. Tienen unos para otros ‘fuerza motivante’”²⁵⁴. En esta motivación intersubjetiva, o influjo entre los sujetos, “me aprehendo como determinado por otros hombres”²⁵⁵, y esto significa no solamente que mis ideas, mis valores o mi comportamiento, todo o en parte, están motivados por el influjo de otros sujetos y que me aprehendo como determinado de esa manera, sino que en esa determinación se comparte una misma referencia al mundo, esto es, una manera común de referirse al mundo.

El influjo intersubjetivo del que aquí damos cuenta puede estar dado de manera ocasional, esto es, cuando los sujetos interactúan entre sí sin el interés de influirse mutuamente;

pero hay precisamente aún otra forma en que las personas producen efectos sobre las personas: en su proceder espiritual se DIRIGEN UNAS A OTRAS (el yo al otro y a la inversa), ejecutan actos con la intención de ser comprendidas por su enfrente y determinarlo, en su captación comprensiva de estos actos, (en cuanto exteriorizados con esta intención), a ciertas maneras de comportamiento personales²⁵⁶;

el “enfrente” o sujeto receptor del acto, continúa Husserl, puede aceptar o rechazar el ser determinado de esa manera; pero también podríamos decir que, y de acuerdo al tipo de relación intersubjetiva de que se trate, a veces el sujeto enfrente se ve obligado a ser determinado de una manera específica, aunque aun en este caso existe la posibilidad del rechazo a ser determinado, pues el sujeto personal es siempre, en la concepción de Husserl,

²⁵³ “El término ‘motivación’ que exhibe la capacidad del cada yo de ser sujeto de sus actos, vinculado a su capacidad volitiva, permite a Husserl comprender en sus variados matices las relaciones intersubjetivas...”, Julia Iribarne, *Edmund Husserl. La fenomenología como monadología*, Academia Nacional de Ciencias, Bs. As., 2002, p. 223. La misma autora sostiene que el hecho de que entre los sujetos existan relaciones de motivación exhibe que entre ellos se dan relaciones de libertad, en tanto que la relación de motivación, al no ser una relación causal, exige un asumir o rechazar el impulso motivante; *cfr.* misma obra, p. 225.

²⁵⁴ Husserl, *Ideas II*, p. 238.

²⁵⁵ *Ibidem*, p. 273.

²⁵⁶ *Ibidem*, p. 238.

un sujeto libre que puede autodeterminarse o, en este caso, aceptar libremente la determinación de los otros o rechazarla²⁵⁷.

Pero el asunto es que los actos del yo que influyen al otro, o los actos de los otros que influyen al yo, ya sea de manera intencional o inintencional, pueden ser llamados “actos sociales” en la medida en que en ellos se conforma una misma forma de referirse al mundo, de valorarlo, de comportarse respecto de él, de pensarlo, etc. Así: “mediante actos ‘sociales’ de conciencia, los sujetos instituyen (mediata o inmediateamente) una forma enteramente nueva de enlazarse las realidades, a saber: la forma de la colectividad, que se unifica espiritualmente por medio de momentos íntimos, por medio de actos y de motivaciones intersubjetivos”²⁵⁸. La colectividad, la socialidad, la cultura o la vida colectiva²⁵⁹, que por lo pronto es simplemente una unidad de personas, se constituye sobre la base de los actos sociales, los cuales son en su mayoría actos comunicativos²⁶⁰, aunque también son actos sociales algunos actos corporales intencionales, como por ejemplo la expresión o gesticulación, los cuales, sin embargo, pueden asimismo cumplir una función comunicativa.

Por ello es que

La socialidad se constituye mediante los ACTOS ESPECÍFICAMENTE SOCIALES, COMUNICATIVOS, actos en los cuales el yo se vuelve a otros, y estos otros también le están conscientes al yo como aquellos a quienes se vuelve y quienes además comprenden este volverse, eventualmente se atienen a él en su comportamiento, se vuelven a su vez en actos de consonancia o discrepancia, etc. Estos actos son los que, entre personas que “ya” saben unas de otras, producen una unidad de conciencia superior e incluyen en ésta el mundo de cosas en torno como mundo circundante común de las personas que toman posición; y en esta inclusión aperceptiva también el mundo físico tiene carácter social; es mundo que tiene significado espiritual²⁶¹.

²⁵⁷ Sobre este punto en particular *cfr.* el párrafo 60 de *Ideas II* y el artículo III de *Renovación*.

²⁵⁸ Husserl, *Renovación*, p. 6.

²⁵⁹ Nuestro autor usa todos estos términos como sinónimos.

²⁶⁰ “El acto social es el acto comunicativo mediante el que un sujeto quiere ser atendido por el Otro y reclama también su respuesta”, Iribarne, *op. cit.*, p. 165.

²⁶¹ Husserl, *Ideas II*, p. 240.

A través de la socialidad se da una comunidad unificada espiritualmente que a través de actos sociales, y especialmente de actos comunicativos, constituye un mundo espiritual compartido, y compartido entre los que forman parte de la comunidad.

En los actos comunicativos se da originariamente una relación interpersonal directa, es decir, un “estar–uno–frente–a–Otro”, en la cual existe por parte del emisor la intención expresa de comunicar algo a través de una expresión lingüística; lo que supone todo acto comunicativo es una mutua comprensión tanto de las expresiones como de los contenidos y, sobre la base del contenido, la comprensión de un mundo común; por ello es que para Husserl los actos comunicativos suponen la referencia a un mundo común, pero también lo mantienen vivo en la medida en que los actos comunicativos renuevan constantemente la referencia común a un mismo mundo²⁶².

Surgen de esta manera asociaciones entre personas que a través de actos comunicativos se orientan al mundo de manera más o menos unitaria; estas asociaciones pueden convertirse en comunidades más o menos establecidas que formalizan sus tipos particulares de valorar el mundo, de comprenderlo, de vivirlo, etc., y sobre cuya base se encuentra siempre un conjunto de personas o alguna persona que ha ejercido una fuerza motivante sobre el resto de sujetos, y que en este influjo ha instituido formas típicas de convivencia social. Husserl considera que en el origen de toda formación social existe una relación de tipo “natural”, que conforma una comunidad natural, que es la que se da por necesidad en la configuración de la familia, pero que sobre ella se funda una comunidad artificial, en la que los influjos entre sujetos trascienden el ámbito enteramente individual²⁶³.

²⁶² Actos comunicativos son también actos que se dirigen a otros yoes ausentes, como por ejemplo, en la escritura, en la que el yo y el tú no se tocan sino que “se ofrecen una mano espiritual sobre una distancia temporal: el Yo pasado de un acto comunicativo (es el donante) y el Tú lejano es el receptor futuro”, Edmund Husserl “Espíritu común (Gemeingeist) I y II”, en *Thémata*, Universidad de Sevilla, Vol. 4, 1987, p. 137. En el mismo texto se encuentra la descripción de diferentes tipos de actos comunicativos de acuerdo al tipo de relación social que los sustenta: relación señor–siervo, relación de petición y relación de reciprocidad, situando en este último tipo los actos de amor.

²⁶³ Cfr., *Ibídem*, p. 135 y ss.

La comunidad artificial va desde la comunidad meramente comunicativa hasta la comunidad espiritual como tal; en comunidad “únicamente” comunicativa los sujetos comparten no una orientación al mundo como tal, sino simplemente un sistema de signos, a diferencia de la comunidad espiritual en la que los sujetos que la integran comparten tipos de valoraciones, convicciones, deberes, etc. Una comunidad comunicativa puede ser también una comunidad espiritual, pero no necesariamente, esto es, podemos compartir el lenguaje pero tal vez no las convicciones, aunque de hecho en la base de toda comunidad espiritual existen actos comunicativos, lo cual hace suponer que en ella vive ya una comunidad comunicativa, y significa asimismo que a través de actos comunicativos se da el intercambio entre subjetividades y en él la mutua influencia.

En efecto, “la comunicación crea unidad”²⁶⁴, esto es, en la comunicación una conciencia se encuentra referida a otra y ambas pueden constituir lo mismo como algo idéntico. Por ello es que en la comunicación se da la posibilidad de la comprensión mutua o “intracompreensión”, y esto significa no solamente la comprensión común de los signos comunicativos, sino también, y en un sentido más amplio, la comprensión en comunidad de un mundo circundante; en la comunicación el mundo puede llegar a significar lo mismo para los sujetos comunicativos, de tal manera que ambos se decidan a actuar en el mundo de la misma manera, influidos los unos por los otros.

Ahora bien, las comunidades espirituales tienen la estructura de la persona, es decir, son análogas a las personas, y como tales ejecutan valoraciones, tienen su propio mundo circundante, es decir, un mundo objetivo espiritualizado, adquieren habitualidades, etc.; son “personalidades de orden superior”, ya que se trata de un conjunto de personas. Como la persona individual, la comunidad adquiere individualidad, esto es, identidad personal, a través de ciertos actos que la fundan, por ejemplo, las decisiones de orientar mi vida entera hacia un fin determinado, sólo que en el caso de las comunidades estos actos son ejecutados por ciertos individuos que forman parte de la colectividad, por lo que “todos los actos de la

²⁶⁴ *Ibídem*, p. 151.

colectividad se fundan en actos de los individuos que les prestan fundamento”²⁶⁵; estos individuos se vuelven la fuerza motivante de la comunidad en cuestión.

Y como las personas, las comunidades están también en constante desarrollo, por lo que las valoraciones compartidas, las convicciones sociales, los valores colectivos, las habitualidades comunes, etc., pueden modificarse, cambiarse e incluso perfeccionarse, en parte o totalmente, gracias la fuerza motivante de ciertos sujetos que componen la comunidad, o incluso gracias al influjo de sujetos que ni siquiera pertenecen a la misma comunidad o a la misma época, como es el caso de las culturas que adoptan formas sociales provenientes de otras culturas o inspiradas en personajes de otro tiempo y de otra sociedad, etc.²⁶⁶. Aunque en sentido estricto las culturas tienden a reproducir sus hábitos a través de la tradición, que muchas veces implica la reproducción simbólica de los actos que fundaron la comunidad, como en el caso de los rituales o de las ceremonias nacionales.

Pero la fuerza espiritual fundante permanece por lo regular sedimentada de forma pasiva en las comunidades, de tal manera que “una determinada comunidad es una pluralidad de seres humanos que se guían por motivos en parte egoístas, en parte altruistas, y mayormente pasivos”²⁶⁷, por ello es que la fuerza motivante fundadora aparece la mayor parte del tiempo como anónima en los productos sobre los que ha obrado, ya sean estilos de vida, normas sociales, o incluso objetos culturales; pero, en sentido estricto, en cada producto cultural ha operado ya una subjetividad que le ha dado forma, en él está sedimentada una voluntad personal²⁶⁸.

²⁶⁵ Husserl, *Renovación*, p. 53.

²⁶⁶ En sentido amplio, dentro de las comunidades espirituales pueden constituirse comunidades más o menos cerradas que se forman por la fuerza motivante de alguna personalidad espiritual que funda un tipo de remisión al mundo circundante y que instituye determinado tipo de hábitos conducentes a la consecución de cierto fin, como en el caso de las comunidades científicas, las comunidades religiosas, o incluso las comunidades mafiosas; estas comunidades pueden incluso trascender el orden del espacio y el tiempo en el que aparecieron y seguir ejerciendo influencia en sujetos y comunidades subjetivas, o incluso pueden ser reactivadas en tiempos posteriores después de haber sido olvidadas.

²⁶⁷ Husserl, *Renovación*, p. 50.

²⁶⁸ “Además, pertenecen al mundo de la experiencia objetos con predicados ‘espirituales’, que remiten por su origen y su sentido a sujetos y, en general, a sujetos ajenos y a su intencionalidad activamente constituidora. Así, todos los objetos culturales (libros, utensilios y obras de toda índole, etcétera), que, a un tiempo, llevan además consigo el sentido empírico de ‘ahí-para-todos’ (scil. para todos los miembros de la comunidad

Todo ello es parte de la experiencia natural del sujeto; para el hombre natural el mundo real no es sólo el mundo natural, sino que es también un mundo de cultura que contiene normas y objetos culturales hacia los cuales se comporta, y se sabe además como perteneciente a él y como portador de hábitos que ha adquirido pasivamente a través de su contacto con otros sujetos o que los ha adoptado de éstos libremente, y de la misma manera se sabe influyente de las acciones, convicciones, hábitos, etc., de otros sujetos. Al mismo tiempo, el hombre natural tiene experiencia valorativa de objetos naturales y de productos culturales, de culturas particulares, de otros sujetos pertenecientes a la misma sociedad o a otras sociedades u otros tiempos, se comunica con otros y los comprende, y, finalmente, orienta su vida mediante ideales. En toda esta interacción aparecen los otros como entidades reales, como realidades del mundo, y asimismo son vividos los productos de la cultura, como realidades ahí.

