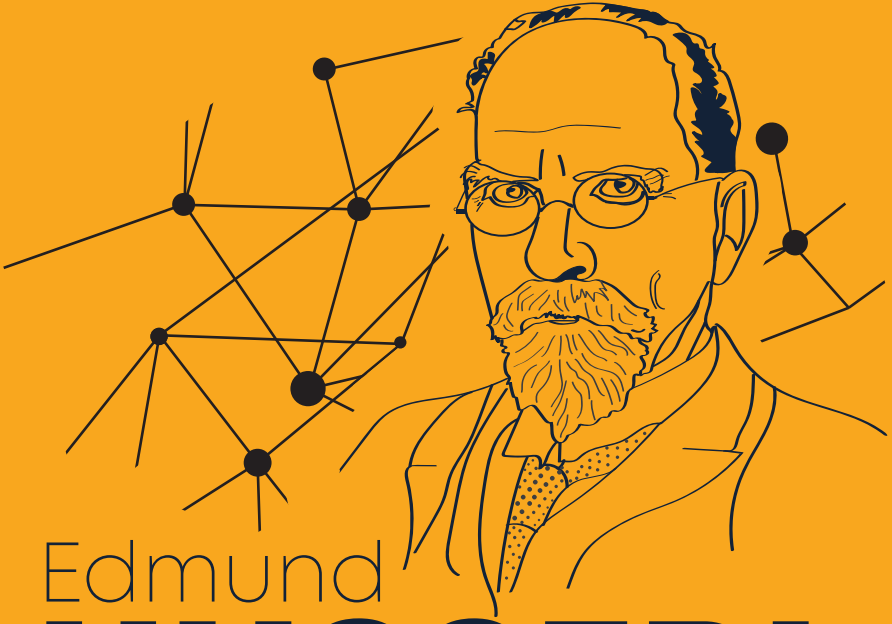


Azul Katz
EDITORA



Edmund **HUSSERL**

Una arquitectónica de la conciencia

COLECCIÓN FILOSÓFICA ACTUAL

Editorial Universitaria
Universidad Central del Ecuador

Filosófica Editorial

Facultad de Ciencias Sociales y Humanas
Universidad Central del Ecuador



EDMUND HUSSERL

Una arquitectónica de la conciencia

La filosofía ocupa un lugar insustituible a la hora de cuestionar los prejuicios y certezas impuestas por el sentido común, las creencias culturales y las costumbres. En lugar de ofrecer respuestas definitivas, expande horizontes y cultiva la duda crítica. Nos libera del dogmatismo y mantiene viva nuestra capacidad de asombro, al estar vinculada al mundo, a la vida, provocando sorpresa y enriqueciendo nuestras percepciones. Además, revela aspectos inadvertidos de lo cotidiano, profundizando nuestra comprensión más allá de lo evidente o asumido como incuestionable.

En un contexto generalizado de fragmentación, desinformación y agotamiento social, el pensamiento filosófico se convierte en un acto de resistencia creativa, permitiendo concebir posibilidades más allá de los límites definidos por las estructuras dominantes de la época.

La filosofía, lejos de ser un artefacto puramente intelectual, es una práctica indispensable y transformadora. La COLECCIÓN FILOSÓFICA ACTUAL surge como una apuesta crucial para impulsar la reflexión crítica desde Ecuador hacia América Latina y otras regiones del mundo. Esta colección busca consolidar un espacio de diálogo interdisciplinario, convirtiendo la filosofía en un recurso activo ante las crisis contemporáneas. Así, la filosofía asume su tarea esencial: liberarnos de certezas que limitan nuestra comprensión, permitiéndonos no solo habitar el presente con mayor lucidez, sino también imaginar y construir futuros posibles de forma reflexiva.

COLECCIÓN FILOSÓFICA ACTUAL
Facultad de Ciencias Sociales y Humanas
Universidad Central del Ecuador

Prof. Santiago M. Zarria

Prof. Martín Aulestia Calero

Azul Katz
(editora)

EDMUND HUSSERL
Una arquitectónica de la conciencia

Dominique Pradelle
Till Grohmann
Pierre-Jean Renaudie
Emilio Vicuña
Verónica Kretschel
Marcus Sacrini
María Celeste Vecino
Anthony J. Steinbock
Thiemo Breyer
Andrés M. Osswald
Maria Gyemant
Roberto J. Walton
Rosemary Rizo-Patrón de Lerner
Celia Cabrera
M. Pali Guíñez
Sophie Loidolt

COLECCIÓN FILOSÓFICA ACTUAL

FILOSÓFICA EDITORIAL

UNIVERSIDAD CENTRAL DEL ECUADOR
EDITORIAL UNIVERSITARIA

FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANAS
UNIVERSIDAD CENTRAL DEL ECUADOR

RECTOR | Dr. Patricio Espinosa, Ph. D.
VICERRECTORA ACADÉMICA Y DE POSGRADO | Dra. Julieta Logroño, Ph. D.
VICERRECTORA DE INVESTIGACIÓN, DOCTORADOS E INNOVACIÓN | Dra. Katherine Zurita, Ph. D.
VICERRECTOR ADMINISTRATIVO Y FINANCIERO | Dr. Silvio Toscano, Ph. D.

EDMUND HUSSERL
Una arquitectónica de la conciencia
Azul Katz (editora)
1.^a edición | noviembre de 2025
ISBN | 978-9942-7308-8-6

Diagramación: María Clara Díez

Editorial Universitaria
Ciudadela Universitaria, av. América, s. n.
Quito, Ecuador
+ 593 (02) 2524033
Director: MSc. Edison Benavides
Supervisión de diagramación | Ing Christian Echeverría
editorial@uce.edu.ec
Filosofía Editorial
Eloy Alfaro
Quito, Ecuador
filosofica@fundacionfilosofica.com
www.fundacionfilosofica.com

COLECCIÓN FILOSÓFICA ACTUAL
Facultad de Ciencias Sociales y Humanas
Universidad Central del Ecuador

CONSEJO EDITORIAL DEL PROYECTO
Santiago M. Zarria
Goethe-Universität, Frankfurt am Main,
Alemania | Universidad Central del Ecuador
Martín Aulestia Calero
Universidad Central del Ecuador

FILOSÓFICA, Fundación de Estudios Filosóficos, Políticos y Culturales

CONSEJO ACADEMICO DE FILOSÓFICA
Fernando Barredo, Pontificia Universidad Católica del Ecuador
David Cortez, RWU Hochschule Ravensburg-Weingarten, Alemania
Fernando Wirtz, Universität Tübingen, Alemania | Universidad de Kioto
Ximena Zapata, Instituto GIGA | Universität Hamburg, Alemania

COORDINADORA ACADÉMICA
Micaela A. Díaz, Lee University, Cleveland, TN. EE.UU.

Publicación apoyada por:
Facultad de Ciencias Sociales y Humanas de la Universidad Central del Ecuador, e
ICALA, Stipendienwerk Lateinamerika-Deutschland e.V.



Los contenidos pueden usarse libremente, sin fines comerciales y siempre y cuando se cite la fuente. Si se realizan cambios de cualquier tipo, debe guardarse el espíritu de libre acceso al contenido.

Índice

INTRODUCCIÓN. EDMUND HUSSERL: UNA ARQUITECTÓNICA DE LA CONCIENCIA.....	13
<i>Azul Katz</i>	

PRIMERA SECCIÓN LA FENOMENOLOGÍA COMO PROYECTO CIENTÍFICO

CAPÍTULO I. LA FENOMENOLOGÍA COMO CIENCIA RIGUROSA: ¿FANTASMA, IDEAL-TIPO O GUÍA METÓDICA?	41
<i>Dominique Pradelle</i>	

CAPÍTULO II. SOBRE LA “AMBIGÜEDAD” TRASCENDENTAL DE NUESTRAS IDEAS: LA CRÍTICA DE HUSSERL A LAS TEORÍAS MODERNAS DE LA ABSTRACCIÓN EN LAS <i>INVESTIGACIONES LÓGICAS</i>	79
<i>Till Grohmann</i>	

CAPÍTULO III. DECIR Y PENSAR “YO”: LA VACUIDAD DE LA AUTOPRESENCIA DEL SUJETO, DE HUSSERL A DERRIDA	111
<i>Pierre-Jean Renaudie</i>	

SEGUNDA SECCIÓN
LA CONSTITUCIÓN OBJETIVA DE LA REALIDAD

CAPÍTULO IV. LUGAR, ESPACIO Y TIERRA.....	147
<i>Emilio Vicuña</i>	

CAPÍTULO V. FENOMENOLOGÍA DE LA CONCIENCIA DEL TIEMPO: DEL MÉTODO ESTÁTICO AL GENÉTICO	183
<i>Verónica Kretschel</i>	

CAPÍTULO VI. LA ORIGINARIEDAD DE LA PRESENTIFICACIÓN....	207
<i>Marcus Sacrini</i>	

CAPÍTULO VII. LA NOCIÓN DE ESTILO EN LA FENOMENOLOGÍA DE E. HUSSERL	227
<i>María Celeste Vecino</i>	

TERCERA SECCIÓN
AFECTIVIDAD, AUTOAFECCIÓN Y SENTIMIENTO

CAPÍTULO VIII. LA RETENCIÓN, LA DINÁMICA DE LA AFECTIVIDAD Y LA RESONANCIA DEL SENTIDO.....	255
<i>Anthony J. Steinbock</i>	

CAPÍTULO IX. AUTOAFECCIÓN Y TOMA DE PERSPECTIVA: EL PAPEL DE LA CONCIENCIA FANTASMÁTICA E IMAGINATIVA EN LA EMPATÍA	285
<i>Thiemo Breyer</i>	

CAPÍTULO X. AFECCIÓN, PASIVIDAD Y TEORÍA DEL SUJETO EN LA FENOMENOLOGÍA GENÉTICA	305
<i>Andrés M. Osswald</i>	

CAPÍTULO XI. PLACER Y DISPLACER EN LA FENOMENOLOGÍA HUSSERLIANA. ACERCA DE LOS SENTIMIENTOS SENSIBLES Y SU RELACIÓN CON LA INTENCIONALIDAD	333
<i>Maria Gyemant</i>	

CUARTA SECCIÓN
VOLUNTAD, ACCIÓN Y COMUNIDAD

CAPÍTULO XII. FUNDAMENTOS DEL VOLUNTARISMO UNIVERSAL	357
<i>Roberto J. Walton</i>	
CAPÍTULO XIII. VOLUNTAD, TEMPORALIDAD Y FINITUD. UNA REFLEXIÓN SOBRE LOS DERECHOS HUMANOS <i>SECUNDUM SENTENTIAS EDMUNDI</i>	385
<i>Rosemary Rizo-Patrón de Lerner</i>	
CAPÍTULO XIV. RAZÓN PRÁCTICA Y ACCIÓN POLÍTICA EN LA FENOMENOLOGÍA DE EDMUND HUSSERL	421
<i>Celia Cabrera</i>	
CAPÍTULO XV. ¿UNA FILOSOFÍA HUSSERLIANA DE LA ECONOMÍA?	443
<i>M. Pali Guíñez</i>	
CAPÍTULO XVI. HUSSERL ACERCA DE LA COMUNIDAD JURÍDICA	475
<i>Sophie Loidolt</i>	
SOBRE LAS Y LOS AUTORES	513

INTRODUCCIÓN

EDMUND HUSSERL: UNA ARQUITECTÓNICA DE LA CONCIENCIA

Azul Katz

*Una vida consagrada al conocimiento sólo es plena
cuando está en relación con un “mundo”*

Edmund Husserl
Hua XXVIII, p. 228

La fenomenología de Edmund Husserl no sólo es punto de partida del siglo XX,¹ sino que, desde su nacimiento, produjo una explosión reflexiva cuyas esquilas proliferan todavía hoy. Directa o indirectamente, la fenomenología husserliana ofreció un nuevo horizonte temático y metodológico que atravesó varias generaciones,² propició

1 Como sostuvo, por ejemplo, Theodor Adorno (2003, pp. 323-333).

2 Entre los herederos directos de Husserl, Jean-François Lavigne distingue entre los fenomenólogos y fenomenólogas de Gotinga: Adolf Reinach, Theodor Conrad, Hedwig Martius, más tarde Edith Stein y Roman Ingarden; los de la primera ola: Martin Heidegger, Jean-Paul Sartre, Emmanuel Levinas, Maurice Merleau-Ponty, Paul Ricoeur —y Hannah Arendt (i. a., Loidolt, 2018)—; y los de la segunda ola: Michel Henry, Jacques Derrida, Jean-Luc Marion, i. a. Sobre los criterios de división y otras agrupaciones posibles véase, i. a., Herbert Spiegelberg (1965) y Jitendranath Nath Mohanty (2003).

distintas líneas interpretativas,³ y se ramificó en múltiples direcciones produciendo algunas variantes progresivas,⁴ otras regresivas,⁵ y otras alrededor o más allá de la fenomenología.⁶ El mapa filosófico actual resultaría incomprensible sin esa pieza fundamental con o contra la cual se ha configurado buena parte del pensamiento contemporáneo. Sin embargo, no resulta enteramente claro qué es lo que permite identificar como tales a los miembros del movimiento fenomenológico, especialmente si se tiene en cuenta la sentencia de Paul Ricœur según la cual la fenomenología no sería más que el nombre para un conjunto de “herejías” husserlianas (1986, p. 156). ¿De qué naturaleza es ese conjunto? ¿Se trata de un conjunto disperso, inconexo, arbitrario, o hay, por el contrario, una ortodoxia subyacente que da al movimiento fenomenológico una unidad armónica totalmente coherente y orgánica en la cual cada miembro, cada filosofía, responde a un plan definido de antemano y seguido dogmáticamente? Podría decirse que el movimiento fenomenológico tiene la peculiaridad de reunir una pluralidad heterogénea, discordante incluso, que sin embargo coexiste de manera armónica en una unidad abierta y en permanente evolución. Esa forma de unidad refleja, como intentaremos mostrar, el tipo de unidad a la vez abierta y sistemática que subyace al proyecto fenomenológico desde su origen. El presente libro propone regresar a la fuente de la fenomenología —la obra de Edmund Husserl— en busca de ese proyecto unitario, sistemático y dinámico que, sin exigir a cambio ni obediencia ni devoción, sigue motivando todavía hoy la exploración de renovados caminos filosóficos.

Son múltiples las dificultades que impiden identificar con claridad y a primera vista cuál es ese proyecto común que alberga

3 Entre ellas la austriaca, la alemana, la norteamericana, la francesa (cf. Mohanty, 2003; Spiegelberg, 1965), a las que podemos añadir la hispanoamericana (cf. Di Piero, 2013; Walton, 2017; Vargas Guillén y Ziriñ Quijano, 2000; Serrano de Haro, 2023).

4 Entre las más recientes, por ejemplo, la fenomenología generativa que propone Anthony Steinbock o la microfenomenología impulsada por Natalie Depraz.

5 Principalmente la del giro teológico (cf. Janicaud, 1991).

6 Por ejemplo: la sociología fenomenológica de Alfred Schütz, la psicología existencialista de Ludwig Binswanger, la estética fenomenológica de Roman Ingarden o Mikel Dufrenre, y la hermenéutica iniciada por Paul Ricœur, i. a.

a tantos pensadores y motiva tantas herejías: en primer lugar, la extensión del corpus husserliano y el presunto carácter provisorio de los manuscritos publicados póstumamente; en segundo lugar, la cantidad y la dispersión de los temas de los que se ocupa y de las variantes metodológicas que emplea; en tercer lugar, los riesgos asociados a cualquier intento por englobar en una totalidad un proyecto por naturaleza abierto y de apariencia inabarcable.

La primera dificultad —la extensión de la obra de Husserl— refiere no sólo a la magnitud de su legado (aproximadamente cuarenta mil hojas manuscritas con un método estenográfico salvadas casi por milagro⁷), sino sobre todo al hecho de que los manuscritos publicados póstumamente en la colección de sus obras completas, *Husserliana*, superan ampliamente el volumen de la obra que Husserl publicó en vida. Esta desproporción genera una doble tensión: por un lado, la obra publicada en vida puede parecer inestable o incompleta cuando se la interpreta a la luz de los manuscritos póstumos; por otro lado, el legado póstumo reviste un estatuto presuntamente provisorio al no haber sido preparado para su publicación por el propio autor. A ello se agrega que el desfase entre la obra publicada —en vida o póstumamente— y la circulación de traducciones produce un acceso inequitativo a las fuentes, inequidad que se encuentra más pronunciada en nuestra lengua debido al carácter ampliamente vocacional del que depende este tipo de proyectos editoriales.

Ahora bien, son sus contenidos, y no sólo el *corpus* husserliano, los que se resisten a una captación intuitiva unitaria. Una segunda dificultad concierne, entonces, a las variaciones temático-metodológicas de la fenomenología husserliana. Por un lado, se ha discutido si las variaciones metodológicas introducen cortes graduales o radicales en su obra, es decir, si se puede hablar de uno y el mismo Husserl a través de los sucesivos periodos de su producción

7 Fue Herman van Breda quien consiguió llevar los documentos a la KU Leuven en Bélgica en 1939. Allí se crearon los Archivos Husserl, donde todavía se conserva el legado, que incluye también su biblioteca personal. Véase van Breda (2010).

filosófica:⁸ la psicología fenomenológica, la fenomenología estática y la fenomenología genética, que globalmente coinciden con sus años como docente en las universidades de Halle (1886-1901), Gotinga (1901-1916) y Friburgo (1916-1938).⁹ Por otro lado, el problema de si entre dichos periodos prima la continuidad o la ruptura, de si el paso de un método a otro debe entenderse como superación, profundización o complementación del anterior, se agrava, por así decir, si consideramos la multiplicidad de temas que abarca su obra, entre los cuales algunos son específicos de cada periodo, otros atraviesan toda la obra y, entre los que subsisten, muchos padecen modificaciones terminológicas o incluso de significado.

En tercer lugar, aspirar a una comprensión global de una obra conlleva, por un lado, el riesgo de reducir la complejidad de un pensamiento a un solo aspecto visible superficial o insuficiente. En el caso de la obra de Husserl, esta especie de sinécdoque se expresa bien cuando se reduce la fenomenología a una mera teoría del conocimiento solidificando en dogma su proyecto científico. Si la fenomenología sólo fuera una teoría del conocimiento, no sólo resultaría difícil explicar lo prolífica de su influencia —y en los campos más diversos—, sino que habría que descartar una inmensidad de análisis irreducibles a la teoría del conocimiento bajo el débil argumento de que el autor no se comprometió con aquello que

8 En su artículo “The Unity of Husserl’s Philosophy” (2003), Mohanty ha buscado responder a este problema defendiendo “la continuidad del pensamiento de Husserl contra” quienes sostienen que en la fenomenología de Husserl hay distintas fases, cada una de las cuales “se caracterizaba por una clara ruptura respecto de lo que la precedía”, (pp. 115-116). Mohanty distingue allí entre las posiciones rupturistas tempranas y las actuales, en la medida en que estas últimas suelen justificar sus afirmaciones en los textos que se han vuelto disponibles con la publicación de su legado (el *Nachlass* publicado en *Husserliana*). Contra este segundo grupo exhorta a que “[n]osotros, como intérpretes, debemos hacer todo lo posible por evitar dejarnos llevar por la búsqueda de ‘retractaciones’, y debemos guiarnos más bien por *el principio de caridad*, que tiene por objetivo que el pensador sea lo más coherente posible consigo mismo.”, (p. 117, énfasis añadido).

9 Véanse los dos volúmenes de Mohanty sobre el desarrollo histórico de la fenomenología de Husserl, en el que distingue entre los años en Halle y en Gotinga (Mohanty, 2008) y los años en Friburgo, donde fue docente hasta 1928, pero donde continuó viviendo hasta su muerte en 1938 (Mohanty, 2011).

no publicó. Pero no sólo son conocidos los múltiples pedidos de Husserl a sus colaboradores para nuclear conjuntos de manuscritos en torno a múltiples y variados temas en aras a su publicación, sino que, además, la sola lectura de su obra publicada en vida basta para refutar la simplificación gnoseológica del pensamiento husserliano. ¿Significa, a la inversa, que solamente un especialista en la obra de Husserl puede aspirar a tener una idea global de su proyecto filosófico? Aquí emerge otro posible riesgo: el de quien inmerso en el bosque no ve más que el puñado de árboles que lo rodea y, como conocedor de la composición exacta del detalle que tiene antes sus ojos, no alcanza a concebirse como parte de un cuadro más amplio, de una tradición, de una historia, de un proyecto. ¿Es posible, entonces, alcanzar una visión de conjunto de la fenomenología husserliana? Si seguimos la observación de Kant en relación con las pirámides, podríamos decir que no hay que estar ni demasiado cerca ni demasiado lejos de una filosofía “para experimentar toda la emoción de su magnitud”.¹⁰

Con la advertencia sobre estas dificultades y riesgos, el presente libro aspira a ofrecer aquella justa distancia desde la cual captar y apreciar el pensamiento husserliano en su conjunto, oponiendo a la aparente dispersión de la obra y del pensamiento de Husserl una imagen a la vez unitaria y sistemática de su fenomenología. Unitaria, porque la amplitud y variedad de métodos empleados y de temas de los que se ha ocupado Husserl —y de los cuales los capítulos del libro no ofrecen más que un puñado de ejemplos— surgen de un mismo impulso filosófico, de un mismo proyecto. Sin embargo, cabe preguntar en qué sentido ese conjunto unitario sería también sistemático, pues no es solamente la crítica de Adorno la que advierte sobre los riesgos de la voluntad totalitaria de las

10 “[N]o hay que acercarse mucho ni tampoco alejarse mucho de las pirámides para experimentar toda la emoción de su magnitud, pues en este último caso, las partes aprehendidas (las piedras, unas sobre todas) son representadas oscuramente, y su representación no hace efecto alguno [...]. Pero en el primer caso, la vista necesita algún tiempo para terminar la aprehensión de los planos desde la base a la punta, y entonces se apagan siempre, en parte, los primeros planos, antes de que la imaginación haya recibido los últimos, y la comprensión no es nunca completa.” (Kant, KU, § 26)

filosofías sistemáticas,¹¹ sino que el propio Husserl se ha mostrado reticente a construir un sistema filosófico en el sentido tradicional del término. De hecho, su artículo sobre la fenomenología escrito para la Enciclopedia Británica, por ejemplo, culmina con la siguiente exhortación: “La fenomenología exige de los fenomenólogos que renuncien al ideal de un sistema filosófico y que, no obstante, vivan como trabajadores más modestos en comunidad con otros en pos de una *philosophia perennis*” (Hua IX, p. 301).¹² Si el proyecto filosófico husserliano puede considerarse sistemático, lo es más bien en el sentido de que la multiplicidad temático-metodológica no conforma un conjunto caótico o arbitrario, sino, al contrario, una unidad interconectada, entrelazada, ordenada. Significa, más aún, que hay una correlación entre el orden objetivo de aquello que es su tema de investigación y el modo en que la fenomenología debe proceder en la elucidación de su tema. En consecuencia, la estructura del presente libro busca reflejar la arquitectónica interna de la filosofía husserliana, es decir, la unidad y el orden que impera en ella, y que caracterizaría también el tipo de unificación que subyace al movimiento fenomenológico. Se vuelve necesario, entonces, aproximarse a entender cuál es ese proyecto filosófico husserliano que todavía motiva a la comunidad fenomenológica.

La fenomenología husserliana puede comprenderse como un proyecto arquitectónico que se encuentra motivado por el objetivo —de tipo cartesiano— de refundar la metafísica, constreñido por un intuicionismo genuinamente empirista, y estructurado de acuerdo con una tripartición de tipo kantiana de su campo de estudio:

La filosofía fenomenológica se considera en su método entero como repercusión pura de las intenciones metódicas que ya movían a la filosofía griega desde sus comienzos; pero ante todo de las intenciones

11 Véase Adorno, 1986.

12 Esta resistencia a que la fenomenología se erija como un sistema filosófico más *inter pares* se inscribe, como se ve en *Krisis* (Hua VI), en su crítica a la tradición filosófica y en el consecuente llamado a un recomienzo absoluto de la filosofía.

aún vivas que parten de Descartes y llegan en las dos líneas del racionalismo y el empirismo a través de Kant y los Idealistas alemanes hasta nuestro confuso presente. (Hua IX, p. 302)

La fenomenología husserliana tiene por objetivo refundar la metafísica y convertir a la fenomenología en *prima philosophia*. Para alcanzar este objetivo de tipo cartesiano necesita encontrar un suelo firme sobre el cual fundar todas las ciencias.¹³ Dado que ese punto de partida debe tener la firmeza de la evidencia, el camino metodológico que da acceso a dicho campo de investigación debe garantizar que el terreno esté depurado de presupuestos y prejuicios, incluidos aquellos que provienen de la tradición filosófica. La reducción fenomenológica es el método que radicaliza la duda cartesiana, elimina prejuicios, permite la refundación de la metafísica y asegura, por lo tanto, el carácter riguroso de la fenomenología. El campo de trabajo de la fenomenología es el residuo que queda tras la reducción, específicamente tras la puesta entre paréntesis de la tesis propia de la actitud natural que ingenuamente considera que el mundo tiene una existencia absoluta e independiente. Y lo que queda tras la depuración reductiva, aquello que constituye el campo de la fenomenología, es la conciencia pura. La conciencia es, además de pura, trascendental, porque aquello trascendente a la conciencia —los objetos mundanos y, en definitiva, el mundo como fenómeno— se revela en la conciencia como habiendo sido constituido por operaciones subjetivas. En la medida en que el mundo es constituido en o por ella, la conciencia pura trascendental resulta ser el suelo sobre el cual se erige el edificio fenomenológico —que busca elucidar el mundo a partir del modo como se da a la conciencia—, que a su vez deviene el suelo sobre el cual se fundan todas las ciencias.

Dado que la fenomenología no es, como la psicología, una ciencia empírica que analiza fenómenos psíquicos efectivos, sino una ciencia que busca resultados universales, resulta necesario otro método, además de la reducción, para garantizar el objetivo

13 Véanse, i. a., las *Meditaciones cartesianas* (Hua I) y también el epílogo de *Ideas I* (Hua III/1).

de fundar una ciencia rigurosa. La ideación o intuición de esencias es ese otro método, pero no en el mismo sentido etimológico de “dar acceso a” (que sería el sentido en el que la reducción es método), sino que concierne al “modo de proceder”, en este caso, al modo de proceder en el hallazgo de resultados de validez universal.¹⁴ La ideación o intuición de esencias es el método que produce voluntariamente las condiciones necesarias para que la conciencia intuya objetividades ideales. Se trata de un acto de conocimiento que se funda sobre una multiplicidad de intuiciones singulares de objetos que son ejemplos individuales o casos de la esencia buscada (cf. Hua III/1, § 70). La multiplicidad de ejemplos sobre los que se funda el acto cognitivo surge de una variación eidética, proceso que produce múltiples variantes a partir de un ejemplo inicial. El *eidós* emerge por una síntesis de cubrimiento en la que convergen las intenciones parciales dirigidas al rasgo invariante común a los distintos ejemplos (Hua IX, p. 76). El motivo por el cual resulta fundamental que el acto que intuye la esencia no se funde sobre un solo caso particular, sino sobre una multiplicidad de variantes, es que la esencia no se inventa ni aparece solamente al final del proceso, sino que se encuentra ya presente desde el ejemplo inicial, por lo que una mayor cantidad de ejemplos permite que a lo largo de la variación la esencia gane en determinaciones y se vuelva cada vez más clara.¹⁵ En este sentido, Husserl destaca el rol privilegiado de la libre fantasía en el proceso de variación eidética porque, gracias a su libertad, arbitrariedad y neutralidad, permite generar una serie de ejemplos lo más amplia y diversa posible sin las limitaciones de los casos fácticos¹⁶ (Hua III/1, trad. esp., pp. 234-235). En cuanto libre, la fantasía tiene la posibilidad ideal de producir *infinitos* ejemplos del punto de partida.¹⁷ En cuanto

14 Véase la distinción entre ambos tipos de métodos en el capítulo de Pradelle en el presente libro.

15 Véase Lohmar, 2005.

16 Si sólo se admitieran casos fácticos —percibidos o eventualmente recordados—, el número de variantes que podrían producirse sería muy limitado y las diferencias entre ellas serían acotadas.

17 Naturalmente, dicha multiplicidad no puede ser infinita efectivamente, porque entonces no se terminarían de producir y recorrer nunca todas las variantes.

arbitraria (Hua XXIII, p. 535), la fantasía produce una serie variada y de carácter “opcional”, es decir que otro conjunto de ejemplos podría servir para la intuición de la misma esencia.¹⁸ En cuanto neutral o no posicional, la fantasía posibilita la conciencia simultánea de casos fácticamente incompatibles entre sí,¹⁹ lo cual favorece que se destaque el rasgo común a varios casos sobre el trasfondo de sus diferencias. Gracias al método de intuir esencias —en el cual la variación eidética es sólo un momento²⁰— la fenomenología puede ser una ciencia eidética y no empírica. Más precisamente, es la “ciencia de la esencia de la conciencia”,²¹ porque permite fijar en conceptos las estructuras esenciales que se manifiestan en los análisis de su campo de estudio: la conciencia pura.²²

Junto con la reducción y la ideación, otro rasgo fundamental del método fenomenológico es que no alcanza sus resultados por deducción (de hecho, el método deductivo propio de las matemáticas ha quedado fuera juego con la reducción), sino por descripción. Que la fenomenología sea descriptiva implica que descubre, no

18 “Las variantes aquí y allí son de esta manera singularizaciones opcionales del mismo *eidos*” (Hua IX, p. 74).

19 Que la fantasía sea neutral o no posicional significa que se lleva a cabo desde una actitud en la cual la cuestión de la existencia o no existencia de lo fantaseado se encuentra suspendida. Por eso, sólo en una actitud neutral se puede tener la conciencia simultánea de elementos (ejemplos, en este caso) discordantes entre sí. En la experiencia efectiva, en cambio, los elementos discordantes entran en conflicto y exigen optar por una de las opciones en disputa. Ante la duda de si lo que vemos es un caballo o un ser humano, en la percepción se impone la lógica de la disyunción excluyente —no pueden ser ambos a la vez—, pero en la fantasía reina una lógica combinatoria más laxa —puede ser un centauro—. Para una descripción más detallada de la fantasía y de las funciones que cumple en las diversas esferas de la experiencia, véase mi libro *Fantaisie et imagination chez Husserl* (Katz, 2024).

20 Resulta importante no confundir la intuición de esencias con la variación eidética: la intuición de una esencia es una intuición *fundada* sobre la serie de variantes producidas en o por la fantasía, pero no es ella misma un acto de fantasía, de modo que es incorrecto concluir que las esencias son meras ficciones. La fantasía participa solamente en la producción de las circunstancias que dan acceso a las esencias, pero las esencias no se dan en actos de fantasía.

21 “[L]as tareas de este tomo [...son las de] una ciencia de la esencia eidética de una subjetividad trascendental” (véase, i. a., Hua III/1, epílogo, § 2, trad. esp., p. 470).

22 Véase, por ejemplo, el capítulo I (“Preliminares metodológicos”) de la tercera sección de *Ideas I* (“Sobre el método y los problemas de la fenomenología pura”), especialmente los §§ 71-77.

inventa. Y el hallazgo primero y fundamental de los análisis fenomenológicos descriptivos de la conciencia es su característica esencial: la intencionalidad. Que la conciencia sea intencional significa que es siempre conciencia de algo, está siempre en relación con o dirigida a algo.²³ Esta característica exige que los análisis fenomenológicos deban tener como hilo conductor alguna estructura de correlación intencional entre la conciencia constituyente y aquello que constituye. Denominada correlación noético-noemática en *Ideas I*, o correlación *ego-cogito-cogitata* en las *Meditaciones cartesianas*, la correlación intencional es, como destacó recurrentemente Roberto Walton, el más constante y transversal de los conceptos operatorios en toda la obra de Husserl. Dos principios rigen, por así decir, el comportamiento de la intencionalidad. El primero es un principio teleológico: la intencionalidad tiende siempre a su cumplimiento intuitivo, es decir que el acto que mienta un sentido objetivo busca ser plenificado por actos que dan intuitivamente tal sentido u objetividad. He aquí el intuicionismo husserliano:²⁴ *volver a las cosas mismas* significa que la subjetividad no inventa ni construye sus correlatos objetivos, sino que son las objetividades mismas las que se dan intuitivamente a la conciencia plenificando la intención que las mienta. El segundo es un principio de homogeneidad según el cual cada tipo de objetividad o unidad de sentido tiene un modo particular de darse, lo cual exige correlativamente un modo específico en el que cada tipo de objetividad puede ser mentado. El principio de homogeneidad entre la intención que mienta el objeto y la intuición que lo da redundante en distintos tipos de correlación intencional, distintas estructuras de cumplimiento intuitivo de los actos intencionales: no se plenifica de igual modo un acto perceptivo que un acto signitivo, ni un acto empático que

23 Véase la “Quinta investigación lógica” (Hua XIX/1).

24 El intuicionismo implica “que toda intuición originariamente dadora es fuente legítima de conocimiento; que todo lo que se nos ofrece a la ‘intuición’ originariamente (por decirlo así, en su realidad en persona) hay que aceptarlo simplemente como lo que se da, pero también sólo en los límites en que en ella se da” (Hua III/1, trad. esp., p. 129).

un acto judicativo.²⁵ Este principio de homogeneidad implica que hay modos válidos y legítimos y modos inválidos o ilegítimos en que una intención puede plenificarse, y estas diferencias se revelan en los análisis de las estructuras de evidencia que son las que muestran cuándo hay una coincidencia genuina entre lo mentado y lo dado y cuándo no la hay. La conciencia de esa coincidencia es lo que Husserl denomina evidencia,²⁶ y dado que la razón designa el tipo de operaciones sintéticas específicamente relacionadas con la evidencia, los análisis de las estructuras de evidencia forman parte de los análisis fenomenológicos de la razón.

La fenomenología de la razón, escribe Dominique Pradelle, “designa la problemática de la constitución trascendental de los objetos, es decir, cómo se llega a una unidad objetiva a partir de una multiplicidad de vivencias donadoras” (2012a, p. 233). En el segundo capítulo de la cuarta y última sección de *Ideas I*, que lleva por título “Razón y realidad”, Husserl muestra que las estructuras de evidencia no son subjetivas, es decir, no están dictadas por las estructuras de la subjetividad trascendental, sino que, a la inversa, son las esencias de los distintos tipos de objetos las que prescriben los distintos modos legítimos en que la conciencia puede dirigirse a ellos y constituirlos.²⁷ A la esencia de cada objeto o de cada región ontológica le son inherentes sus posibilidades ideales de darse, es decir que están predelineadas *a priori*, son necesidades

25 Este es el motivo por el cual las esencias no pueden ser dadas en actos de fantasía, sino que solamente pueden ser dadas por intuiciones eidéticas, y por lo tanto no pueden ser meras ficciones.

26 Véase i. a. Hua III/1, §§ 136-138. “[L]a evidencia es [...] la unidad de una posición racional con lo que la motiva esencialmente” (Hua III/1, § 136, trad. esp., pp. 417-418).

27 “Toda categoría de objetos (o toda región y toda categoría en nuestro preciso sentido estrecho) [...] [p]rescribe la regla para la forma en que un objeto que caiga bajo ella tendría que ser llevado, conforme al sentido y la manera de darse, a plena determinación, a dación originaria y adecuada, mediante tales o cuales series de conciencia aisladas o en curso continuo y mediante tales o cuales concreciones esenciales de estas series” (Hua III/1, § 142, trad. esp., pp. 431-432). Así por ejemplo, en la determinación espacial de las cosas, “esto da una regla con carácter de ley para maneras espaciales posibles de completar los lados no visibles de la cosa que aparece”, y a las determinaciones temporales de las cosas “les corresponden nuevas reglas para posibles (no, pues, arbitrarias) maneras de completar su sentido” (Hua III/1, § 142, trad. esp., p. 432).

esenciales (Hua III/1, § 149).²⁸ Por este motivo Pradelle sostiene que la fenomenología trascendental, si bien tiene una orientación subjetiva, “no tiene nada de un subjetivismo” porque no ajusta “las estructuras del objeto a las del sujeto”, sino que, “al contrario, son las estructuras del sujeto las que se ordenan según las de los tipos de objetos. Las normas que rigen la voluntad de saber están ancladas en las estructuras del mundo de la experiencia” (2012a, p. 245). Dilucidar las estructuras de evidencia requiere un análisis de las condiciones de posibilidad de la conciencia racional. En otros términos, requiere una crítica de la razón.

El proyecto husserliano de fundar una filosofía primera tiene la forma, entonces, de una *crítica fenomenológica de la razón*. En efecto, esta caracterización concuerda con la que encontramos en la “Sexta Meditación cartesiana” y en el “Plan para el ‘sistema de filosofía fenomenológica’ de Edmund Husserl”, que Eugen Fink redactó entre 1930 y 1932, bajo la supervisión de Husserl, como un intento por articular y ordenar los problemas de la fenomenología.²⁹ Ese ambicioso aunque inconcluso plan incluye, además de una primera parte sobre (i) la toma de conciencia de sí mismo del hombre, que se radicaliza en (ii) la reducción fenomenológica, una división del sistema de reminiscencias kantianas: por una lado, (iii) una *teoría trascendental del método*, entendida como una fenomenología de la fenomenología, cuyo tema es el espectador trascendental, que aborda el problema de cómo comienza la reducción fenomenológica y qué motiva la toma de conciencia radical que permite llevar a cabo la reducción; y, por otro lado, (iv) una *teoría trascendental de los elementos*, la cual se divide en una parte regresiva y una

28 Más adelante también: “La *Idea regional* de cosa [...] prescribe reglas a las multiplicidades de apareceres. [...] La *Idea* de la región prescribe series de apariciones [...] prescribe una organización interna determinada de los cursos de estas series” (Hua III/1, § 150, trad. esp., p. 454).

29 Véase HuaDok II. “Entre 1929 y 1932, Husserl vaciló en sus planes de publicación entre una reelaboración y desarrollo de las *Meditaciones cartesianas* y una exposición más completa de su filosofía en un ‘sistema de filosofía fenomenológica’. Los dos volúmenes de la presente edición contienen todos los borradores que Fink redactó para estos dos proyectos de Husserl. En agosto de 1930, Fink esbozó una disposición para el ‘Sistema de filosofía fenomenológica’.” (HuaDok II/1, Introducción de Samuel Ijsseling, p. IX).

constructiva: en primer lugar, la fenomenología regresiva se ocupa de indagar en la subjetividad trascendental como correlato del mundo que constituye y se subdivide en una *estética trascendental*, que se ocupa del lado noemático del análisis, en la medida en que busca explicitar el fenómeno del mundo mediante la descripción de las estructuras noemáticas universales —es decir, se ocupa de los *cogitata qua cogitata*—, y una *analítica trascendental*, que se ocupa del lado noético del análisis, en la medida en que plantea la pregunta que permite ir de las unidades noemáticas constituidas hacia los actos noéticos o las *cogitationes* que intencionan y constituyen dichas unidades;³⁰ en segundo lugar, la fenomenología constructiva se correspondería con la *dialéctica trascendental*, en la medida en que se ocupa de los fenómenos límite que no se dan a la intuición pero que están motivados por la experiencia.

Ahora bien, ¿se restringe la crítica fenomenológica de la razón a la esfera teórica? La reducción del proyecto filosófico husserliano a la esfera del entendimiento y de la experiencia objetivo-judicativa, ¿no implicaría caer en la simplificación gnoseológica sobre la que advertimos al inicio? En verdad, en la mencionada sección final de *Ideas I*, “Razón y realidad”—que podría pensarse en paralelo con la sección final de la *Crítica de la razón pura* dedicada a la doctrina trascendental del método—, Husserl distingue entre un estrecho sentido teórico de razón y un sentido amplio de razón, que excede el dominio de la razón teórica y “se extiende” también a las especies “axiológicas y prácticas”.³¹ Esta distinción arraiga en el hecho de que el principio de homogeneidad concierne a todos los tipos

30 Tanto la estética como la analítica pueden abordarse estática o genéticamente, es decir, se puede tomar la vida trascendental como algo acabado o poner de manifiesto los procesos de constitución y autoconstitución de la vida trascendental que ha sedimentado en habitualidades.

31 “Pero la evidencia no es en modo alguno un mero título para semejantes sucesos racionales en la esfera de la creencia (y menos aún tan sólo en la del juicio predicativo), sino *para todas las esferas téicas* y en particular también para importantes referencias racionales que corren *entre* ellas. Esto concierne, pues, a los sumamente difíciles y amplios grupos de problemas de la razón en la esfera de las tesis de la emoción y de la voluntad, así como a los entretrejamientos de las mismas con la razón ‘teórica’, esto es, dóxica.” (Hua III/1, § 139, trad. esp., p. 425).

de actos y no sólo a los intelectivos, por lo que las estructuras de evidencia no son exclusivas de la esfera teórica, sino que se dan en las distintas esferas de la experiencia. En consecuencia, la crítica fenomenológica de la razón en su sentido amplio implica investigar las estructuras de evidencia en las tres esferas de la experiencia, la teórica, la axiológica y la práctica: “[e]l carácter fenomenológico de tal crítica de la razón consiste en el análisis descriptivo de los respectivos actos intencionales y de sus estructuras de acto, así como de los objetos intencionales de estos actos, debiéndose esclarecer sobre todo los diferentes modos de la conciencia de evidencia (*Evidenzbewusstsein*) en las diversas esferas de acto” (Melle, 2021, pp. LV-LVI).³²

¿En qué se basa, sin embargo, la división de la razón –y de su crítica fenomenológica– en tres esferas? Con reminiscencias a la división tripartita del edificio crítico kantiano, Husserl estructura la fenomenología de la razón de acuerdo con la esfera teórico-cognitiva, la esfera del sentimiento o la emoción y la valoración, y la esfera práctico-volitiva. Sin embargo, esa tripartición estaría dictada no por una división propia del sujeto trascendental (lo cual, como en Kant, conduciría a una doctrina de facultades entendidas como disposiciones naturales o como hechos antropológicos contingentes, según la crítica de Husserl³³), sino por la “arquitectónica del mundo”³⁴ y más específicamente por las regiones ontológicas o tipos de objetividades que se dan a la conciencia:³⁵ los objetos materiales y los estados de cosas, los objetos-valores, y los objetos prácticos (las acciones) (i. a. Melle, 2021, p. LXIX). En concordancia, habría tres tipos de estructuras de validez, de las que dan

32 Sobre el proyecto de una crítica fenomenológica de la razón que se ocupa de la razón teórica, axiológica y práctica, véase la introducción de Melle a Hua XXVIII (1988), y también Cimino (2020) y Pradelle (2012a).

33 Véase, i. a., Hua I, § 23, p. 92, citado por Pradelle, 2012a, p. 230.

34 Véase la contribución de Pradelle en el presente volumen.

35 Véase, por ejemplo, el § 147 y también el § 153 de *Ideas I*, que lleva por título “El problema trascendental en toda su extensión. División de las investigaciones”, donde Husserl afirma: “Fenomenológicamente, cabe someter a una investigación todos estos tipos de síntesis en correlación con las objetividades sintéticas ‘constituidos’ en ellas” (Hua III/1, § 153, trad. esp., p. 462).

cuenta la razón teórica, la razón axiológica y la razón práctica, y que justifican que haya tres “modos básicos” de la intencionalidad, es decir, tres modos básicos “de la relación de la conciencia con el mundo” (Melle, 2021, p. LXII). Si bien hay un predominio de las investigaciones sobre los fenómenos intelectivos (la percepción y el juicio), que en parte se explica por la precedencia de los problemas de la razón teórica sobre los de la razón axiológica y la práctica,³⁶ Husserl destaca los paralelismos, analogías y espejamientos que hay entre las tres esferas.³⁷ Sin embargo, cada esfera —la del entendimiento (*Verstand*), la emocional (*Gemüt*) y la de la voluntad (*Wille*)— requiere análisis diferenciados, porque las condiciones de verdad y validez dentro de cada una son “irreducibles” a las demás.³⁸

36 Por ejemplo en Hua III/1, § 139. La prioridad de los análisis teóricos se ve en el modo como Husserl organiza sus investigaciones e incluso sus lecciones, pues comienza por los actos intuitivos básicos —como la percepción y las presentificaciones como la espera, la fantasía o la conciencia de imagen— y luego aborda los juicios y los restantes tipos de actos. Así, por ejemplo, en las *Investigaciones lógicas*, los análisis de vivencias intencionales preceden a los de la intuición categorial, y sus lecciones de 1904/05 sobre intuiciones anteceden a las de 1905 sobre la teoría judicativa. Esta prioridad responde al principio fenomenológico de *fundación* (*Fundierung*), según el cual debe analizarse primero lo fundante (lo más elemental) para entender lo fundado (lo más complejo). Este orden explica, en parte, las interpretaciones que precipitadamente reducen la fenomenología de Husserl a una teoría del conocimiento o a un intelectualismo (véase, por ejemplo, Barbaras, 2015, p. 95). Sin embargo, esta primacía no indica una ponderación superior del conocimiento, sino una exigencia metodológica: por ejemplo, *valorar* una rosa como bella (acto fundado), requiere primero el acto cognitivo (fundante) que la objetiva como rosa.

37 Agradezco a Celia Cabrera por haberme llamado por primera vez la atención sobre esta relación de paralelismo y espejamiento entre las esferas de la razón. Como sostiene Husserl, “La ‘verdad’ o la evidencia ‘teórica’ o ‘doxológica’, tiene sus paralelos en la ‘verdad o evidencia axiológica y práctica’ (Hua III/1, § 139, trad. esp., p. 425). Y ya en el § 134 Husserl había sostenido que: “De modo semejante que con las modalidades del juicio, pasa con las *tesis fundadas* o los sentidos y proposiciones de la *esfera de la emoción y de la voluntad* [...]. A la vez, se ve por ello que en una *morfología adecuadamente ampliada de las proposiciones dóxicas* [...] se espeja [*spiegelt*] la morfología de todas las proposiciones.” (Hua III/1, trad. esp., p. 407).

38 “El análisis fenomenológico de los actos valorativos del sentir y del querer debe mostrar que la verdad y la validez de la razón no se limitan a la razón teórica, al juzgar y al pensar, sino que hay una verdad del sentir y del querer (*Gefühl- und Willenswahrheit*) que es irreducible a la comprensión teórica” (Melle, 2021, p. LXVIII).

En la obra de Husserl encontramos, entonces, una *crítica* de la razón axiológica y una *crítica* de la razón práctica que muestran, por analogía con la *crítica* de la razón teórica pero sin reducirse a ella, los principios *a priori* de validez para el valorar y el querer. En efecto, en esta tripartición de los análisis de las distintas esferas de la razón se basa la división en tres tomos del último volumen de *Husserliana* publicado hasta la fecha, los *Estudios sobre la estructura de la conciencia* (2021): el primer tomo se ocupa de los problemas de la razón teórica, i. e., del entendimiento y la constitución de objetos (Hua XLIII/1: “*Verstand und Gegenstand*”); el segundo tomo reúne manuscritos sobre la afectividad, el sentimiento y la valoración (Hua XLIII/2: “*Gefühl und Wert*”); y el tercer tomo incluye consideraciones prácticas sobre la voluntad y la acción (Hua XLIII/3: “*Wille und Handlung*”). El análisis de estas tres esferas de racionalidad se identifica, en última instancia, con los análisis de la conciencia constituyente, porque investiga los modos legítimos en los que cada tipo de conciencia, de acto, constituye cada tipo de objetividad. Por eso, Husserl culmina *Ideas I* identificando la crítica fenomenológica de la razón con el proyecto fenomenológico en general: “una fenomenología tan completa de la razón vendría a coincidir con la fenomenología en general, [i. e.] la idea de que un desarrollo *sistemático* de todas las descripciones de la conciencia requeridas por el título colectivo de constitución de los objetos, tendría que abrazar todas las descripciones de la conciencia en general” (Hua III/1, § 153, trad. esp., p. 464, énfasis añadido).

Ahora bien, como sostiene Husserl, “los diferentes tipos de razón se entremezclan y constituyen *una única* razón con lados esenciales” (Hua XXVIII, p. 228, énfasis añadido). Es decir que la “pluralización”³⁹ de modos de racionalidad no produce un caos

39 “Por lo tanto, la razón ya no designa una única facultad, sino que se fragmenta en una multiplicidad de tipos constitutivos o estructuras típicas de validación; ya no existe una única razón constitutiva del sujeto, sino una pluralidad de racionalidades regionales. Este es el motivo por el cual los últimos párrafos de *Ideas I* y de *Lógica formal y lógica trascendental*, dedicados a la fenomenología de la razón, culminan en un *análisis de la pluralización de los modos posibles de evidencia en función de las diferentes categorías de objetos*.” (Pradelle, 2012a, p. 234, énfasis añadido, traducción propia).

inconexo de fenómenos heterogéneos, sino un conjunto ordenado (Melle, 2021, p. LXVIII) o, en otros términos, entre los tres modos básicos de la intencionalidad, entre los tres modos de razón, hay entrelazamientos que *presuponen* una unidad, i. e., su copertenencia a una razón unitaria: “[l]a premisa básica de la investigación fenomenológica de Husserl es la unidad sintética de la conciencia” en la que “todos los fenómenos participan y encajan” en una “estrecha interconexión [que] presupone un alto grado de homogeneidad estructural y de afinidad de los fenómenos” (Melle, 2021, p. LXVIII).⁴⁰ Pero esta unidad no es una unidad de orden subjetivo, sino “una unidad estructural prescrita por la *arquitectónica* de las esencias de objetos” (Pradelle, 2012a, p. 235).⁴¹ Y dado que la unidad de la razón depende de la unidad del mundo como *omnitud* *realitas* (Pradelle, 2012a, p. 237), la arquitectónica objetiva u orden ontológico prescribe la arquitectónica fenomenológica o el orden que debe seguir la investigación fenomenológica. Es justamente esta correlativa arquitectónica la que vuelve *sistemática* a la fenomenología. Y el orden que rige este sistema es la estructura de fundación (*Fundierung*) o estratificación (*Schichtung*) según la cual lo fundante tiene prioridad sobre lo fundado. Correlativamente, la investigación debe respetar ese orden de los estratos objetuales del mundo avanzando de lo simple a lo complejo, de los estratos inferiores a los superiores.⁴² Seguir rigurosamente este orden es lo que impide que la fenomenología construya un mero “castillo en las nubes” (cf. Brainard, 2002, p. 8). La arquitectónica de la fenomenología husserliana revela, en todo caso, el castillo que es el mundo, desde la tierra hasta el cielo. Y dado que el mundo sólo se revela a través de la conciencia que tenemos de él, la fenomenología sería *una arquitectónica de la conciencia del mundo*.

40 Véase también el § 139 de *Ideas I*, “Entretejimiento de todas las especies de razón. Verdad teórica, axiológica y práctica” (Hua III/1, § 139).

41 “La *arquitectónica* [*Stufenfolge*, secuencia gradual, según la trad. de Ziriñ] de las doctrinas esenciales formales y materiales predelinea [prescribe, según la trad. de Pradelle] en cierta manera la *arquitectónica gradual de las fenomenologías constitutivas*, determina sus niveles de generalidad” Hua III/1, § 153, trad. esp., p. 463.

42 Véase el último apartado del capítulo de Pradelle en este libro.

Ahora bien, el proyecto arquitectónico de la conciencia del mundo no es un plan predeterminado desde el principio, como el plano de un sistema mecánico para cuya construcción sólo se deben seguir las instrucciones. El fenomenólogo es como un “explorador en un continente recién descubierto” (Melle, 2021, p. LXXIV): descubre a medida que avanza en el territorio y, como si se quisiera descubrir la inmensidad de una pirámide tanteándola a oscuras, el progreso no es enteramente lineal, sino que constantemente exige volver a la base y comenzar de nuevo, volver a explorar lo que se creía ya descubierto pero que gana en determinaciones debido a lo que los descubrimientos posteriores aportan en claridad sobre los anteriores. En este sentido, el camino de la fenomenología es un camino teleológico, abierto y que, por lo tanto, no sólo puede especificarse y aclararse progresivamente, sino que también está sujeto a la posibilidad de encontrarse con obstáculos y errores que conduzcan a introducir modificaciones parciales o incluso totales sobre lo ya descubierto.

Los conocidos análisis de la percepción sirven para ilustrar este modo de proceder de la fenomenología, debido a que la experiencia es horizontal, es decir, se desenvuelve en un proceso teleológico y progresivo. La constitución de los objetos de la percepción tiene una estructura dinámica de menciones vacías y plenificación: cada aspecto o esborzo de un objeto percibido intuitivamente —en carne y hueso— indica de forma vacía hacia múltiples direcciones en las que la experiencia puede progresar. Esas posibles vías de progresión no son arbitrarias, sino que se encuentran predelineadas y están motivadas por los esborzos que sí se dan de forma originaria. El proceso de constitución es, entonces, teleológico, porque la experiencia se encuentra siempre abierta a nuevas posibilidades de determinación, como nuevos esborzos, apariciones o determinaciones más precisas de algún aspecto del objeto dado. Y es progresivo, porque, gracias a la dinámica de plenificación y al carácter abierto de la determinación, la experiencia puede ganar capas cada vez más complejas de determinaciones y modalizaciones de las apariciones. Sin embargo, dado que se trata de un proceso abierto, las nuevas apariciones del objeto no siempre coinciden

con lo que se esperaba: las nuevas intuiciones pueden o bien esclarecer y agregar determinaciones, o bien contradecir parcial o totalmente lo que se esperaba. Estas discordancias forman parte del curso normal de la experiencia y permiten que la constitución del objeto se ajuste, se enriquezca o se corrija.⁴³ En este sentido, se puede decir que la posibilidad del error, del cambio, de la adecuación, de la transformación, es inherente al proceso de conocimiento: la experiencia, sostiene Husserl en el § 151 de *Ideas I*, no es “una marcha ilimitadamente progresiva” en la cual todas las percepciones se integran armónicamente, siempre de forma concordante, sino que “[e]l camino del conocimiento fáctico, como el del idealmente posible, atraviesa por errores, y esto ya en el nivel inferior del conocimiento, el de la captación intuitiva de la realidad” (Hua III/1, trad. esp., pp. 457-58). Incluso se puede pensar que el error es un motor del progreso del conocimiento, porque motiva a esclarecer e incrementar las determinaciones del objeto percibido. En este sentido, Husserl advierte que “[f]rente a las síntesis continuas de la concordancia *hay que hacer justicia a las síntesis del conflicto, de la reinterpretación y de la determinación como algo distinto*” (Hua III/1, trad. esp., p. 458, énfasis añadido).

Análogamente, también la manera de proceder de la tarea fenomenológica es, como la de la percepción, un proceso teleológico, abierto, sujeto a errores y discordancias que exigen reinterpretaciones, modificaciones y correcciones. A esto se debe no sólo el hecho de que Husserl se considere un eterno “principiante”,⁴⁴ sino también el hecho de que el camino que la fenomenología debe recorrer no pueda ser un camino lineal de lo simple a lo complejo que progresa deductivamente, como el cartesiano, o incluso ascendente, que progresa siempre y unidireccionalmente hacia lo más elevado, sino que también se da la relación inversa: cada nuevo

43 Husserl denomina cualitativas a las modificaciones parciales que las nuevas apariciones exigen sobre alguna característica del objeto (color, textura, tamaño, caracteres de ser etc.), y llama modificaciones de sentido a las modificaciones que exigen una corrección total sobre el objeto (por ejemplo, si lo que tengo ante mis ojos resultó ser un maniquí en lugar de un ser humano).

44 Véase, i. a., Hua III/1, Epílogo, § 7, trad. esp., p. 488.

descubrimiento, cada nueva capa fundada, cada nuevo estrato ilumina los anteriores. Así como la pirámide que se explora a oscuras, la tarea fenomenológica asciende y desciende de la base a la punta y de la punta a la base dejando que se iluminen recíprocamente. Se trata de un movimiento no deductivo y no lineal, sino en “zig-zag” (Hua VI, p. 59).⁴⁵

Si el resultado de la percepción es una unidad en la que se sintetizan intenciones sucesiva y en la que, por así decir, queda la “memoria” de los conflictos y de aquello que no se ha integrado armónicamente, también el resultado de la tarea fenomenológica es una unidad armónica de elementos más o menos concordantes pero que conservan la presencia de los cursos discordantes de exploración que han sido dejados de lado o corregidos a lo largo del camino. En ese camino, Husserl es el iniciador, el principiante que “se ha metido realmente por las selvas sin caminos de un nuevo continente y ha hecho los primeros esfuerzos para cultivarlo” (Hua III/1, Epílogo, § 5, trad. esp., p. 482). Pero aunque llegue a ver “extendida ante sí la tierra infinitamente abierta de la verdadera filosofía, la ‘tierra prometida’”, acepta que “él mismo ya no [la] verá plenamente cultivada” (Hua III/1, Epílogo, § 7, trad. esp., p. 489). Las y los verdaderos fenomenólogos serán, entonces, quienes no se ahorren “el esfuerzo de emprender un viaje a las nuevas tierras” (Hua III/1, Epílogo, § 5, trad. esp., p. 482) y no dejen de “considerar como válida la meta de una filosofía como ciencia rigurosa”, sino quienes “recojan estos comienzos [y] los lleven constantemente más lejos, pero también corrijan sus grandes imperfecciones, que son realmente inevitables en los comienzos de toda ciencia” (Hua III/1, Epílogo, § 7, trad. esp., p. 489). En este sentido, no sólo se puede decir que el movimiento fenomenológico refleja el

45 “Nos encontramos, por tanto, en una especie de círculo. La comprensión de los comienzos solo puede alcanzarse plenamente partiendo de la ciencia tal y como se nos presenta hoy en día y observando retrospectivamente su desarrollo. Pero sin una comprensión de los *comienzos*, el desarrollo carece de sentido como *desarrollo de sentido*. No nos queda otra opción: debemos avanzar y retroceder en zig-zag; uno debe ayudar al otro en una interacción recíproca. La clarificación relativa en un lado aporta algo de luz en el otro, que a su vez se refleja en el lado opuesto.” (Hua VI, p. 59).

tipo de unidad abierta y progresiva que caracteriza a la fenomenología desde sus inicios —unidad en la que se integran elementos más o menos discordantes pero de manera armónica—, sino que, además, la relación de las herejías husserlianas con su fuente —la obra de Husserl— también se deja interpretar en términos de un movimiento en zig-zag en el que los descubrimientos conquistados por los nuevos exploradores se comprenden sobre la base de los pasos dados anteriormente, a la vez que, inversamente, lo nuevo permite profundizar en la comprensión, revisar las interpretaciones o redescubrir bajo una nueva luz elementos anticipados por Husserl pero ocultos hasta entonces.

El presente libro apuesta a resaltar precisamente este espíritu unitario y sistemático, pero también abierto y en constante evolución, que caracteriza al pensamiento de Husserl, a la fenomenología posterior, y a la relación entre ambos. Por un lado, el conjunto de estudios aquí reunido se ofrece como un muestrario de su proyecto filosófico, i. e., como una multiplicidad de las variaciones temáticas y metodológicas de su pensamiento. Y al igual que aquella multiplicidad requerida por la ideación y producida por la fantasía, los temas de los que se ocupa cada capítulo son amplios y variados y revisten un carácter opcional, en el sentido de que otro conjunto de textos podría haber servido también para propiciar la intuición de la esencia de la fenomenología husserliana. Por otro lado, la agrupación de la multiplicidad temática en cuatro secciones busca mostrar el aspecto sistemático de la fenomenología de Husserl, su arquitectónica interna. *La primera sección*, “La fenomenología como proyecto científico”, reúne trabajos sobre el proyecto fenomenológico como ciencia rigurosa (Dominique Pradelle), en contraste con las teorías modernas de la abstracción (Till Grohmann), y en relación con una teoría temprana de la subjetividad asociada a la teoría de las expresiones ocasionales (Pierre-Jean Renaudie). *La segunda sección*, “La constitución objetiva de la realidad”, presenta análisis propios de la esfera teórica —que podrían asociarse principalmente con la estética y la analítica trascendentales— como el espacio (Emilio Vicuña), el tiempo (Verónica Kretschel), fenómenos aledaños a la percepción, como las ensoñaciones (Marcus

Sacrini), o el carácter de segunda naturaleza que gana la experiencia gracias a las habitualidades sedimentadas que constituyen un estilo de experimentar el mundo (María Celeste Vecino). La *tercera sección*, “Afectividad, autoafección y sentimiento”, presenta análisis propios de la esfera axiológico-emotiva e incluye trabajos sobre el fenómeno de la retención y la resonancia afectiva (Anthony J. Steinbock), la afección en la esfera de la pasividad (Andrés M. Osswald), la empatía a partir de una profundización del análisis de la autoafección (Thiemo Breyer), y el problema de los sentimientos sensibles y la intencionalidad afectiva (Maria Gyemant). La *cuarta sección*, “Voluntad, acción y comunidad”, reúne estudios sobre la esfera práctico-volitiva —quizás los temas menos conocidos de la obra de Husserl— como los distintos estadios de la voluntad, desde los impulsos instintivos hasta la voluntad intersubjetiva (Roberto J. Walton), la responsabilidad radical ante las crisis que aquejan actualmente a la humanidad (Rosemary Rizo-Patrón de Lerner), la acción política de acuerdo con las normas éticas (Celia Cabrera), una teoría económica husserliana (M. Pali Guíñez), y una teoría del derecho pensada a partir de la idea de comunidad jurídica (Sophie Loidolt). El orden de los trabajos busca mostrar la interdependencia e interconexión entre las distintas esferas de la experiencia. Como exploradores del continente descubierto por Husserl, las y los autores esbozan primero los lineamientos metodológicos del proyecto, luego analizan el subsuelo, despejan el suelo, y poco a poco ascienden hacia los estratos superiores del edificio fenomenológico. Ese orden no impide, sino que, al contrario, incita, una lectura multidireccional y en zig-zag en la que las conexiones entre distintos temas retroalimentan o esclarecen los estadios superiores a la luz de los inferiores e, inversamente, los inferiores a la luz de los superiores. Las tres torres de este castillo mundano, la teórica, la emotiva y la práctica, se iluminan entre sí gracias a sus paralelismos y semejanzas estructurales, sin perder su peculiaridad constructiva. Con un poco de fantasía, el lector menos familiarizado con la fenomenología encontrará aquí una primera imagen del edificio husserliano que podrá ir especificando y determinando progresivamente. El lector más familiarizado con

la obra de Husserl podrá encontrar en estos textos vías de clarificación sobre sus intuiciones previas o sobre aspectos hasta ahora desconocidos de este edificio. Ambos podrán intuir, con mayor o menor claridad, a mayor o menor distancia, una misma idea: la de una arquitectónica fenomenológica de la conciencia.