Lo que el hombre natural no sabe es cómo se constituye toda esta experiencia intersubjetiva, la experiencia de un mundo común con significados espirituales y, sobre todo, cómo se configuran las comunidades culturales en su génesis. La tarea de la fenomenología consiste en aclarar trascendentalmente esta experiencia y encontrar sus fuentes, lo cual sólo puede hacerse si se parte de la manera en que el otro se constituye en la experiencia del yo.

2.4. La trascendencia del otro y la reducción intersubjetiva.

En mi experiencia cotidiana tengo vivencia de objetos, a ellos me dirijo y los aprehendo como objetos con cierto tipo de cualidades objetivas y además con cierto sentido valorativo, por ejemplo, percibo la taza como un objeto coloreado de cierto color, la taza roja, pero también como la taza agradable a la vista o la taza querida, agradable tal vez por su mismo color o forma y querida porque, por ejemplo, le perteneció a mi abuelo; al mismo tiempo, y

cultural que corresponda, como la europea; o, eventualmente de un modo más estrecho, la francesa, etcétera)” Husserl, *Meditaciones cartesianas*, ps. 152–3.

junto con la experiencia de objetos tengo vivencia de un mundo de objetos que se extienden espacio-temporalmente allende los límites de mi experiencia.

La existencia de los objetos y del mundo es experimentada como real e incuestionable, en la medida en que en la vivencia se aprehende a los objetos como estando ahí en el mundo y al mundo como simplemente existiendo. En este mismo nivel de experiencia, el de la actitud natural, tengo además vivencia de otros sujetos aprehendidos como entidades psicofísicas que portan una personalidad, los cuales son también experimentados como realidades existentes en el mundo; con estos sujetos reales establezco relaciones personales y comparto formas de actuar en el mundo, de comprenderlo, de valorarlo, etc., y este mismo mundo así considerado, el mundo espiritual, es y sigue siendo para la experiencia natural una realidad existente sin más.

Así, en actitud natural no hay duda de que los otros sujetos existen en el mundo, pues su existencia es una certeza en nuestra experiencia corriente, y una certeza que nuestra propia experiencia nos da, por ello es que los otros son vividos como realidades que son verificadas inmediatamente en nuestra propia experiencia. De esta manera, en la experiencia natural entro en contacto con sujetos reales, los cuales son precisamente realidades, y esto significa que no son considerados ni como imágenes ni como ilusiones, por más que su ámbito de realidad inmanente me sea inaccesible directamente; los otros son aprehendidos como realidades psicofísicas existentes en el mundo con un tipo de ser igual o similar al mío pero inaccesible para mí en su interioridad. Esta experiencia natural de los otros es un tipo de vivencia intencional ponente llamada por Husserl “empatía”²⁶⁹, y constituye la base de toda otra vivencia que involucre a otros sujetos, como la vivencia de lo cultural o de lo social.

Ahora bien, el problema de la actitud natural no es la manera en que en esta actitud se pone la existencia de lo experimentado ni la forma en que la experiencia natural misma

²⁶⁹ “Los Otros son para mí en el mundo, en el modo de la experiencia que habitualmente se denomina empatía”, Edmund Husserl, “Reducción primordial y solipsística”, en Julia Iribarne *La intersubjetividad en Husserl. Bosquejo de una teoría*, Carlos Lohlé, Bs.As., 1987, Segundo Tomo, p. 350.

transcurre, sino su utilización sin más en la ciencia, es decir, el hecho de que se tome como base incuestionable de casi todo conocimiento. Lo que Husserl pretende no es un aniquilamiento de la actitud mundana, ya que de hecho probablemente no podamos vivir permanentemente en otro tipo de actitud, sino tan sólo su neutralización al momento de investigar los asuntos concernientes a la manera en que tenemos experiencia del mundo y a la forma en que el mundo mismo está constituido.

Y en efecto, en actitud natural todo lo dado a la vivencia, que es por naturaleza algo trascendente a la conciencia, pasa incuestionablemente como algo real, por lo que en ella no se llega a vislumbrar el enigma que subyace a toda experiencia, a saber: ¿cómo se constituye la realidad de lo trascendente en tanto que dado en la experiencia inmanente?, siendo precisamente éste el enigma epistemológico que debe ser resuelto al inicio de toda ciencia. Pero en la actitud natural el yo no se cuestiona sobre la forma de darse de lo trascendente, sino que simplemente se lo toma como algo dado a la experiencia, por lo que la ciencia elaborada en esta actitud no logra plantear, y por consecuencia tampoco resolver, el enigma de la trascendencia.

En relación al problema de la intersubjetividad la ciencia en actitud natural no solo supone la existencia del otro en el mundo empírico, sino que además naturaliza las relaciones intersubjetivas y los productos humanos. Así, por ejemplo, para las ciencias del espíritu la alteridad es una realidad empírica cuya legalidad es también de naturaleza empírica, por lo cual el establecimiento de relaciones intersubjetivas y la producción de objetos culturales obedecen a necesidades meramente empíricas. El otro está allí ya dado, pero las preguntas sobre cómo se da y cuál sea la estructura de este darse no se plantean, lo cual significa que en las ciencias elaboradas en actitud natural no llega a vislumbrarse el enigma de la dación del otro en tanto que trascendente.

Pero si en la actitud natural permanece inadvertida la manera en que lo trascendente nos está dado a la experiencia, se hace necesario entonces un cambio de actitud para la resolución del enigma planteado. Este cambio de actitud sólo es posible a través de la

“reducción” de la experiencia a la forma de darse en un yo, lo cual nos permite esclarecer la manera en que todo tipo de trascendencia nos está dada, ya sea el objeto físico, el mundo mismo o el otro sujeto. La reducción es para Husserl un título genérico para una serie de pasos metodológicos cuyo fin es develar la forma en que se constituye la experiencia de algo y en que ese algo mismo se constituye, y que comienza por poner entre paréntesis los supuestos de la actitud natural, para analizar sólo el fenómeno del darse de algo a la experiencia y así develar finalmente la forma esencial del fenómeno, el papel que tiene la experiencia de este algo en la constitución del yo, y la manera en que el yo mismo está constituido.

El resultado inmediato de la reducción es que toda vivencia, independientemente del tipo que se trate y de sus contenidos, es vivencia de un yo, razón por la cual se hace necesario el análisis de este yo o conciencia en las diferentes maneras en que tiene vivencia de objetos y en las diferentes maneras en que los objetos se le ofrecen a la vivencia. Este yo es en primer lugar el yo del que medita o filosofa, es decir, del que efectúa la reducción, mi propio yo, así que es para él, y sólo en la medida en que efectúa la reducción, que el mundo es puesto entre paréntesis, neutralizado con todos sus sentidos de ser objetivos; para el yo en actitud filosófica el mundo ya no cuenta como dato evidente por sí ni como realidad primera, por ello es que ahora este yo se erige como el ámbito de ser primero en sí, como la realidad primera de toda experiencia, mientras que el mundo y sus objetos aparecen como trascendencias en relación a este yo y, por lo tanto, como realidades no primeras sino segundas.

Y en efecto, “yo me estoy dado constantemente *originaliter*”²⁷⁰, me estoy dado a mí mismo originariamente, de tal manera que para descubrir este ámbito de ser junto con la manera en que se constituye y la manera en que constituye al mundo a través de su vivencia, hay que dirigir la mirada sobre sí mismo y efectuar ahí una suerte de “autoexamen universal”, cuyo resultado será el desvelamiento gradual de todo lo que acontece a la vida

²⁷⁰ Husserl, *Meditaciones cartesianas*, p. 163.

de conciencia en sus estructuras esenciales, en primer lugar a la mía propia, pero también y mediante un procedimiento que analizaremos más adelante, a la de todo otro sujeto, ya que en el análisis trascendental del yo se descubre que las estructuras de conciencia son estructuras *a priori* de todo yo; por ello es que mi vida de conciencia es en su esencia una “vida universal en general” que porta “formas estructurales universales”²⁷¹.

Pero en la medida en que es a través del yo “mío propio”, del yo reducido, que se revelan las estructuras universales de conciencia, éstas se descubren como estando ya constituidas en el yo individual, por lo que este yo primordial es en realidad un yo trascendental que porta en sí el sentido de todo yo, y en él el sentido de toda constitución. Así, “si yo, en la reducción trascendental, hago reflexión sobre mí —el *ego* trascendental— me estoy entonces dando a mí mismo perceptivamente en tanto que este *ego*, y en percepción que capta atenta. Me percato también de que yo ya estaba para mí, de antemano, sin cesar ‘dado previamente’, ahí de modo genuinamente intuitivo (‘percibido’ en sentido amplio); sólo que no estaba captado atentamente”²⁷², por lo que en la reducción el yo toma el carácter de un tipo de realidad trascendental que ya estaba ahí antes de la reducción misma, esto es, la reducción descubre que el yo ya era trascendental, y esto significa que el yo porta el sentido del mundo en sus estructuras trascendentales de conciencia.

Ahora bien, con la exposición de la reducción primordial y el desvelamiento del yo trascendental surge al punto un problema fundamental que tiene que ver con la manera en que este procedimiento pone al yo como realidad primera y determina en él todo lo trascendente como realidad subordinada, por lo que: “¿significa la reducción fenomenológica una limitación a los plexos de conciencia pura que pertenecen (...) a un yo individual empírico, a saber, a mi yo, el del fenomenólogo?”²⁷³, dicho de otra manera, ¿la reducción nos lleva a plantear un solipsismo en el que sólo existe realmente el yo cerrado en sí?

²⁷¹ *Ibidem*, p. 164.

²⁷² *Ibidem*, ps. 162–3.

²⁷³ Husserl, *Problemas*, p. 119.

La respuesta de Husserl ante este problema, que él mismo reconoce como tal, es que la reducción al yo, junto con lo que esto significa, es decir, la puesta entre paréntesis del mundo y la afirmación de un yo originario, no es más que un procedimiento metodológico necesario para poder explicar los diferentes estratos de la experiencia y de la constitución del mundo; en términos fenomenológicos podemos decir que tenemos que suspender la creencia del mundo como realidad ahí para poder recuperarlo trascendentalmente o en su sentido trascendental. Pero el mundo y su contenido entero no se niega, ni el yo es descubierto como un yo solipsista que viva como tal.

De esta manera, el mundo y sus objetos, entre ellos los otros sujetos, aparecen a la luz de la reducción como trascendencias que tienen que ser neutralizadas en cuanto a su posición de realidad; no son tomadas ya como realidades sino como simples correlatos de actos de un yo, de mi propio yo. De la misma manera, todo otro yo es considerado en la reducción no como realidad existente en el mundo sino como trascendencia o como correlato trascendente²⁷⁴, y esto significa al menos tres cosas: en primer lugar, que el otro aparece como un dato de la experiencia de un yo, por lo que, su sentido y su manera de darse se constituyen en los actos de un yo en los que el otro aparece como contenido intencional de vivencia; en segundo lugar, que en la reducción el otro debe ser puesto entre paréntesis, esto es, que la “crítica universal de la experiencia” “no podrá ser llevada a buen término mientras que presuponga la existencia de otros hombres”²⁷⁵; y en tercer lugar, que para el yo que ejecuta la reducción todo lo que tiene un sentido intersubjetivo debe ser considerado también como trascendencia y, por lo tanto, ser puesto entre paréntesis, de tal manera que aquí, y por lo pronto “toda la vida social, el mundo intersubjetivo de la cultura ha desaparecido”²⁷⁶. Toda alteridad y todo sentido intersubjetivo quedan pues suprimidos en su valor de realidad en la reducción.

²⁷⁴ “El otro no tiene un sentido fenomenológico más que a título de unidad noemática”, Depraz, *op. cit.*, p. 92, es decir, no tiene sentido más que a título de correlato para la conciencia.

²⁷⁵ Husserl, *Philosophie première*, p. 90.

²⁷⁶ Husserl, “Reducción primordial y solipsística”, p. 350.

Y en efecto, el otro como trascendencia debe ser puesto entre paréntesis. Sin embargo, esta puesta entre paréntesis en particular tiene un sentido un tanto peculiar, ya que no se trata solamente de suspender el juicio de lo dado como dato de la experiencia, es decir, del otro como dato de una experiencia mía, sino que también hay que suspender el juicio respecto de lo que el otro tiene dado como dato de la experiencia. En el caso de la experiencia de cosas y del mundo mismo, se hace reducción a la experiencia que yo tengo de ellas, pero mi vivencia de otros sujetos es, en relación a éstas, una experiencia *sui generis*, en la medida en que se los aprehende no como simple cosas, sino como otros sujetos humanos, similares a mí, como realidades subjetivas del tipo del yo, por lo que ahí la reducción debe ampliarse desde la experiencia que yo tengo de los otros hacia la experiencia que los mismos otros tienen del mundo y de mí mismo.

Por ello es que se hace necesaria la extensión de la reducción primordial hacia una “reducción intersubjetiva”, pero para explicar esta última es necesario abordar primero la consideración de lo que Husserl denomina “doble reducción”. En relación a toda experiencia se puede aplicar, dice Husserl en *Problemas fundamentales de la fenomenología*, una doble reducción, una hacia la vivencia misma y otra hacia el contenido de la vivencia: “*toda experiencia permite una doble reducción fenomenológica: primero, la que lleva la experiencia misma al ver puro inmanente y, por otra parte, la que se ejerce en el objeto y contenido intencionales de la experiencia*”²⁷⁷, de tal manera que, en el caso de la experiencia de la empatía, se puede aplicar una doble reducción: hacia la experiencia misma de la empatía y hacia lo dado en empatía, es decir, hacia la manera en que el otro me está dado y hacia lo dado empáticamente, y esto último significa: hacia un otro sujeto humano tomado como un yo que tiene experiencia del mundo de manera similar a como yo la tengo. Pero esta doble reducción aplicada al otro se convierte en una reducción intersubjetiva ya que a través de la reducción del otro se aplica no solamente a otros concretos sino a totalidades intersubjetivas e incluso a formaciones intersubjetivas, cuyo

²⁷⁷ Husserl, *Problemas*, p. 113

resultado será no solamente el descubrimiento de un otro trascendental, sino también de una intersubjetividad trascendental, de la misma manera que el resultado de la reducción primordial es el descubrimiento del yo trascendental²⁷⁸. Cabe señalar que lo que Husserl denomina “reducción intersubjetiva” se aplica también a la reducción de un otro sujeto, ya que la reducción de la intersubjetividad comienza con la reducción de otro yo²⁷⁹.

Pero en todo ello no debe pasarse por alto que se parte de la reducción primordial y que al momento de aplicar esta reducción intersubjetiva no se sale nunca del ámbito del yo reducido individual, el mío²⁸⁰. Por ello es que la pregunta sigue siendo la de la trascendencia del otro, pero ampliada además a la pregunta de cómo ese otro trascendente puede ser al mismo tiempo trascendental, pues la experiencia del otro supone ya que ese otro es un otro como yo, precisamente un otro yo; es decir, si la reducción ha sido una reducción a mi propio ego trascendental en la cual se ha puesto necesariamente al otro entre paréntesis, “¿cómo se podrá hablar aún de manera sensata de otra subjetividad trascendental?”²⁸¹

Así,

si está en cuestión la constitución trascendental (y, por lo tanto, el sentido trascendental) de los sujetos ajenos, y, en consecuencia ulterior, lo está un estrato universal de sentido que, irradiando de ellos, hace posible para mí un mundo objetivo, entonces el sentido de los otros sujetos ajenos que aquí se discute no puede ser aún el de otros objetivos, el de otros existentes en el mundo. Para proceder en este punto correctamente, un primer requisito metódico es que comencemos por llevar a cabo, dentro de la esfera universal trascendental, una peculiar especie de *epojé* temática²⁸²,

²⁷⁸ “La reducción completa conduce no sólo hacia la subjetividad trascendental, sino también hacia la intersubjetividad trascendental”, Zahavi, *op. cit.*, p. 84.

²⁷⁹ En este punto, como en casi todos los concernientes a la reducción intersubjetiva, deja Husserl apenas indicaciones respecto de aquello a lo que se debe aplicar este tipo de reducción así como respecto de los pasos que se deben seguir en esta suerte de *epojé* “especial”.

²⁸⁰ Natalie Depraz nos lo aclara: “...esta nueva reducción se presenta como una reducción al seno de la reducción...”, *op. cit.*, p. 107.

²⁸¹ Husserl, *Philosophie première*, p. 238.

²⁸² Husserl, *Meditaciones cartesianas*, p. 153.

siendo este requisito metódico precisamente la aplicación de una reducción intersubjetiva, que es llamada también por Husserl “epojé de nueva índole”²⁸³, cuyo primer paso será la delimitación del campo de lo propio respecto de lo que se presenta a la experiencia como ajeno.

Comenzamos, señala Husserl en sus *Meditaciones cartesianas*, delimitando el ámbito de lo mío propio respecto de todo lo ajeno, por lo cual esto último aparece como fenómeno del yo, como fenómeno trascendental; este procedimiento nos permite, continúa nuestro autor, “atender a cómo surge lo ajeno”, es decir que aquí, en esta reducción de todo lo ajeno respecto de lo mío propio, aparece o surge lo ajeno como un dato de mi experiencia, como un dato que yo mismo constituyo como tal, por ello es que la alteridad aparece siempre en la fenomenología como una determinación del yo. Así, se hace abstracción de todo lo vivo de la índole del yo, humanos y animales, pero a continuación se hace también abstracción de “todas las determinaciones del mundo fenoménico que remiten en su sentido a ‘otros’ en tanto que sujetos—yoes y que, por consiguiente, los suponen (como ocurre con todos los predicados culturales)”²⁸⁴, esto es, se abstrae también, y junto con los otros, de todo producto humano, dígase artefacto, utensilio, obra de arte, pero también el estado, la religión, etc.; de todo ello no me es lícito por lo pronto suponer absolutamente nada.

De esta manera queda excluido todo lo “espiritual ajeno”, pero con ello queda excluido también el mundo común y el mundo objetivo mismo, es decir, todo lo que tenga una base intersubjetiva o todo lo que suponga la existencia de un otro. Todo ello es para mí, mientras realizo la reducción, un mero fenómeno. Pero con esto, ya lo hemos dicho repetidamente, no desaparece el mundo entero, pues en primer lugar se sigue conservando mi mundo, es decir, el mundo de mis experiencias y mi yo mismo, el cual aparece gradualmente en el análisis fenomenológico como cuerpo vivo, como cuerpo con voluntad, como yo personal y, finalmente, como yo idéntico²⁸⁵.

²⁸³ *Ibídem*, p. 155.

²⁸⁴ *Ibídem*, p. 156.

²⁸⁵ *Cfr. Ibídem*, ps. 156–159.

Así, en este momento de la reducción intersubjetiva se pone entre paréntesis todo lo que tenga para mí sentido de otro; lo que queda como residuo es, como en toda reducción, un yo, mi propio yo, pero delimitado como yo propio en relación a todo lo que aparece con el sentido de no-yo, es decir, de ajeno. Esto último significa que el yo se delimita no respecto de las cosas y del mundo, pues éstos no pueden tener el sentido de no-yo, sino sólo respecto de lo ajeno, lo cual aquí sólo puede calificar a lo otro humano y a lo animal. Y precisamente por esto es que el otro yo aparece con el sentido de un yo, es decir, como un alter ego en analogía a mi propio yo.

Con esta reducción no quedan afectadas mis experiencias de un yo ajeno, antes bien, en éstas el yo ajeno aparece como otro yo dado a mí mismo. Esto quiere decir, según Husserl, que la escisión entre lo propio y lo ajeno pertenece a la esfera de la experiencia inmanente, pues yo constituyo todo lo ajeno como algo propio de mi experiencia. Así,

si nos mantenemos en el ego trascendental último y en el universo de lo constituido en él, le pertenece a él de modo inmediato la división de su campo trascendental entero de experiencia en la esfera de lo propio suyo (...) y la experiencia de lo ajeno. Pero es que, además, toda conciencia de lo ajeno, todo modo de aparecer lo ajeno pertenece a la primera esfera²⁸⁶.

Ahora bien, si nos quedáramos aquí, en este nivel de reducción, sólo tendríamos a un otro yo reducido a un yo para mí, para el yo individual, esto es, otro yo que aparece en la vivencia de empatía como contenido, pero nada sabríamos de él en tanto que realidad trascendental, es decir, en tanto que yo ajeno que constituye mundo; tendríamos, pues, mi vivencia de un yo ajeno y el yo ajeno como trascendencia, en suma, un yo ajeno empírico. Para encontrar al otro en su sentido trascendental, esto es, para encontrarlo como constituyente de mundo, y, por consiguiente, para encontrar concomitantemente las formas en que este otro como trascendental co-constituye el mundo junto conmigo, es necesario volver a reducir al otro, aunque esta vez al otro que aparece ya con el sentido de otro yo, es decir, como una otra conciencia que tiene vivencias del tipo de la mías.

²⁸⁶ *Ibidem*, p. 161.

Husserl lo explica en un largo pasaje de *El artículo de la Encyclopaedia Britannica*:

El método reductivo se trasfiere de la experiencia de sí mismo a la experiencia de lo ajeno, con tal de que en la vida re-presentada del otro pueda efectuarse la correspondiente puesta entre paréntesis y la correspondiente descripción conforme a la aparición y a lo que aparece en él como subjetivo (“noesis” y “nóema”). Acto seguido la comunidad experimentada en la experiencia comunitaria se reduce no sólo a los campos intencionales anímicamente aislados, sino a la unidad de la vida comunitaria intersubjetiva, que los vincula a todos ellos, en su pureza fenomenológica (reducción intersubjetiva)²⁸⁷.

Es decir, la vida ajena es representada, o dicho de otro modo, sus vivencias son tenidas como vivencias intencionales (aunque yo no pueda tenerlas como contenido, sino sólo su representación, que sigue siendo, pues, representación mía), pero ello significa ya que tomo en cuenta las vivencia del otro como vivencias que transcurren como las mías, esto es, en analogía con las mías. El asunto es que sobre esta vida representada se ejecuta la puesta entre paréntesis, la reducción intersubjetiva, cuyo resultado es la descripción de la vida subjetiva ajena como una vida de conciencia similar a la mía, es decir, vida de conciencia trascendental.

De ahí que el sentido de la reducción intersubjetiva sea el reducir la otra conciencia a dato puro, de manera similar a como se reduce mi propia vida de conciencia a dato puro, pero como yo, el que efectúa la reducción, no puedo tener la vivencia del otro en inmanencia sino sólo en representación, y precisamente a través de la manifestación exterior de esta vivencia, yo intuyo en el otro, a través de una analogía entre él y yo, analogía que posteriormente será descrita, un yo trascendental; es como si yo efectuara la reducción por el otro y encontrara en él un yo trascendental²⁸⁸. Pero no sólo el otro es reducido, sino también todo lo que tenga sentido de otro, esto es, la comunidad de otros yoes, y precisamente por esto es que este tipo de reducción se llama intersubjetiva. En la comunidad reducida encuentro también un sentido trascendental, ya que es tomada como

²⁸⁷ Husserl, *El artículo*, p. 64-5.

²⁸⁸ Esta es la razón por la cual Husserl señala que la reducción al ego propio es una reducción directa, mientras que la reducción al otro y a la comunidad de otros es indirecta, *cfr.* Husserl, *Philosophie première*, p. 249.

unidad en analogía al yo, una unidad vinculante entre muchos yoes que actúa de manera similar a como lo hace el yo, y que, por lo tanto, tiene personalidad como comunidad, recibe motivaciones de culturas e individuos de otras épocas y de la época actual, actúa en pos de un futuro, establece relaciones empáticas con otras comunidades, etc. Por ello es que las comunidades intersubjetivas pueden y deben explicarse en analogía con el yo, y por ello es también que ellas tienen un sentido trascendental.

De esta manera, en la reducción intersubjetiva el otro, y con él la comunidad intersubjetiva, es objeto de purificación, es decir, se descubre en su sentido de sujeto ajeno puro con sus cogitaciones, como sujeto que experiencia el mundo de la misma manera que yo; dicho de otra manera, la reducción intersubjetiva revela, en una serie de constataciones teóricas, que los otros portan en ellos mismos los mismos sistemas de experiencia que yo porto, por lo que hay una concordancia entre sus experiencias y las mías, y una concordancia no sólo empírica, sino trascendental, siendo que este nexo entre los sujetos hace posible la experiencia del mundo como un mundo objetivo.