Este libro no hubiera sido posible sin la dedicada colaboración y la generosa disposición de las y los colegas de distintas partes del mundo que trabajan incesantemente y “en comunidad con otros en pos de una *philosophia perennis*”.

Agradezco especialmente a las y los traductores por la dedicación con la que han plasmado en español las complejas ideas de colegas extranjeros, la mayoría de los cuales encontrarán en este libro la primera aparición de un texto suyo en español.

A Fundación Filosófica agradezco la oportunidad para convertir en realidad una vieja fantasía de contribuir a la comprensión unitaria, pero también global y desde el sur, de la filosofía de Husserl.

Dedico el libro a Roberto Walton, de cuya modestia intelectual aprendí que el camino del conocimiento no sólo es infinito y está –por suerte– siempre sujeto a errores, sino que su valor proviene de no perder nunca la relación con el mundo.

Referencias bibliográficas

- Adorno, T. (2003). Philosophische Frühschriften. *Gesammelte Schriften*, vol. 1. Suhrkamp.
- Adorno, T. (1986). *Sobre la metacrítica de la teoría del conocimiento*. Planeta Agostini.
- Barbaras, R. (2015). *Introduction à la philosophie de Husserl*. Vrin.

- Brainard, M. (2002). *Belief and its Neutralization. Husserl's System of Phenomenology* in Ideas I. State University of New York Press.
- Cimino, A. (2002). Husserl's Project, Critique, and Idea of Reason. *Journal of Transcendental Philosophy*, 1(2), pp. 183-217.
- Di Pierro, E. G. (2013). Roberto Walton, o la fenomenología desde América Latina como diálogo filosófico perpetuo. *Open Insight*. Vol. 4, n° 6, pp. 135-158.
- Hua I. Husserl, E. (1952). *Gesammelte Werke. Husserliana. Band I. Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. S. Strasser y W. Biemel (eds.). Trad. esp. de José Gaos: (1986). *Meditaciones cartesianas*. FCE.
- Hua III/1. Husserl, E. (1976). *Gesammelte Werke. Husserliana. Band III/1. Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Erstes Buch*. K. Schuhmann (ed.). M. Nijhoff. Nueva edición y refundación integral de la traducción de J. Gaos por A. Ziri6n Quijano: (2013). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. FCE.
- Hua VI. Husserl, E. (1976). *Gesammelte Werke. Husserliana. Band VI. Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. W. Biemel (ed.). M. Nijhoff. Trad. esp. de J. Iribarne: (2008). *Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Prometeo.
- Hua VIII. Husserl, E. (1959). *Gesammelte Werke. Husserliana. Band VIII. Erste Philosophie*, t. II, *Theorie der phänomenologischen Reduktion (1923-24)*. R. Boehm (ed.). M. Nijhoff.
- Hua IX. Husserl, E. (1968). *Gesammelte Werke. Husserliana. Band IX. Der Encyclopaedia Britannica Artikel*. En *Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester 1925*. W. Biemel (ed.). Martinus Nijhoff. Trad. esp. de A. Ziri6n: (1990). *El artículo de la Encyclopedia Britannica*. UNAM.
- Hua XIX/1. Husserl, E. (1984). *Gesammelte Werke. Husserliana. Band XIX/1. Logische Untersuchungen*, t. III. U. Panzer (ed.). M. Nijhoff. Trad. esp. de M. García Morente y J. Gaos: (2015). *Investigaciones lógicas*, I y II. Alianza.
- Hua XLI/1. Husserl, E. *Studien zur Struktur des Bewusstseins. Teilband I: Verstand und Gegenstand. Texte aus dem Nachlass 1909-1927*, Hua XLIII/1, U. Melle (ed.), Springer, Cham, 2021.

- Hua XLI/2. Husserl, E. *Studien zur Struktur des Bewusstseins. Teilband II: Gefühl und Wert. Texte aus dem Nachlass 1896-1925*. Hua XLIII/2, U. Melle (ed.), Springer, Cham, 2021).
- Hua XLI/3. Husserl, E. *Studien zur Struktur des Bewusstseins. Teilband III: Wille und Handlung. Texte aus dem Nachlass 1902-1934*. Hua XLIII/3, U. Melle (ed.), Springer, Cham, 2021.
- Husserl, E. (1948/1954). *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik*. L. Landgrebe (ed.). Glaassen & Goverts (Meiner, 1999).
- Fink, E. (1988). *VI Cartesianische Meditation. Teil 1. Die Idee einer transzendentalen Methodenlehre. Teil 2. Ergänzungsband*. H. Ebeling, J. Holl y G. van Kerckhoven (eds.). Kluwer.
- Janicaud, D. (1991). *Le tournant théologique de la phénoménologie française*. Édition de l'éclat.
- KU. Kant, I. (1908). Kritik der Urteilskraft. *Akademie Ausgabe*, t. V. G. Reimer. Trad. esp. de M. García Morente: (1985). *Crítica del Juicio*. Porrúa.
- Katz, A. (2024). *Fantaisie et imagination chez Husserl*. Zeta Books.
- Lavigne, J.-F., *Husserl et la naissance de la phénoménologie (1901-1913)*, Paris, PUF, 2005.
- Lohmar, D. (2005). Die phänomenologische Methode der Wessensschau und Ihre Präzisierung als eidetische variation. *Phänomenologische Forschung*, pp. 65-91.
- Loidolt, S. (2018), *Phenomenology of Plurality. Hannah Arendt on Political Intersubjectivity*. Routledge.
- Melle, U. (2021). Einleitung des Herausgebers, en Hua XLIII/1. Husserl, E. *Studien zur Struktur des Bewusstseins. Teilband I: Verstand und Gegenstand. Texte aus dem Nachlass 1909-1927*.
- Melle, U. (1988). Introducción a Hua XXVIII, en Husserl, E. *Gesammelte Werke, Husserliana*, Band XXVIII. Vorlesungen über Ethik und Wertlehre (1908-1914). U. Melle (ed.). Kluwer.
- Mohanty, J. N. (2003). The Unity Of Husserl's Philosophy. *Revue Internationale de Philosophie*, n° 224, pp. 115-132.
- Mohanty, J. N. (2008). *The Philosophy of Edmund Husserl: A Historical Development*, Yale University Press.
- Mohanty, J. N. (2011). *Edmund Husserl's Freiberg Years*. Yale University Press.

- Morrison, R. P. (1978). Kant, Husserl, And Heidegger. On Time And The Unity Of 'Consciousness'. *Philosophy and Phenomenological Research*, 12/1978, Vol. 39/2, pp. 182-198.
- Pradelle, D. (2012a). La doctrine phénoménologique de la raison : rationalités sans faculté rationnelle (§§ 136-153), en A. Grandjean y L. Perreau. *Husserl. La science des phénomènes*. CNRS Éditions.
- Pradelle, D. (2012b). *Par-delà la révolution copernicienne. Sujet transcendantal et facultés chez Kant et Husserl*. PUF.
- Ricœur, P. (1986). Sur la phénoménologie, en *A l'école de la phénoménologie*. Vrin.
- Serrano de Haro, A. (2023). La fenomenología husserliana en español. Un balance tentativo. *Hitos. Anuario de Historia de la Filosofía Española*, n° 2, pp. 141-150.
- Spiegelberg, H. (1965). *The Phenomenological Movement: A Historical Introduction*, 2 vols. Martinus Nijhoff.
- Van Breda, H. L. (2010). "El rescate del legado husserliano y la fundación del Archivo Husserl". *Revista de Occidente*, n° 344, pp. 75-125.
- Vargas Guillén, G. y Ziriñ Quijano, A. (2000). *La fenomenología en América Latina*. Universidad de San Buenaventura.
- Walton, R. (1988). "La oposición unidad-multiplicidad como hilo conductor para el análisis de la intencionalidad". *Diálogos*, año XXIII, n° 51.
- Walton, R. (1993). *El fenómeno y sus configuraciones*. Almagesto.
- Walton, R. (1993). *Husserl. Mundo, conciencia y temporalidad*. Almagesto.
- Walton, R. (2015). *Intencionalidad y horizonticidad*. Aula de Humanidades.

PRIMERA SECCIÓN

LA FENOMENOLOGÍA COMO PROYECTO CIENTÍFICO

CAPÍTULO I

LA FENOMENOLOGÍA COMO CIENCIA RIGUROSA: ¿FANTASMA, IDEAL-TIPO O GUÍA METÓDICA?*

Dominique Pradelle

RESUMEN

“La filosofía como ciencia rigurosa” es el título de un largo artículo que Husserl publicó en 1910 en la revista “Logos”. Concebir la filosofía como ciencia rigurosa significa, por una parte, sustraerla de toda forma de relativismo (psicologista o historicista) y postular su validez omnitemporal y omnisubjetiva; por otra, significa sostener que su exigencia de fundamento apodíctico debe ir más allá de la certeza propia de las verdades científicas. ¿Se trata de idealizaciones manifiestas o de ideales míticos que conviene abandonar de una vez

* Traducido por Azul Katz. La versión original de este artículo, “La phénoménologie comme science rigoureuse: phantasme, idéal-type ou guide méthodique?”, apareció en la *Rivista di filosofia*, vol. CXVI, n° 3, diciembre de 2023, pp. 405-442 (DOI: 10.1413/109306). Agradecemos al autor por permitirnos difundir el trabajo en español.

por todas? Este artículo examina los diversos aspectos del retorno husserliano a Descartes: la fundamentación de las ciencias en la metafísica (y, por lo tanto, en la esfera trascendental), el rechazo del modelo deductivo de la ciencia en favor de una exigencia puramente reflexiva y descriptiva, el examen del presupuesto *erkenntnistheoretisch* de Husserl y, por último, la cuestión del orden metódico en la fenomenología. La conclusión muestra que la idea del recommienzo absoluto sólo puede ser un hilo metódico que nunca puede satisfacerse.

Palabras clave: ciencia, rigor, relativismo, historicismo, omnitemporalidad, omnisubjetividad, método, orden.

ABSTRACT

“Philosophy as a rigorous science” is the title of a long article Husserl published in 1910 in the journal “Logos”. To conceive of philosophy as a rigorous science means, on the one hand, to withdraw it from any form of relativism (psychologistic or historicist) and to postulate its omnitemporal and omnisubjective validity; on the other hand, it means to argue that its demand for an apodictic foundation must exceed the certainty that belongs to scientific truths. Are these manifest idealizations or mythical ideals that should be abandoned once and for all? This paper examines the various aspects of the Husserlian return to Descartes: the foundation of the sciences on metaphysics (and thus on the transcendental sphere), the rejection of the deductive model of science in favor of a purely reflexive and descriptive requirement, the examination of Husserl’s *erkenntnistheoretisch* presupposition, and finally the question of methodical order in phenomenology. The conclusion shows that the idea of absolute recommencement can only be a methodical thread that can never be satisfied.

Keywords: Science, Rigor, Relativism, Historicism, Omnitemporality, Omnisubjectivity, Method, Order.

Introducción

“La filosofía como ciencia rigurosa”: esta fórmula, elegida por Husserl como título de su gran artículo escrito en 1910 para la revista *Logos*, era una especie de consigna (Hua XXV, pp. 3-62). Concebir la filosofía como ciencia rigurosa era *sustraerla de toda forma de relativismo*, ya se concibiera como *naturalismo psicologista* o como *historicismo*: contra el psicologismo, que concibe los significados y las estructuras deductivas como productos de actos de juzgar e inferir, Husserl afirma, por un lado, que las verdades poseen una objetividad ideal y están dotadas en sí mismas de una validez independiente del conocimiento que el sujeto tenga de ellas y, por otro lado, que la investigación debe dirigirse hacia verdades eidéticas relativas a la conciencia pura (Hua XXV, pp. 9-10 y 15-17); y contra el historicismo, que afirma que toda verdad está necesariamente inscrita en una época particular de la cual es producto, Husserl sostiene el carácter omnitemporal de las verdades de esencia, que no adhieren a ninguna época particular (Hua XXV, pp. 41-47). La filosofía compartiría así con las ciencias un doble rasgo esencial: por una parte, no produciría verdades, sino que las *descubriría* como poseedoras de una validez en sí mismas, omnisubjetiva o incluso asubjetiva, independiente de toda relación con sujetos dotados de una constitución particular; por otra parte, al igual que las ciencias de las verdades de razón (la lógica, las matemáticas), descubriría verdades *desprovistas de toda adhesión a una época determinada*, pero que gozarían de una validez omnitemporal, incluso atemporal.

La fórmula citada encarna así un rasgo esencial del *objeto de la filosofía*: la *pretensión de validez omnisubjetiva y omnitemporal de la verdad filosófica*.

Pero hay más. Si la filosofía puede ser considerada una ciencia rigurosa, no es sólo por la idealidad que caracteriza su objeto propio, sino también por el *modo de rigor* que pertenece al acto del conocimiento filosófico: lejos de ser este último deficiente en relación con el conocimiento científico, se supone que lo iguala. Mejor aún, se supone que iguala no el conocimiento propio de las ciencias empíricas o de las ciencias de hechos, siempre contaminadas

por la contingencia, sino el conocimiento que pertenece a las ciencias demostrativas o, más exactamente, a las ciencias de los objetos ideales, como los objetos matemáticos: puesto que se supone que descubre verdades eidéticas, el conocimiento filosófico debe fundarse en un método de conocimiento de las esencias y de los estados de cosas eidéticos. Mejor aún, lejos de contentarse con igualar el conocimiento lógico y matemático de los objetos intemporales, el conocimiento filosófico debe *superarlos* en certeza y *establecer* su necesidad; pretende ser una forma de conocimiento superior al conocimiento matemático, porque se sitúa en una región que precede y establece todo conocimiento matemático, y se basa en un método que, lejos de estar regulado por el paradigma de los métodos matemáticos, se supone, por el contrario, que establece su certeza.

Llegados a este punto, cabe preguntarse si se trata de algo más que de una esperanza piadosa o de un ideal metódico inalcanzable. En efecto, aunque pretendan comprender objetos libres de toda relatividad subjetiva e histórica, las ciencias mismas no pueden pretender ser totalmente asubjetivas y anhistóricas. La *validez omnitemporal y omnisubjetiva de su objeto* no puede garantizar de entrada la validez de su *proceso de conocimiento*.

Así, aunque el objeto de la ciencia física sea descubrir leyes que se supone que son absolutamente invariables y desprovistas de relatividad subjetiva (es decir, un objeto dotado de identidad omnitemporal y omnisubjetiva), el conocimiento físico forma parte de la historia de la disciplina y se caracteriza siempre por un cierto modo de racionalidad: desde luego la ley de la atracción universal ya era válida y regía los fenómenos físicos antes de que Newton la descubriera;¹ sin embargo, la ley de la inercia no era concebible y, por lo tanto, no podía haberse conocido en ningún momento

1 “Le jugement qu’exprime la formule de gravitation n’aurait pas été vrai avant Newton [...] il est pourtant manifeste que sa valeur absolue, pour tous les temps, appartient à l’intention qui préside à son affirmation [el juicio expresado por la fórmula de la gravedad no habría sido verdadero antes de Newton [...]] es sin embargo manifiesto que su valor absoluto, para todos los tiempos, pertenece a la intención que preside su afirmación”. Hua XVIII, § 39, p. 134.

de la historia, sino que sólo pudo volverse evidente a partir del momento en que se comenzó a razonar sobre experiencias idealizadas (GA 41, pp. 77-96). Del mismo modo, los objetos matemáticos (los distintos conjuntos de números, las figuras geométricas, el continuo aritmético, las estructuras de grupo, etc.) gozan por derecho de una identidad omnitemporal y omnisubjetiva; sin embargo, el 0 y el 1 no eran números para los griegos, los espacios de curvatura positiva, negativa o variable no eran cognoscibles antes de Gauß y Riemann, el continuo aritmético no se conocía antes de Dedekind, los ordinales y cardinales transfinitos no se conocían antes de Cantor, etcétera.

Todo ello muestra que *antes del ser está el sentido*, y que aquello que es, apenas es accesible a la ciencia más que por la mediación de su sentido (Hua XVII, pp. 239-240): nunca es un estado de cosas descubierto por el pensamiento científico como un dato en bruto; para que algo sea científicamente cognoscible, su sentido debe poder concebirse de antemano dentro de un cierto ámbito del pensamiento, e incluso debe ser efectivamente mentado en cuanto sentido. La posibilidad del conocimiento científico viene precedida, por lo tanto, de un determinado horizonte hermenéutico, o de un determinado horizonte de posible evidencia y decibilidad.

Traslademos estas reflexiones a la filosofía: aunque el objeto de la filosofía consista en verdades eidéticas dotadas de validez omnisubjetiva y omnitemporal, tales verdades no son accesibles a cualquiera en cualquier momento. Por el contrario, parece que la accesibilidad de las verdades de esencia sólo se hace posible mediante un determinado *horizonte hermenéutico previo*: sólo en la órbita abierta por una problemática filosófica pueden revelarse tales verdades como respuestas, y sólo pueden descubrirse en un determinado horizonte de sentido, es decir, de interrogación, comprensión y decibilidad. Ahora bien, si esto es así, ¿hay en la filosofía alguna esperanza de alcanzar un suelo de verdades apodícticas a través de la intuición de esencias? ¿O es que toda doctrina filosófica es fundamentalmente relativa a un cierto espacio de pensamiento epocal, a un cierto dominio de interrogación, de planteamiento de problemas y de fijación de conceptos? ¿Es legítimo, entonces,

esperar que la filosofía alcance un suelo de apodicticidad libre de relatividad hermenéutica, o debemos renunciar definitivamente a lo que sería una mera fantasía teórica o un ensueño visionario?

Suele citarse el apéndice XXVIII de *Krisis* para apoyar el hecho de que Husserl había renunciado definitivamente a tal sueño: “*La filosofía como ciencia*, como ciencia seria, rigurosa, e incluso apodícticamente rigurosa: *este sueño ha llegado a su fin* [*der Traum ist ausgeträumt*]”. Y se comenta: Husserl acabó dándose cuenta de que tal ideal de ciencia universal, rigurosa y apodíctica no era nunca alcanzable y renunció a él. Pero esto no es lo que dice el texto. Husserl se refiere aquí a “la convicción generalmente predominante” (*allgemein herrschende Überzeugung*): aquella que, habiendo renunciado a ver la filosofía como “ciencia de la totalidad de lo que es” (*Wissenschaft vom All des Seienden*) y de Dios como principio metafísico de esta totalidad, la concibe como un arte, una religión o una “tarea para el hombre que lucha por su existencia” (Hua VI, Ap. XXVIII al §73, pp. 508-509). Pero tal asimilación de la filosofía a un arte, a una religión o a una sabiduría práctica subordinada a los imperativos de la existencia no es en absoluto la tesis de Husserl, quien sigue pensando, por el contrario, que la filosofía es a la vez una ciencia de la totalidad de lo que es, del fundamento trascendental del ser del mundo (el *yo* constitutivo, luego la intersubjetividad constitutiva) y de su principio metafísico y teleológico (Dios como “suprapersonalidad infinita”). Si, en la época en que escribió *Krisis*, “la filosofía está en peligro” (*in Gefahr*) (Hua VI, Ap. XXVIII, p. 509), es precisamente porque hemos dejado de creer en tal ideal. Combatir esta extinción de la creencia en la filosofía como ciencia rigurosa exige recuperar su sentido teleológico (*Zwecksinn*), que recorre la sucesión de épocas y de grandes sistemas filosóficos, y cuya vigencia ha permanecido “continuamente intacta” (*kontinuierlich ungebrochen*). Pero este sentido sólo puede recuperarse leyendo estos sistemas y reactivando su sentido, y estos actos requieren como sustento una “ingenua, pero en sí misma poco clara, certeza sobre el fin” (*naive, aber in sich unklare Zielsicherheit*): para leer los textos y reactivar la Idea de ciencia universal y rigurosa, hay que tener un conocimiento implícito de esta

Idea teleológica de la filosofía, sin por ello tener un conocimiento explícito y determinado de ella.

Lo que Husserl descubre tardíamente no es, pues, la vacuidad del sueño de la filosofía como ciencia rigurosa, sino su devenir en la historia, su encarnación unilateral e incompleta en los grandes sistemas de la tradición y el método hermenéutico de una “inspección [...] hecha *desde dentro*” (*Erschauen [...] von innen her*) (Hua VI, § 15, p. 72); así, no sólo no renuncia a él, sino que este ideal es promovido al rango de Idea teleológica última que recorre toda la historia de la filosofía, y que sólo podemos captar a través de un oscuro presentimiento que debe ser llevado a la completa claridad.

¿Se trata de una idealización? ¿Se ha volcado Husserl hacia una mitología histórica? ¿O se puede mantener la validez de la filosofía como ciencia rigurosa como ideal epistémico, *telos* último e Idea motriz de la historia de la filosofía?

1. La referencia husserliana a Descartes: la metafísica como suelo fundante

Como sabemos, la referencia a Descartes es central en el proyecto husserliano de reconstruir desde cero todo el edificio del saber filosófico.

Si la fenomenología puede casi llamarse “neocartesianismo” (*Neu-Cartesianismus*), no es porque retome el contenido de la doctrina cartesiana, sino porque reactiva dos ideas rectoras (*leitende Idee[n]*) de carácter programático: la de la unidad sistemática (*systematische Einheit*) de la filosofía como ciencia unitaria y omniabarcaradora, y la de la “reforma completa de la filosofía para hacer de ella una ciencia desde un fundamento absoluto” (*Wissenschaft aus absoluter Begründung*), es decir, desde un “fundamento continuo y último a partir de evidencias absolutas” (*durchgängige und letzte Begründung aus absoluten Einsichten*) (Hua I, § 1, pp. 43-44). La filosofía como ciencia rigurosa: para Husserl, esta fórmula implica tanto el motivo de la filosofía como ciencia unitaria y universal —de la que las demás ciencias no son más que ramas dependientes (*unselbständige*

Glieder)— (Hua I, § 1, p. 43), como la exigencia de la fundación y la reconstrucción (*Neubau*) del edificio de la ciencia sobre la base de evidencias absolutas, es decir, primarias y apodícticas, alejadas de toda duda concebible (Hua I, § 1, p. 44).

Analicemos sucesivamente estos dos momentos.

Husserl toma prestada de Descartes la idea de la filosofía como ciencia unitaria y universal, *sapientia universalis*, de la que todas las ciencias particulares no son sino ramas (*Zweige*) que esta universalidad “une con un vínculo indisoluble” (Hua XVII, p. 8; y Hua XVII, p. 279).

En primer lugar, se trata de un motivo de inspiración aristotélica: las ciencias particulares tienen un enfoque temático, lo que significa que se concentran en un dominio particular de objetos (la naturaleza en el caso de la física, las figuras abstractas y los números en el caso de las matemáticas, la sociedad y las reglas del bien común en el caso de la política, etc.). En cambio, lo que se dio en llamar *ontología* no hace ninguna división temática del ser para elegir una región particular, sino que se ocupa del ente en cuanto ente, es decir, de cualquier ente, independientemente del dominio al que pertenezca, para determinar los tipos universales de predicados (categorías) (Aristóteles, 1981, Met. E, 1, 1025 b 8-18).

Trasladado al pensamiento husserliano, este motivo presenta dos declinaciones distintas.

Por un lado, la fenomenología es una ciencia *universal en el plano material* en el sentido de que, lejos de delimitar una región dentro de la totalidad de lo que es, tematiza el mundo como la *totalidad de lo que es* para cuestionar su modo trascendental de constitución; lejos de limitarse a un sector del ente, debe partir de la “*Idea de la unidad universal de todos los objetos*” (*Idee der universalen Einheit aller Gegenstände*), como hilo trascendental universal para la constitución, y conservar así el objetivo universal que la filosofía ha tenido desde Platón y Aristóteles (Hua I, § 22, p. 89; y Hua I, p. 21).

Por otra parte, también es *formal*: al formalizar el paso de los objetos determinados a la forma analítica pura de *algo en general* (*Etwas überhaupt*) = *x*, la fenomenología puede tematizar las formas derivadas (*Ableitungsgestalten*), es decir, las variantes de objetividad

formal compleja que se obtienen por enlace sintáctico y nominalización a partir de esta forma vacía (números cardinales y ordinales, conjuntos, secuencias, series, grupos, etc.) (Hua XVII, § 24, pp. 81-82; y Hua III/1, pp. 26-27). La universalidad de la fenomenología como ciencia es, pues, doble: por una parte, es una ciencia omniabarcadora que apunta a la *omnitudo realitatis*; por otra, es una ciencia formal de la región analítica del ente indeterminado.

También es un motivo cartesiano.

En la célebre Carta a Picot que sirve de prefacio a los *Principios de filosofía*, Descartes compara la filosofía con “un árbol, cuyas raíces son la metafísica, cuyo tronco es la física y cuyas ramas que nacen de este tronco son todas las demás ciencias” (medicina, mecánica y moral). Con esta analogía, Descartes pretendía poner de relieve la *unificación de las ciencias por la vía deductiva o demostrativa*: la adquisición de la totalidad de los conocimientos útiles para la vida exige, en efecto, “comenzar por buscar las causas primeras, es decir, los principios”, que deben cumplir dos condiciones: ser incuestionablemente evidentes y tener el estatuto de axioma, es decir, de proposición fundadora de todas las demás proposiciones (que se deducen de ellas) o el estatuto de primera proposición en el orden deductivo (Descartes, 1964-74, p. 2).² Este orden deductivo se aplica a la concatenación de las disciplinas que componen el edificio de las ciencias. Así, la metafísica funda la física³ porque contiene la verdad primera de la que todo depende (la existencia indubitable de mi pensamiento), de la que se sigue la existencia del Dios creador de todas las cosas terrenas así como de todas las verdades, que es al mismo tiempo Dios veraz, creador de nuestro entendimiento y capaz de conocer sobre la base de la evidencia (Descartes, 1964-74, pp. 9-10 (l. 29- l. 19)). Ahora bien, puesto que nuestro entendimiento tiene la idea clara y distinta de una extensión tridimensional, ésta existe

2 “Il faut commencer par la recherche de ces premières causes, c’est-à-dire des principes”, Descartes, 1964-74, p. 2 (l. 17-29), p. 5 (l. 21-24), p. 8 (l. 16-19) y p. 9 (l. 18-22).

3 Descartes, 1964-74, p. 18 (l. 24-25): “quelques vérités de métaphysique, sur laquelle toute la physique doit être appuyée”.

(Descartes, 1964-74, Segunda parte, art. 4, 9 y 11, pp. 65, 68 y 69); en cuanto a la inmutabilidad de la voluntad divina, implica a la vez la constancia de las leyes de la naturaleza, la ley de la inercia y la de la conservación de la cantidad de movimiento;⁴ y la distinción real entre el alma y el cuerpo nos impide, en física, concebir la gravedad y la fuerza con que un cuerpo actúa sobre otro según el modelo de la fuerza con que el alma mueve el cuerpo.⁵ De este modo, la metafísica, que ya no es primariamente ontología (doctrina del ente en cuanto ente) o teología (Marion, 1986, pp. 14-72), se convierte en el fundamento de las ciencias.

La unificación cartesiana de todas las ciencias es, por lo tanto, *deductiva*, y sólo requiere tres cosas: la naturaleza autoevidente e indubitable de la primera verdad, el principio o axioma sobre el que descansa todo el edificio demostrativo; la naturaleza autoevidente de cada eslabón inferencial, que garantiza la transferencia de certeza de la premisa a la consecuencia; y la ausencia de lagunas en la cadena inferencial.

2. Rechazo de la unificación deductiva de la ciencia: ciencia universal, ciencia del sujeto e idealismo del sentido

Pero el segundo motivo corrige este paradigma deductivo, sustituyendo la unificación demostrativa por una *unificación trascendental de las ciencias*: si todas las ciencias son ramas de una única *sapientia universalis*, es porque son efectuaciones del sujeto trascendental. Sólo es posible reconstruir todo el edificio del conocimiento sobre la base de la evidencia apodíctica en el marco de una “filosofía orientada a la subjetividad” (*subjektiv gewendete Philosophie*) que tematiza todo ente como constituido en el seno del *ego* puro, por menciones

4 Descartes, 1964-74, Segunda parte, art. 36, 37 y 39, pp. 83-85 y 85-86; y Descartes 2013, *Lettre à Mersenne* du 15 avril 1630, p. 73.

5 Descartes, R. *Lettre à la Princesse Élisabeth* du 21 mai 1643, pp. 665 y 667-668 (*Correspondance*, t. 2, pp. 176 y 177-178).

intencionales y sus modos de plenificación intuitiva (Hua I, § 1, p. 44).⁶ Si la unificación de las ciencias presupone un “*enraizamiento principal* [prinzipielle Verwurzelung] de las ciencias” que permita su “unificación a partir de estas raíces” (Hua XVII, p. 7), tal enraizamiento es de naturaleza trascendental: las raíces son el suelo de la subjetividad trascendental y de sus efectuaciones, en la medida en que dan acceso a un presunto sentido al que las evidencias pueden conferir el estatuto de verdadero ente.

Este rechazo del paradigma deductivo de la científicidad proviene en primer lugar de la aplicación, desde el primer estadio de la fenomenología, de un *método de reducción epistémica o epistemológica*, y esto antes de que entre en juego la reducción fenomenológica: la teoría de la ciencia fenomenológica no debe basarse en el modelo de ninguna ciencia existente y, en consecuencia, no debe presuponer ningún sentido preexistente de científicidad; poniendo fuera de juego todos los paradigmas epistemológicos predeterminados, debe *crear* ella misma este sentido.⁷ Del mismo modo que Hilbert quiso instituir al mismo tiempo la lógica y la aritmética, Husserl quiso producir al mismo tiempo la fenomenología y la teoría del conocimiento fenomenológico que explicitara su estatuto. Al hacerlo, ¿invierte el orden entre ciencia y filosofía que se había establecido en la época contemporánea? En efecto, si con Galileo y Descartes la reforma de la ciencia física parte de una reflexión sobre sus principios, las ciencias asumen entonces su independencia y se despliegan con certeza sonámbula como disciplinas especializadas sobre las que la teoría de la ciencia debe regular *posteriormente* su ideal científico (Hua XVII, pp. 6-7). *A contrario*, el enfoque fenomenológico debe producir al mismo tiempo la fenomenología

6 Véase Hua I, § 41, pp. 116-117 y 118; Hua XVII, § 94, pp. 239-240.

7 “La vraie théorie de la connaissance est l’élucidation du sens “véritable” des concepts logiques et de la logique elle-même – [...] un sens que seule a pour tâche de créer la théorie de la connaissance [La verdadera teoría del conocimiento es la elucidación del ‘verdadero’ significado de los conceptos lógicos y de la lógica misma - [...] un significado que sólo la teoría del conocimiento tiene la tarea de crear]” (*eines [...] erst zu schaffenden [...] Sinnes*). Hua XVII, p. 18.

y su posibilidad en cuanto ciencia, la ciencia fenomenológica y su propio ideal científico.