2.5. La estructura de la experiencia del otro (empatía) y la intersubjetividad trascendental.

El camino para llegar a la formulación de la intersubjetividad trascendental, en la cual puede sustentarse la objetividad del mundo, ha tenido que partir necesariamente del yo, el cual aparece primeramente como dato primero, por lo que en él el otro aparece como dato segundo; posteriormente, y sólo a través de la reducción intersubjetiva, se ha develado el otro también como una realidad trascendental, y esto significa que ha sido descubierto como una realidad que en él se constituye como primera para él; pero en la medida en que yo hago este descubrimiento soy yo en realidad el que lo constituyo como realidad primera. Lo anterior quiere decir que también yo soy para el otro un otro yo, y que en su experiencia de mundo yo aparezco al otro como trascendencia, es decir, que soy para él una realidad constituida que él mismo constituye en su experiencia.

Ahora bien, la exposición detallada de estos dos niveles de experiencia, la experiencia subjetiva del yo y experiencia del otro como un yo trascendental que también constituye trascendentalmente mundo, exige un análisis en dos momentos: primero, el que tiene que ver con la experiencia formal del otro, mi experiencia de otro, y el que tiene que ver con la manera en que el yo intuye en el otro experimentado un otro trascendental. No se trata, sin embargo, de que existan realmente dos experiencias del otro, por el contrario, el otro es experimentado como dato de la experiencia, como dato real existente en el mundo, y sobre esa base se lo experimenta como una realidad trascendental, aunque esto último sólo puede hacerse efectivo a través de una reducción.

Lo anterior coincide también con la distinción husserliana entre dos tipos de análisis, el estático y el genético. En el análisis estático se toma a la conciencia como una entidad ya formada y se analiza las formas en que tiene experiencia; en el análisis genético se toma a la conciencia en su proceso de formación y se pregunta cómo ésta ha adquirido tales o cuales determinaciones. En el caso de la experiencia del otro un análisis estático examina cómo tenemos experiencia de otro, mientras que un análisis genético determina la génesis de la experiencia del otro, esto es, las formaciones mediante las cuales llegamos a adquirir experiencia de otro y, precisamente, de otro con el cual constituyo el mundo²⁸⁹.

Así, los problemas de la experiencia del otro, el tipo de vivencia que es y sus supuestos, son propios de un análisis estático, mientras que lo que tiene que ver con cómo el otro llega a ser trascendental, cómo constituyo mundo intersubjetivamente y cómo él me constituye a mí como otro para él, son parte de un análisis genético; en este último, además, caben los problemas acerca de cuál es mi primer experiencia del otro y cómo se desarrolla. De esta manera, es necesario proceder primeramente con el análisis formal de la experiencia del

²⁸⁹ La experiencia del otro "...no sólo presupone (en términos estáticos) que otro *puede* aparecer en mi horizonte de posible experiencia, sino que (genéticamente) presupone naturaleza, tiempo, etc. objetivos (es decir, intersubjetivos)", Lotz, *op. cit.*, p. 94.

otro para arribar después al análisis de la constatación trascendental del otro como realidad trascendental²⁹⁰.

2.5.1. Apercepción y parificación.

Una vez puesto de relieve que el problema de la intersubjetividad está ligado ineludiblemente a la ejecución de la reducción, puesto que sólo en ella es posible develar la estructura del acto que me da al otro así como al otro en su función trascendental, es momento ahora, y siempre en actitud reflexiva, del análisis formal de este acto particular mediante el cual tengo experiencia de un otro ego.

En la reducción de la experiencia al ámbito de lo mío propio, han quedado en desconexión, es decir, fuera del ámbito de validez de la primera evidencia, de la inmanencia del yo, los otros. Estos aparecen ahora a la mirada fenomenológica como trascendencias cuyo sentido de ser es puesto por la conciencia, esto es, que tanto su modo de aparición a la conciencia como la forma correlativa de ser objetivados por ella dependen de la conciencia misma, más específicamente, de un tipo de acto concreto mediante el cual la conciencia tiene experiencia de otros sujetos. Así, el problema consiste ahora en determinar qué tipo de objetividad es ese otro desconectado y cómo la conciencia tiene experiencia ponente de éste, en otras palabras, en determinar qué tipo de intencionalidad es esta que tiene experiencia de un otro²⁹¹.

El otro es experimentado como existencia real, primeramente como cuerpo pero también, y al mismo tiempo, como conciencia y como persona. Así, en el mundo los otros están ahí como cuerpos percibidos, de los cuales tengo experiencia inmediata, pero no son vistos sólo como meras cosas físicas con cualidades físicas, sino que también se me revelan

²⁹⁰ Janet Donohoe considera que en Husserl el análisis estático precede al análisis genético no solamente en términos formales, sino también en términos históricos, por lo que sus primeros acercamientos al problema del otro estuvieron enmarcados dentro del análisis estático, mientras que su desarrollo ya en madurez es claramente genético, siendo que, finalmente, el acercamiento genético de la alteridad le permite relacionar el problema de la intersubjetividad con el de la ética. De esto trata casi todo su libro: *Husserl on Ethics and Intersubjectivity. From Static to Genetic Phenomenology*.

²⁹¹ “En tanto que acto intuitivo que presenta a otra persona corporal, el acto empático es un acto objetivante”, Depraz, *op. cit.*, p. 179.

a la misma percepción como cuerpos que portan una voluntad, una conciencia y una persona; de esta manera los otros percibidos, de los cuales tengo percibido su cuerpo como una realidad ahí en el mundo, son aprehendidos como cuerpos que expresan movimiento espontáneo y que se comportan de una manera determinada, y que al moverse y comportarse de tal forma revelan una voluntad operante de su cuerpo, una conciencia y una personalidad de ese cuerpo, y una conciencia y personalidad semejantes a las mías. La percepción del cuerpo ajeno, junto con la aprehensión de ese cuerpo como un cuerpo con voluntad y que porta una conciencia y una persona, todo ello junto forma parte unitaria de la vivencia que me da al otro, y que es llamada empatía.

Al mismo tiempo, en la experiencia empática tengo vivencia del otro como un yo similar a mí que se dirige al mismo mundo natural, es decir, que tiene actos aprehensores del mismo mundo que es el contenido de mis propios actos, y que por ello comparte conmigo el mismo mundo; pero también el otro es aprehendido como un otro yo que tiene, tal como yo lo tengo, no sólo experiencia de este mundo como entidad natural, sino también de un mundo de significados espirituales, el cual puede ser igual al mío.

Así, en la empatía tengo experiencia del otro como estando ahí en el mundo “en cuerpo y alma” en el mismo mundo en el que yo estoy y teniendo experiencia de éste de la misma manera en que yo la tengo. El asunto ahora es determinar con más precisión cuál es la estructura formal de este acto peculiar que me da sintéticamente a un otro de la manera señalada.

En la experiencia intersubjetiva, el otro, señala Husserl, “está ahí, él mismo, ‘en persona’, ante nosotros”²⁹², y esto significa que tenemos experiencia del otro como realidad en el mundo, como realidad existente ahí, y no solo eso, sino que además como estando él mismo ahí ante nosotros en persona; es decir, al otro lo aprehendemos como realidad y no como imagen o representación en la fantasía. Por ello es que repetidamente Husserl señala

²⁹² Husserl, *Meditaciones cartesianas*, p. 171.

que la vivencia del otro no es del tipo de vivencia que aprehende una imagen o un objeto imaginario²⁹³.

Y en efecto, en la conciencia de imagen tengo la vivencia de un objeto que se presenta no en persona sino representando a otro objeto, por lo que lo que presenta remite a otra cosa, por ejemplo, en la percepción de una pintura, los colores, las formas, las sombras, etc., es decir, todo el contenido de percepción, representa siempre a algo más, a un objeto simbolizado que aquí no está en persona, sino que de él sólo tenemos una representación o una imagen que está en lugar de él; y la conciencia de imagen es precisamente la conciencia de que lo que se presenta es imagen o representación de otra cosa junto con la conciencia de esa otra cosa representada²⁹⁴. De manera similar funciona la representación en la fantasía, pues lo que está presente en la imagen fantaseada, y que aparece en ella como contenido de acto, aparece como representante de algo que en la fantasía no se da ello mismo en persona, es decir, en la fantasía no tengo a Husserl charlando conmigo, sino sólo una imagen de él.

La vivencia de otro yo no es conciencia de imagen ni de representación en la fantasía, sino conciencia de algo que se da ello mismo a la vivencia: el otro como tal, y no un representante suyo. Así, para tener experiencia de otro yo, y de otro yo como unidad psicofísica, esto es, como una unidad de cuerpo y vivencia, no es necesario representarse sus vivencias a través de la imaginación o la fantasía, pues en realidad “nosotros intuimos en el Otro su vivencia de modo completamente inmediato y sin conciencia de ninguna representación impresional o imaginativa de imagen, y si nos hacemos simplemente una imagen de su vivenciar, sentimos esto como algo especial”²⁹⁵.

Ahora bien, el que podamos intuir en el otro su vivencia de forma inmediata significa simplemente que al momento de percibir al otro lo percibimos, la mayor parte de manera

²⁹³ “El otro me está dado originalmente en empatía, lo que veo no es un signo (...) sino *el otro*”, Zahavi, *op. cit.*, p. 60.

²⁹⁴ Sobre la conciencia de imagen puede consultarse el excelente artículo de Hans Rainer Sepp, “Intencionalidad y apariencia”, en *Escritos de filosofía*, Bs. As., no. 27–28, 1995, ps. 181–196.

²⁹⁵ Husserl, *Problemas*, ps. 123–4.

más o menos pasiva, como teniendo experiencias, y experiencias de tal o cual tipo, y ello de manera inmediata sin necesidad de otro acto; pero con ello no se ha dicho que podamos intuir la vivencia del otro de manera directa o interna, lo cual ciertamente es imposible.

Por ello es que aclara Husserl,

...este estar ‘en persona’ no es óbice para que concedamos sin más que no viene aquí propiamente a dato originario el otro mismo, sus vivencias, sus fenómenos mismos, ni nada de lo que pertenece a lo propio suyo mismo. Si ocurriera esto, si lo esencialmente propio del otro fuera accesible de modo directo, sería entonces mera parte no–independiente de lo propio de mí mismo, y, en fin, él mismo y yo mismo seríamos uno²⁹⁶.

Las vivencias del otro no nos están dadas como datos originarios, de los cuales podamos tener experiencia directa, pues ello significaría que vivimos su vida de conciencia de manera interna, y esto es imposible; por el contrario, el otro se nos presenta como otra conciencia con sus propias vivencias y sus propios fenómenos de cosas, de las cuales tenemos experiencia externa pero no podemos vivirlas, pues la interioridad ajena “está ahí, sólo que para mí no es experienciable en sí misma, justamente no es mi interioridad”²⁹⁷.

Así, esta intuición inmediata de la vivencia del otro es una “apresentación” de sus vivencias, de su vida de conciencia, esto es, un “hacer compresente” en mi percepción de su cuerpo una otra conciencia intencional, un “hacer–consciente–como–compresente” a una su cuerpo y su conciencia. La presentación es una determinación de cierto tipo de actos mediante la cual se hace presente algo que no está intuido directamente pero que aparece al mismo tiempo en la intuición²⁹⁸. Husserl señala que la presentación aparece en los actos perceptivos, ya que cuando percibo un lado del objeto se encuentra ya presentado el otro lado no atendido, y presentado como compresente junto con la cara percibida del objeto; sólo que este tipo de presentación permite la verificación de lo presentado mediante un

²⁹⁶ Husserl, *Meditaciones cartesianas*, p. 171.

²⁹⁷ Edmund Husserl, “¿Qué es el soma (*Leib*)?”, en Javier San Martín, *La fenomenología de Husserl como utopía de la razón*, p. 175.

²⁹⁸ “La afirmación fundamental referente al acto de empatía es la de que se trata de una re–presentación. De ahí que en mi experiencia del otro no tenga las vivencias del otro en el original, sino sólo re–presentadas”, Simón Lorda, op. Cit., p. 42.

acto de cumplimiento impletivo en el cual se comprueba lo que aparece ahora como compresente, mientras que la apresetación de las vivencias del otro no permiten precisamente esta verificación, ya que para que esto fuera posible habría que vivir las vivencias del otro, y de la misma manera en que el otro las vive.

Del otro intuimos, por apresetación, e inmediatamente sin necesidad de otro acto, que tiene vivencias. Pero en tanto que toda apresetación se encuentra “entretejida con una presentación”, y en la medida en que “sólo en tanto que exigida por ésta puede aquella poseer el carácter de apresetación”²⁹⁹, toda apresetación sólo puede darse sobre la base de una presentación; en el caso de la empatía, se haría entonces necesario destacar la presentación sobre la que se fundaría la apresetación³⁰⁰.

La base de toda apresetación del otro es la presentación perceptiva del cuerpo ajeno; por supuesto que el otro también puede dárse nos en otro tipo de actos que no involucren la presencia perceptiva del otro, como por ejemplo en el recuerdo o en actos comunicativos en que el otro no esté en carne y hueso, por decir, en chat, sin embargo, estas posibilidades dependen de que el otro se haya dado previamente a la percepción, o de que hayamos tenido previamente experiencia perceptiva de un otro cualquiera. Por ello es que el acto empático, como acto complejo, se funda en el acto perceptivo, en específico, en la percepción de otro cuerpo.

Pero percibir un cuerpo ajeno significa no sólo percibir sus cualidades físicas, sino también el percibir concomitante de una voluntad, una conciencia y una persona ajenas que le pertenecen, y que hacen que ese otro cuerpo percibido pueda ser percibido como otro yo, es decir, como un cuerpo vivo ajeno o un yo psicofísico ajeno; pero lo anterior sólo es posible, a decir de Husserl, con base en la experiencia que yo tengo de mi propio cuerpo, puesto que la asignación de una vida de conciencia a otro cuerpo percibido parte

²⁹⁹ Husserl, *Meditaciones cartesianas*, p. 172.

³⁰⁰ “La apresetación co–presenta, es decir que ella remite a una presentación”, Didier Franck, *Chair et corps. Sur la phénoménologie de Husserl*, Les éditions de Minuit, Paris, 1981, p. 112.

necesariamente de la experiencia originaria, vivida en mí mismo, de la interconexión entre mi cuerpo y mi conciencia.

Por ello es que

...ese cuerpo físico de allí, que está sin embargo aprehendido como cuerpo vivo, tiene que poseer este sentido por una transferencia aperceptiva a partir de mi cuerpo vivo, y de un modo, además, que excluye la comprobación realmente directa –y, por tanto, primordial–, la comprobación por percepción auténtica de los predicados de la corporalidad viva específica. Es cosa clara desde el principio que sólo una semejanza que vincule dentro de mi esfera primordial aquel cuerpo físico de allí con mi cuerpo físico, puede suministrar el fundamento de la motivación para la aprehensión “analogizante” del primero como otro cuerpo vivo³⁰¹.

Estamos pues ante un tipo de acto que efectúa, sobre la base de un cuerpo ajeno percibido, una “transferencia aperceptiva” desde mi vida de conciencia a la vida de conciencia ajena, gracias a que el otro cuerpo percibido muestra una semejanza con mi propio cuerpo, semejanza que los vincula y que me permite efectuar una analogía entre mi vida de conciencia y la vida de conciencia ajena que, por lo mismo, me aparece apercibida en el cuerpo ajeno³⁰². Y todo este acto se efectúa en el nivel de la pasividad, por lo que no se trata aquí de ninguna analogía entendida como acto de inferencia teórica; por ello precisamente es que lo analogizado en el acto de empatía se da sin mediación de ningún otro acto posterior, esto es, se da de manera inmediata.

El modelo de la analogización indica, además, que en la experiencia empática nunca puede desvincularse la forma de aparecer del otro respecto de la manera en que yo tengo experiencia de mí mismo, antes bien, corrobora el hecho de que el otro aparece como una suerte de “modificación” del yo. Así, el otro “sólo es pensable (...) como análogo de lo propio. Por virtud de su constitución de sentido como ‘modificación intencional’ de mi yo

³⁰¹ Husserl, *Meditaciones cartesianas*, ps. 173–4.

³⁰² “En virtud de una suerte de analogía que funciona de cuerpo a cuerpo, la significación ‘ego’ se mueve desde mi cuerpo, apercibido en el mundo, hacia el cuerpo del otro, que me presenta otra vida. Gracias a esta analogía el sentido ‘ego’ es transferido desde mi cuerpo al cuerpo percibido ahí”, Ricoeur, *op. cit.*, p. 125.

primeramente objetivado, de mi mundo primordial, surge necesariamente el otro en tanto que, fenomenológicamente ‘modificación’ de mí mismo”³⁰³.

Pero que el otro me esté dado como modificación de mi yo, no significa que el otro sea experimentado como un igual, sino sólo como similar a mí, esto es, como otro yo, otro humano u otra mónada, que sin embargo tiene sus propias vivencias, fenómenos de cosa, convicciones, ideas, sentimientos, etc. Así, tener experiencia de un otro como modificación del yo significa en realidad que el otro es intuitivo como otro yo cuya interioridad no se me da ella misma en percepción directa, sino que sólo aparece a mi intuición como “apresentado”, de tal manera que el otro es un otro yo presentado, o dicho de otra manera, un otro yo que se me da en persona pero cuya vida interna sólo se me da representativamente. De ahí también que la vida interna del otro sólo se me dé aperceptivamente, esto es, mediante una asociación entre mi vida de conciencia, que se me da a mí perceptivamente mediante percepción interna, y la vida de conciencia ajena que no se me da de manera directa sino por analogía con la mía.

El que el otro sea vivido aperceptivamente implica además que las vivencias del otro son experimentadas por ciertas manifestaciones corporales suyas, como, por ejemplo, su comportamiento o sus expresiones lingüísticas. Y en efecto, tanto las acciones del otro como sus actos de habla indican aperceptivamente otro yo con determinadas vivencias y características personales, digamos que lo muestran en sus cualidades internas sin que yo pueda percibirlos directamente³⁰⁴.

Lo único que puedo percibir directamente son mis propios estados, mis vivencias, mis sentimientos, etc., de cuyos contenidos tengo experiencia inmediata. Del otro también

³⁰³ Husserl, *Meditaciones cartesianas*, p. 178.

³⁰⁴ Así, por ejemplo, toda conducta “tiene su lado físico que es índice representativo de lo psíquico”, Husserl, *Meditaciones cartesianas*, p. 178. Por otro lado, “les vemos a los demás sus sentimientos sobre la base de la percepción de las manifestaciones corporales de sus sentimientos. Este verles a los demás las vivencias propio de la intrafección [empatía] es, sin duda, un acto de intuición, en que se da algo, pero ya no un acto en que se dé algo *originariamente*”, Husserl, *Ideas I*, p. 18. La traducción de Antonio Ziri6n del mismo pasaje dice: “‘les vemos a los demás sus vivencias’ sobre la base de la percepci6n de sus exteriorizaciones corporales. Este ver de la empatía es, sin duda, un acto intuitivo, dador, pero no un acto ORIGINARIAMENTE dador”.

tengo experiencia inmediata, en tanto que se me da en persona y en tanto que de él tengo experiencia sin necesidad de otra vivencia, pero sus contenidos de vivencia no me están dados inmediatamente, sino sólo mediatamente, por ello es que las vivencias del otro son intuitas como “datos mediatos que requieren de una interpretación”³⁰⁵ por parte del yo experimentante; la experiencia de la alteridad me exige siempre de esta manera una “experiencia interpretativa”³⁰⁶ de las vivencias del otro.

Y este es precisamente el sentido de la experiencia del otro como experiencia de un yo ajeno o extraño, ya que su vida de conciencia sólo puede ser experimentada como mera “indicación” de una intencionalidad inmanente en un cuerpo que se me da de manera inmediata. En algunas partes Husserl denomina al otro una “trascendencia inmanente”³⁰⁷, pues se trata de una trascendencia para el yo de la que puede intuirse inmediatamente una inmanencia, aunque sólo por apercepción analogizante y no por percepción directa de esta inmanencia. Por ello es que en la experiencia del otro “está implicada entonces una *intencionalidad de segundo grado*, una intencionalidad mediata”³⁰⁸, que es precisamente la intencionalidad de la conciencia ajena.

Ahora bien, lo peculiar de esta apercepción analogizante es que ella realiza una suerte de “parificación” entre mi yo y el yo del otro. Ello significa que sobre la base de la aprehensión del otro opera una “asociación” de semejanza mediante la cual el yo y el otro aparecen correlativamente “constituídos como par”³⁰⁹. Toda parificación asocia al menos dos datos en una suerte de unidad; en esta unidad, que es una unidad que aún distingue sus miembros, precisamente los datos dados en paridad, uno aparece con el sentido del otro o adquiere este sentido del otro³¹⁰. Dicho de otra manera, en la parificación acontece un “solapamiento” entre los datos que permite que los datos sean aprehendidos como par,

³⁰⁵ Husserl, *Philosophie première*, p. 91.

³⁰⁶ *Ibidem*, p. 277.

³⁰⁷ Cfr. Husserl, *Meditaciones cartesianas*, p. 173.

³⁰⁸ Husserl, *Philosophie première*, p. 241.

³⁰⁹ Husserl, *Meditaciones cartesianas*, p. 176.

³¹⁰ “La paridad requiere así: 1) los dos, 2) una conciencia de unidad, 3) la diferencia en el seno de estos dos, 4) el modo de unidad de estos dos como similitud del uno al otro”, Depraz, *op. cit.*, p. 141.

como asociados en una relación de similitud pero aún distinguidos uno del otro, por ello es que el caso límite de la paridad, dice Husserl, es la igualdad, que es la relación en la que un dato se subsume completamente al otro. Así, “como obra de tal solapamiento, se efectúa en los objetos de la parificación una transferencia de sentido, o sea la apercepción del uno según el sentido del otro”³¹¹.

En el caso de la experiencia del otro, la parificación entre el yo y el otro hace posible el que pueda yo tener experiencia unitaria de él y de mí, es decir, de experimentarme junto con él en una unidad en la que los dos aparecemos subsumidos bajo un mismo sentido, aunque casi siempre el sentido originario de la relación es el aportado por el propio yo, ya que desde él se efectúa la “transferencia de sentido” hacia el otro intuido en paridad conmigo. Esto es sumamente importante ya que la paridad permite explicar la experiencia en común de un mundo experimentado como el mismo mundo, y, en relación a ello, la experiencia de la comunidad.

2.5.2. La constitución intersubjetiva del mundo y la intersubjetividad trascendental .

Hemos partido del análisis de la experiencia subjetiva del otro, de mi propia experiencia del otro, así lo ha exigido la teoría fenomenológica trascendental de la alteridad, la cual exige una puesta entre paréntesis del mundo y de los otros y, correlativamente, el análisis de mi vivencia del otro, la cual queda, por lo pronto, como la única indicación trascendental de la existencia del otro. Así, en mi experiencia el otro aparece con el sentido de realidad constituida, y constituida por mis propias vivencias.

Por ello es que el primer problema de la experiencia del otro es la de su sentido como correlato *noemático*, es decir, como sentido constituido; pero el otro, ya desde mi experiencia de él en tanto que correlato, se revela como un otro yo, y esto significa que hay en él, en su corporalidad, una indicación de una intencionalidad ajena, la suya, por lo que ahora la pregunta debe dirigirse hacia la posibilidad de que el otro también constituya

³¹¹ Husserl, *Meditaciones cartesianas*, p. 176.

mundo, es decir, de que también sea trascendental, y que, a través de la experiencia intersubjetiva del mundo, sea posible una intersubjetividad trascendental, esto es, una comunidad trascendental de *yoes*. Ello, a su vez, requiere de un análisis ampliado del nexo entre el yo y el otro, y de la experiencia conjunta entre los sujetos, la cual se revela en la experiencia del mundo, en su sentido natural y cultural, para, con ello, determinar si ese nexo y esa experiencia conjunta tienen un sentido trascendental.

Así, hay que regresar nuevamente a la experiencia del otro. El otro se me da a la experiencia como cuerpo psicofísico, este cuerpo es para mí una indicación de un yo ajeno, y ello significa que muestra una subjetividad a través de sus disposiciones corporales, actos comunicativos, gestuales, etc., pero esta mostración no se da directamente sino, por el contrario, indirectamente, a pesar de que la percepción del cuerpo ajeno sea una intuición directa. Ahora bien, el acto de aprehensión del otro, el acto de empatía, es uno solo, por lo que en él hay una sola experiencia compleja, una de cuyas partes presenta al cuerpo ajeno directamente, mientras que la otra, sobre su base y al mismo tiempo, presenta o co-intuye de manera indirecta una subjetividad ajena.