Ahora bien, esto requiere una ἐποχή epistémica de la lógica, del proceso inferencial y de los principios de deductividad: “como todas las ciencias ya dadas, también la lógica ve neutralizada su validez [*außer Geltung gesetzt*] por la inversión global efectuada” (Hua I, § 5, p. 53). Esto no es en absoluto evidente. En efecto, como todo discurso en general, ¿no está obligado el discurso fenomenológico a regularse según las leyes de la secuencia sintáctica de los significados, los principios elementales de no contradicción, los axiomas que rigen la progresión inferencial en el orden del conocimiento y los que rigen la construcción de objetividades formales complejas? (Hua III/1, pp. 126-127) ¿Cómo puede, entonces, el *logos* fenomenológico liberarse de la constricción de las reglas que se aplican a todo *logos* en general?

Ciertamente, pero entre estas reglas hay un grupo cuya validez somos libres de cuestionar: los principios de inferencia (apofántica formal) y la construcción sintáctica de entidades complejas (ontología formal). ¿Por qué? Porque el presupuesto de validez de estos principios es específico de un tipo de ciencia muy particular. Ya en 1900, Husserl distinguía dos tipos de ciencias, dependiendo de si la unidad de la ciencia está garantizada por un conjunto de principios (unidad discursiva o axiomática) o por un dominio unitario de cosas (unidad óntica): las llamadas ciencias *ontológicas* o *descriptivas* (geografía, historia, astronomía, botánica, etc.), en las que solo la unidad del ámbito del ente tomado como tema (la Tierra, las civilizaciones y los acontecimientos pasados, los astros, las plantas, etc.) fundamenta la unidad de la ciencia como sistema de proposiciones; y las ciencias denominadas *nomológicas* o *explicativas* (lógica, matemáticas puras), en las que la ciencia se funda en la posición previa de un pequeño grupo de axiomas (Hua XVIII, pp. 236-237). En 1929 precisó el sistema de discursividad o cientificidad que caracteriza a cada uno de estos dos grupos. El segundo corresponde a lo que denominó *sistema deductivo*, que se rige por las leyes de no contradicción y de inferencia analítica: el sistema de axiomas postulado debe ser no contradictorio y completo, y todas las proposiciones válidas de tal

ciencia deben derivarse de él por vía de implicación analítico-formal, de acuerdo con las leyes de la deducción (*modus ponens*, *modus tollens*...) (Hua XVII, § 28, pp. 31, 53, 93-96, 98-100 y 147). En la primera, en cambio, no hay ni una posición primitiva de un grupo de axiomas al comienzo de la teoría, ni un acto de derivación inferencial de todas las demás proposiciones válidas a partir de ella; el principio de unidad de la teoría no reside en la forma demostrativa, sino que es mucho más laxo, pues reside en la referencia óntica o en el dominio de los objetos tomados como tema: “no llegamos a otra cosa que a la generalidad vacía de que hay una infinidad vacía de proposiciones que se encuentran en una cohesión *objetual*” (*gegenständlich zusammenhängen*) (Hua XVII, § 35a, p. 106). Así pues, lejos de que la Idea de ciencia posible corresponda necesariamente a un ideal científico unívoco, no hay un paradigma epistémico único y exclusivo, sino al menos dos regímenes de científicidad; y uno de estos dos regímenes no obedece al paradigma cartesiano de la ciencia deductiva.

Entonces, ¿a qué modelo de científicidad se ajusta la fenomenología? ¿Al de la ciencia descriptiva o al de la deductiva?

Ante todo, resulta evidente que *la fenomenología no es en modo alguno una ciencia explicativa o nomológica*, en la que postularíamos un pequeño grupo de axiomas destinados a proporcionar el marco de legalidad que regiría la vida de la conciencia (del tipo: “toda conciencia es conciencia de algo”, “toda conciencia de algo es o bien una percepción, o bien fundada en una percepción”, “toda intención vacía tiende a su plenificación intuitiva”, etc.) para derivar de ellos, por inferencia analítica, un gran número de teoremas que abarcarían la totalidad de los modos posibles de conciencia, del mismo modo en que la geometría axiomatizada abarca la totalidad de las figuras que pueden inscribirse en el espacio (Hua III/1, § 72, pp. 151-152). Por el contrario, es una ciencia puramente descriptiva: debe su unidad teórica a la de su referencia temática, es decir, al campo de la conciencia pura, al conjunto de configuraciones de experiencias reducidas por reducción fenomenológica; metódicamente, no construye “sistemas de deducción mediata” (*Systeme mittelbarer Deduktion*) y no procede a la construcción sintáctica (*nicht konstruierend*) de objetividades formales (conjuntos, números,

etc.), sino sólo a un análisis descriptivo (*deskriptive Analyse*) basado en la pura intuición (*reine Intuition*) (Hua III/1, § 59, p. 127). La conciencia no es una multiplicidad definida, es decir, un dominio de objetos que pueda ser dominado *a priori* por un sistema de axiomas analíticamente coherente y completo; por eso la cuestión de si la fenomenología puede o no ser axiomatizada se dirime rápidamente: “el ver no puede ser ni demostrado ni deducido” (Hua II, p. 38).⁸

Esto tiene consecuencias decisivas, tanto para el ideal cartesiano como para la fenomenología no trascendental de las *Investigaciones lógicas*.

Por una parte, si la evidencia de una experiencia o de una *cogitatio* en general es apodíctica, en el sentido de que esta *cogitatio* es un dato absoluto (Hua II, p. 31), y si, además, toda *cogitatio* contiene necesariamente un *cogito* en el sentido de que es un modo de comportamiento activo o pasivo del *ego* (Hua III/1, pp. 123-124 y 179-180), tal evidencia no tiene el estatuto de una proposición primitiva o de un fundamento axiomático del que podrían derivarse teoremas en un sistema deductivo; la expresión *ego cogito* no designa en modo alguno un “axioma apodíctico” (*apodiktisches Axiom*) que tendría que desempeñar el papel de “fundamento de una ciencia deductiva del mundo” desplegado *ordine geometrico*, es decir, conforme a las leyes de la inferencia analítica (Hua I, § 10, p. 63).

Ahora bien, esto permite separar radicalmente la intención husserliana de la cartesiana.

La cartesiana era una empresa de restauración por fundación: se trataba de alcanzar un *punto arquimédico* (Descartes, 2018, Med. II, pp. 216-217) a partir del cual restaurar, por vía deductiva, la secuencia de certezas inicialmente revocadas por los argumentos del sueño y del Genio Maligno (prueba de la existencia de Dios, del alcance de la evidencia sobre un fondo de veracidad divina, y luego de la existencia de los cuerpos externos), hasta tal punto que al final de esta restauración las dudas iniciales aparezcan como “hiperbólicas y ridículas” (*hyperbolicæ, [...] ut risu dignæ*) (Descartes,

8 Véase English, 2006, pp. 219-248.

2018, pp. 240-241); la duda metafísica sólo tiene un valor metódico incoativo e instrumental, pues apunta a la restauración y fundamentación de certezas abandonadas; en consecuencia, la “Sexta Meditación” postula al individuo como un complejo psicofísico indisociable que es una partícula del mundo, y Descartes llegaría así al “realismo trascendental” (*transzendentaler Realismus*) que, de una parte del mundo, lo convierte en fundamento (Hua I, § 10, p. 63). *A contrario*, la reducción fenomenológica procede de manera no incoativa, sino *definitiva*: en la medida en que practicamos la fenomenología, nos instalamos en un régimen de reducción para no abandonarlo nunca, y nos instalamos en el campo descriptivo de la conciencia pura para no abandonarlo nunca a fin de restablecer la certeza de un ente y de un mundo en sí, como referencias cuyo ser absoluto hay que admitir. De ahí que el logro de la reducción implique, en última instancia, la *reductibilidad del ser al sentido*, de toda *unidad real* (reale Einheit) a una *unidad de sentido* (Sinneseinheit), de todo ente a un correlato intencional constituido (mentado y validado) por la conciencia (Hua III/1, § 55, p. 120). Así, mientras que el idealismo problemático de Descartes tendía a restablecer los derechos del realismo, el idealismo trascendental de Husserl es un *idealismo del sentido* tanto como un *idealismo absoluto*.

Por otra parte, la fenomenología sustituye la deducción por la *reflexión trascendental* y la *ideación*. La introducción a *Ideas I* es muy clara a este respecto: la fenomenología se define como una “ciencia eidética de lo irreal” (*Wesenserkenntnis von Irrealem*) (Hua III/1, p. 7).

Esto permite explicar los dos métodos esenciales con los que Husserl pretende establecer y fundar la fenomenología constitutiva como ciencia rigurosa: la *reducción fenomenológica* (con la reflexión trascendental) y la *ideación* (o intuición de esencias). No se trata de métodos en un solo sentido, sino en dos sentidos bien distintos. En efecto, la reducción es método en el sentido etimológico de *vía* o *camino* (ὁδός) *que da acceso al campo de los fenómenos* que constituye el tema inaudito de la fenomenología (Hua III/1, § 63, p. 136): el ámbito de los fenómenos puros, de las vivencias reducidas por reducción, es decir, por la suspensión de la tesis realista

natural y la correlativa puesta entre paréntesis del ser en sí de los entes; al hacer esto, todo ente se convierte en un puro y simple correlato intencional, en un objeto apareciente, en un fenómeno de validez o en un significado objetual susceptible de validación (Hua III/1, §§ 31-33, pp. 62-67; y Hua I, § 8, pp. 58-61). La intuición de esencias, en cambio, es un método en un sentido completamente distinto: es el *modo de proceder* (*Verfahren*) (Hua III/1, § 65, p. 138), el *modo de tratamiento teórico* al que se somete un campo de fenómenos, es decir, el hecho de identificar estructuras eidéticas de vivencias o tipos constitutivos, de caracterizar en su esencia las modalidades de conciencia objetual de tal o cual tipo óntico, o de describir en su estructura la correlación *a priori* entre cada categoría de objetos y sus modos subjetivos de darse (Hua I, § 21, pp. 87-89; y Hua II, pp. 73-76).

Estos dos aspectos del método (el acceso al campo de los fenómenos puros y el descubrimiento de estructuras eidéticas en este campo) son los dos pilares que se supone garantizan la científicidad o rigor propio de la fenomenología como ciencia. Son los dos pilares que dan sentido preciso al principio intuicionista enunciado en el § 24 de *Ideas I*, según el cual “*toda intuición originaria* [originär gebende Anschauung] es *fuerza de legitimidad del conocimiento*” (Hua III/1, § 24, p. 51). Este pasaje ha sido comentado muchas veces, pero a menudo en términos demasiado vagos. La tesis husserliana se aplica aquí a las ciencias en general (y no sólo a la fenomenología), y significa que toda ciencia se apoya en principios o fundamentos, y que tales principios consisten en “conocimientos eidéticos generales” relacionados con los entes del dominio temático de esa ciencia. Así, la ciencia física se basa tanto en una eidética de la materialidad como en un conocimiento eidético del modo de accesibilidad de los hechos naturales (Hua III/1, §§ 6-8 y 24, pp. 19-23 y 51). Lo mismo cabe decir de la fenomenología: siendo una ciencia de la conciencia como origen del sentido y del ser del mundo y de todo ente, implica, en su fundamento, un conjunto de verdades eidéticas que se relacionan con su dominio y caracterizan la conciencia objetual en general; e implica también una lucidez metodológica en cuanto

al método adecuado de acceso a los fenómenos puros que han de ser descriptos (reflexión y análisis intencional) (Hua III/1, § 79, pp. 169-178); y Hua I, §§ 15 y 20, pp. 72-73 y 83-84). Si la fenomenología puede pretender ser una ciencia rigurosa, es en virtud de esta lucidez metodológica.

Que la fenomenología reactive el proyecto cartesiano de refundar y reconstruir la ciencia “a partir de evidencias absolutas” (*aus absoluten Einsichten*) (Hua I, § 1, p. 44), sólo es válido si entendemos el término *Einsicht* no simplemente como una visión clara que penetra en la cosa misma, sino como una evidencia que es a la vez ofrecida por la reflexión trascendental y elevada a pura generalidad por la ideación; las evidencias absolutas son intuiciones de esencia relacionadas con la conciencia pura.

3. Una crítica heideggeriana: el presupuesto *erkenntniskritisch* y subjetivista de Husserl

Si la fenomenología es una ciencia eidética descriptiva de la región “conciencia” (Hua III/1, §§ 59 y 65, pp. 127 y 138), ¿cómo puede conservar su vocación universal y pretender ser una ciencia de la totalidad de lo que es? ¿No se reduce a una ciencia de una región o de un dominio óntico específico? ¿No procede entonces a una división temática dentro de la totalidad de lo que es, como todas las demás ciencias particulares? ¿No es por lo tanto imposible eliminar de la fenomenología trascendental una decisión filosófica previa que comprometa su estatuto de ciencia sin presupuestos?

Esta es la crítica de Heidegger al pensamiento husserliano. Lejos de ser neutral y de pretender sólo la fundamentación del conocimiento en la evidencia,

[el] “principio de todos los principios” contiene la tesis de la primacía del método. Este es el principio que determina cuál es el único tema [*affaire*] que puede responder y satisfacer al método. El “principio de todos los principios” reivindica la subjetividad absoluta como el tema propio de la filosofía. (GA 14, p. 78)

Heidegger sitúa así a Husserl en la estela de Descartes. Lo que caracteriza a Descartes a partir de las *Regulae* es la *primacía del método*; y tal primacía implica que el modo de proceder fijado de antemano (*Vor-gehen*) determina de antemano cuál es el tema del pensamiento; y dado que el proyecto cartesiano de conocimiento es alcanzar la *certitudo*, este objetivo previo de certeza decide de antemano la naturaleza del objeto que debe poder convertirse en tema de la filosofía: el *yo soy* como lo más fácilmente cognoscible (GA 76, pp. 191-195, 197, 201-202 y 205). De este modo, las *Regulae* dan la medida anticipada de lo que se descubre en las *Meditationes*: puesto que el método consiste esencialmente en el orden y la medida (*ordo et mensura*), la *scientia generalis* buscada por Descartes no es más que el despliegue del método, a saber, la anticipación del orden demostrativo y la “*derivación por fundamento de lo que es más simple*” (*gründende Herleitung aus Einfachstem*) (GA 76, p. 202). Así pues, es la preocupación por la certeza y por un “concepto formal del conocimiento” (*formaler Wissensbegriff*) como conocimiento fundado en evidencias axiomáticas simples y ciertas lo que decide de antemano lo que este conocimiento puede alcanzar: la subjetividad, y luego todo lo que puede derivarse deductivamente de ella (GA 76, pp. 205 y 208).

Mutatis mutandis, el principio intuicionista de Husserl conduciría a la misma predeterminación del tema de la filosofía por el método. Es cierto que habría que eliminar la preocupación por el orden y la medida, es decir, la doble primacía de la deducción y la cuantificación. Pero a pesar de ello, el principio metódico implicaría un proyecto de conocimiento que seguiría determinando de antemano el tema de la filosofía: la preocupación husserliana por anclar el conocimiento en una evidencia apodíctica decide de entrada que el conocimiento conduzca a una esfera de datos absolutos, la de las *cogitationes* en su relación con los *cogitata* o la de la subjetividad constitutiva como “*el único ente que es de un modo absoluto*” (*als dem einzig absolut Seienden*) (Hua XVII, § 103, p. 278, citado por Heidegger, GA 14, p. 78). En consecuencia, así como para Descartes residía en el método, es decir, en el proyecto de asegurar el conocimiento, para Husserl el verdadero tema de la filosofía

reside en el método que da acceso al campo de los fenómenos apodícticos, a saber, la reducción trascendental (GA 14, p. 78).

Así pues, no se puede hablar de la filosofía como ciencia autofundada sin presupuestos. Los problemas filosóficos sólo existen para un determinado punto de vista (*Standpunkt*), una cierta “perspectiva de interrogación” previa (*Fragehinsicht*) (GA 17, p. 78); sin embargo, la propia perspectiva de Husserl es la “preocupación por el conocimiento conocido” (*Sorge um erkannte Erkenntnis*), es decir, el conocimiento que es “atestiguable desde un suelo asegurado de manera última” (*ausweisbar [...] von einem letztlich gesicherten Boden her*) (GA 17, §§ 6 y 7, pp. 57-60 y 62) por último, tal suelo apodíctico es entregado por la *percepción interna* de la conciencia entendida como campo de vivencias, y esto es tematizado desde una perspectiva muy específica: la de una elucidación crítica del conocimiento y una liberación respecto de toda realidad efectiva por medio del método de la intuición de esencias (GA 17, §§ 5b y 8d-9, pp. 54-56 y 70-72). Por lo tanto, la crítica husserliana al método deductivo de Descartes no cambia en nada lo esencial: como en Descartes, lo que determina que el tema de la filosofía resida en la subjetividad constituyente es el proyecto de un conocimiento cierto y seguro, de la elaboración de la conciencia como tema de una ciencia absoluta (GA 20, § 11d, p. 147).

Tal proyecto es, además, el que fija de antemano los rasgos esenciales de la conciencia en cuanto tal: que la conciencia es un ser inmanente (incluido realmente en el acto de reflexión), un ser absoluto (dado apodícticamente), un ser absoluto en sentido ontológico (constituyente de todo otro ente) y un ser puro (ideal, no real), todos estos rasgos se adquieren desde “perspectivas a primera vista extrañas a la conciencia” (*Hinblicken, die dem Bewußtsein zunächst fremd sind*), y no cuestionando el “carácter ontológico de la conciencia” (*Seinscharakter des Bewußtseins*) (GA 20, § 11, pp. 140-147, esp. pp. 146-147). El “retorno a las cosas mismas” iniciado por Husserl en las *Investigaciones lógicas* es, por lo tanto, engañoso: pues sólo retorna a las cosas mismas en el marco de una problemática trazada de antemano, que delinea sus rasgos por anticipado (GA 17, § 15b, p. 102).

Si queremos radicalizar la vuelta a las cosas mismas, son necesarias tres condiciones.

Por un lado, en lugar de que sea el proyecto metódico el que decida el tema de la filosofía, es necesario, por el contrario, liberar el tema de la filosofía de toda orientación metódica previa, de modo que sea la “dignidad del ente a interrogar [la que] decida cuál es en primer lugar el objeto de la filosofía”: es la cosa misma la que debe imponerse como tal objeto (GA 17, § 15b, p. 102); precisamente, es el *Dasein*, el hombre o ser-en-el-mundo el que se impone como tal, en la medida en que posee una comprensión ontológica capaz de dar acceso al sentido del ser. Por otra parte, suponiendo que el objeto de la filosofía sea la conciencia con sus modalidades intencionales, no debe ser tematizada desde la óptica de la elaboración de una ciencia absoluta, sino interrogada en su carácter ontológico (*Seinscharakter*) y sus determinaciones ontológicas (*Seinsbestimmungen*): en lugar de negarle toda intramundinidad a la conciencia pura y de escindirla radicalmente de su vínculo con el hombre real, hay que interrogar, por el contrario, su unidad con el hombre real para interrogar su constitución ontológica (GA 20, § 11d y 10b, pp. 146-147 y 139). Por último, si de lo que se trata es de “problematizar” la intencionalidad, no hay que concebirla de entrada con ayuda del concepto de sujeto o de subjetividad, es decir, de *subjectum* (lo que está en la base de todo modo de comportamiento o de toda relación con el ente), en el marco de una cuestión de teoría del conocimiento que se pregunta cómo puede la conciencia, partiendo de la esfera de las vivencias inmanentes, alcanzar los entes trascendentes; sino que más bien se trata de volver a captar la intencionalidad de un modo más radical, cuestionando la estructura ontológica del *Dasein* que la sostiene como tal, a saber, la trascendencia entendida como trascender-se, ser-fuera de las cosas, y luego cuestionar la relación de esta trascendencia con el tiempo (GA 24, pp. 89-92, 229-231, 378-379 y 422-428).

Liberar la intencionalidad para hacer de ella un problema sería, esencialmente, sustraerla del concepto de sujeto: pensar en términos de *subjectum* es, en efecto, concebir el ser que sustenta la intencionalidad como un ser cerrado sobre sí mismo, análogo a una caja,

para plantear el problema de saber cómo puede entonces unirse a los otros entes fuera, en el mundo. Ahora bien, el *Dasein* no es un ser absoluto, inmanente o en sí, análogo a la sustancia cartesiana que *nihil indiget ad existendum* o a la mónada leibniziana sin ventanas —y que, *a posteriori*, podría unirse a los demás entes—; sino que es trascendente, está “fuera desde el principio” (*schon draußen*), fuera de sí o en el exterior (GA 24, § 20d, pp. 426-427; y GA 15, pp. 382-383).

¿Cuál es la respuesta desde el punto de vista husserliano? ¿Está viciado el pensamiento de Husserl por un presupuesto a la vez teoreticista y subjetivista? ¿Entiende las cuestiones filosóficas sólo en términos de conocimiento válido del objeto, y concibe a la conciencia desde el principio como una caja cerrada en sí misma?

1) La objeción al paradigma de la caja está ligada a la crítica del proyecto de la filosofía como ciencia rigurosa: querer elaborar una ciencia de la conciencia es condenarse a querer garantizar su ser-dado absoluto y, por lo tanto, a concebirla como un ser absoluto, inmanente, encerrado en sí mismo, y perderse así la estructura del trascender-se que es su ser propio. Es cierto que al dar su giro trascendental, Husserl planteó los problemas en términos de crítica del conocimiento (Hua II, pp. 19-22 y 25), buscando una “ciencia del ser en sentido absoluto” y centrándose en la Idea de lo absoluto (Hua II, p. 23), que identifica las vivencias realmente inmanentes como una esfera de datos absolutos o datos en sí (Hua II, pp. 31-32), y que plantea entonces, a partir de ella, la cuestión de la posibilidad de que el conocimiento alcance algo trascendente, a lo cual responde el concepto de inmanencia intencional (Hua II, pp. 35-36). También es cierto que, en 1913, caracterizó la conciencia pura como la inmanencia real o el ser real incluido en el flujo de vivencias (Hua III/1, § 38, pp. 78-79) por un vínculo no real, pero esencial, con el objeto trascendente (Hua III/1, § 41, pp. 84-86), pero que, al captar la conciencia pura como “el residuo de la aniquilación [*anéantissement*] del mundo”, parece rechazar esta estructura de copertenencia entre la conciencia y el objeto para concebir la primera como una “conexión de *ser absoluto*” (*Zusammenhang absoluten Seins*) o una “conexión del ser cerrado sobre sí mismo” (*für sich geschlossener Seinszusammenhang*) a la cual se

aplican la fórmula cartesiana que define la sustancia (*nulla re indiget ad existendum*) y la caracterización leibniziana de la mónada como sin ventanas (Hua III/1, § 49, pp. 103-106; Descartes, 1964-75, art. 51, p. 47; y Leibniz, 1978, pp. 606-608).

Pero ¿significa esto que Husserl concibe inmediatamente la conciencia como una esfera cerrada, análoga a una caja?

En absoluto. En el § 41 de *Ideas I*, Husserl identificó la estructura de la intencionalidad, es decir, de la “aparición de...” (Erscheinen von...) algo como correlato de una síntesis de identificación. En esta síntesis, el acto intencional y su correlato están “*en esencia* coordinados” (*wesensmäßig zugeordnet*), de tal modo que para cada determinación del objeto (su color, su forma, su relieve, sus detalles) existe un sistema de escorzos, una correlación entre las múltiples configuraciones de vivencias y la unidad objetual que aparece (Hua III/1, § 41, pp. 84-85). El constituir-se de un objeto en la conciencia no puede, pues, equipararse al hecho de estar “*en la subjetividad*” o “*en mi conciencia*” como si fuera en una caja, hasta el punto de volver incomprensible el hecho de que el *ego cogito* pueda salir de esta caja para llegar al ente (GA 15, pp. 382-383); al contrario, la constitución del objeto designa una estructura infinitamente infinita donde, para aparecer, el *cogitatum* requiere una compleja multiplicidad de *cogitationes* o modos subjetivos de darse (Hua II, pp. 71-72). Es decir que desde el principio Husserl piensa la constitución en términos de una correlación estructural compleja entre el objeto y sus modos de mención y aparición subjetivos. Por eso evitará más tarde formular la reducción fenomenológica como si primero sólo diera acceso al flujo de las *cogitationes*, y como si sólo posteriormente tuviera que plantearse la cuestión de cómo pasamos de la esfera de la inmanencia real a la esfera de la inmanencia intencional; por el contrario, lo que está dado por la reducción desde el principio es la correlación estructural entre *cogito*, *cogitationes* y *cogitatum* (Hua I, §§ 14-18, pp. 71-72, 75, 77-81).⁹

9 Véase § 15: “en opérant l’ἐποχή [...], nous n’avons pas purement et simplement perdu ce monde pour la phénoménologie; nous le conservons qua *cogitatum* [al operar la ἐποχή

Pero en ese caso, ¿por qué Husserl asimila la conciencia con una “conexión de ser cerrada sobre sí misma” y le aplica las fórmulas cartesiana y leibniziana? ¿No es esta clausura de la conciencia un presupuesto reintroducido de manera subrepticia en la ciencia sin presupuestos que debía ser la fenomenología?

Profundicemos el análisis. En los §§ 36 y 41, Husserl había identificado la estructura intencional, pero sin haber llevado a cabo la reducción fenomenológica (que había suspendido en el § 34) y sin cuestionar la esencia de la conciencia en la actitud natural (Hua III/1, § 34, p. 69). ¿Qué ocurre en el § 49? Para Husserl, se trata de *llevar a cabo la reducción trascendental para recuperar su significación ontológica o metafísica*: la estructura intencional previamente identificada gana una polaridad esencial, pues se recupera entonces la conciencia pura como fundamento absoluto del ser del ente, mientras que el ser mundano queda reducido al rango de “*ser intencional puro y simple*” (bloßes intentionales Sein) (Hua III/1, §§ 49 y 50, p. 106). Así, afirmar que la conciencia es una conexión de ser cerrada sobre sí misma no es romper la correlación intencional para reducir la conciencia al mero flujo de *cogitationes* subjetivas; es, dentro de esta correlación esencial, afirmar que uno de los términos tiene el estatuto de fundamento constitutivo, el otro el de fundado o constituido. En suma, es afirmar veladamente lo que sólo en el § 55 se dirá explícitamente: a saber, que todo ente es reductible a un ob-jeto o al correlato de una finalidad intencional, a una “unidad de sentido” que debe ser establecida por una donación de sentido (*Sinngebung*) y atestiguada en modos de plenificación intuitiva (Hua III/1, § 55, p. 120).

Por eso, en el § 51, Husserl combina la clausura ontológica de la conciencia con su ausencia de fronteras comunes con otras regiones ónticas: está “firmemente cerrada en sí misma” (*in sich fest abgeschlossen*) y, sin embargo, “sin fronteras que puedan dividirla de otras regiones” (*doch ohne Grenzen, die sie von anderen Regionen scheiden könnten*) (Hua III/1, § 51, p. 108). Esto no significa en absoluto

[...], no hemos perdido pura y simplemente este mundo para la fenomenología; lo conservamos qua *cogitatum*].” (Hua I, p. 75; Hua VI, §§ 43 y 48, pp. 157-158 y 168-170).

que no haya nada fuera de la conciencia: al contrario, son todos los estados con los que se relaciona como trascendentes, en el sentido de que su donación adecuada es sólo una Idea límite situada en el infinito; tal estructura infinita atestigua que estos estados no pueden en modo alguno estar contenidos o incluidos en la conciencia como si fuera en una caja (Hua III/1, § 143, pp. 330-331). Que la conciencia no tiene exterior significa que no tiene exterioridad ontológica, que no hay un ser-en-sí radicalmente inconstituible, o que la experiencia no es la irrupción del ente en la interioridad de la conciencia (Hua XVII, § 94, pp. 239-240). Este es el rechazo husserliano de la noción de cosa-en-sí, es decir, de todo ente que sea en principio inconstituible, radicalmente inaccesible (Hua I, § 41, p. 118): el ente se reduce al significado mentado por la conciencia, y la experiencia no es más que la atestiguación, sobre un fondo de plenificación, de una mención vacía que alcanza entonces el rango de intuición donadora. Esto es precisamente lo que hace de la autoelucidación de la conciencia pura una ciencia de la totalidad de lo que es.

Lo que amenaza la científicidad de la fenomenología trascendental no es, por lo tanto, un presupuesto subjetivista que distorsionaría el descubrimiento de la intencionalidad, como piensa Heidegger. Se trata más bien de otra forma de presupuesto: a saber, el *idealismo del sentido*, el principio de la reductibilidad de todo ente al sentido intencional, que tiene el doble efecto de limitar la órbita del ente experimentable al único horizonte de sentido que el sujeto es capaz de plantear (Marion, 2005, p. 37), y de reducir la experiencia a la simple atestiguación de un sentido previamente intencionado, y de reducir así toda cuestión de constitución a un problema de validación (Ingarden, 1998, pp. 21-54, esp. pp. 48-49; Benoist, 2001, pp. 37-62; y Benoist, 2013, pp. 9-16 y 51 ss.).

4. Orden y método: los problemas de estratificación

Concluamos con consideraciones de método internas a la fenomenología trascendental, que afectan a la posibilidad de la filosofía como ciencia rigurosa en el sentido en el que la entiende Husserl.

En las *Meditaciones cartesianas*, Husserl comienza por elucidar el ideal cartesiano de ciencia, que sirve de modelo rector para toda ciencia concebible, incluida la fenomenología (Hua I, § 5, p. 52). Ahora bien, además de las Ideas de evidencia eidética (*Einsicht*) y de validez omnitemporal e intersubjetiva, este ideal implica la distinción entre juicios *inmediatos* y *mediatos* (*Unterscheidung unmittelbarer und mittelbarer Urteile*), que implica una referencia de los últimos a los primeros como fundantes. De ahí que incluya la Idea de una *universalidad sistemática* del conocimiento: lejos de presentarse como una multiplicidad de evidencias inconexas, se supone que el conocimiento pertenece a un todo unitario, lo que implica la existencia de un “orden del conocimiento que procede de conocimientos primeros en sí a conocimientos posteriores en sí” (*Erkenntnisordnung von an sich früheren zu an sich späteren Erkenntnissen*), así como un comienzo y una progresión que están “fundados en la naturaleza misma de las cosas” (Hua I, § 5, p. 53). La progresión subjetiva (para nosotros) del conocimiento se basaría así en un orden serial objetivo (en sí) de los estados de cosas conocidos, en el que todo orden serial descansa sobre un elemento primero.

¿Qué significa este orden científico de conocimientos en fenomenología?

Habiendo sido suspendida la validez de la lógica y de los principios de inferencia, tal orden no puede ser deductivo: si es necesario operar una fundación (*begründendes Tun*) de los juicios mediatos, que debe atestiguarlos reconduciéndolos a los juicios inmediatos y a su evidencia autofundante, en una ciencia no deductiva como la fenomenología, tal fundación no debe pensarse según el modelo de la reconducción de los teoremas a los axiomas. Pero entonces, si en la fenomenología la distinción entre verdades inmediatas y verdades mediatas no debe entenderse como una relación inferencial

entre premisas y consecuencias, ¿cómo debe concebirse y de qué orden puede tratarse?

Al ser la fenomenología una ciencia descriptiva, la idea de orden aparece en ella tan problemática como en el caso de las matemáticas según las concibe Kant. En efecto, Kant equipara el conocimiento matemático al “conocimiento racional por *construcción* de conceptos”, es decir, por exposición *a priori* e *in concreto* en intuiciones puras (del espacio para la geometría, del tiempo para la aritmética) (Kant, 1980, A 713 / B 741; p. 604). Así, si necesito demostrar que la suma de los ángulos de un triángulo es igual a dos rectas, debo empezar por construir un triángulo escaleno, luego realizar una serie de construcciones auxiliares para guiar la deducción: prolongar un lado del triángulo en la forma de una recta, prolongar otro en la forma de una semirrecta, trazar la paralela a esta semirrecta partiendo del vértice opuesto a esta última, luego razonar sobre los ángulos alternos-internos y sumar los ángulos. En esta demostración, procedemos mediante una “cadena de inferencias, siempre guiadas por la intuición” (*durch eine Kette von Schlüssen, immer von der Anschauung geleitet*) (Kant, 1980, A 717 / B 745, p. 606). Si cada etapa de la deducción está guiada de este modo por la intuición, parece reducirse a una serie de observaciones hechas sobre las figuras trazadas; pero si cada inferencia procede de este modo recurriendo a la intuición sobre construcciones auxiliares, ¿cuál es entonces la diferencia entre axiomas (inmediatamente evidentes) y teoremas (mediatamente deducidos)?¹⁰ Una dificultad análoga se plantea en la fenomenología trascendental: si se trata de una ciencia descriptiva de la conciencia, cada verdad que enuncia es o bien una verdad de hecho alcanzada por la reflexión trascendental, o bien un estado de cosas eidético adquirido por la ideación; no obstante, en ambos casos se trata de la transcripción discursiva de una intuición que da inmediatamente su objeto, de modo que no podemos encontrar un orden de fundamentación entre las evidencias inmediatas y las mediatas (Hua XVII, § 106, pp. 286-288).

10 Véase Couturat, 1905.

¿Qué puede significar un orden sistemático de los conocimientos en una ciencia descriptiva? Hay varias explicaciones posibles.

La primacía de la lógica solipsista

Si la fenomenología trascendental suspende la validez de los principios de la lógica formal, ello no significa que esté exenta de toda lógica, sino que, como ciencia trascendental (no mundana), se rige por una lógica especial: una “*lógica subjetiva*” (Logik subjektive) que no obedece a los principios de la lógica objetiva (principios de contradicción, del tercero excluido, de la doble negación, del *modus ponens* y del *modus tollens*). La cuestión se refiere, pues, a la naturaleza de “*esta lógica a cuyas normas se somete la investigación trascendental que elucida la lógica positiva*”; ¿qué orden hay que encontrar en ella? (Hua XVII, § 102, pp. 275-276).

La peculiaridad de esta lógica subjetiva es que el *a priori* que la caracteriza no tiene validez intersubjetiva, sino que es *puramente solipsista*: aunque sus verdades sí tienen validez omnitemporal (de una vez por todas), excluyen la referencia a otros sujetos y rigen sólo mis propias evidencias (Hua XVII, p. 276). Sin embargo, dado que yo soy para mí mismo la única instancia capaz de ejemplificar la Idea del *ego* fenomenólogo, el orden, las normas y las verdades prescritas por esta lógica tienen desde el principio una validez potencial para cualquier yo que filosofe de manera trascendental; en tanto que filosofante, convoco así un “*primer sentido del ‘cualquiera’*” (erster Sinn von Jedermann) que, paradójicamente, no presupone otro *ego* efectivo que el mío y sólo puede ser ejemplificado por mí, al tiempo que envuelve una intersubjetividad potencial todavía vacía (Hua XVII, § 96a, p. 247). Así, el orden prescrito por esta lógica no es una secuencia de verdades objetivas, sino de pasos subjetivos que debo dar para acceder a la esfera trascendental; y es en este sentido que el orden seguido en las *Meditationes* no se reduce a los pasos privados del Descartes individual, sino que posee un valor paradigmático, el de “modelo de las meditaciones que son necesarias [*Urbild der notwendigen Meditationen*] para todo filósofo

principiante, y de las que sólo puede derivar una filosofía de manera original [*ursprünglich*]” (Hua I, § 1, p. 44). Lo que se prescribe así no es un orden noético ideal de premisas con consecuencias, sino un *orden noético ideal de efectuaciones subjetivas* que vale para todos, aunque este *todos* designe todavía una universalidad vacía: reactivación del ideal de ciencia objetiva que proviene de la tradición (§ 4), del ideal de ciencia sin presupuesto (§ 5), de la exigencia de fundamentación en la evidencia apodíctica (§ 6), puesta en duda de la evidencia de la existencia del mundo como suelo ontológico universal de la actitud natural (§ 7), realización de la reducción fenomenológica (§ 8), liberación de la evidencia apodíctica del “yo soy” (§§ 9-11), y luego de la estructura intencional *ego cogitatum qua cogitatum* (§§ 14-16), de la forma sintética de la constitución (§ 18), de la estructura de horizonte y del método de análisis intencional (§§ 19-20), y finalmente de la regresión a partir de los tipos de objetos tomados como hilos conductores de la constitución (§ 21) y del mundo como hilo conductor universal (§ 22). Este es un orden noético para mí (seguido en la actitud solipsista), pero con una validez normativa en sí misma (*an sich*: es decir, para cualquier o para todo filósofo principiante), y por eso la fenomenología solipsista es descripta por Husserl como una disciplina “primera en sí misma” (*an sich erste*) (Hua XVII, § 102, p. 276).

¿Qué problema plantea este orden ideal?

Lejos de ser absolutamente primaria, la reducción fenomenológica está aquí precedida por la reactivación de los ideales de científicidad, fundamentación absoluta y apodicticidad. Se elimina así el problema, planteado anteriormente por Fink, del carácter originario e inmotivado de la reducción (que, al carecer de motivación en la actitud natural, se presupondría a sí misma) (Fink, 1933, p. 346): la reducción responde, en efecto, a los ideales de autofundación, autoevidencia y apodicticidad transmitidos por la tradición, y que se trata de reactivar y llevar a su despliegue radical. Para la Idea de la filosofía como ciencia rigurosa, esto da lugar a una ambivalencia esencial frente a la exigencia de recomienzo absoluto: si bien tal exigencia debe ser asumida y reactivada, se revela sin embargo como un mito, ya que toda ciencia está precedida

por una historia y, si quiere escapar al reproche de ingenuidad y unilateralidad, debe completarse con la comprensión de su propia historia. La refundación del conocimiento es, por lo tanto, un *ideal regulador válido*, pero debe complementarse con una *hermenéutica histórica* que la haga aparecer como “parte de la historia del espíritu” (*historisch-geistig [g]eworden*) (Hua VI, § 15, p. 72).

Ahora bien, ¿podemos exigir a esa autoelucidación histórica el mismo rigor científico que al método de constitución trascendental? Nada es menos cierto. Husserl creyó poder poner en práctica un método de lectura interna y teleológica de la historia de la filosofía que intenta recapturar los momentos decisivos que anticiparon el sentido último de la filosofía como fenomenología trascendental: la protoinstitución platónico-aristotélica (*Urstiftung*), las reinstituciones modernas (*Nachstiftungen*) referidas a la tríada formada por Descartes, Hume y Kant y, finalmente, la institución última (*Endstiftung*) que establece el sentido definitivo y completo de la fenomenología como ciencia apodíctica de la totalidad de lo que es (Hua VI, § 15, pp. 71-74).

Ratio y Grund: fundamento epistémico y metafísico

Destacar la lógica solipsista implica una *dualidad fundamental en el significado fenomenológico de fundamento* (Grund) y *fundación* (Begründung), debido a la *brecha entre mi subjetividad trascendental y la intersubjetividad trascendental*. ¿Cuál es, en efecto, el fundamento absoluto del ser del ente: es *mi* subjetividad trascendental *singular* como punto-origen tanto de toda constitución como de toda validez ontológica, o es la omni-subjetividad trascendental como totalidad de sujetos absolutos que constituyen un mundo común?

Al evacuar a los otros sujetos, los predicados culturales intersubjetivos y la validez omnisubjetiva de la naturaleza, la reducción abstractiva a la esfera de lo que me es propio permite despejar la escisión entre “dos estructuras *universales* de la vida [que se] fundan la una en la otra” (*zwei ineinander fundierte universale Strukturen des Lebens*) (Hua VIII, p. 188): la esfera solipsista del “aparecer de modo

originario para uno mismo” (Hua VIII, p. 188) y la de los otros sujetos, que son “algo legítimamente indicado [*rechtmäßig Indiziertes*] como un *ego* extraño”, irreductible a unidades intencionales situadas en el foco de mis múltiples percepciones (Hua VIII, p. 188). Esta estratificación manifiesta una *dualidad en la interpretación metafísica del fundamento fenomenológico*. Por un lado, el estrato solipsista conduce a un *idealismo trascendental absoluto*, cuyo *Grund* es una conciencia absoluta: el mundo solipsista se reduce a una “pluralidad coherente de polos intencionales” (*zusammenhängende Vielheit von intentionalen Polen*) puramente correlativa a mis experiencias posibles (Hua VIII, p. 186). Por otra parte, “[p]recisamente porque la subjetividad extraña no pertenece al círculo de mis posibilidades de percepción originaria, no se resuelve en un correlato intencional [*löst sie sich nicht in intentionale Korrelate*] de mi propia vida y sus estructuras reguladoras” (Hua VIII, p. 189): el otro es irreductible a un simple correlato intencional en virtud de su ser-para-sí (*Für-sich-sein*), que deriva de su capacidad de aparecer a sí mismo (*Sich-selbst-erscheinen*), sino que es un ser absoluto “que es en sí y para sí, y sólo posee para mí el modo de darse del ‘otro’” (Hua VIII, p. 189). Además, el ser de la naturaleza implica la identidad común de todos los sujetos, la de las objetividades culturales, identidad para una comunidad cultural finita, y la de las objetividades ideales, verdad omnisubjetiva sin limitación. De ello se sigue un *idealismo monadológico*: “el conjunto del ser absoluto es el del universo de los sujetos trascendentales” (*das des Universums transzendentaler Subjekte*), es decir, la intersubjetividad trascendental como pluralidad de sujetos y concordancia de sus perspectivas sobre un mismo mundo (Hua VIII, p. 190).

Existe una escisión entre el significado epistemológico y el significado metafísico de fundamento. En el nivel *erkenntnistheoretisch* de las razones, el fundamento de toda constitución trascendental es mi *ego* trascendental singular como foco de toda evidencia y operador de toda validación: siendo toda validez ontológica derivada de mis propios actos de validación (Hua I, § 26, p. 95), el ser es reductible al sentido mentado por mis actos intencionales y es atestiguable por mis actos de evidencia; a este respecto, la constitución

del *alter ego* no manifiesta ninguna excepción y no requiere ningún abandono de la actitud trascendental.¹¹ En el *plano metafísico*, en cambio, el fundamento designa la referencia de cualquier ser relativo al ser absoluto que funda su ser; el otro ya no es un mero sentido intencional, sino otra conciencia absoluta, y sólo el sistema de concordancia entre perspectivas monádicas goza de un carácter absoluto en última instancia.

De aquí se sigue una *brecha esencial entre razón y fundamento, ratio y Grund*, fundamento epistemológico y ontológico: la justificación teórica remite a la *clausura* fenomenológico y a la *clausura estructural* del campo de mis propias evidencias (Desanti, 1994, pp. 71-77); la elucidación del fundamento del ser remite a una pluralidad de sujetos trascendentales, ninguno de los cuales es fundamento absoluto. Tal vez esta laguna revele la resistencia del nivel metafísico a su inserción completa en el marco puramente teórico de la filosofía como ciencia rigurosa.

Orden de la constitución trascendental y método de los estratos

La última figura del orden metódico es la del orden de fundación (*Fundierung*) o estratificación (*Schichtung*) de los estratos de sentido del mundo y de los objetos. Aquí hay que distinguir entre la especificación temática y la unificación global de la constitución trascendental.

Por un lado, está la *especificación temática*: “cualquier tipo de unidad intencional puede convertirse en el ‘hilo conductor’ de los ‘análisis’ constitutivos” (zum “transzendentalen Leitfaden” der *konstitutiven Analysen*) (Hua XVII, § 97, p. 252; y Hua I, § 21, pp. 87-88). El fenomenólogo puede, en efecto, mediante una elección temática limitada, decidir centrar su análisis en un estrato de sentido de la objetualidad, que habrá sido previamente puesto de relieve

11 “À aucun moment n’a été abandonnée l’attitude transcendante” [En ningún momento se abandonó la actitud trascendental] (Hua I, § 62, p. 175).

por la intuición de esencias (*res temporalis, res extensa, res materialis*, objeto de uso, ser vivo, animal, persona, sociedad, etc.); dado que todo tipo de objeto mundano implica a su vez una “forma eidética correlativa [korrelative Wesensform] de intencionalidad múltiple [...] que es constitutiva para él”, es decir, sus maneras prescritas *a priori* de ser mentados y atestiguados,¹² podemos partir libremente de una categoría de objetos y mantenerla idéntica bajo la mirada, para revelar las modalidades de conciencia (datos hiléticos, actos intencionales, modos unilaterales de atestiguación) que son necesarias para mantener esta identidad; obtenemos entonces una “tipicidad estructural” (*Strukturtypik*) invariable (Hua I, § 21, p. 88).

Por otra parte, hay que distinguir una unificación global de todas las investigaciones constitutivas gracias a la unidad arquitectónica del mundo: lejos de que los tipos constitutivos y las investigaciones trascendentales estén diseminados, se ordenan “en la unidad de un orden sistemático que todo lo abarca [*Einheit einer systematischen und allumspannenden Ordnung*] al hilo conductor móvil de un sistema de todos los objetos de una conciencia posible [*System aller Gegenstände möglichen Bewußtseins*] que ha de elaborarse por grados [*stufenweise*]” (Hua I, § 22, p. 90). ¿Qué significa este orden estratificado de las investigaciones constitutivas? El tipo esencial de mundo tiene una “construcción estructurada de abajo hacia arriba” (*Aufbau von unten nach oben*), es decir, un orden unilateral de fundación (*Fundierung*) entre los estratos de sentido del mundo: la *res temporalis* es el nivel más bajo, que funda la *res extensa*, luego la *res materialis*, la vida, la animación, la persona, la sociedad, etc., cada estrato fundado presupone los fundantes y se basa en ellos (Hua Mat. IV, p. 143; y Hua XIX/1, III. Unters, § 16, pp. 270-271). Ahora bien, se supone que el método constitutivo sigue de manera estricta, progresando de abajo hacia arriba, los niveles temáticos representados por los estratos objetuales del mundo: es “necesario, en la investigación de la constitución fenomenológica, seguir esta estructura desde el lado óntico [*diesem Aufbau auf ontischer Seite zu*

12 Véanse Hua XVII, § 98, p. 253; Hua I, § 22, p. 90; y Hua III/1, §§ 138, pp. 321, 330, 344 y 350.

folgen], es decir, comenzar por el grado más bajo, y luego seguir el orden de los estratos que se construyen unos sobre otros [*den sich aufstufenden Schichten nachzugehen*]” (Hua Mat. IV, pp. 150 y 143; Hua III/2, Apéndice 22, p. 569; trad. fr. de J.-F. Lavigne, p. 532). El método exigiría, pues, comenzar por el nivel más bajo, el de la temporalidad, y pasar después por la espacialidad, la materialidad, la vida, la animación, la subjetividad, la cultura, etc., en el entendimiento de que el orden de los análisis trascendentales estaría regulado por el orden de fundamentación de los estratos objetuales, y que las estructuras noéticas identificadas en los niveles inferiores se transpondrían a los niveles superiores.

En el nivel descriptivo propio de la fenomenología encontraríamos, así, el equivalente de la *regla cartesiana de paso de lo simple a lo complejo* (Husserl, 1948/1954, pp. 66, 69 y 384): lo más simple, serían los estratos fundantes; lo complejo, los estratos fundados. En ausencia de un orden inferencial, la estratificación de los estratos de significación proporcionaría así el análogo metódico del enfoque descriptivo y genético de la fenomenología.

Sin embargo, hay una tesis que perturba este fino orden metódico: “La intencionalidad no es nada aislado” (*Intentionalität ist nichts Isoliertes*) (Hua XVII, § 100, p. 269), sino que “*las múltiples categorías de objetos que se constituyen están [...] en esencia entrelazadas unas con otras*” (*miteinander wesensmäßig verflochten*); ningún tipo de objeto tiene un modo de evidencia independiente y cerrado sobre sí mismo, sino que implica “*funciones que inciden unas sobre otras*” (*übergreifende Funktionen*) (Hua XVII, § 107c, pp. 293-294). En consecuencia, si la exigencia de una delimitación clara de los niveles de constitución es válida aquí como ideal regulador, queda reducida *de facto* a un tipo ideal imposible de satisfacer.

Por un lado, lejos de permanecer idénticas a medida que avanzamos hacia los estratos superiores, las características del contenido abstracto y concreto cambian. Así, cuando en la estética trascendental tematizamos lo sensible, la *res materialis* tiene efectivamente el estatuto de contenido concreto (independiente); pero cuando ascendemos al análisis de la objetividad cultural en su correlación con las comunidades sociales, pierde este estatuto y se

convierte en un simple estrato abstracto del objeto cultural (objeto de uso, obra de arte, obra literaria); lo que antes era autónomo ahora cofunciona en una unidad concreta de grado superior (Hua IV, § 49-51, pp. 173-200; y Hua Mat. IV, pp. 122-140).

Por otra parte, existe un entrelazamiento de estratos de objetos e instancias constituyentes. En el orden de fundación, la cosa material es lo primero, y sirve de basamento necesario al cuerpo vivo (*Leib*), luego a la persona y al sujeto encarnado; pero en el orden trascendental, la constitución de la cosa material presupone, a la inversa, la eficacia funcional del cuerpo sintiente, así como las funciones del sujeto percipiente (Hua V, Apéndice I, § 4f, pp. 120-125). El orden de las funciones constitutivas anula así la estratificación de los estratos eidéticos, puesto que los estratos superiores desempeñan el papel de instancias constitutivas; resulta imposible partir de cero, ya que inmediatamente se ponen en juego funciones que se constituirán en un nivel superior.

Por último, existe una *ley de holismo estructural* de los estratos y funciones intencionales correlativas, los niveles inferiores se ordenan según la estratificación eidética y se subordinan a los niveles superiores:

para lograr una captación pura de los datos de los estratos inferiores [um zu einem reinen Erfassen der Gegebenheiten der Niederschichten durchzudringen], para evitar toda mezcla con lo que realmente pertenece a los estratos superiores, es necesario tener una visión clara que penetre en la esencia de la estratificación global [Einsicht in das Wesen der Gesamtschichtung] y en la especificidad de los estratos superiores [Eigenheit der höheren Schichten] o de las funciones a las que se entrelazan los estratos inferiores [der Funktionen, in die die niederen Schichten verflochten sind] (en particular el estrato hilético). (Hua III/2, Apéndice 22, pp. 569)

Respetar la regla de pasaje de lo simple a lo complejo exigiría, en principio, comenzar por la fenomenología hilética y la investigación de la constitución del tiempo inmanente. Sin embargo, no es así: la fenomenología hilética está subordinada a la fenomenología

intencional (Hua III/1, § 86, p. 198) y, aunque siempre es posible aislar temáticamente la *res temporalis* y volverla objeto de una investigación constitutiva autónoma, en realidad la constitución del tiempo ha sido abstraída del conjunto de la vida constitutiva. Y sólo adoptando una visión de conjunto de la arquitectónica de los estratos podremos captar todas las relaciones que vinculan la constitución temporal y los demás estratos constitutivos. Así, lejos de poder proceder por grados, de abajo hacia arriba y de manera acumulativa, toda investigación limitada a un nivel constitutivo conlleva una “relatividad penosa y sin embargo inevitable, un carácter provisional en lugar de la validez definitiva a la que aspiramos”: por ser el correlato de una limitación temática, cada nivel constitutivo implica su propia ingenuidad, que sólo puede superarse considerando los demás grados (Hua XVII, § 102, p. 277). Lejos de poder alcanzar el estatuto de ciencia rigurosa, la fenomenología se encuentra así con el círculo que afecta a toda hermenéutica: la necesidad de proceder en zigzag, yendo del todo a las partes y de las partes al todo, sin poder alcanzar nunca un suelo absolutamente fundante.

Referencias bibliográficas

- Aristóteles. (1981). *Métaphysique*. J. Tricot (trad.). Vrin.
- Benoist, J. (2001). *Intentionnalité et langage dans les Recherches logiques de Husserl*. Puf.
- Benoist, J. (2013). *Le bruit du sensible*. Éd. du Cerf.
- Couturat, L. (1905). Apéndice: “La philosophie des mathématiques de Kant”, en *Les principes des mathématiques*. Alcan, pp. 283-292.
- Desanti, J.-T. (1994). *Introduction à la phénoménologie*. Gallimard.
- Descartes, R. (1964-1974). Carta a Picot Prefacio a los *Principes de la philosophie*, t. IX-2. Ch. Adam y P. Tannery (eds.). Vrin / CNRS.
- Descartes, R. (1973). *Œuvres philosophiques*. F. Alquié (ed.). Garnier Frères.
- Descartes, R. (2013). *Œuvres complètes VIII: Correspondance*, t. 1. J.-R. Armogathe (ed.). Gallimard.

- Descartes, R. (2018). *Œuvres complètes*, IV-1: *Méditations Métaphysiques. Objections et réponses (I à VI)*. J.-M. Beyssade y D. Kambouchner (eds.). Gallimard.
- English, J. (2006). Husserl et Hilbert: La phénoménologie est-elle axiomatisable?, en *Sur l'intentionnalité et ses modes*. Puf, pp. 219-248.
- Fink, E. (1933). Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in der gegenwärtigen Kritik. *Kant-Studien*, n° 38. Trad. fr. de D. Franck: (1974). La philosophie phénoménologique d'Edmund Husserl face à la critique contemporaine, en *De la phénoménologie*. Minuit.
- GA 14. Heidegger, M. (2007). "Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens". En *Gesamtausgabe 14. Zur Sache des Denkens*. F.-W. von Hermann (ed.). Klostermann. Trad. fr. de J. Lauxerois y C. Roëls: (1990). "La fin de la philosophie et la tâche de la pensée". En *Questions III & IV*. Gallimard.
- GA 15. Heidegger, M. (2005). *Gesamtausgabe 15. Seminare*. C. Ochswadt (ed.). Klostermann. Trad. fr.: (1990). "Séminaire de Zähringen", en *Questions III & IV*.
- GA 17. Heidegger, M. (2006). *Gesamtausgabe 17. Einführung in die phänomenologische Forschung*. Klostermann. Trad. fr. de A. Boutot: (2013). *Introduction à la recherche phénoménologique*. Gallimard.
- GA 20. Heidegger, M. (1979). *Gesamtausgabe 20. Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*. P. Jaeger (ed.). Klostermann. Trad. fr. de A. Boutot: (2006) *Prolegomènes à l'histoire du concept de temps*. Gallimard.
- GA 24. Heidegger, M. (1975). *Gesamtausgabe 24. Die Grundprobleme der Phänomenologie*. F.-W. von Hermann (ed.). Klostermann. Trad. fr. de J.-F. Courtine: (1985). *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*. Gallimard.
- GA 41. Heidegger, M. (1984). *Gesamtausgabe 41. Die Frage nach dem Ding*. P. Jaeger (ed.). Klostermann. Trad. fr. De O. Reboul y J. Taminiaux: (1971). *Qu'est-ce qu'une chose?* Gallimard.
- Heidegger, M. (2009). *Leitgedanken zur Entstehung der Metaphysik, der neuzeitlichen Wissenschaft und der modernen Technik*. C. Strube (ed.). Klostermann. Trad. fr. de D. Pradelle (dir.): (2019). *Pensées directrices. Sur la genèse de la métaphysique, de la science et de la technique modernes*. Seuil.

- Husserl, E. (1948/1954). *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik*. L. Landgrebe (ed.). Glaassen & Goverts (Meiner, 1999). Trad. fr. de D. Souche-Dagues: (1970). *Expérience et jugement. Recherches en vue d'une généalogie de la logique*. Puf.
- Hua I. Husserl, E. (1952). *Gesammelte Werke. Husserliana. Band I. Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. S. Strasser y W. Biemel (eds.). Trad. fr. de M. de Launay: Husserl, E. (1994). *Méditations cartésiennes et [les] Conférences de Paris*. Puf.
- Hua II. Husserl, E. (1973). *Gesammelte Werke. Husserliana. Band II. Die Idee der Phänomenologie*. W. Biemel (ed.). M. Nijhoff. Trad. fr. de A. Lowit: (1978). *L'idée de la phénoménologie*. Puf.
- Hua III/1. Husserl, E. (1976). *Gesammelte Werke. Husserliana. Band III/1. Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Erstes Buch*. K. Schuhmann (ed.). M. Nijhoff. Trad. fr. de J.-F. Lavigne: (2018). *Idées directrices pour une phénoménologie pure et une philosophie phénoménologique*. Gallimard.
- Hua III/2. Husserl, E. (19762). *Gesammelte Werke. Husserliana. Band III/2. Ideen I, Ergänzende Texte (1912-1929)*. K. Schuhmann (ed.). M. Nijhoff. Trad. fr. de J.-F. Lavigne: (2018). *Idées directrices pour une phénoménologie pure et une philosophie phénoménologique*. Gallimard.
- Hua IV. Husserl, E. (2002). *Gesammelte Werke. Husserliana Materialien. Band IV. Natur und Geist. Vorlesungen Sommersemester 1919*. M. Weiler (ed.). Kluwer.
- Hua VI. Husserl, E. (19763). *Gesammelte Werke. Husserliana. Band VI. Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. W. Biemel (ed.). M. Nijhoff. Trad. fr. de G. Granel: (1976). *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendentale*. Gallimard.
- Hua VIII. Husserl, E. (1959). *Gesammelte Werke. Husserliana. Band VIII. Erste Philosophie, t. II, Theorie der phänomenologischen Reduktion (1923-24)*. R. Boehm (ed.). M. Nijhoff. Trad. fr. de A. L. Kelkel: (1990). *Philosophie première. Deuxième partie, Théorie de la réduction phénoménologique*. PUF.
- Hua XVII. Husserl, E. (1974). *Gesammelte Werke. Husserliana. Band XVII. Formale und transzendente Logik*. P. Janssen (ed.). M. Nijhoff. Trad. fr. de S. Bachelard: (1957). *Logique formelle et logique transcendentale*. Puf.
- Hua XVIII. Husserl, E. (1975). *Gesammelte Werke. Husserliana. Band XVIII. Logische Untersuchungen, t. I, Prolegomena zur reinen Logik*. E. Holenstein

- (ed.). M. Nijhoff. Trad. fr. de H. Élie, A.-L. Kelkel y R. Schérer: (1969). *Recherches logiques*, t. I, *Prolégomènes à la logique pure*. Puf.
- Hua XIX/1. Husserl, E. (1984). *Gesammelte Werke. Husserliana. Band XIX/1. Logische Untersuchungen*, t. III. U. Panzer (ed.). M. Nijhoff. Trad. fr. de H. Élie, A. Kelkel & R. Schérer: (1972). *Recherches logiques*, t. II/2. Puf.
- Hua XXV. Husserl, E. (1987). *Gesammelte Werke. Husserliana. Band XXV. "Philosophie als strenge Wissenschaft"*, en *Aufsätze und Vorträge (1911-1921)*. T. Nennon & H. R. Sepp (eds.). M. Nijhoff. Trad. fr. de M. de Launay: (1989). *La philosophie comme science rigoureuse*, Puf.
- Ingarden, R. (1998). Bemerkungen zum Problem 'Idealismus-Realismus' (1929), en *Gesammelte Werke*, t. 5. Trad. fr. de P. Limido-Heulot: (2001). Remarques sur le problème 'idéisme-réalisme', en *Husserl, La controverse Idéisme-Réalisme*. Vrin.
- Kant, I. (1980). *Critique de la raison pure*. Trad. fr. de A. Delamare y F. Marty. Folio Gallimard.
- Koyré, A. (1966). *Galilée et la loi d'inertie*. Hermann.
- Koyré, A. (1973). *Études d'histoire de la pensée scientifique*. Gallimard.
- Leibniz, G. W. (1978). *Monadologie. Die philosophischen Schriften*, t. 6. Gerhardt (ed.). Olms. Trad. fr. M. Fichant (ed.): (2004). *Discours de métaphysique suivi de Monadologie*. Gallimard.
- Marion, J.-L. (1986). *Sur le prisme métaphysique de Descartes*. Puf.
- Marion, J.-L. (2005). *Le visible et le révélé*. Éditions du Cerf.

CAPÍTULO II

SOBRE LA “AMBIGÜEDAD” TRASCENDENTAL DE NUESTRAS IDEAS: LA CRÍTICA DE HUSSERL A LAS TEORÍAS MODERNAS DE LA ABSTRACCIÓN EN LAS INVESTIGACIONES LÓGICAS

Till Grohmann

RESUMEN

Este capítulo analiza los fundamentos filosóficos y especulativos de la crítica de Husserl a los empiristas británicos y a sus teorías de la abstracción. Su pretensión principal consiste en la idea de que el problema de la abstracción, tal como lo plantea y discute Husserl en la “Segunda investigación lógica”, obtiene su plena inteligibilidad sólo en el contexto de lo que se denomina una “ambigüedad trascendental”. Comenzaremos reevaluando las objeciones que Husserl formula contra Brentano en el “Apéndice” a las *Investigaciones Lógicas*. A continuación nos referiremos a Descartes, cuya epistemología es crucial para la distinción que establece Brentano entre percepción interna y externa, y cuyo pensamiento acompaña de

manera silenciosa todas las discusiones de Husserl con los empiristas británicos en la “Segunda investigación”. Luego discutiremos en qué sentido las respectivas epistemologías de Brentano y de Locke aparecen como dos caras de una misma moneda y, finalmente, también proporcionaremos la lista de confusiones que Husserl identifica en la noción moderna de idea.

Palabras clave: Husserl, Descartes, Locke, abstracción, ambigüedad trascendental, idea.