Pero la presentación del otro, es decir, la co-intuición o co-presentación de su cuerpo y su conciencia, sólo es posible sobre la base del modelo de la experiencia subjetiva de la relación entre mi cuerpo y mis vivencias, y esta es la razón por la que el otro sólo pueda ser experimentado como un análogo mío. Así, “el ‘otro’ remite, por su sentido constitutivo, a mí mismo; el otro es reflejo de mí mismo, y, sin embargo, no es propiamente reflejo; es un análogo en sentido habitual”³¹²; no es un reflejo porque no es aprehendido como igual al mí, sino sólo como análogo, lo cual significa, en sentido habitual, algo con lo que comparto ciertas cosas pero no todo, y en el caso de la experiencia del otro esto quiere decir que el otro es aprehendido como una entidad con la que comparto una estructura subjetiva, pero no nuestras vivencias como realidades psicológicas, las cuales siguen siendo para cada uno sus propias vivencias que transcurren para cada cual en su propia inmanencia.

³¹² Husserl, *Meditaciones cartesianas*, p. 154.

El asunto ahora es determinar el alcance de esta analogización del otro yo. Husserl considera que entre lo presentado y su base, la presentación, debe existir una unidad esencial, una “comunidad funcional”, que permite precisamente que se dé una presentación en una presentación, es decir, que “ya de antemano, lo que presenta ha de pertenecer a la unidad del mismo objeto que es ahí el presentado”³¹³, si no fuese así, toda presentación sería una mera ficción arbitraria del yo.

En relación al problema del otro, esto significa que:

...ni ocurre ni puede ocurrir que el cuerpo físico de mi esfera primordial que es para mí indicio del otro yo (y, por lo tanto, de la esfera primordial totalmente otra, o del otro *ego* concreto) pudiera presentar la existencia y el estar—también—ahí del otro yo, sin que ese cuerpo físico primordial adquiriera el sentido de cuerpo físico primordial para el otro *ego* —luego, según la índole de todo el rendimiento asociativo— aperceptivo, el sentido de cuerpo vivo ajeno y, en primer lugar, el del cuerpo físico —vivo ajeno mismo—³¹⁴.

La experiencia apreativa del otro yo implica que ese cuerpo que estoy percibiendo tiene experiencia de sí mismo en tanto que cuerpo vivo, y ello gracias a una ley de esencia, puesto que si yo, el que tiene experiencia, soy un yo que se vive a sí mismo como ente psicofísico y que vive la conexión entre su cuerpo y su alma como algo esencial en su propia vivencia de yo, y si yo tengo experiencia de otro cuerpo como otro yo, entonces, y gracias a esa conexión que experimento como necesaria en mí, el otro debe vivirse a sí mismo como un yo psicofísico. Se trata, pues, de una suerte de implicación trascendental: el otro debe ser para sí mismo lo que yo soy para mí mismo.

De esta manera, la experiencia apreativa de otro yo depende de la experiencia primaria de mi yo y de la relación, experimentada en mí, entre mi cuerpo y mis vivencias. Por ello es que en mi experiencia del otro cuerpo éste es experimentado como otro cuerpo vivo yoico, con todo lo que la experiencia de mi yo implica para mí. Así, el cuerpo ajeno presenta, en primer lugar, un cuerpo vivo ajeno, pero también una experiencia del mundo

³¹³ *Ibidem*, p. 187.

³¹⁴ *Ibidem*, ps. 187–8.

que es similar a la mía, y que, como la mía, experimenta el mundo como un mundo primordial para él; en esta experiencia del mundo están vividos los otros sujetos constituidos para él, yo mismo, como correlatos noemáticos de su experiencia, y el mundo mismo experimentado como mundo común. Por ello es que “en la presentación del otro, los sistemas sintéticos son los mismos, con todos sus modos fenoménicos, luego con todas las percepciones es posibles y sus contenidos”³¹⁵; ello significa que la presentación del otro es ya experiencia de su relación esencial con mi yo, por lo que en la presentación del otro está ya dada mi identidad con él³¹⁶. Por ello es que podemos, ambos, experimentarnos en paridad y como teniendo el mismo mundo experimentado, y experimentado de la misma manera, el mundo en tanto que natural y el mundo en tanto que cultural.

Husserl señala que el esclarecimiento trascendental de la comunidad humana involucra el esclarecimiento previo del mundo natural experimentado como común, el cual a su vez implica el análisis de la experiencia intersubjetiva de un mundo en tanto que común³¹⁷. Ello quiere decir que la constitución del mundo cultural está sobre la base de la experiencia en común del mundo, el cual no sólo es previo a aquél sino que depende a su vez de la experiencia de la alteridad y de los sistemas de unanimidad entre el yo y el otro, cuya base, a su vez, es la misma experiencia del yo.

Así pues, el que los sistemas fenoménicos del otro sean los mismos que mis sistemas fenoménicos, o el que exista una concordancia del yo y del otro en cuanto a los modos de experimentar el mundo, permite afirmar que el mundo experimentado es el mismo en ambos casos, aunque las percepciones reales sean, como es natural, distintas. Por ello es que “es, pues, completamente legítimo hablar de percepción del otro y, en consecuencia ulterior, de percepción del mundo objetivo, de percepción de que el otro dirige la vista a lo mismo que yo, etcétera”³¹⁸.

³¹⁵ *Ibidem*, p. 189.

³¹⁶ “...mediante la presentación (...) está ya necesariamente producido el sentido de identidad de ‘mi’ naturaleza primordial y la otra re-presentada”, *Ibidem*.

³¹⁷ “...la intersubjetividad trascendental es previa al mundo, Simón Lorda, *op. cit.*, p. 222.

³¹⁸ Husserl, *Meditaciones cartesianas*, p. 189.

En mi experiencia el mundo es experimentado como mundo objetivo, en primer lugar, para mí, pero también, y gracias a la apercepción del otro, para todo otro sujeto que tenga experiencia del mundo, pues al apercebir al otro lo estoy intuyendo como otro que percibe el mundo de manera similar a mí puesto que es apercebido ya como teniendo los mismos sistemas fenoménicos; de esta manera, “cada uno tiene en torno a sí el mismo mundo, y eventualmente son muchos los que ven la misma cosa, la misma porción de mundo”³¹⁹, por ello es que al percibir al otro apercibo ya que el otro tiene ante sí el mismo mundo percibido.

Pero además, a través del otro puedo verificar mi propia experiencia acerca del mundo y constatar, con ello, que el mundo percibido en ambos casos es el mismo, y el mismo objetivamente³²⁰; así se constituye la naturaleza objetiva, a través de la experiencia de la intersubjetividad, y, en particular, a través de la experiencia comunicativa, pues “sólo por medio de la relación de posible comprensión mutua es identificable el mundo de mi experiencia con el de los otros, a la vez que posible enriquecerlo con los sedimentos de la suya”³²¹. Y en efecto, el mundo primordial, el que se me revela a mi esfera privada de experiencia, es experimentado como el mismo mundo de experiencia de los otros no sólo porque en la apercepción del otro está ya dado el que los otros perciban el mismo mundo, sino porque, además, hablamos del mismo mundo, de las mismas cosas a las que identificamos con los mismos predicados, nos entendemos acerca de ellas y acerca de él, etc.³²², por ello es que es posible hablar de un mismo mundo objetivo y, en primer lugar, de una naturaleza objetiva³²³.

³¹⁹ Husserl, *Problemas*, p. 52.

³²⁰ “...el otro trascendental como co-existente conmigo en el mundo es susceptible de corregir *mi* experiencia del mundo...”, Depraz, *op. cit.*, p. 224.

³²¹ Husserl, *Ideas I*, p. 104.

³²² “La cosa tiene su delante y detrás, su arriba y abajo, y mi anverso de la cosa es para el Otro, eventualmente, su reverso, etc. Pero se trata de la misma cosa con idénticas propiedades. Husserl, *Problemas*, p. 52.

³²³ “La *objetividad* de esta naturaleza, la NATURALEZA en sentido eminente y fundamental, DESCANSA SOBRE EL ENTENDIMIENTO MUTUO de una pluralidad de yos aplicados a conocer, provistos de CUERPOS, cuerpos que aparecen tanto a ellos mismos como a los que con ellos se entienden”, Husserl, *Ideas III*, p. 12.

El entendimiento mutuo, que es en primer lugar un entendimiento lingüístico, es el reconocimiento de que la misma cosa aparece a varios sujetos con las mismas propiedades y que, por lo mismo, se trata de la experiencia de la misma cosa, por lo que este entendimiento permite hablar de la “cosa verdadera”, en tanto que en él opera una identificación de la misma cosa, aprehendida precisamente como la misma en una multiplicidad de apariciones propias y ajenas; digamos que en el entendimiento mutuo es posible identificar a la cosa en su identidad y, por ello, hablar de la cosa como verdadera, como la misma cosa que permanece idéntica a pesar de la multiplicidad de sus apariciones aprehensoras, puesto que “solamente en el entendimiento se da la posibilidad de RECONOCER que las cosas que el uno ve y las cosas que el otro ve son LAS MISMAS”³²⁴.

De esta manera, y sólo a través de la derivación de la unidad intersubjetiva de los sistemas de unificación entre el yo y el otro, el mundo, que es primeramente el mundo de la naturaleza, se revela como un mundo intersubjetivo, más específicamente, como un mundo cuya objetividad es constituida intersubjetivamente³²⁵. Por ello es que es posible decir que la empatía, con todo lo que aquí significa, permite la experiencia de un mismo mundo, en primer lugar de un mundo natural, que se revela a varios sujetos, eventualmente a todos, como un mundo común a la experiencia de todos ellos y al que todos pueden identificar como el mismo; así, “la naturaleza es una realidad intersubjetiva y realidad no solamente para mí y mis congéneres fortuitos, sino para nosotros y todos los que hayan de poder entrar en trato con nosotros y entenderse con nosotros acerca de las cosas y los hombres. Permanece abierta la posibilidad de que entren en este nexo espíritus cada vez nuevos”³²⁶, posibilidad abierta *ad infinitum*, es decir, “a un número no conocido de hombres”³²⁷.

Ahora bien, todo lo dicho aquí acerca del mundo de la naturaleza es posible decirlo también del mundo cultural, del mundo de la comunidad humana, y esto significa que este

³²⁴ Husserl, *Ideas II*, ps. 117–8.

³²⁵ “...el mundo alcanza el carácter de objetivo en el momento en que es mundo común a todos. Sólo si hay otros puedo decir del mundo que es objetivo”, Simón Lorda, *op. cit.*, p. 169.

³²⁶ Husserl, *Ideas II*, p. 119.

³²⁷ Husserl, *Meditaciones cartesianas*, p. 197.

mundo también está determinado por la posibilidad de la experiencia de otros yoes apercebidos como yoes que comparten los mismos sistemas fenoménicos, aunque aquí habría que añadir que la experiencia del mundo cultural requiere de la experiencia previa de un mundo natural vivido ya como común, esto es, de un mundo de cosas que aparecen como idénticas a la multiplicidad de los sujetos.

Así, sobre la experiencia de un mundo común se erige la experiencia de un mundo cultural que vale como el mismo para los miembros que pertenecen a una comunidad determinada, y que es el mundo que aparece a ellos con determinados predicados espirituales y con formas específicas de valoración del comportamiento y de la vida de los individuos, etc. La objetividad constituida en el mundo espiritual es válida solamente para aquellos que vivan el “entorno cultural” específico de la cultura que valora el mundo de esta determinada manera, por lo que “tal objetividad está limitada” y “se diferencia entonces, evidentemente, de la accesibilidad para cualquiera absolutamente incondicionada que pertenece por esencia al sentido constitutivo de la naturaleza”³²⁸.

El acceso al mundo cultural está condicionado, y esto significa que hay que cumplir ciertos protocolos para entrar a un determinado mundo cultural, protocolos que la cultura misma, vivida desde su interior, se encarga de transmitir a sus miembros; cabe decir que el acceso a otro mundo cultural implica de alguna manera cumplir algunos de estos condicionamientos primarios, entre los cuales está, y de manera determinante, el lenguaje. Al mismo tiempo, la pertenencia a un mismo mundo cultural puede variar de sujeto a sujeto, determinándose así diversos modos de compromiso cultural que van desde la defensa y reafirmación los supuestos de la cultura, hasta su rechazo y adopción de otras objetividades culturales, o incluso la renuncia total a toda determinación cultural.

Pero a pesar de la diversidad cultural, que es un *factum*, es una necesidad *a priori* el que cada sujeto viva no sólo en una naturaleza común sino en un mundo cultural determinado “como mundo con significaciones y relevancias humanas (por primitivo que sea aun su

³²⁸ *Ibídem*, p. 199.

nivel)”³²⁹, y que éste sea para él el mundo central desde el cual viva todo otro mundo cultural como ajeno, con los cuales puede por cierto relacionarse a través de actos de empatía ampliados a la cultura ajena: “vemos así que el mundo cultural está también dado en ‘orientación’ por referencia a un miembro cero o a una personalidad. Aquí, yo y mi cultura somos lo primordial frente a toda cultura ‘ajena’. Para mí y para quienes comparten mi cultura, aquella es sólo accesible en una especie de experiencia del otro, en una especie de endopatía en la humanidad ajena y su cultura”³³⁰.