ABSTRACT

This chapter analyzes the philosophical and speculative foundations of Husserl’s critique of British empiricists and their theories of abstraction. Its main claim is that the problem of abstraction, as Husserl raises and discusses it in the Second Logical Investigation, only becomes fully intelligible in the context of what is called a “transcendental ambiguity”. We will begin by reevaluating the criticisms Husserl levels against Brentano in the “Appendix” to the Logical Investigations. We will then turn to Descartes, whose epistemology is crucial for Brentano’s distinction between internal and external perception, and whose thought silently accompanies all of Husserl’s discussions with the British empiricists in the Second Investigation. We will then discuss in what sense the respective epistemologies of Brentano and Locke appear as two sides of the same coin, and finally we will also provide the list of confusions that Husserl identifies in the modern notion of idea.

Keywords: Husserl, Descartes, Locke, Abstraction, Transcendental ambiguity, Idea.

Introducción

La “Segunda investigación lógica” de Husserl propone una nueva comprensión de la abstracción mediante una crítica sistemática de los empiristas británicos. En el título de la “Segunda investigación”, Husserl se refiere a estas teorías como las “nuevas teorías de la abstracción” (*neuere Abstraktionstheorien*). ¿Qué son las “nuevas teorías”? El atributo “nuevas” (*neuere*) no implica en primer lugar una referencia a los lógicos “recientes” (a los lógicos de la segunda mitad del siglo XIX), sino más bien —y quizá sea lo más importante— una referencia a la noción alemana de *Neuzeit*, es decir, la época histórica de la Modernidad. Al situar su discusión sobre la abstracción en la filosofía de la Modernidad, Husserl continúa y amplía hábilmente el proyecto crítico que ya había iniciado en los *Prolegómenos*.

Los temas principales de los *Prolegómenos* eran los absurdos y las contradicciones que implicaba el proyecto de una fundamentación psicológico-empírica de la lógica, de las matemáticas y del conocimiento científico en general. La idea de tal fundamentación, sin embargo, tiene sus raíces filosóficas en la Modernidad, entendida como el momento histórico en el que la psicología obtuvo un nuevo estatus epistemológico e incluso sustituyó a la ontología tradicional. El problema principal de los *Prolegómenos* debe verse, pues, como un síntoma de la Modernidad y de la filosofía moderna en general. Pero mientras que en los *Prolegómenos* Husserl discutía efectivamente la literatura más “reciente” de su tiempo (Mill, Spencer, Sigwart, Lipps, Erdmann, Lotze y Bolzano), la “Segunda investigación”, por el contrario, concede un lugar importante a autores genuinamente *modernos*, como Locke, Berkeley y Hume.

Probablemente se trate de la Investigación que menos atención haya recibido por parte de los estudiosos contemporáneos. Es comprensible, dado que Husserl dedica aquí mucho tiempo a argumentar *contra* los empiristas británicos. Presenta meticulosamente sus tesis principales y las refuta una a una. Aquí el estilo filosófico aparentaría ser menos directo que en el de las otras investigaciones: Husserl parece prestar más atención al punto de vista de sus oponentes que a la presentación de sus propias ideas.

Pero esto es sólo aparente, ya que en el trasfondo de la discusión de Husserl con los empiristas británicos se encuentra la cuestión crucial de nuestra accesibilidad al mundo. Por lo tanto, lo que está en juego es nada menos que nuestra relación con las “cosas mismas”, así como una despiadada refutación del representacionalismo. En este sentido, una cuestión central de la “Segunda investigación” es la correcta comprensión de la relación entre sujeto y objeto, así como el correcto encuadre de la conciencia o la subjetividad. Estos problemas tienen una auténtica relevancia filosófica que va mucho más allá de la restringida epistemología de la correcta comprensión de la abstracción.

Uno puede darse cuenta fácilmente de lo que está en juego en la “Segunda investigación lógica” de Husserl, cuando se comprende que el principal defecto identificado por Husserl en las teorías empiristas concierne menos a sus tesis abierta y explícitamente reivindicadas, que a una cierta “mezcla” (*Vermengung*) (Hua XIX/1, p. 124), “equivocación” (*Äquivokation*) (Hua XIX/1, p. 225) o “confusión” (*Verwechslung*) (Hua XIX/1, pp. 240, 773 y ss.), que está esencialmente ligada a la comprensión moderna *del concepto* de “idea”. Esta “equivocación”, sin embargo, está esencialmente vinculada y fundamentada en una determinada representación de la mente basada en la *separación espacial* entre una “interioridad” psíquica y una “exterioridad” mundana. De hecho, las filosofías modernas se vuelven ellas mismas “ambiguas”, en cuanto sus “ideas” representan al mismo tiempo una representación “interior” de un objeto “exterior”, así como el objeto mismo o uno de sus atributos. Es como si la localización de las ideas “en la mente” estuviera vinculada casi automáticamente a una especie de ilusión trascendental o, mejor: a una especie de “ambigüedad trascendental”. Atrapados en tal ambigüedad, los pensadores identifican erróneamente sus propios contenidos mentales como sus objetos de conocimiento. La noción de “trascendental” se utiliza aquí en el sentido de una “ilusión trascendental” de Kant (KrV, A 696/B 724, nota; A 297/B 353). Nuestras ideas son profundamente “ambiguas” porque nos llevan a confundir momentos subjetivos del conocimiento con determinaciones de los objetos que conocemos.

Dado el uso omnipresente de la noción de “idea” en la filosofía moderna, es comprensible que el problema de tal “ambigüedad” no se limite en absoluto a los pensadores empiristas, sino que afecte a toda la tradición de la filosofía moderna. Como veremos, la noción ambigua de “idea” no es sólo un sello de fábrica de los empiristas británicos, sino también de los racionalistas franceses y, sobre todo, de Descartes, de quien Locke tomó inicialmente la noción de idea. Por eso, al criticar la noción moderna de “idea”, Husserl sitúa hábilmente a la fenomenología no sólo en relación con los empiristas británicos, sino también en relación con los racionalistas franceses, sobre todo Descartes y los cartesianos. Además, tras una enumeración de los diferentes tipos de confusiones que están estrechamente vinculadas a la noción de “idea”, Husserl también advierte que se trata de “confusiones” (*Vermengungen*), “de las que adolece hasta hoy la teoría del conocimiento” (Hua XIX/1, pp. 134/312).

La referencia a la época contemporánea de Husserl es crucial para comprender todo el alcance de su crítica. Pues, como veremos, esta crítica no sólo se dirige contra los autores modernos, sino que también incluye al profesor y maestro filosófico de Husserl, Franz Brentano. En efecto, en su aclaración de qué es una “idea” y qué tipo de “confusiones” implica, Husserl utiliza exactamente los mismos argumentos que moviliza por segunda vez, en el apéndice de las *Investigaciones lógicas*, titulado “Percepción externa e interna. Fenómenos físicos y psíquicos”. Este apéndice se dirige contra la división que establece Brentano de los fenómenos en físicos y psíquicos, distinción que Husserl rechaza de plano.

El presente capítulo analiza los fundamentos filosóficos y especulativos de la crítica de Husserl a los empiristas británicos y sus teorías de la abstracción. Su pretensión principal consiste en la idea de que el problema de la abstracción, tal como lo plantea y discute Husserl en la “Segunda investigación lógica”, obtiene su plena inteligibilidad sólo en el contexto de lo que se denomina una “ambigüedad trascendental”.¹ Comenzaremos reevaluando las objeciones

1 Como Husserl ve muy claramente, el problema de una “ambigüedad trascendental” de nuestras ideas y contenidos mentales tiene un vínculo intrínseco con nuestra concepción

que Husserl formula contra Brentano en el “Apéndice” a las *Investigaciones Lógicas*. A continuación nos referiremos a Descartes, cuya epistemología es crucial para la distinción de Brentano entre percepción interna y externa, y cuyo pensamiento acompaña de manera silenciosa todas las discusiones de Husserl con los empiristas británicos en la “Segunda investigación”. Luego discutiremos en qué sentido las respectivas epistemologías de Brentano y Locke aparecen como dos caras de una misma moneda y, finalmente, también proporcionaremos la lista de confusiones que Husserl identifica en la noción moderna de idea.²

1. Brentano: sobre una distinción espacial

¿Qué significa la distinción que establece Brentano entre fenómenos físicos y psíquicos? En Brentano, los “fenómenos físicos” se refieren a cualidades sensibles *presuntamente* relacionadas con objetos externos. Nuestra comprensión de ellos puede siempre estar sujeta a error e ilusión: pues no tenemos derecho a creer que los objetos a los que se refieren existan verdaderamente de la manera en que pensamos. Como dice Brentano, los “fenómenos físicos” son

Signos de algo real, que produce su concepción a través de su influencia. (...) Pero por esta razón no son una imagen que corresponda a este real, y sólo dan conocimiento de él en un sentido muy imperfecto.

del lenguaje y con la forma en que enmarcamos la relación entre los conceptos y sus referentes objetivos. He tratado en otro lugar los problemas que se derivan de esta “ambigüedad” para la correcta comprensión de nuestro lenguaje y nuestra actividad cognitiva (Grohmann 2023a, 2023b). En este capítulo, pondré deliberadamente entre paréntesis el problema del lenguaje y me centraré únicamente en la dimensión psicológica y metafísica de dicha “ambigüedad”.

- 2 Por razones obvias, el presente capítulo tiene que restringir su alcance crítico y no puede analizar en detalle los argumentos que Husserl ofrece en la “Segunda investigación” contra todos los empiristas británicos. Por lo tanto, este capítulo sólo sentará las bases para una investigación más amplia aún por venir, que esperamos pueda abordar también los puntos de vista de Berkeley, Hume y Mill.

(...) La verdad de los fenómenos físicos es, como se expresa, una verdad meramente relativa.³ (Brentano, 1874, p. 24)

Los “fenómenos psíquicos” de Brentano, por el contrario, se refieren a actos psíquicos, como representaciones, juicios, deseos, etc. Se caracterizan por lo que Brentano llama “inexistencia intencional (también probablemente mental) de un objeto” (*intentionale (auch wohl mentale) Inexistenz eines Gegenstandes*) (Brentano, 1874, p. 115). Siempre llevan su objeto (intencional) “en” sí mismos: en efecto, no hay deseo sin algo que se desee, no hay representación sin algo representado, etc.

Por llevar su objeto “en” sí mismos, los fenómenos psíquicos no pueden engañar sobre lo que presentan. Aquí tenemos “evidencia”, es decir, certeza irrefutable sobre lo que presentan. Por eso los fenómenos psíquicos se registran por lo que Brentano llama “percepción interna” (*innere Wahrnehmung*) (Brentano, 1874, p. 119). Brentano afirma que la noción de percepción (*Wahrnehmung*, literalmente “captación de la verdad”) sólo se entiende correctamente cuando se relaciona con la “percepción interna” de los eventos psíquicos: “La percepción interna no es simplemente la única percepción directamente evidente; es en realidad la única percepción en el verdadero sentido de la palabra.”⁴ (Brentano, 1874, p. 119). En el caso de la “percepción externa” (*äußere Wahrnehmung*), por el contrario, la noción de *Wahrnehmung* está mal empleada, pues aquí no puede asegurarse ninguna evidencia: “En sentido estricto, la llamada percepción externa no es, por lo tanto, una percepción [...]”⁵ (Brentano, 1874, p. 119).

En su reseña de Brentano en el Apéndice a las *Investigaciones Lógicas*, Husserl subraya el trasfondo cartesiano de la clasificación

3 “Zeichen von etwas Wirklichem, was durch seine Einwirkung ihre Vorstellung erzeugt. [...] Aber sie sind deshalb kein entsprechendes Bild dieses Wirklichen, und geben von ihm nur in sehr unvollkommenem Sinne Kenntnis. [...] Die Wahrheit der physischen Phänomene ist, wie man sich ausdrückt, eine bloss relative Wahrheit” (Brentano, 1874, p. 24).

4 “Die innere Wahrnehmung ist nicht bloss die einzige unmittelbar evidente; sie ist eigentlich die einzige Wahrnehmung im eigentlichen Sinne des Wortes.”

5 “Die sogenannte äussere Wahrnehmung ist also strenggenommen nicht eine Wahrnehmung [...]”

de Brentano de los fenómenos según fenómenos internos y reflexivos (=evidentes) y fenómenos sensibles (=ilusorios) (Hua XIX/2, pp. 751, 754). En un primer paso de su argumentación, Husserl valora positivamente el hecho de que la teoría de Brentano permita una “caracterización descriptiva de [...] los fenómenos en dos clases” (Hua XIX/2, p. 756) y reconoce, por lo tanto, en el proyecto de Brentano lo siguiente:

el fin de una definición de la psicología y de la ciencia natural no comprometida metafísicamente, no orientada por los supuestos datos del mundo trascendente, sino por los verdaderos datos de los fenómenos. (Hua XIX/2, pp. 756/766)

Pero lo que a primera vista parece una valoración de su maestro y profesor se convierte inmediatamente en una crítica despiadada. Pues Husserl rechaza la distribución típica de Brentano de los fenómenos en “internos” y “externos” como insignificante y como filosóficamente irrelevante. Husserl observa:

Frente a esto me parece que *la percepción interna y la externa son enteramente del mismo carácter epistemológico, si se entienden los términos del modo natural*. (Hua XIX/2, pp. 760/769)

Las expresiones de percepción externa e interna tienen, según Husserl, *exactamente el mismo carácter epistemológico*: esto significa, en otras palabras, que la distinción espacial entre una “interioridad” y una “exterioridad” de la mente carece de sentido epistemológico. Carece de sentido, en primer lugar, porque los “fenómenos físicos”, por ejemplo, una sensación de temperatura o una extensión espacial sentida a través del tacto, pueden ser tan “evidentes” como cualquier otro evento psíquico. Como dice Husserl: “Hay, pues, percepciones evidentes de contenidos ‘físicos’, exactamente como las hay de contenidos ‘psíquicos’.” (Hua XIX/2, pp. 768/773).

Además, por otra parte, las “percepciones interiores”, es decir, las percepciones de acontecimientos psíquicos, pueden ser

tan ilusorias como las exteriores. Husserl se refiere a ejemplos de emociones, deseos fuertes y voliciones, que describimos metafóricamente hablando de “*la angustia [que] me oprime la garganta*” o de “*la pena [que] me corroe el corazón*” (Hua XIX/2, pp. 761/770). Estas metáforas son formas de apercepción que obviamente añaden un significado al contenido emocional que no puede verificarse adecuadamente en el contenido mismo. El escenario es aquí exactamente el mismo que cuando hablamos de la “casa blanca” o del “gran árbol al final del camino”: siempre es posible que nos engañen sobre el verdadero color, el verdadero tamaño o la categorización correcta de esa cosa. Por lo tanto, la localización espacial de lo percibido —ya sea en la interioridad o en la exterioridad— no puede alterar el hecho de que generalmente otorgamos formas de apercepción a lo que *creemos* percibir. Entendemos las entidades de acuerdo con una determinada forma categorial, es decir, a la luz de un determinado contenido significativo, que excede semánticamente la inmediatez fenoménica dada. Dicho en el lenguaje de la segunda versión de las *Investigaciones Lógicas*, todos estos objetos pueden ser “trascendentes”. Por eso Husserl concluye: “Es seguro, en general, que no pueden coincidir los pares de conceptos: percepción interna y externa, evidente y no evidente” (Hua XIX/2, pp. 769/774). De hecho, los objetos “trascendentes” (es decir, los objetos portadores de un sentido cuya significación va más allá de lo que puede intuirse inmediatamente) pueden ser objetos tanto de la experiencia “externa” como de la “interna” y reflexiva.

Pero, ¿qué significa aquí exactamente “trascendencia”? Husserl reconoce que los objetos trascendentes son “exteriores” (*äußerlich* o *außerhalb*) respecto de los datos inmediatos y reales (*reell*) de la conciencia. Pero en ningún caso, subraya Husserl, debe entenderse esta “exterioridad” en sentido espacial: “Y subrayamos este *exterior* [*äußerlich*; en la versión A: *außerhalb*], que no debe entenderse, naturalmente, como espacial” (Hua XIX/2, pp. 764/771). De ahí que la única exterioridad legítimamente reconocida por la fenomenología de Husserl sea una exterioridad *funcional*, es decir, una exterioridad del objeto plenamente constituido y apercebido respecto de la complejización subyacente de las meras sensaciones,

de los datos reales (*reell*) de la conciencia. En contraste con la trascendencia apercibida, el flujo real (*reell*) de la conciencia es la verdadera “interioridad”. Pero esta “interioridad” abarca tanto los actos de conciencia (los fenómenos “psíquicos” de Brentano) como las cualidades sensibles (los fenómenos “físicos” de Brentano). El nuevo tipo de “interioridad” de Husserl, por lo tanto, se refiere a la primera comprensión de la conciencia declinada en la “Quinta investigación”, a saber, a “la conciencia como la total consistencia fenomenológica real (*reell*) del yo empírico, como el entrelazamiento de las vivencias psíquicas en la unidad de su curso.” (Hua XIX/1, pp. 356/475); o, en el lenguaje de la primera versión, a “la conciencia como la total consistencia fenomenológica del yo espiritual (conciencia = el *yo fenomenológico*, como un “haz” o tejido de vivencias psíquicas)”⁶ (Hua XIX/1, p. 356).

La distinción *funcional* de Husserl entre interioridad y exterioridad opone no dos ámbitos espaciales de la mente, sino dos clases de “complejos” (*Komplexionen*): las cosas pueden entenderse como “complejos de sensaciones” (*Komplexionen von Empfindungen*) o como “complejos de propiedades” (*Komplexionen von Eigenschaften*) (Hua XIX/2, pp. 764/771). En el primer sentido, son datos inmediatos de la conciencia y, por lo tanto, pertenecen a la “interioridad” del propio *Erlebnisstrom*; en el segundo caso, por el contrario, son objetos trascendentes y, por lo tanto, son “exteriores” (¡en un sentido no espacial!) a la progresión fluida de las experiencias reales (*reell*).

Veremos en el resto de este capítulo que la rectificación de Husserl de la distinción entre una “interioridad” y una “exterioridad” de la mente en su crítica a Brentano está estrechamente relacionada con su discusión con los empiristas británicos. De hecho, lo que Brentano comparte con los filósofos modernos es la suposición de una ingenua separación espacial entre lo que está “dentro”

6 Versión B: “Bewusstsein als der gesamte reelle phänomenologische Bestand des empirischen Ich, als Verwebung der psychischen Erlebnisse in der Einheit des Erlebnisstroms”; Versión A: “Bewusstsein als der gesamte phänomenologische Bestand des geistigen Ich (Bewusstsein = das *phänomenologische Ich*, als “Bündel” oder Verwebung der psychischen Erlebnisse).”

de la mente y lo que está “fuera” de ella. Esta es la innegable herencia moderna de la filosofía de Brentano, y esto es precisamente lo que la fenomenología de Husserl va a derribar.

2. Descartes sobre la abstracción

La crítica de Husserl contra los empiristas británicos en la “Segunda investigación lógica” no puede entenderse sin una imagen clara de la concepción seminal de Descartes de una “idea”. Pues aunque el nombre de Descartes está prácticamente ausente en la “Segunda investigación”, veremos que su interpretación de la mente impregna los puntos de vista teóricos de todos los demás autores tratados por Husserl.

A primera vista, la ausencia en Descartes parece justificarse por el hecho de que el problema de la abstracción sólo desempeña un papel secundario en su epistemología. Como veremos, Descartes es capaz de garantizar el conocimiento universal por otros medios que el procedimiento psicológico de la abstracción.⁷ Esto hace de él un blanco relativamente poco interesante para la discusión de Husserl de la “Segunda investigación”.

Dos razones explican el papel epistémico secundario de la abstracción en el pensamiento de Descartes. En primer lugar, la

7 Como demostró M. Ayers en su brillante libro sobre *Locke. Epistemology and Ontology*, la universalidad fue concebida por los filósofos modernos como el ingrediente principal del conocimiento (Ayers, 1993, pp. 255 y ss.). Sólo con Hume surgió la conciencia de que la verdadera dificultad para explicar el conocimiento no es la universalidad, sino la *necesidad*. Hume concede con Berkeley que la universalidad puede ser explicada a través de ideas abstractas entendidas como normas y representantes, pero también subraya que esto todavía no nos permite predecir el futuro de una manera necesaria. Como sabemos, la intuición de Hume tuvo un profundo impacto en Kant. Retomando las ideas de Hume, Kant pone fin preliminarmente a un intenso debate filosófico sobre la abstracción que duró más de cien años. En la filosofía crítica de Kant, el procedimiento de la abstracción no tiene casi ninguna importancia epistemológica (de hecho, Kant trata la abstracción sólo muy brevemente en la *Jäsche-Logik* (AA IX, p. 93), pero no le presta ninguna atención en sus *Críticas*). Es ciertamente una ironía de la historia de la filosofía que los lógicos de la segunda mitad del siglo XIX sintieran la necesidad de volver al debate empirista y discutieran sobre la fundación psicológica de la abstracción.

abstracción se refiere, en Descartes, al procedimiento negativo de una disociación o una separación entre partes independientes y su totalidad. Por lo tanto, la abstracción se entiende de manera negativa (*abstrahere ab aliquo*), y su principal objetivo es permitir la contemplación de algo que no puede sostenerse por sí solo en la realidad. De ahí que la noción de abstracción aparezca en la filosofía de Descartes en conjunto con la discusión acerca de distintos tipos de *distinciones*.

Por un lado, la *distinción real* (*distinction réelle*) de Descartes se centra en una diferencia entre dos o más sustancias. Se dirige a concretos ya separados. Aquí no interviene ninguna abstracción. En cambio, toda distinción que no es real, es decir, que no distingue concretos sino *abstracta*, hace uso de la abstracción. Tanto la *distinctio modalis* de Descartes como su *distinctio rationalis* son distinciones “per abstractionem intellectus”.⁸

Mientras que la *distinción modal* se centra en una diferencia entre un modo y el atributo principal de una sustancia, la *distinción de razón* establece una diferencia entre una sustancia y su atributo principal (cf. *Principia*, §§ 60-63). La distinción modal y la distinción de la razón, por lo tanto, distinguen ambas lo que no puede separarse en la realidad. Si disocio, en mi percepción de un trozo de cera por ejemplo, las cualidades secundarias de las primarias, entonces procedo según una distinción modal, y así “por una abstracción de la mente que concibe la cosa imperfectamente”.⁹

Descartes explica la posibilidad de tal distinción por referencia a la espontaneidad de la voluntad, y concretamente por su capacidad de dirigir nuestra “atención” únicamente a las partes interesantes:

8 Carta a Gibieuf, 19 de enero de 1642 (Descartes, 1899 (A.T. III), pp. 474-475).

9 Citado por Jean Laporte: “par une abstraction de l’esprit qui conçoit la chose imparfaitement.” (Laporte, 1945, p. 94).

per abstractionem intellectus, es decir, desviando mi pensamiento de una parte de lo que se comprende en esta idea más amplia, para aplicarlo tanto mejor y volverme tanto más atento a la otra parte.¹⁰

Al igual que en las teorías empiristas posteriores a él, la atención desempeña ya un papel fundamental en el procedimiento de abstracción de Descartes. Sin embargo, como vimos, en Descartes la abstracción está siempre *subordinada* a nuestra posibilidad de realizar cierto tipo de distinciones. Nunca es en sí misma el acto de una producción positiva de conocimiento, pues su única tarea es dirigir nuestra mente hacia los momentos abstractos de una sustancia. El acto último del conocimiento depende de una *intelección pura*, de un *intuitus* o *inspectio mentis*, que equivale a la captación de algo *simple* que es *innato*: números, figuras, movimientos. Como dice Descartes en una carta a Mersenne, estas ideas simples son “essentias veras, immutabiles et aeternas”,¹¹ las cuales son todas ideas innatas.

En Descartes, por lo tanto, la abstracción es efectivamente necesaria para descomponer las ideas complejas en otras más simples. Pero el acto último del conocimiento nunca es en sí mismo un acto de abstracción, sino siempre un acto del *intellectus*, que concibe una idea innata y simple.

Pero hay otra razón por la cual la abstracción tiene un papel menos destacado en Descartes que en las filosofías empiristas que vinieron después de él. Esta segunda razón se refiere a otra función de la abstracción: tradicionalmente, la abstracción no sólo está relacionada con la separación y la distinción, sino también con la generalización y la captación de universales. Como veremos, Descartes puede dar menos importancia al procedimiento psicológico de la generalización, porque sus ideas innatas ya tienen en sí mismas una validez universal.

10 “... *per abstractionem intellectus*, c’est-à-dire, en détournant ma pensée d’une partie de ce qui est compris en cette idée plus ample, pour l’appliquer d’autant mieux et me rendre d’autant plus attentif à l’autre partie.” Carta a Gibieuf, 19 de enero de 1642 (Descartes, 1899 (A. T. III), pp. 474-475).

11 Carta a Mersenne, 16 de junio de 1641 (Descartes, 1899 (A. T. III), p. 383).

Es cierto que en los *Principios*, Descartes dice que todos los “números y universales dependen de nuestro pensamiento” (Descartes, 2009, p. 81; A.T. VIII, 27 (*Principes*, I, § 58)). Y la explicación que da apunta, en efecto, en la dirección de una explicación empirista de la generalidad. Pues Descartes observa que nos formamos la idea del número dos cuando encontramos dos objetos (dos piedras), y a continuación explica:

Si, viendo entonces dos pájaros o dos árboles, notamos, sin pensar también acerca de cuál es su naturaleza, que son dos, retomamos por este medio la misma idea que antes nos habíamos formado, y la hacemos universal, y al número también lo nombramos con un nombre universal, el número de dos.¹²

Se puede tener, pues, la impresión de que Descartes fundamenta la universalidad en nuestra capacidad de relacionar un mismo contenido representacional con diferentes objetos o situaciones particulares. Esto significaría, sin embargo, que la universalidad no consiste en otra cosa que en nuestra capacidad de transponer deliberadamente la misma forma, concepto o entidad, de una situación a otra, y utilizarla así como signo que simboliza la comparación entre cosas diferentes. En consecuencia, la generalidad de los números y de todos los demás universales, sería la de un *signo universal*, enteramente dependiente de la referencia a una extensión de individuos. Al igual que Berkeley después de él, Descartes rechazaría la existencia de objetos universales, de universales abstractos, que pudieran existir idénticamente en sí mismos y fuera de su relación con los particulares.

Sin embargo, en su respuesta a Gassendi, Descartes rectifica esta interpretación. Distingue, por una parte, “los universales de los dialécticos”, que no le conciernen, y, por otra, “las esencias que

12 “Si, voyant ensuite deux oiseaux ou deux arbres, nous remarquons, sans penser aussi à ce qui est de leur nature, qu’il y en a deux, nous reprenons par ce moyen la même idée que nous avons auparavant formée, et la rendons universelle, et le nombre aussi que nous nommons d’un nom universel, le nombre de deux.” (Descartes, 2009, 82; A.T. VIII, p. 28 (*Principes*, I, § 59))

conocemos de manera clara y distinta, sea la del triángulo o la de cualquier otra figura geométrica”.¹³ Mientras que el primer tipo de universales (*les universaux des dialecticiens*) se extrae de la multiplicidad de instancias a través de las cuales se revelan, los segundos “no se han derivado de las ideas de cosas singulares [...]”. Por el contrario, cuando, en nuestra infancia, descubrimos por primera vez un triángulo, esta figura no constituye más que la ocasión de concebir el triángulo geométrico *innato en nosotros*: nos transporta a la “verdadera idea del triángulo [que] ya estaba dentro de nosotros”.¹⁴ Por eso, en Descartes, la validez universal de todas las esencias y naturalezas simples es *independiente* de nuestra capacidad psicológica para aplicarlas a una multiplicidad de instancias o situaciones particulares. *Las ideas innatas son universales abstractos*: son irreducibles a los procedimientos psicológicos de generalización, y pueden descubrirse como *idénticas* en una pluralidad abierta de individuos.

Por eso, para Descartes, que cree en la existencia de ideas innatas, es relativamente fácil reivindicar el alcance universal de nuestro conocimiento. Pues esta universalidad está ya garantizada por la estructura misma de nuestra mente. Es independiente de cualquier procedimiento psicológico de generalización. Una prueba correcta de ciertas propiedades geométricas de un triángulo, por ejemplo, tiene una validez universal, porque esta prueba se ha llevado a cabo únicamente sobre la *esencia eterna* que está “en nosotros” como idea innata.

13 “Ce que vous alléguez ensuite contre les universaux des dialecticiens ne me touche point, puisque je les conçois tout d’une autre façon qu’eux. Mais pour ce qui regarde les essences que nous connaissons clairement et distinctement, telles qu’est celle du triangle ou de quelque autre figure de géométrie, je vous ferai aisément avouer que les idées de celles qui sont en nous n’ont point été tirées des idées des choses singulières” (Descartes, 1992, p. 414; A. T. VII, p. 381).

14 “idée véritable du triangle [qui] était déjà en nous.” (Descartes, 1992, p. 414; A. T. VII, p. 381).

3. La ambigua noción de idea de Descartes

Por no conceder a la abstracción más que un papel epistémico secundario, Descartes es un blanco relativamente poco interesante para la crítica de Husserl en la “Segunda investigación lógica”. Sin embargo, a pesar de todas las apariencias, veremos que el pensamiento de Descartes es absolutamente crucial para comprender la crítica de Husserl. En efecto, Descartes es el origen de todas las “confusiones” que Husserl diagnostica como características de la noción moderna de “idea” que se encuentra en el corazón de las teorías erróneas de la abstracción.

¿Qué es una idea según Descartes? Una idea, según Descartes, es “todo lo que está en nuestra mente, cuando concebimos una cosa, de cualquier manera que la concibamos”.¹⁵ La preposición de espacio “en” (*dans*), utilizada aquí por Descartes, debe entenderse literalmente: las ideas están “en” la mente, al igual que yo estoy “en” esta habitación. La filosofía de Descartes exige la *interioridad espacial* de las ideas, del mismo modo que exige la estricta separación entre el interior de la mente y la exterioridad mundana. Tanto la duda metodológicamente empleada en la primera *Meditación*, como el descubrimiento del cogito, que ofrece una vía de escape a la duda en la segunda *Meditación*, instituyen una brecha insalvable, una distancia insalvable, entre el “interior” y el “exterior” de la mente. Para Descartes, la mente alcanza las cosas sólo en la medida en que se representan “en” ella, en medio de su propio ser. Sólo en esta interioridad espacial puede haber *evidencia*, es decir, percepción clara y distinta. Como explica el propio Descartes en una carta a Gibieuf: “No puedo tener conocimiento de lo que está fuera de mí más que a través de las ideas que tengo de ello dentro de mí.”¹⁶ La noción latina de *inspectio mentis*, que representa el acto

15 “[...] tout ce qui est dans notre esprit, lorsque nous concevons une chose, de quelque manière que nous le concevons”. Carta Mersenne, 8 de julio de 1641 (Descartes, 1899 (A. T. III), pp. 392-3).

16 “Car étant assuré que je ne puis avoir aucune connaissance de ce qui est hors de moi que par l’entremise des idées que j’en ai en moi [...]”. Carta a Gibieuf, 19 de enero de 1642 (Descartes, 1899 (A. T. III), p. 473).

cartesiano de conocimiento, tiene a este respecto no sólo una connotación reflexiva, sino también una clara connotación espacial.

Por estar encerrada “en” sí misma, la mente de Descartes no tiene otra posibilidad de reincorporarse al mundo que examinando sistemáticamente sus propias ideas. Por eso, “tengo cuidado de no relacionar inmediatamente mis juicios con las cosas y de no atribuirles nada positivo a menos que lo vea primero en sus ideas”.¹⁷ Reconocemos aquí fácilmente el origen de la distinción de Brentano entre fenómenos “físicos” y “psíquicos”, su localización espacial según exterioridad e interioridad, así como su clasificación en términos de evidencia e ilusión. Las ideas son el objeto “inmediato” del conocimiento, mientras que las cosas a las que se refieren sólo se conocen por mediación. Por lo tanto, las ideas, para Descartes, están dentro de la mente. Pero, ¿cómo se relacionan exactamente las ideas conmigo?

El *cogito* es para Descartes el descubrimiento según el cual “yo pienso”. Pero este “pienso” debe tomarse en el sentido más eminente y esencial posible: en el sentido de que soy —esencialmente— una “cosa pensante” (*res cogitans*). Al pensar, tengo ideas, y al tener ideas, reconozco momentos de *mí mismo*, momentos de mi propio pensar:

Por el nombre de *idea* entiendo aquella forma de cada uno de nuestros pensamientos, por la percepción inmediata de la cual tenemos conocimiento de estos mismos pensamientos.¹⁸

Como dice Descartes, las ideas son las “formas de nuestros pensamientos”, lo que significa: las ideas son “los modos” en los que pienso y existo (*cogitatio mea, cujus est modus*¹⁹). Al mismo tiempo,

17 “[...] je me garde bien de rapporter mes jugements immédiatement aux choses et de leur rien attribuer de positif, que je ne l’aperçoive auparavant en leurs idées.” Carta a Gibieuf, 19 de enero de 1642 (Descartes, 1899 (A. T. III), p. 473).

18 “Par le nom d’*idée*, j’entends cette forme de chacune de nos pensées, par la perception immédiates de laquelle nous avons connaissance de ces mêmes pensées.” (Descartes, 1992, p. 285; A. T. VIII, p. 160).

19 “[...] mais on doit savoir que toute idée étant un ouvrage de l’esprit, sa nature est telle qu’elle ne demande de soi aucune autre réalité formelle, que celle qu’elle reçoit et

sin embargo, estas “formas” determinan aquello sobre lo cual versan nuestros pensamientos: al percibir las diferentes “formas” de nuestros pensamientos, llevamos a cabo *eo ipso* pensamientos diferentes, y somos así capaces de pensar en *objetos* diferentes.

Pensar objetos diferentes no requiere, pues, más que una autotransformación de la mente pensante. Descartes compara la relación entre el alma y sus ideas con la de la cera y las diferentes formas que la cera puede adoptar.²⁰ Esto significa que al pensar en Dios, en un trozo de cera o en otro ser humano, mi pensamiento no sufre *ninguna transformación sustancial*: siempre es “materialmente” el mismo, es decir, tiene la misma *réalité matérielle*. Todos los pensamientos se incorporan y se imprimen en el medio universal que es mi “naturaleza pensante” (*nature pensante*). El único rastro de exterioridad en el sistema de mis ideas procede de su *realidad objetiva*, es decir, de su contenido representacional y de su capacidad para representar a un ser distinto de mí. Sin embargo, tomada como una mera ocurrencia del alma pensante, incluso la idea de Dios tiene la *misma realidad material* que todos mis otros pensamientos: están impresos en el mismo soporte mental.

Todo esto muestra que la noción de “idea” de Descartes es fundamentalmente *ambigua*. En el famoso pasaje del “Prefacio” a las *Meditaciones*, Descartes se reconoce a sí mismo un cierto “equivoco” en su noción de idea (un “equivoco” que, como sabemos, es esencial para su prueba de la existencia de Dios):

Pero respondo que en esta palabra idea hay algo que se presta al equivoco (*aequivocationem in voce idea*): pues, o bien puede tomarse materialmente por una operación de mi entendimiento (*operatione intellectus*) [...] o bien puede tomarse en sentido objetivo por la cosa

emprunter de la pensée ou de l'esprit, dont elle est seulement un mode, c'est-à-dire une manière ou façon de penser.” (Descartes, 1992, p. 111 (A. T. VIII, p. 41)).

20 “Je ne mets autre différence entre l'âme et ses idées que come entre un morceau de cire et les diverse figures qu'il peut recevoir.” Carta a Mesland, 2 de mayo de 1644 (Descartes, 1901 (A. T. IV), p. 113).

que es representada por esta operación (*pro re per istam operationem repraesentata*).²¹

En Descartes, por lo tanto, una idea equivale a (i) una representación “interior” de la mente, que puede representar (ii) el *acto* de representación o (iii) el *objeto* de tal representación; puede representar, además, (iv) la percepción confusa de las cualidades sensibles de una cosa (las cualidades secundarias de Locke) y (v) la percepción clara y distinta del atributo principal de la cosa; además, la noción de idea de Descartes no especifica si, al percibir una figura espacial (un triángulo, por ejemplo), nos centramos en el triángulo *individual* dibujado en el papel (vi) o más bien en la esencia eterna del triángulo (la idea innata) (vii). Todo esto son *ideas*, un término que se refiere indistintamente a todas estas ocurrencias “en la mente”.

4. El idealismo empírico de Locke

El monumental *Essay Concerning Human Understanding* de Locke fue una de las respuestas más contundentes y sistemáticas a la filosofía de las ideas innatas de Descartes. El libro I del *Essay*, “De las nociones innatas”, es una réplica directa a Descartes. Locke presenta aquí una larga serie de argumentos contra la existencia de ideas y principios innatos en sentido epistémico.²²

Si la mente no puede confiar en las ideas innatas, es decir, si no puede descubrir *en sí misma* los recursos necesarios para obtener conocimiento, entonces tiene que obtenerlos del exterior o producirlos por sus propios medios. Esto es precisamente lo que Locke defenderá.

21 “Mais je répons que dans ce mot d’*idée* il y a ici de l’équivoque (*aequivocationem in voce idea*) : car, ou il peut être pris matériellement pour une opération de mon entendement (*operatione intellectus*) [...] ou il peut être pris objectivement pour la chose qui est représentée par cette opération (*pro re per istam operationem repraesentata*) [...]” (Descartes 1992, 42; A. T. III, 8)

22 Locke acepta, sin embargo, la existencia de “principios prácticos innatos”, con la condición de que sean extremadamente mínimos, como “el deseo de felicidad y la aversión a la miseria” (Locke, *Essay*, I, ii, 3).

Como es bien sabido, Locke defiende una concepción de la mente como un “gabinete vacío” (*empty cabinet*) (Locke, *Essay*, I, ii, 15), o como un “papel en blanco” (*white paper*) (Locke, *Essay*, II, I, 2), que tiene que ser “amueblado” por “ideas particulares” procedentes de la experiencia de cosas externas a la mente. Pero Locke subraya también que la mayor parte de las ideas de las que se ocupa el ser humano no son simples y particulares, sino más bien *complejas* (*complex ideas*) (a saber, ideas de modos o sustancias, pero también ideas generales abstractas). ¿De dónde proceden estas ideas complejas?

Puesto que las ideas que “entran por los sentidos [son] simples y no mezcladas”,²³ todas las ideas complejas deben ser necesariamente *productos de la mente*, que tiene el poder de componer varias ideas simples en una compleja (Locke, *Essay*, II, xii, 1). De hecho, el trabajo autónomo del entendimiento en la producción de ideas complejas es para Locke de mucha mayor importancia que la recepción bruta de ideas desde la percepción exterior. Los libros II y III del *Essay* están, por lo tanto, dedicados a una descripción exhaustiva de los complejos procedimientos psicológicos en los que la mente tiene que involucrarse para producir ideas complejas. En estos libros se revela más plenamente el “plain historical method” (Locke, *Essay*, I, i, 1) de Locke. Representa el procedimiento psicológico y “empírico” por el que la mente descubre sistemáticamente los orígenes de sus propias ideas.²⁴ Es una indagación acerca de los modos de composición por los cuales las ideas se conectan,

23 “Though the qualities that affect our senses, are, in the things themselves, so united and blended, that there is no separation, no distance between them; yet ‘tis plain, the ideas they produce in the mind, enter by the senses simple and unmixed.” (Locke, *Essay*, II, ii, 1)

24 La expresión en sí procede de Robert Boyle y también fue utilizada por otros miembros de la Royal Society. El “método histórico” es el método de los “filósofos naturales”. Se opone al procedimiento de los geómetras que pueden producir demostraciones de las propiedades de las diversas formas con las que trabajan. Puesto que ignoramos las esencias reales de las sustancias de los entes naturales, el filósofo natural tiene que observar y describir, recopilar semejanzas y, si es posible, buscar experimentalmente propiedades que de otro modo estarían ocultas.

separan, fusionan o se ponen en relaciones lógicas entre sí (como la de antecedencia o consecuencia).

Uno de los procedimientos psicológicos más importantes en la producción de ideas es la *abstracción*. Para Locke, la abstracción no es tanto un procedimiento de distinción racional y separación mental entre partes que no pueden sostenerse por sí solas (como lo era para Descartes), sino más bien una forma de conferir una *extensión universal* a nuestras palabras e ideas. La separación y la distinción son, en efecto, momentos importantes del procedimiento abstractivo de Locke (menciona célebremente la separación de las ideas de “circunstancias de tiempo, y lugar, y cualesquiera otras ideas, que puedan determinarlas a esta o aquella existencia particular”²⁵), pero no son ni el objetivo principal ni el resultado principal de la abstracción. Por el contrario, la cuestión crucial para Locke es saber cómo nuestros conocimientos pueden obtener una validez universal, una validez que vaya más allá de las ideas particulares que la mente tiene inmediatamente ante sí.

Como ya he dicho, las dificultades para explicar la universalidad son incomparablemente mayores en el marco de una filosofía empirista que *rechaza el innatismo*, que para una filosofía que puede basarse en ideas y principios innatos. Los empiristas no pueden basarse en esencias eternas y abstractas que Dios imprimió en la mente de sus criaturas, como sí lo hizo Descartes. En consecuencia, tienen que idear procedimientos psicológicos mediante los cuales las ideas particulares se convierten en *ideas abstractas generales*.

Sin embargo, el evidente desacuerdo entre Locke y Descartes sobre el origen de las ideas universales no puede disimular el acuerdo especulativo más profundo sobre *qué son las ideas y dónde*

25 “Words become general, by being made the signs of general ideas: and ideas become general, by separating from them the circumstances of time, and place, and any other ideas, that may determine them to this or that particular existence. By this way of abstraction thy are made capable of representing more individuals than one; each of which, having in it a conformity to that abstract idea, is (as we call it) of that sort”, (Locke, *Essay*, III, iii, 6).

podemos encontrarlas. Aquí es precisamente donde la crítica de Husserl contra Locke hará su primera incisión importante.

La descripción que Locke hace de la mente como un “gabinete vacío” sugiere la idea de un ámbito espacialmente cerrado al que penetran las ideas desde el “exterior”. Además, Locke coincide plenamente con Descartes en que nuestros únicos objetos inmediatos de conocimiento son las *ideas*, y que sólo por su mediación podemos tener acceso al mundo exterior. Como dice el propio Locke, una idea es “el objeto del entendimiento cuando un hombre piensa”,²⁶ de modo que “aquello sobre lo que su mente se aplica, mientras piensa, son las ideas”.²⁷ Evidentemente, esto recuerda a Descartes, que ya definía las ideas como los objetos “inmediatos” de nuestro pensamiento.

Pero en el contexto de la filosofía de Locke, la distribución espacial de la mente está además relacionada con la cuestión *epistemológica* relativa a la existencia de objetos universales, las especies, así como con el tipo de procedimiento abstractivo que es necesario para obtenerlos. Ciertamente, no es casual que el comentario crítico de Husserl a la teoría de la abstracción de Locke comience con una valoración de las consecuencias teóricas que se derivan de la *representación espacial de la mente*. Este es el punto, como vimos, que ya había causado tantos problemas a Brentano, y veremos que las principales afirmaciones teóricas de Husserl contra los empiristas están exactamente relacionadas con este punto. De ahí que la pregunta crucial sea: “¿Qué son las especies universales según Locke y dónde podemos encontrarlas?”.

Locke cree, como dice, “que lo general y lo universal no pertenecen a la existencia real de las cosas, sino que son invenciones y criaturas del entendimiento”.²⁸ En la lectura de Husserl, esto

26 “It [viz. the idea] being that term, which, I think, serves best to stand for whatsoever is the object of the understanding, when a man thinks”, (Locke, *Essay*, I, i, 8).

27 “Every man being conscious to himself, that he thinks, and that which his mind is applied about, whilst thinking, being the ideas”, (Locke, *Essay*, II, i, 1).

28 “To return to general words, it is plain, by what has been said, that *general and universal*, belong not to the real existence of things; but *are the inventions and creatures of the understanding*, made by it for its own use”, (Locke, *Essay*, III, iii, 11).

conduce a una simple oposición dicotómica: puesto que las especies, los objetos universales, no pueden existir en forma de seres reales, exteriores, deben existir necesariamente, como dice Husserl, “*en nuestro pensamiento*” (Hua XIX/1, 128/308), es decir, *en nuestra conciencia*. De ahí que, en Locke, la cuestión de la distribución espacial de nuestra mente se combine con la cuestión metafísica acerca del tipo de “ser” que corresponde a cada una de las zonas segregadas (interior/exterior). Por eso Husserl menciona ahora la “metafísica”, en cuyas “falsas vías” (*Irrgänge*) (Hua XIX/1, 128/308) se ha embarcado aparentemente Locke. Retoma el punto de vista de Locke diciendo: “El ser de lo ideal es, pues, claro está, un ser en la conciencia (*Sein im Bewusstsein*).” (Hua XIX/1, 128/308). Según Husserl, Locke identifica ingenuamente el ser real (*realitas*) con la “exterioridad” y la “percepción exterior”, mientras que equipara la idealidad, el ser ideal (*idealitas*), con la “interioridad” y la “percepción interna” o “reflexión”. En efecto, al equívoco *tópico* de la organización espacial de la conciencia, Locke añade ahora un equívoco *ontológico* relativo a las entidades estipuladas: las ideas generales, las ideas de especie general, se vuelven ahora reductibles a un tipo de ser empírico-psicológico, al ser consciente, al ser mental.

Para Husserl, Locke y todos los demás pensadores modernos, tenían razón al afirmar que la universalidad es un rasgo de lo “ideal” y no de lo “real”. Por lo tanto, tenían razón al creer que la universalidad sólo puede existir en forma de “ideas”. Pero mientras las “ideas” se limiten a la interioridad mental, estos pensadores tuvieron necesariamente que embarcarse en el psicologismo que Husserl caracteriza, todavía en *Lógica formal y trascendental*, como “el carácter fundamental de cualquier falso “idealismo” (*lucus a non lucendo!*), como el de Berkeley o el de Hume” (Hua XVII, 178/178).

¿Pero qué sería un “buen” idealismo? Sólo liberando lo *ideal* de lo *mental* podremos inaugurar la verdadera forma de “Idealismo” que Husserl reclama para sí desde las *Investigaciones Lógicas*. Este tipo de Idealismo, dice, no es “ninguna doctrina metafísica, sino aquella forma de la epistemología que reconoce, en general, lo

ideal como condición de posibilidad del conocimiento objetivo y no lo elimina deshaciéndolo en consideraciones psicologistas” (Hua XIX/1, pp. 112/296).

Sin decirlo, Husserl opone aquí dos interpretaciones de la *idea* y del *ideal*: la platónica y la moderna.²⁹ Sus afinidades con la primera son, como sabemos, incomparablemente superiores. Los εἶδος o ιδέα platónicos revelan una cosa como lo que es. Con respecto a sí mismo (αὐτό καθ’ αὐτό (Fedón 78d; Banquete 211b1)), el *eidos* es una identidad: es lo que es en sí mismo (αὐτό ὃ ἔστιν) (Fedón. 78d). Al mismo tiempo, el εἶδος o la ιδέα son las condiciones de nuestra cognición de una cosa (Sofista 249b-c). La idea platónica es aquello que “vemos” o “captamos” cuando llegamos a conocer lo que es una cosa. La idea aparece así como una identidad en una multiplicidad (ἐν καὶ πολλά).

El “idealismo” de Platón es claramente preferible para Husserl, pues preserva la objetividad de las ideas. Y aunque Husserl rechaza, en Platón, lo que él llama la “*hipóstasis metafísica* de lo universal” (Hua XIX/1, pp. 127/307) —refiriéndose así al realismo platónico y a la localización de las ideas en un trascendente *kosmos noetos*—, la aceptación por parte de Platón de las identidades genéricas y abstractas, así como su clara distinción de la multiplicidad de individuos empíricos, es absolutamente crucial para su propia comprensión.³⁰

Locke, por el contrario, que identifica las ideas con el ser subjetivo y mental y las sitúa en el ámbito de la interioridad psíquica, es incapaz de reconocer las ideas en su objetividad independiente de la mente. Locke se convierte así en el verdadero inaugurador del psicologismo. A esto, Husserl opone el punto de vista de la fenomenología:

29 Heidegger vio con bastante claridad las implicaciones históricas de la novedosa concepción de la idea de Husserl: “Dieser Begriff des Idealen, und zwar in dieser dreifachen Bedeutung des *Selbigen*, *Bleibenden* und *Allgemeinen*, ist der Leitfaden für die Husserlsche Kritik des Psychologismus, zugleich ist dieser Begriff der Leitfaden für die Bestimmung des Seins der Wahrheit als eines idealen Seins”, (Heidegger, 1976 (GA 21), 58).

30 No hay que olvidar las influencias cruciales de Lotze, de donde Husserl obtiene la inspiración para combinar una interpretación de las ideas platónicas con el pensamiento de la validez (*Geltung*) (véase Hua XXII, p. 156; Rollinger, 2016).

Real es para nosotros tanto lo “en” la conciencia como lo “fuera”. [...] Como nota característica de la realidad, nos basta la temporalidad. Ser real y ser temporal no son ciertamente conceptos idénticos; pero sí conceptos de igual extensión. [...] Pues lo único que aquí importa es la oposición al “ser” intemporal de lo ideal. (Hua XIX/1, p. 129/308)

De ahí que, al igual que en su respuesta a Brentano, Husserl rechace, pero ahora como réplica a Locke, la organización dicotómica de la mente según una exterioridad y una interioridad. Pero mientras que la dicotomía de Brentano podría rectificarse mediante la introducción de un *sentido no espacial de la exterioridad*—exterioridad entendida como “trascendencia” respecto del flujo real (*reell*) de la conciencia— en su tratamiento de Locke, Husserl opta por otro correctivo, más adecuado para el problema *metafísico* en juego.

Como ya se afirmó en los *Prolegómenos* (Hua XIX/1, p. 97), la temporalidad funciona para Husserl como un rasgo distintivo para la separación entre dos ámbitos ontológicos: la realidad, el ser real, por un lado, y la idealidad, el ser ideal, por otro. Mientras que todo ser real es ser temporal, por el contrario, el ser ideal es ser no temporal (*unzeitlich*). Además, al definir la idealidad no a través de la “interioridad mental” sino a través de la no-temporalidad, Husserl hace una afirmación similar a la que hizo antes en relación con Brentano, donde introdujo una nueva comprensión de la “trascendencia”: en la respuesta a Brentano, la *trascendencia* se liberó de su confinamiento a la exterioridad espacial, del mismo modo que ahora la *idealidad* se libera de su confinamiento a la interioridad mental. Mediante la rectificación concomitante de los significados de *trascendencia* e *idealidad*, Husserl realiza dos afirmaciones coordinadas que derriban conjuntamente la segregación espacial de la mente tal como es característica de la filosofía moderna. Mientras que, frente a Brentano, la noción de trascendencia reivindicaba la posibilidad de una *exterioridad psíquica interior* (una objetivación de un evento psíquico real (*reell*)), la recién definida idealidad reivindica, frente a Locke, una *universalidad e idealidad exterior* (el triángulo como idea matemática). Ambas reivindicaciones conducen al establecimiento de una continuidad más profunda más allá de las

segregaciones espaciales: éste es el ámbito de la *intencionalidad* entendida en el sentido fenomenológico.

En un último paso de mi argumentación, procederé ahora a una consideración más general de las diferentes ambigüedades que Husserl identifica en la noción moderna de idea. Esta será también la ocasión para volver al problema de la abstracción y ver dónde exactamente identifica Husserl las carencias epistemológicas de los empiristas británicos.

5. Crítica de Husserl a la ambigüedad de las ideas

En sus *Investigaciones Lógicas*, Husserl se queja en varias ocasiones³¹ de la “idea poco clara de *idea*” (Hua XIX12, p. 133/311). Detrás de su queja se esconde el deseo de establecer distinciones claras y sistemáticas entre sentidos fundamentalmente diferentes de una idea. Para Husserl es obvio que la noción de “idea” funciona en la historia de la filosofía como un término paraguas que puede representar una serie de otras nociones a las que se aplican exactamente los mismos tipos de confusiones y ambigüedades: estas nociones son las de “*phainomenon*”, “*Erscheinung*”, “*repraesentatio*” y “*Vorstellung*”. En el § 10 de la “Segunda investigación”, Husserl hace una enumeración detallada de los diferentes tipos de confusiones que son característicos de la “idea” en la tradición moderna:

- La primera confusión (puntos 1 y 2 de la enumeración de Husserl en el § 10) se refiere al hecho de que, en la filosofía moderna, una idea representa al mismo tiempo el *objeto* de una percepción interior (*innere Wahrnehmung*) y la representación intencional de un *objeto trascendente*.
- La segunda confusión (punto 3 de la enumeración de Husserl) consiste en que una idea puede significar tanto la representación misma (*Vorstellung*) como lo representado (*Vorgestelltes*).

31 Por ejemplo, en los §§ 10 y 15b) de LU II; §2 de LUV; y también en los §§ 5, 7 y 8 del mencionado Apéndice.

- La tercera confusión (punto 4) consiste en que, bajo una idea, los filósofos entienden o bien las propiedades de un objeto (trascendente) (“las notas [*Merkmale*], que convienen al objeto”) o bien las sensaciones inmanentes “que el acto de aprehensión interpreta objetivamente o con las cuales pretende percibir (o intuir) las notas objetivas.” (Hua XIX/2, p. 133/311).
- Cuarta confusión (punto 5 de la enumeración de Husserl): la noción de “idea general” (*allgemeine Idee*) se entiende a veces como referida a los “atributos específicos” (*spezifische Attribute*), es decir, como las especies universales mismas, o simplemente a las propiedades individuales de un objeto (Hua XIX/1, p. 133/312).
- Finalmente, quinta y última confusión enumerada en el § 10 (punto 6): una idea representa a veces la “representación intuitiva” (*anschauliche Vorstellung*) de un objeto y a veces su “representación significativa” (*Bedeutungsvorstellung*).

En el § 22 se menciona otra ambigüedad:

- Cuando Husserl discute la teoría atencional de la abstracción (defendida principalmente por Berkeley y Mill, pero cuyos orígenes pueden detectarse ya en Locke), afirma que los pensadores modernos “toman los contenidos vividos por los objetos normales, a los que estamos atentos.” (Hua XIX/1, p. 165/336) La sexta confusión es, pues, una confusión entre las sensaciones reales (*reell*), por un lado, y los objetos (o sus atributos) que percibimos sobre la base de aquéllas, por otro.

En resumen, al hablar de una “idea”, los filósofos modernos se refieren potencialmente a todos estos casos diferentes. En realidad, el lector no tiene la posibilidad de saber con certeza a qué se refieren los filósofos en cada respectivo contexto. La noción moderna de idea es, por lo tanto, fundamentalmente *polisémica* y *ambigua*, y es esta ambigüedad la que aparece en la “Segunda investigación” como la razón principal por la que las teorías modernas no logran comprender la verdadera naturaleza de la abstracción.

Por creer que los objetos inmediatos y directos de nuestro conocimiento son las *ideas*; por ser incapaces de reconocer que nuestra mente puede tener una relación directa (intencional) con los *objetos* “externos”; y, finalmente, por equiparar los *contenidos* inmediatos de nuestras percepciones (las sensaciones reales (*reell*)) con los *objetos* percibidos mismos, los filósofos modernos son incapaces de ver la abstracción como lo que es: como la constitución de una nueva *objetividad*, es decir, como el surgimiento de una relación óntica que se mantiene en el nivel de los *objetos trascendentes*, y no meramente para los datos psicológicos immanentes en los que estos objetos “aparecen”.³² Como señala Husserl:

Atribuimos entonces inadvertidamente a los *contenidos* todo lo que los actos, en su escueta mención, ponen en el *objeto*. Y así sus atributos, sus colores, formas, etc., son sin más considerados como contenidos e interpretados realmente como contenidos, en el sentido psicológico; por ejemplo, como sensaciones. (Hua XIX/1, p. 165/336)

Es importante subrayar, sin embargo, que esta objeción vale para Locke, Berkeley, Hume y Mill sin excepción. A pesar de sus diferencias manifiestas en cuanto a la interpretación correcta de la abstracción, todos los psicólogos empiristas caen presa de la misma gran confusión, a saber, la existente entre el contenido real (*reell*) de una experiencia psíquica y su objeto “representado”. Esto les lleva a interpretar erróneamente la abstracción como un “juego psicológico de acontecimientos” (*ein psychologisches Spiel von Ereignissen*) (Hua XIX/1, p. 155/329), es decir, como un cierto *modo psíquico interno de producción de universalidad*.

Mientras que el “juego abstractivo” de Locke opera sobre el contenido imaginal concreto de una idea y produce una “imagen general”, los “juegos abstractivos” de Berkeley, Hume y Mill

32 En este sentido, D. Pradelle tiene toda la razón cuando caracteriza la nueva comprensión Husserliana de la abstracción como “ontológica” (Pradelle, 2012, p. 175). Pero a pesar de ello, no debemos olvidar que Husserl sigue entendiendo la abstracción como un acto subjetivo que capta la relación óntica (de enteros y partes abstractas) a través de una intencionalidad semántica y sintácticamente informada.

equivalen o bien a una modulación de la atención, o bien a la función económica de sustitución y representación, a través de la cual una cierta idea particular se toma como signo para una multiplicidad de otras ideas particulares que son así “representadas”.³³ Todos estos procedimientos diferentes consisten en resolver el antiguo problema de “uno en muchos” (*en kai pollai*) mediante la referencia a relaciones psicológicas: la abstracción se reduce así a las actuaciones reales de una mente productiva “en” la que las ideas se asocian, remodelan, configuran, destacan o adumbran.

Como sabemos, la explicación de la abstracción del propio Husserl se basa en la posibilidad de intuir una configuración de relaciones onto-lógicas en los objetos mismos. La comprensión intencional del lenguaje hace posible “ver” configuraciones semánticas y sintácticas directamente en los objetos de nuestras intenciones.

Pero a pesar de esta interpretación fundamentalmente nueva, la fenomenología de Husserl en realidad no es capaz de superar por completo la mencionada “ambigüedad”. La ambigüedad permanece grabada en el proyecto fenomenológico como una marca de sus propios orígenes modernos. Como hemos dicho, la “ambigüedad” tiene múltiples caras y atraviesa diferentes nociones y conceptos filosóficos. Y también concierne a la noción fenomenológica de la *Erscheinung*, que, como reconoce Husserl, es fundamentalmente “equivoca”. En la “Quinta investigación” Husserl dice:

No será señalado nunca con bastante rigor el equívoco que permite llamar *fenómeno* (*Erscheinung*) no sólo a la *vivencia en que consiste el aparecer del objeto* (por ejemplo, la vivencia concreta de la percepción en que el objeto mismo nos es supuestamente dado en presente), sino también *al objeto aparente como tal*. (Hua XIX/1, p. 395/478)

La “apariencia” en sentido fenomenológico se refiere tanto a la *experiencia o vivencia* subjetiva “en” la que aparece un objeto (pero ahora

33 Para una presentación detallada de las diferentes estrategias para explicar la abstracción, véase Rollinger, 1993.

en un sentido *no espacial*), como al *objeto* mismo que aparece. De hecho, ambas dimensiones están intrínsecamente relacionadas entre sí, ya que sólo “en” la experiencia el objeto aparece como *lo que es*.

Es cierto que la fenomenología de Husserl proporciona las herramientas conceptuales necesarias para distinguir nítidamente entre diferentes dimensiones irreducibles dentro del proceso del aparecer. Pero esto no puede ocultar el hecho de que el pensamiento fenomenológico circula interminablemente dentro de la propia “ambigüedad”, yendo y viniendo en una especie de movimiento en “zigzag” (Hua XIX/1, p. 22) desde los momentos constitutivos de nuestras vivencias a los objetos constituidos y viceversa. De ahí que, a pesar de la clarificación del problema por parte de Husserl, la ambigüedad siga presente en la fenomenología como una especie de “ilusión trascendental”: el fenomenólogo tiene que prestar constantemente atención para no confundir nuestras sensaciones y otros momentos de las vivencias con los objetos mismos. El riesgo de tal confusión está intrínsecamente relacionado con lo que se denomina “subjetividad” en el sentido fenomenológico. Pues esta subjetividad no es en realidad otra cosa que el proceso de automanifestación del mundo:³⁴ mundo y subjetividad se dan siempre juntos en una especie de “ambigüedad trascendental” que el fenomenólogo trata de distinguir.

Conclusión

Este capítulo intentó mostrar la relación intrínseca, en la “Segunda investigación lógica” de Husserl, entre la notoria ambigüedad de las ideas y las interpretaciones erróneas de la abstracción en la filosofía moderna. Vimos que al rechazar la organización espacial de la mente en términos de interioridad y exterioridad, Husserl rechaza también una cierta comprensión psicologista de la abstracción

³⁴ He planteado la existencia de una ambigüedad similar en el ámbito del lenguaje. Ambas ambigüedades (la del lenguaje y la de la subjetividad en su sentido fenomenológico) tienen en realidad el mismo origen: están esencialmente ligadas a la estructura intencional del lenguaje y de la subjetividad (Grohmann, 2023a&b).

y de las ideas abstractas. Las ideas abstractas y generales no son, según Husserl, el resultado de procesos psicológicos que transforman y remodelan el contenido real (*reel*) de nuestra mente. Son, por el contrario, correlatos de actos de referencia intencionales y lingüísticos.