Por su lado, el acceso a la naturaleza, y a la naturaleza objetiva, permanece incondicionada o, lo que es lo mismo, es asequible a cualquiera, y a cualquiera que comparta simplemente una estructura de ser humana, la forma humana de experimentar el mundo³³¹. Por ello es que el entendimiento común de un mismo mundo sobrepasa las barreras de las culturas particulares, siendo precisamente éste el sentido de la experiencia filosófica del mundo y, a decir de Husserl, el sentido también de la posibilidad de una cultura racional, de una cultura basada en supuestos de un entendimiento racional común.

Ahora bien, tanto el mundo cultural como el mundo de la naturaleza son mundos constituidos a través de la experiencia subjetiva, más específicamente, a través de la experiencia intersubjetiva; por ello es que tanto la objetividad limitada del mundo cultural como la objetividad del mundo de la naturaleza son rendimientos de la intersubjetividad, y no de una intersubjetividad empírica, sino de una intersubjetividad trascendental. Pero este último paso del análisis husserliano de la intersubjetividad requiere, nuevamente, de un paso anterior, el que deriva de la estructura trascendental del yo una estructura trascendental en el otro.

Y en efecto, a través de la reducción, el yo se ha develado como un yo trascendental que constituye mundo, mientras que el otro me aparece en mi experiencia como un otro

³²⁹ *Ibidem*, p. 200.

³³⁰ *Ibidem*, p. 201. Aquí “endopatía” es lo mismo que “empatía”.

³³¹ La diferencia entre la experiencia del mundo cultural y la experiencia del mundo de la naturaleza consiste tal vez en que el primero está fundado sobre la base de actos sociales, mientras que el segundo lo está mediante actos preponderantemente judicativos.

constituido, pero no solamente eso, sino que además, se me ha revelado como otro yo cuyos sistemas fenoménicos son idénticos a los míos, por lo que los nexos entre su subjetividad y la mía son nexos de necesidad, de tal manera que el otro, puede decirse sin más, es ya, y gracias a su identidad constitutiva conmigo, otro igualmente trascendental, otro que constituye mundo y que lo constituye formalmente de la misma manera que yo.

Pero la experiencia del otro no sólo se reduce a la experiencia de otro cuerpo psicofísico dado en carne y hueso, sino que se extiende hacia la experiencia de cualquier otro yo considerado en actualidad, cualquier otro viviente conocido o desconocido, pero también hacia cualquier otro pasado o futuro, muerto o aún no nacido, por lo que lo mismo que puedo decir del otro enfrente lo puedo decir de todo otro, a saber, que también ellos, los otros no experimentados, son otros trascendentales; de esta manera es posible hablar de una intersubjetividad trascendental.

Esta intersubjetividad trascendental, finalmente, es la sede de toda constitución del mundo, tanto del natural como del cultural, la sede última de sentido de todo lo trascendente, por lo que “la intersubjetividad trascendental es, pues, aquella en que se constituye el mundo real como objetivo, como existente para ‘todo el mundo’”³³². Sin la intersubjetividad trascendental, sin el “nosotros trascendental”, el mundo sería solamente un rendimiento privado del sujeto individual, por lo que el nosotros en su función trascendental constituye la objetividad del mundo. Pero en la medida en que la intersubjetividad trascendental constituye el mundo, yo mismo, la realidad primera constituyente, desde el punto de vista de esta intersubjetividad, me develo a los otros como una realidad constituida para ellos, y esto significa, como una realidad segunda para ellos, una realidad que ellos constituyen tanto naturalmente como culturalmente. Así, yo soy, a final de cuentas, un yo autoconstituido, pero, ya la vez, un yo constituido por otros yoes.

³³² Husserl, *Ideas I*, p. 387.

Conclusión: Hacia una fenomenología de la cultura.

La fenomenología de Husserl se nos ha revelado como una filosofía que pretende un conocimiento filosófico certero, por lo que, en contra de todo relativismo y de todo escepticismo, considera que la verdad es un bien accesible. Pero a diferencia de toda ciencia, incluso de toda aquella que considera que la verdad es alcanzable, la fenomenología se propone iniciar sus reflexiones de un modo completamente distinto; mientras que la mayoría de las ciencias operan desde los supuestos de la actitud natural, los cuales son ingenuos en relación al problema epistemológico, la fenomenología se plantea a sí misma operar lejos de esta ingenuidad, desde otro campo, el de la evidencia primera que se da en el yo trascendental.

Así, el desarrollo de la fenomenología exige crítica de las ciencias y, en general, una crítica universal del conocimiento, incluso del propio conocimiento fenomenológico y, al mismo tiempo, una reflexión sobre el camino para superar la ingenuidad de la actitud natural, en cuanto a los problemas teóricos se refiere, y situarse en el terreno de las evidencias primeras, las referentes al yo trascendental y sus operaciones trascendentales. Por ello es que la fenomenología viene acompañada ineludiblemente de la ejecución de las reducciones y, sobre todo, de la reducción trascendental, de la que afirma Husserl en el Epílogo de sus *Ideas I* que en ella se encuentra el inicio del verdadero filosofar.

Estas discusiones, que han tomado un espacio considerable en nuestro trabajo, han podido parecer un tanto excesivas, y sin embargo han sido necesarias a fin de revelar el verdadero sentido de la experiencia de la intersubjetividad y también, aunque en menor medida, de la experiencia de la cultura; al mismo tiempo, estas exposiciones permiten vislumbrar todas aquellas posiciones sobre el otro y la cultura que podrían ser criticadas por Husserl.

Así, por ejemplo, son contrarias a la fenomenología tanto las teorías empiristas de la intersubjetividad como las teorías relativistas de la cultura, que son, por un lado, las teorías que señalan que las relaciones intersubjetivas son meramente empíricas y que dependen o

bien de la evolución del hombre a lo largo de su vida como especie o bien de los condicionamientos históricos, y, por otro lado, las teorías que consideran que cada cultura es relativa a sí misma y adquiere sus sistemas de validez de sí misma. Estas teorías, en sentido estricto, no son inválidas en sí mismas, o al menos no lo son por ser meramente empíricas, puesto que, en efecto, existen relaciones empíricas entre los sujetos que han ido cambiando a lo largo de las generaciones y en términos fácticos las culturas son diferentes entre sí y, hasta cierto punto, relativas; el asunto es que en estas teorías no se ofrecen evidencias definitivas, desde el punto de vista trascendental, es decir, no hay en ellas ningún tipo de evidencia trascendental sobre el ser o no ser de los condicionamientos evolutivos o históricos de las relaciones interhumanas o de la relatividad de la cultura, por lo que deberían estar fundadas más bien en una teoría fenomenológica trascendental, en la que, en primer lugar, se revisen sus supuestos, y lo mismo podríamos decir de todas las ciencias y disciplinas que estudien al hombre y a la cultura.

Pero incluso los diferentes tipos fácticos de trato con los otros y las relatividades culturales, en lo que respecta a su sentido o su forma de darse, deben ser esclarecidos fenomenológicamente. Esta tarea requiere de una serie de investigaciones previas, ya que el sentido de las diferencias fácticas entre las culturas debe ser estudiado en el marco de una investigación trascendental de la cultura, mientras que, por su parte, la constitución de la cultura sólo puede ser elucidada una vez que se ha puesto en claro el sentido de la constitución intersubjetiva del mundo, la cual, a su vez, debe ser estudiada en el marco de una teoría fenomenológica de la intersubjetividad, la cual analiza la vivencia del otro por parte de un yo, vivencia en la que el otro aparece como correlato intencional. Por ello es que, en términos formales, se debe comenzar con el estudio de la subjetividad individual para arribar, luego de una serie de investigaciones fenomenológicas que pasan necesariamente por el análisis de la intersubjetividad, al estudio de la cultura.

Así, estrictamente hablando, el sentido “otro yo” remite al sentido “yo”, por lo que, al indagar la forma de esta remisión, o, mejor dicho, la manera en que el otro está constituido

en la vivencia del yo, es imperioso analizar previamente, y siempre en reducción trascendental, la manera en que el yo tiene experiencia natural del mundo. El yo experiencia el mundo, y en general a los objetos del mundo, en sus vivencias, en las cuales se dirige intencionalmente a ellos, y en las que éstos mismos aparecen como contenidos de vivencia; pero lo que el mundo y los objetos son para el yo, no puede ser extraído de ningún otro lado más que de sus vivencias, de tal manera que sólo a través de los actos de conciencia, y solo exclusivamente por ellos, el mundo adquiere su sentido y su validez de ser.

Por ello es que el mundo y los objetos son sólo fenómenos para el yo, pero fenómenos constituidos no como fenómenos internos, como se constituyen, por ejemplo, las vivencias mismas para el yo, sino más bien como fenómenos externos, es decir, como trascendencias para el yo, pues el mundo y los objetos en tanto que contenidos intencionales no aparecen a la conciencia con el sentido de inmanentes.

Pero no sólo el mundo y los objetos son trascendencias, sino que también lo son los otros, cuyo sentido y validez de ser se extrae de las vivencias del yo, aunque no de toda vivencia, sino de un tipo particular que Husserl denomina “empatía”, cuya estructura sólo se revela a través de una reducción intersubjetiva, que es considerada por Husserl como una suerte de duplicación de la reducción trascendental, pero que tras ser aplicada al yo y a su experiencia de otros, da como residuo fenomenológico no sólo una vida de conciencia ajena sino también un nexo trascendental entre el yo y el otro, por ende, entre los sujetos, es decir, una intersubjetividad trascendental.

Así, en la empatía tengo experiencia de un cuerpo ajeno, que se me presenta como un objeto con propiedades cósmicas, tal cual percibo una cosa física; pero al mismo tiempo intuyo, con base en el cuerpo percibido, algo más, a saber, una subjetividad que gobierna voluntariamente ese cuerpo, el cual entonces se me presenta no como mero cuerpo sino como cuerpo vivo análogo al mío, de tal manera que de este cuerpo ajeno puedo decir, entonces, que tiene una subjetividad, que tiene vivencias, en suma, que tiene una vida de

conciencia. La base de esta intuición es una suerte de analogía entre mi cuerpo y mis vivencias, la cual funciona como fundamento de la analogía entre mi subjetividad y la subjetividad ajena: tras vivir en mí mismo la relación entre cuerpo y vida interna, analogizo esa misma experiencia en la experiencia del cuerpo ajeno y, por lo tanto, intuyo en él, gracias a la intuición de sus movimientos libres, de su lenguaje corporal, de su comportamiento, de su habla, etc., una conciencia ajena; pero las vivencias de esta conciencia ajena o, mejor dicho, su vida interna, no se me dan en persona, sino que sólo me aparecen representadas en su cuerpo, el cual sí se me da de manera directa.

Así, la empatía opera como un acto de “apresentación” en el que el otro me aparece como inmediatamente presente, aunque no pueda tener presentes directamente sus contenidos inmanentes, pues de ellos no puedo tener intuición directa, sino sólo “aprehensión analogizante”, esto es, una vinculación de un cuerpo ajeno a unas vivencias ajenas bajo el modelo del yo. De esta manera el otro se me presenta como otro yo, como una alteridad o un sujeto ajeno, sobre la base de una “apercepción asemejadora”.

Pero el análisis de la empatía lleva al descubrimiento de la intersubjetividad en su función trascendental, ya que los otros son otros yoes en paridad con mi subjetividad trascendental, lo cual significa que el “estilo” de sus vivencias es igual al mío, que la estructura subjetiva entre los sujetos reducidos en reducción intersubjetiva es la misma, por lo que también los otros constituyen mundo, el cuál es, y gracias a esta función intersubjetiva de constituir mundo, un mundo común, esto es, el que tiene el sentido de ser el mismo mundo para todos, y que, por lo mismo es ya objetivo, es decir, es objetivamente el mismo mundo para todos.

Ahora bien, que el mundo sea común y que sea objetivo no significa que cada sujeto no tenga sus propias vivencias individuales del mundo y que éstas sean precisamente suyas, sino que significa tan sólo que los objetos intencionales de las vivencias de los sujetos particulares pueden ser los mismos, si no es que de hecho lo son, de tal manera que

podemos hablar objetivamente del mundo y referirnos objetivamente a él como el mismo mundo de variadas vivencias, mías y de otros sujetos.

La experiencia del mundo común no anula las experiencias individuales del mundo ni, por supuesto, las formas particulares en que el mundo es valorado y que adquiere sentido valorativo para mí o para un conjunto de sujetos, y un sentido valorativo distinto del que adquiere para otros sujetos. Pero la posibilidad misma de que el mundo adquiera el mismo valor para un grupo de sujetos depende de que el mundo se haya revelado ya para ellos como el mismo, por lo que el mundo de la vida colectivo, que es el mundo de las valideces y metas colectivas, depende de la experiencia de un mundo común en la que éste ha sido apropiado como un mundo de valor colectivo.

Por todo lo anterior es que el estudio de la cultura, fenomenológicamente hablando, depende del estudio previo de la intersubjetividad, por lo que sólo se pueden develar las estructuras de sentido del mundo cultural tras el análisis de la experiencia del otro y de la experiencia intersubjetiva de un mundo común, tanto de un mundo objetivo común como de un mundo personal común.

En este trabajo hemos intentado esclarecer el camino que se debe recorrer para arribar a una teoría fenomenológica de la cultura, el cual debe partir del estudio de la subjetividad y de su experiencia de la alteridad. Sin embargo, nuestro análisis de la experiencia de intersubjetividad no ha sido definitivo, pues ha faltado considerar algunos asuntos sin duda necesarios al momento de estudiar fenomenológicamente la cultura y que tienen que ver con: la experiencia generativa del primer otro y lo que esto significa, a saber, la relación empática con la madre, y la función de la cultura natural, es decir, de la familia, para la conformación y mantenimiento de la cultura artificial; la empatía instintiva y su significado en cuanto al esclarecimiento del sentido de la humanidad; y, finalmente, experiencias empáticas concretas fundamentales para Husserl, las cuales seguramente tienen un lugar esencial en la formación de la cultura: la amistad y el amor. El estudio de todos estos

asuntos vendría seguramente a completar el análisis de la intersubjetividad y a asentar las bases para un estudio fenomenológico de la cultura.

No obstante, de todo lo anterior podemos concluir que el estudio de la cultura requiere necesariamente de un análisis fenomenológico previo de la intersubjetividad y de la subjetividad, en especial de la manera en que las subjetividades se implican mutuamente y se co-constituyen. Dentro de una fenomenología de la cultura habría que estudiar, entonces, el tipo de acto o los tipos de actos que se dirigen intencionalmente a los fenómenos que pueden denominarse “fenómenos culturales” y que componen lo que se llama “cultura”, la manera en que un objeto adquiere, en la vivencia de un sujeto, “propiedades culturales”, la forma particular en que personas, presentes o pasadas, están apresentadas en los objetos culturales, puesto que todo fenómeno cultural supone una intersubjetividad como sustrato; también se haría necesario un estudio más detenido de los actos sociales y de la conformación de los mundos de la vida compartidos; finalmente, y en relación a lo anterior, es absolutamente ineludible para una fenomenología de la cultura, el esclarecimiento del sentido de las relatividades culturales, junto con las formaciones culturales históricas, pero también, y de manera esencial, la forma en que la cultura tiende a ideales, entre ellos, al ideal teleológico de un vivir colectivo en racionalidad, el cual sólo es posible a través de una renovación de la cultura hacia una cultura de comunidad ética.

Pero más aún, atendiendo a la analogía entre el yo y el otro, es decir, al descubrimiento husserliano de que el otro debe ser estudiado en analogía con el yo, y de que esta analogía no es meramente metodológica sino que constituye una necesidad de esencia, es posible señalar que lo que vale para el yo vale también, en términos formales, para el otro yo, de tal manera que el otro no solamente está constituido en mí sino que además el entendimiento de mi propia subjetividad implica el entendimiento correlativo de la subjetividad ajena, y viceversa, el entendimiento del otro sujeto implica ya un mejor entendimiento de mi propio yo, en tanto que yo estoy también constituido en la experiencia del otro. Pero analogía no solamente la hay entre el yo y el otro sino que, y con base en ésta, también la hay entre el

yo y la colectividad, de tal manera que la colectividad también responde a motivaciones y a fines, propios o ajenos, también se ve influenciada por otras comunidades, también ejerce, ella misma, normas que se autoimpone y, sobre todo, también puede encaminar su existencia hacia una vida auténtica, que sería la vida plenamente racional que constantemente está en observación de sí misma, sin perder nunca de vista, y esta sería la consecuencia trascendental de la analogización entre el yo y la colectividad, que en el seno de la cultura está siempre el sujeto individual.

Bibliografía.

Bibliografía básica.

- HUSSERL, Edmund. *Lógica formal y lógica trascendental. Ensayo de una crítica de la razón lógica*, Estudios filosóficos–UNAM, México, 1962. Traducción de Luis Villoro.
- _____. *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*, Northwestern University Press, Evanston, 1970. Traducción de David Carr.
- _____. *Philosophie première. Deuxième Partie*, Press Universitaires de France, 1972. Traducción de Arion L. Kelkel.
- _____. “Tarea y significación de las ‘Investigaciones Lógicas’”, en *Revista venezolana de filosofía*, no. 4, Caracas, 1976, ps. 175–203. Traducción de Raúl Velozo.
- _____. *La idea de la fenomenología. Cinco lecciones*, F.C.E., México–Madrid, 1982. Traducción de Miguel García–Baró.
- _____. “El espíritu común (Gemeingeist) I y II (1921)”, en *Revista Thémata*, Universidad de Sevilla, 1987, ps. 131–158. Traducción de César Moreno.
- _____. “Reducción primordial y solipsística”, en Julia Iribarne *La intersubjetividad en Husserl. Bosquejo de una teoría*, Carlos Lohlé, Bs.As., 1987, Segundo Tomo.
- _____. “¿Qué es el soma (Leib)?”, en Javier San Martín, *La fenomenología de Husserl como utopía de la razón*, Anthropos, Barcelona, 1987.
- _____. *El artículo de la enciclopedia británica*, UNAM, México, 1990. Traducción de Antonio Ziriñ.
- _____. *On the Phenomenology of the Consciousness of Internal Time*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, 1991. Traducción de John B. Brough.
- _____. *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Crítica, Barcelona, 1991. Traducción de Jacobo Muñoz y Salvador Mas.
- _____. *Problemas fundamentales de la fenomenología*, Alianza, Madrid, 1994. Traducción de César Moreno y Javier San–Martín.
- _____. *Investigaciones lógicas*, Altaya, Barcelona, 1995. Traducción de Manuel García Morente y José Gaos. Dos tomos.
- _____. *Meditaciones cartesianas*, F.C.E., México, 1996. Traducción de José Gaos y Miguel García–Baró.
- _____. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica I*, FCE, México, 1997. Traducción de José Gaos.
- _____. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica II*, UNAM, México, 1997. Traducción de Antonio Ziriñ.
- _____. *Filosofía Primera (1923–24)*, Norma, Colombia, 1998. Traducción de Rosa Helena Santos de Ilhau.
- _____. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica III*, UNAM, México, 2000. Traducción de Luis E. González.
- _____. *Analysis Concerning Passive and active Synthesis*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, 2001. Traducción de Anthony J. Steinbock.
- _____. *Renovación del hombre y de la cultura. Cinco ensayos*, Anthropos, Barcelona, 2002. Traducción de Agustín Serrano de Haro.
- _____. *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, Trotta, Madrid, 2002. Traducción de Agustín Serrano de Haro.

_____. *Phantasy, Image Consciousness, and Memory*, Springer, Dordrecht, 2005. Traducción de John B. Brough.

_____. *La filosofía como ciencia estricta*, Nova, Bs. As., s/a. Traducción de Elsa Tabernig.

Bibliografía complementaria.

BIEMEL, Walter. “Las fases decisivas en el desarrollo de la filosofía de Husserl”, en Varios, *Husserl. Tercer coloquio filosófico de Royaumont*, Paidós, Bs. As., 1968.

DEPRAZ, Natalie. *Transcendence et incarnation. Le statut de l'intersubjectivité comme altérité à soi chez Husserl*, Vrin, París, 1995.

DE WAELEHENS, Alphonse. “Sobre la idea de la fenomenología”, en Varios, *Husserl. Tercer coloquio filosófico de Royaumont*, Paidós, Bs. As., 1968.

DONOHUE, Janet. *Husserl on Ethics and Intersubjectivity. From Static to Genetic Phenomenology*, Humanitary Books, New York, 2004.

EMBREE, Lester, et al (eds.). *Encyclopedia of phenomenology*, Kluwer, Dordrecht, 1997.

FERNÁNDEZ BEITES, Pilar. “La evidencia pre-predicativa. Apodicticidad como adecuación”, en Serrano de Haro, Agustín (ed.), *La posibilidad de la fenomenología*, Universidad Complutense, Madrid, 1997, ps. 13–33.

FINK, Eugen. “Los conceptos operatorios en la fenomenología de Husserl”, en Varios, *Husserl. Tercer coloquio filosófico de Royaumont*, Paidós, Bs. As., 1968.

FRANCK, Didier. *Chair et corps. Sur la phénoménologie de Husserl*, Les éditions de Minuit, París, 1981.

FUNKE, Gerhard. *Fenomenología: ¿metafísica o método?*, Monte Avila, Caracas, 1987.

GARCÍA-BARÓ, Miguel. *Vida y mundo. La práctica de la fenomenología*, Trotta, Madrid, 1999.

HOPKINS, Burt C. “Phenomenological Cognition of the A Priori: Husserl’s Method of ‘Seeing Essences’”, en Burt C. Hopkins (ed.), *Husserl in Contemporary Context. Prospects and projects for phenomenology*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, 1997.

IRIBARNE, Julia. *Edmund Husserl. La fenomenología como monadología*, Academia Nacional de Ciencias, Bs. As., 2002.

LOTZ, Christian. *From Affectivity to Subjectivity. Husserl’s Phenomenology Revisited*, New York, Palgrave Macmillan, 2007.

McKENNA, William. *Husserl’s “Introductions to Phenomenology”*, Martinus Nijhoff, The Hague, 1982.

MENSCH, James. *Intersubjectivity and Transcendental Idealism*, State University of New York Press, New York, 1988.

MOHANTY, J. N. “Notas a las lecciones de Husserl sobre la conciencia del tiempo”, en *Diánoia. Anuario de filosofía*, Año XIV, Número 14, F.C.E., México, 1968, ps. 82–95.

NAKHNIKIAN, George. “Introducción” a Edmund Husserl, *The Idea of Phenomenology*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, 1995. Traducción de William P. Alston y George Nakhnikian.

RICOEUR, Paul. *Husserl. An Analysis of His Phenomenology*, Northwestern University Press, Evanston, 1967.

SAN MARTÍN, Javier. *La fenomenología de Husserl como utopía de la razón*, Anthropos, Barcelona, 1987.

- SCANLON, John. "Eidetic method", en Lester Embree et al (eds.), *Encyclopedia of phenomenology*, Kluwer, Dordrecht, 1997.
- SCHÉRER, René. *La fenomenología de las 'investigaciones lógicas' de Husserl*. Gredos, Madrid, 1969.
- SEPP, Hans Rainer. "Intencionalidad y apariencia", en *Escritos de filosofía*, Bs. As., no. 27-28, 1995, ps. 181-196.
- SERRANO DE HARO, Agustín. "Fundamentos del análisis fenomenológico del cuerpo", en Serrano de Haro, Agustín (ed.), *La posibilidad de la fenomenología*, Universidad Complutense, Madrid, 1997, ps. 185-216.
- SIMÓN LORDA, Andrés. *La experiencia de alteridad en la fenomenología trascendental*, Caparrós, Madrid, 2001.
- TROTIGNON, Pierre. "L'oeil de la chair", en A-T. Tymieniecka (ed.) *Analecta Husserliana*, Vol. XVI, 1983.
- VILLORO, Luis. *Estudios sobre Husserl*. UNAM, México, 1975.
- WALDENFELS, Bernhard. *De Husserl a Derrida. Introducción a la fenomenología*. Paidós, Barcelona, 1997.
- VARIOS, *Husserl. Tercer coloquio de Royaumont*, Paidós, Bs. As., 1968.
- WALTON, Roberto. *Husserl, mundo, conciencia y temporalidad*, Almagesto, Bs. As., 1993.
- ZAHAVI, Dan. *Husserl and Transcendental Intersubjectivity*, Ohio University Press, Athens, 2001. Traducción del alemán por Elizabeth A. Behnke.
- ZIRIÓN, Antonio. *Breve diccionario analítico de conceptos husserlianos*, tesis de maestría, UNAM, México, 1990.