Referencias bibliográficas

- Ayers, M. (1993). *Locke. Epistemology & Ontology*. Routledge.
- Brentano, F. (1874). *Psychologie vom empirischen Standpunkte*. Duncker & Humblot.
- Descartes, R. (1899). *Oeuvres. Tome III. Correspondance*. C. Adam y P. Tannery (eds.). Cerf.
- Descartes, R. (1901). *Oeuvres. Tome IV. Correspondance*. C. Adam y P. Tannery (eds.). Cerf.
- Descartes, R. (1904). *Oeuvres. Tome VIII. Meditationes de prima philosophia*. Cerf.
- Descartes, R. (1905). *Oeuvres. Tome VIII. Principia Philosophiae*. C. Adam y P. Tannery (eds.). Cerf.
- Descartes, R. (1992). *Méditations Métaphysiques*. Flammarion.
- Descartes, R. (2009). *Principes de la philosophie*. Vrin.
- Grohmann, T. (2023a). Lotze, Bolzano, Husserl: Über Begriffe, Abstraktion und Wesen. *Phänomenologische Forschungen*, n° 23 (1), pp. 41-65.
- Grohmann, T. (2023b). La doctrine du concept chez Husserl: le problème d'une 'tautologie symbolique'. *Revue philosophique de Louvain*.
- G21. Heidegger, M. (1976). *Gesamtausgabe 21. Logik. Die Frage nach der Wahrheit*. Klostermann.
- Hua XVII. Husserl, E. (1974). *Gesammelte Werke. Husserliana. Band XVII. Formale und transzendente Logik*. P. Janssen (ed.). Martinus Nijhoff. Trad. esp. de L. Villoro: (1962). *Lógica Formal y lógica Transcendental*. Universidad Nacional Autónoma de México.
- Hua XIX/1 y Hua XIX/2. Husserl, E. (1984). *Gesammelte Werke. Husserliana. Band XIX/1 & 2. Logische Untersuchungen. Zweiter Band. Zweiter Teil*. U. Panzer (ed.). Trad. esp. de M. G. Morente y J. Gaos: (2006/1999). *Investigaciones Lógicas. T. 1 y 2*. Alianza.

- Kant, I. (1923). *Akademieausgabe. Kant's Werke. Band 9. Logik, Physische Geographie, Pädagogik*. De Gruyter.
- Laporte, J. (1945). *Le rationalisme de Descartes*. PUF.
- Locke, J. (1975). *An Essay Concerning Human Understanding*. Oxford University Press.
- Pradelle, D. (2012). *Par-delà la révolution copernicienne. Sujet transcendantal et facultés chez Kant et Husserl*. PUF.
- Rollinger, R. D. (2016). Hermann Lotze on Abstraction and Platonic Ideas, en F. Coniglione, R. Poli y R.D. Rollinger (eds.). *Historical studies on abstraction and idealization*. pp. 147-161.
- Rollinger, R. D. (1993). *Meinong and Husserl. On Abstraction and Universals. From Hume Studies I to Logical Investigations II*. Rodolpo.

CAPÍTULO III

DECIR Y PENSAR “YO”: LA VACUIDAD DE LA AUTOPRESENCIA DEL SUJETO, DE HUSSERL A DERRIDA*

Pierre-Jean Renaudie

Que se intente describir de una manera
unívoca y objetivamente fija cualquier ex-
periencia subjetiva: cualquier intento de
este tipo es manifiestamente vano.

E. Husserl, *Investigaciones lógicas*
Hua XIX/1, p. 96; 2006, p. 280¹

* Traducido por Francisco Díez Fischer. La versión original de este artículo, “Dire et penser ‘je’: La vacuité de la présence à soi du sujet de Husserl à Derrida”, apareció en *Discipline Filosofiche*, vol. XXV, n° 2, 2015, pp. 11-27. Agradecemos al autor por permitirnos difundir el trabajo en español.

¹ La segunda referencia de año y paginación corresponde a la traducción al español de las obras de Husserl.

RESUMEN

Aunque Husserl es conocido por haber desarrollado una importante teoría de la subjetividad a través de su fenomenología trascendental, en su primera obra fundamental, *Investigaciones lógicas*, dejó de lado explícita e intencionalmente la cuestión del sujeto. Este artículo investiga las razones de esta decisión filosófica y afirma que la teoría de los significados indexicales, desarrollada en la primera y en la sexta de las *Investigaciones lógicas*, proporciona un sofisticado análisis del pronombre en primera persona que legitima la elección de Husserl: en ausencia de un concepto de subjetividad plenamente desarrollado en las primeras obras de Husserl, la teoría de las “expresiones ocasionales” aborda la cuestión del sujeto examinando las condiciones fenomenológicas de la propia capacidad para hacer un uso significativo del pronombre “yo”. El artículo argumenta contra la lectura que hace Derrida de la “Primera investigación lógica” según la cual la expresión de la primera persona es de algún modo insensible a la perspectiva del hacerse presente intuitivo y el cumplimiento epistémico.

Palabras clave: indexicalidad, primera persona, cumplimiento, subjetividad, expresiones ocasionales.

ABSTRACT

Although Husserl is known for having developed a substantial theory of subjectivity across his transcendental phenomenology, he explicitly and purposefully left aside the question of the subject in his early groundwork, the *Logical Investigations*. This article investigates the reasons for this philosophical decision and claims that the theory of indexical meanings developed in the first and sixth *Logical Investigations* provides a sophisticated analysis of the first-person pronoun that legitimates Husserl's choice: in the absence of a fully-fledged concept of subjectivity in Husserl's early works, the theory of “occasional expressions” addresses the question of the subject

by examining the phenomenological conditions of one’s ability to meaningfully make use of the pronoun “I”. The article argues against Derrida’s reading of the first *Logical Investigation* that the expression of the first-person is somehow insensitive to the prospect of intuitive presencing and epistemic fulfilment.

Keywords: Indexicality, First-person, Fulfilment, Subjectivity, Occasional expressions.

1. Del sujeto a lo subjetivo

Si bien la fenomenología trascendental de Husserl ha otorgado un lugar central a la cuestión del sujeto, se ha insistido mucho en el hecho de que esta cuestión no le parecía decisiva a Husserl en el momento del disparo de largada o “quiebre” inicial de la fenomenología en las *Investigaciones lógicas*. Tanto si nos alegramos de ello, como hará Sartre, o si lo lamentamos, como hará el propio Husserl, es sorprendente constatar hasta qué punto la cuestión del sujeto está fundamentalmente ausente en una obra en la que Husserl podía declarar vano cualquier intento de describir objetivamente lo que cae bajo la dimensión subjetiva de las vivencias. Tal afirmación colocaba a la fenomenología de las *Investigaciones* en el punto más alejado de esa “ciencia por así decir absolutamente subjetiva”, cuyo descubrimiento reivindicaría triunfalmente unos años más tarde el § 13 de las *Meditaciones cartesianas* (Hua I, p. 69; 1996, p. 76). La inscripción de la fenomenología en el campo de la investigación orientada a restablecer la pureza del conocimiento objetivante y la autonomía del dominio lógico, conjugada con su ambición de convertirse en una ciencia descriptiva de las vivencias, parecían condenar inicialmente a la fenomenología husserliana a dejar de lado la cuestión de la subjetividad. Esto es validado por el resto de los párrafos dedicados a la cuestión del ego en la primera edición de la “Quinta investigación”, en los que Husserl enfrenta a Hume contra Natorp para rebatir toda validez de la idea de un ego trascendental que condiciona el campo de la experiencia y da

su estructura fundamental a la conciencia (Hua XIX/1, pp. 372 y ss.; 1999, pp. 484 y ss.).

En consecuencia, a menudo se ha planteado el carácter a-subjetivo o no egológico² de la fenomenología de las *Investigaciones*, pretendiendo que no podríamos esperar encontrar en ella ningún otro sujeto que no sea el empírico, consagrando lo que Sartre llamó la trascendencia del ego (Sartre, 1966, p. 20). Por el contrario, tomando el lado radicalmente opuesto a este tipo de interpretaciones, un refinado lector de Husserl como Derrida ha querido destacar en las *Investigaciones lógicas* la existencia de estructuras que la posterior fenomenología trascendental de Husserl no hace sino ampliar y confirmar. En cualquiera de estos dos grandes modelos de interpretación, a la fenomenología de las *Investigaciones* se le impone una división entre lo empírico y lo trascendental que tal vez no le convenga en absoluto (esta cuestión no es todavía *su* cuestión), y que sin duda contribuyó a enmascarar en parte la originalidad y la especificidad de la posición adoptada por Husserl en 1901 respecto de la cuestión del sujeto. Este artículo es un intento de ser un poco más generoso y caritativo con las *Investigaciones lógicas*, partiendo del supuesto de que lo que allí hay en juego es una formulación original de la cuestión del sujeto, a la que la división entre lo empírico y lo trascendental no puede hacer plena justicia.

Así pues, debemos comenzar por aceptar a título provisorio la hipótesis de que, si bien la fenomenología de las *Investigaciones* no establece una doctrina de la subjetividad, sí articula una reflexión sustancial sobre la *cuestión* del sujeto, aunque esta cuestión se exprese quizá de forma esencialmente crítica y negativa, al desplazar lo subjetivo al “margen” del análisis fenomenológico.³ Esto nos lleva naturalmente a adoptar una especie de lectura “por vía negativa” del texto de 1901, buscando menos encontrar en él una teoría oculta del sujeto que cuestionar las razones de la ausencia de tal teoría. Este método exige evidentemente máxima prudencia

2 Véase, por ejemplo, el artículo de Dan Zahavi, que refleja la posición dominante respecto de la interpretación de esta cuestión en las *Investigaciones lógicas* (Zahavi, 2008, p. 33).

3 La expresión es de Jocelyn Benoist (2002, p. 224).

y debe incitarnos a la modestia, en la medida en que el texto de Husserl no se aventura más allá de una reflexión sobre los límites del análisis objetivante *al margen del cual sólo toma forma el campo de lo subjetivo*. Así, la afirmación de Husserl citada en el epígrafe puede leerse no como un puro y simple rechazo de lo subjetivo fuera del alcance de la descripción fenomenológica, sino más bien como una forma de expresar la necesidad de que la fenomenología reconozca este campo esencialmente problemático situado en los límites del análisis objetivante. El objetivo no es tanto proponer una concepción específica del sujeto, como más bien llamar la atención sobre la forma original en la que las *Investigaciones* abordan la cuestión de lo subjetivo.

2. Lo subjetivo y lo objetivo

Esta confrontación entre dos modos opuestos de abordar la cuestión del sujeto —apartándolo del análisis fenomenológico o incluyéndolo como su límite— es característica del planteo de las *Investigaciones lógicas*, que están atravesadas de un extremo al otro por la cuestión de saber dónde y cómo fijar los límites de lo subjetivo y qué sentido dar a este campo de fenómenos que constituyen la periferia de lo que la fenomenología se propuso describir inicialmente. Desde este punto de vista, parece tan tendencioso como ilegítimo plantear la cuestión del estatuto de la subjetividad en las *Investigaciones*, abordándola exclusivamente a partir de los análisis que Husserl le dedica en la “Quinta investigación”: este tipo de enfoque, que sin embargo es el dominante entre los comentaristas, ignora inevitablemente el problema de lo subjetivo tal como lo plantea la fenomenología de las *Investigaciones*, y se centra únicamente en un aspecto del tratamiento que Husserl da a la cuestión del sujeto. Ahora bien, si la cuestión del sujeto tiene un peso y una amplitud suficientemente vastos para llevar a Husserl a desplegarla a lo largo de las *Investigaciones* es porque la cuestión de saber dónde comienza el campo de lo que Husserl llama lo “subjetivo” en las *Investigaciones* (utilizando deliberadamente un adjetivo en lugar de un sustantivo) no es más que el

correlato de otra cuestión que constituye un desafío fundamental para la fenomenología de las *Investigaciones*: la cuestión de dónde termina el reino de lo objetivo y cuáles son los límites de la descripción fenomenológica.

Aflorando de manera difusa cada vez que se trata de la cuestión de los actos no objetivantes y del estatuto que hay que dar al sentimiento, a las sensaciones, etc., esta cuestión se plantea sin embargo más frontalmente en tres lugares de las *Investigaciones* y de tres maneras diferentes. La “Quinta investigación” es evidentemente el lugar donde Husserl se enfrenta de manera más directa a la cuestión del sujeto tal como ha sido planteada por una tradición filosófica heredera del kantismo, pero la refutación del yo puro como “centro subjetivo de referencia” (Hua XIX/1, p. 372; 1999, p. 484), y de la estructura fundamental de toda conciencia que Husserl desarrolla allí, constituye sólo la segunda etapa de un análisis de la cuestión del sujeto que comenzó mucho antes. De manera extremadamente lógica y coherente con el planteo adoptado por Husserl en las *Investigaciones lógicas*,⁴ a la teoría de la significación desarrollada en la “Primera investigación” le corresponde en primer lugar preparar el terreno y establecer las distinciones fundamentales a partir de las cuales la cuestión del sujeto pueda plantearse con toda claridad. Husserl se pregunta entonces por el significado del pronombre en primera persona y es en este marco donde establece la distinción fundamental entre lo subjetivo y lo objetivo.

Así pues, es en el terreno del lenguaje y a través del análisis de la significación del “yo” donde Husserl pone la primera piedra de una reflexión que le llevará a adoptar en la “Quinta investigación” una posición crítica con respecto a la implicación del ego en los actos de la conciencia, antes de retomar esta cuestión por tercera vez en el apéndice de las *Investigaciones lógicas*, esta vez cuestionando la evidencia del ego a partir de una crítica de la autopercepción interna. Estos tres enfoques abordan cuestiones muy diferentes

⁴ Véase el § 4 de la introducción al segundo volumen de las *Investigaciones* (Hua XIX/1, pp. 17 y ss.; 2006, p. 223 y ss.).

que no deben confundirse, que se articulan de manera coherente y, en sentido estricto, no pueden separarse unas de otras. Ellas encuentran su inteligibilidad en referencia a un proyecto común que Husserl enuncia desde la “Primera investigación”: establecer la distinción entre lo subjetivo y lo objetivo.

Me propongo aquí volver sobre el primer momento de este análisis, simplemente para poner de manifiesto su importancia en la definición del marco en el que Husserl aborda la cuestión del sujeto en las *Investigaciones*, y mostrar que lo que aquí está en juego es un tratamiento original de la cuestión del sujeto que no se reduce al rechazo del ego trascendental planteado por la “Quinta investigación” y que hace posible otra vía – que, sin embargo, Husserl cerrará muy pronto– para pensar lo subjetivo.

3. La unidad ideal de las significaciones y expresiones “esencialmente ocasionales”

Si el proyecto de Husserl en las *Investigaciones lógicas* consiste en remontar las operaciones subjetivas del pensamiento a las leyes objetivas que garantizan su validez de modo que “funden la lógica pura y la teoría del conocimiento sobre nuevas bases” (Hua XVIII, p. 7; 2006, pp. 22-23), entonces el objetivo de la teoría de la significación es precisamente dejar de lado lo que se refiere a las operaciones psíquicas en particular y al dominio de lo subjetivo en general. Este es de modo ejemplar el caso de operaciones lógicas como la demostración o la deducción, que constituyen el paradigma de lo que Husserl tiene en mente cuando trata de la objetividad de las significaciones o de las leyes de conexión entre significaciones: se trata siempre de poner de manifiesto una legalidad ideal que “va más allá de los juicios *hic et nunc*” (Hua XIX/1, p. 32; 2006, p. 235). Como indica Husserl, la lógica pura a la que debe conducirnos la fenomenología trata exclusivamente de las significaciones como “unidades ideales” (*ideale Einheiten*) que permanecen siempre idénticamente iguales, cualesquiera que sean las circunstancias y quienquiera que exprese esas significaciones (Hua XIX/1, p. 97; 2006, p. 281). Esta

tesis sobre la idealidad de las significaciones toma como paradigma los enunciados científicos, cuya validez debe ser universal y deben poder ser repetidos hasta el infinito sin que su sentido dependa en modo alguno de su contexto de enunciación (Hua XIX/1, pp. 98-99; 2006, pp. 282-283).

En contraposición a este tipo de enunciados *objetivos*, algunos enunciados están sujetos a fluctuaciones inevitables en su significación. Este es el caso de todas las expresiones que, desde C. S. Peirce, hemos dado en llamar *indexicales*, es decir, expresiones cuya significación está intrínsecamente ligada a las circunstancias de su enunciación. Tales enunciados, que hacen referencia explícita o implícita a la situación en la que se encuentra quien los enuncia, corresponden a lo que Husserl llama expresiones “*esencialmente ocasionales*”, en la medida en que la ambigüedad de la que son portadoras no es fruto de una “plurivocidad contingente” derivada de la polisemia de las palabras que contienen, sino que pertenece de manera esencial e irreductible a la estructura de referencialidad que les es propia. Una expresión que incluya, por ejemplo, pronombres personales (yo, tú, etc.) o indicadores de tiempo y lugar (aquí, ahora, etc.) no puede ser comprendida plenamente más que por quien conoce las circunstancias en las que ha sido proferida dicha expresión; la plena determinación de su sentido requiere un cierto número de datos relativos a la situación del hablante. Quien encuentra en la calle una nota que dice “yo he dejado las llaves debajo del felpudo” no está en condiciones de encontrar las llaves en cuestión, ya que este mensaje sólo es inteligible para quien sabe quién ha escrito la frase y puede deducir a qué felpudo se refiere.

Esta oposición entre enunciados objetivos y subjetivos proporciona a Husserl el marco para el análisis de la expresión de la primera persona en las *Investigaciones*. “Yo” es un pronombre que cada uno utiliza para designarse a sí mismo; pero su significación es “siempre nueva”, ya que designa cada vez a una persona diferente (Hua XIX/1, p. 87; 2006, p. 274). Si hay que dar una significación universal e idéntica a la palabra “yo”, que permita a quien la lee “sin saber quién la ha escrito” (Hua XIX/1, p. 87; 2006, p. 274)

comprender que denota el gesto por el cual quien la pronuncia se refiere a sí mismo, entonces “yo” no puede convertirse en una forma de descripción encubierta susceptible de ser sustituida por la expresión: “*toda persona que, al hablar, se designa a sí misma*”. “Yo he dejado las llaves debajo del felpudo” evidentemente no significa que *toda* persona, que al hablar se refiere a sí misma, ha dejado las llaves debajo del felpudo, sino que significa que *la* persona que, al escribir esta frase, se refería a sí misma —esa persona y no otra— ha escondido las llaves debajo del felpudo. Esta función universal que define lo que Husserl denomina “significación indicativa” debe, por lo tanto, completarse con una determinación individual que proporcione la “significación indicada”.⁵ Puesto que una expresión indexical está “desprovista de un sentido objetivo”, su carácter ocasional no es contingente sino *esencial*, en la medida en que, escribe Husserl, es “esencial [...] orientar cada vez su significación actual según la ocasión, según la persona que habla o su situación” (Hua XIX/1, p. 87; 2006, p. 274).

Ahora bien, estas expresiones indexicales no son solamente “ocasionales”, nos dice Husserl, sino que son también “esencialmente subjetivas” en un doble sentido. Por un lado, son subjetivas *negativamente*, en la medida en que defraudan esa univocidad y universalidad que caracterizan a las unidades ideales de significación determinando el carácter objetivo de los enunciados científicos. Por lo tanto, “subjetivo” es entendido aquí en un sentido puramente negativo, como aquello cuya identidad plantea un problema y ofrece una resistencia a la determinación objetiva. Se trata, para retomar la cita que hemos mencionado al comienzo de este artículo, del dominio de lo que no puede ser “descripto de una manera unívoca y objetivamente fija” (Hua XIX/1, p. 96; 2006, p. 280). Pero las expresiones indexicales a las que se refiere Husserl son también subjetivas en un sentido más rico, en la medida en que ponen en juego la irreductibilidad del *acto* de significar de un hablante determinado en el análisis del lenguaje y el estudio del fenómeno de la significación. Se trata de expresiones

5 Sobre este punto, véase Gallerand, 2014, pp. 40 y ss.

esencialmente ocasionales siempre que resulte necesario remitir el análisis ideal de los enunciados a sus condiciones de enunciación concreta, es decir, siempre que se deba tener expresamente en cuenta el hecho de que el lenguaje debe ser hablado por hablantes concretos. Lo que se manifiesta entonces no sólo es el muy fuerte vínculo que hay entre lenguaje y la comunicación, sino también, y sobre todo, el problemático hecho de que significar es la obra de *sujetos* que hablan desde su lugar en un mundo que, de un modo u otro, siempre constituye el horizonte en el que se ancla su discurso. Esta es la razón por la cual Husserl se interesa en primer lugar por las dificultades relacionadas con el uso del pronombre personal de la primera persona en las expresiones de significación, antes de entrar en el tratamiento de los demostrativos, que el autor describe como “determinaciones [...] que se refieren al sujeto” (esto, aquí, allí, arriba, abajo, ahora, ayer, mañana, después) (Hua XIX/1, p. 90; 2006, p. 276).

De manera extremadamente interesante, se trata aquí de una caracterización de lo subjetivo que no lo piensa sobre la base de una concepción filosófica previa, inevitablemente sobrecargada de presupuestos metafísicos relativos a lo que la subjetividad es, no es o debe ser. Lo subjetivo es el lugar donde se revelan los límites de un enfoque estrictamente objetivo de la expresión significativa, donde se manifiesta la tensión ocasionada por la inserción problemática de la palabra del sujeto en el lenguaje y donde las modalidades de la enunciación pueden contaminar el sentido de lo enunciado. Si bien no ofrece una concepción “densa” o sustancial de la subjetividad, el estudio de las expresiones esencialmente subjetivas y ocasionales nos proporciona, a través del análisis del uso lingüístico y de la significación de “yo”, los lineamientos de una concepción del sujeto del discurso que puede servir de base para una reflexión más general sobre lo que está en juego y sobre los límites de la cuestión del sujeto.

4. La indexicalidad del “yo”

La virtud esencial de estos análisis es subrayar la irreductibilidad y la especificidad semántica del artículo que permite a cada uno hablar en su propio nombre y referirse a sí mismo. “Yo” no es una palabra como las demás y su significación representa una especie de excepción a una teoría general de la significación que confía en la idealidad y la objetividad de las significaciones. Directamente contrario al modelo establecido a partir del ejemplo privilegiado del régimen de significación de los enunciados científicos, el carácter indexical del pronombre en primera persona implica una dosis innegociable de indicación (*Anzeige*) que interfiere en la expresión (*Ausdruck*) de la significación. Decir “yo” no es sólo expresar una significación cuya idealidad nos garantiza su identidad y que será referida de igual manera por todos quienes utilicen la misma palabra en situaciones y contextos diferentes. “Yo” no sólo expresa, es un término de nuestro lenguaje que en primer lugar tiene por función indicar algo, y la particularidad de su propio modo de tener sentido es que su significación (pues Husserl admite que lo tiene, aunque no pueda establecerse de un modo fijo) sólo puede entenderse a partir de esta indicación.

Puesto que toda persona, cuando habla de sí misma, dice *yo*, esta palabra tiene el carácter de un signo universalmente eficaz para designar esta situación. Es por medio de esta *indicación* que se realiza para el oyente la comprensión de la significación; él capta ahora a la persona que tiene delante, intuitivamente dada, [...] como siendo el objeto inmediato de su discurso (Hua XIX/1, p. 88; 2006, pp. 274-275).

El uso del pronombre personal en primera persona arruina así la intención del discurso de expresar un “sentido objetivo”. Lo que se expresa con la palabra “yo” se identifica al menos parcialmente con lo que indica, es decir, con el hecho de que un hablante se vea a sí mismo o se considere objeto de su propio discurso:

Se trata de una función indicativa que, por así decir, mediatiza y advierte al oyente: el que está frente a ti se refiere a sí mismo (Hua XIX/1, p. 88; 2006, p. 275).

Esta “función indicativa” (*anzeigende Funktion*) asociada a la palabra “yo” le confiere un estatuto semántico muy particular que representa una dificultad potencial para la teoría fenomenológica de la significación. Con esta función, la indicación, que el autor de las *Investigaciones* había intentado mantener alejada de la expresión para aislar y describir el fenómeno de la *Bedeutung*, viene a contaminar la expresión de un modo absolutamente inevitable, en la medida en que lo que se indica a un oyente cuando se emplea el pronombre “yo” siempre es también el acto concreto de dirigirse a uno mismo.⁶ “Yo” indica más de lo que expresa y así parece que, para significar de manera plena, el pronombre en primera persona requiere de un cierto número de datos intuitivos que pongan en juego la percepción de las circunstancias en las que se ha producido el hecho de su enunciación, percepción que es la única que puede informarnos sobre lo que la palabra indica y, *por lo tanto*, sobre lo que significa. Esta es la razón de la constatación pesimista de Husserl sobre la posibilidad de “describir de manera unívoca y objetivamente fija” lo que se manifiesta de la experiencia subjetiva: tal proyecto debe declararse “vano” en la medida en que no tiene sentido intentar traducir a un plano objetivo lo que por definición está fuera de él, ya que sólo puede encontrar expresión en esta modalidad “esencialmente subjetiva y ocasional”.

Sin embargo, las *Investigaciones lógicas* nos instan a relativizar la importancia de esta especificidad semántica del pronombre “yo” que innegablemente han contribuido a poner de relieve. En primer lugar, porque, al fin y al cabo, “yo” no es *más que un* indexical entre otros, que obedece al mismo régimen de significación que los demás indexicales y forma con ellos una red esencial para su

6 Sobre esta cuestión, véase Benoist, 2002, capítulo 6 (especialmente pp. 216-219).

significación.⁷ Además, y sobre todo, porque Husserl sostiene en última instancia que los indexicales se refieren por derecho propio al orden de las significaciones y, como tales, tienen derecho a un tratamiento objetivo.

Idealmente hablando, toda expresión subjetiva, si se mantiene idéntica la intención significativa que se le asigna en un momento dado, puede ser sustituida por expresiones objetivas (Hua XIX/1, p. 95; 2006, p. 279).

Esto no significa que los términos indexicales deban reducirse a significaciones del mismo tipo que las que se encuentran en los enunciados objetivos, sino que su especificidad es, en cierta medida, insignificante hasta el punto de poder ser absorbida en un análisis que les aplique el mismo modo de tratamiento semántico. Este es un punto fundamental porque debería llevarnos a relativizar considerablemente la especificidad que podríamos estar tentados de atribuir a la primera persona al leer el § 26 de la “Primera investigación”: si no hay realmente una teoría del sujeto en las *Investigaciones* es porque todos los fenómenos que se refieren a lo subjetivo y con los que se puede llegar a manifestar el sujeto como tal son, *desde cierto punto de vista*, insignificantes: no le interesan al fenomenólogo como para merecer un modo particular de tratamiento fenomenológico. Esta es la razón por la que, después de haber reconocido su particularidad, Husserl no tiene ningún problema en llevar a cabo lo que más tarde describió como un “*Gewaltstreich*”, un “golpe de fuerza” (Hua XVIII, p. 13; 2006, p. 29), relativizando considerablemente el alcance de sus propios análisis y sometiendo el dominio de lo subjetivo a un modo de tratamiento que le aplica inevitablemente categorías extrínsecas que ya no hacen justicia a su especificidad.

A este respecto, la fenomenología de las *Investigaciones* se encuentra atrapada en una tensión inevitable entre el

7 Véanse a este respecto las observaciones de Aron Gurwitsch que desarrollan una intuición de Wilhelm von Humboldt (Gurwitsch, 2010, pp. 531-532).

reconocimiento de la irreductibilidad absoluta de los fenómenos a través de los cuales se atestigua la expresión de la subjetividad o de lo subjetivo, y la afirmación de su ausencia de significación fenomenológica. Reivindicando el principio de “la *ausencia de límites de la razón objetiva*”, la fenomenología se arroga aquí el derecho de pasar de un análisis que sumerge el significar en las condiciones concretas de su efectuación a un análisis ideal e idealizante desde el punto de vista desde el cual “toda expresión subjetiva puede ser sustituida por una expresión objetiva” (Hua XIX/1, p. 95; 2006, p. 280). La indeterminación que afecta a las expresiones esencialmente ocasionales no puede afectar a la significación de los términos indexicales: tal indeterminación no es otra cosa que las “fluctuaciones del significar” (Hua XIX/1, p. 96; 2006, p. 280), es decir, de variaciones contextuales que no conciernen al sentido de las palabras que utilizamos, sino a lo que hacemos con ellas al utilizarlas. El pronombre “yo” (al igual que los demás indexicales) adquiere un sentido diferente proporcionalmente a las maneras siempre esencialmente contextualizadas según las cuales lo empleamos, sin que ello afecte la vocación de la expresión de significación dentro de la cual parece tener una significación objetiva determinada y siempre determinable por principio. Pero aquí está precisamente lo esencial: lo que revela el complejo e intrincado análisis que Husserl hace del modo de funcionamiento lingüístico del pronombre “yo” es que el problema fundamental que plantea está menos ligado a la significación de esta palabra que a la cuestión de saber *qué hacemos* al utilizarla. No se trata tanto de saber a *qué* refiere “yo”, sino de comprender *cómo* refiere.

5. ¿Cómo refiere “yo”?

Ahora bien, esta nueva cuestión es particularmente difícil de resolver debido a la asimetría fundamental a la que da lugar el uso de los términos indexicales. El pronombre en primera persona decíamos que indica más de lo que expresa: a falta de una significación objetiva

unívoca, es la función indicativa del pronombre, asociada a los datos intuitivos de que dispone el oyente, la que le permite comprender lo que pretende la persona que habla de sí misma en primera persona. Más allá de lo que es expresado (*ausgedrückt*) por las palabras del hablante, es el conocimiento de lo que es manifestado (*kundgegeben*) por su discurso lo que procura al oyente la comprensión de sus proposiciones: como escribe Husserl, “el oyente comprende también la intención del que habla” (Hua XIX/1, p. 39; 2006, p. 240), lo que significa que de esta manera el oyente accede al acto mismo de significar, al que remiten en un modo indicativo los términos indexicales, entre los que se encuentra en primer lugar el pronombre “yo”. Esto se debe a que la situación de comunicación permite al oyente captar “intuitivamente al que habla como una persona que expresa esto o aquello” y lo percibe “como un sujeto hablante”, de modo que quien escucha una frase pronunciada en primera persona es capaz de comprender el sentido.

Sin embargo, hay que señalar aquí que esta desviación necesaria por medio de la indicación sólo se produce en la medida en que se adopta un punto de vista *en tercera persona* sobre expresiones esencialmente subjetivas: el punto de vista del oyente. Cuando la percepción de las circunstancias en las que ha sido proferido un enunciado que contiene términos indexicales es necesaria para la plena comprensión de su significado por parte del oyente, no lo es tanto si se adopta el punto de vista del hablante. Quien hace uso de una expresión indexical siempre está, por definición, en posesión de información relativa a las circunstancias de su enunciación que probablemente le falte al oyente. La significación indexical puede, por lo tanto, realizarse en este caso sin necesidad de poner en práctica la función indicativa de los términos indexicales. Esto es lo que afirma Husserl al rechazar la concepción según la cual las palabras utilizadas en el soliloquio por aquel que “habla en solitario” podrían servirle de signos (*Zeichen*) o de “señales [*Anzeichen*] de sus propias vivencias psíquicas” (Hua XIX/1, p. 42; 2006, p. 242). En la medida en que las significaciones que él expresa se ponen en práctica en actos que el hablante *en persona* se encarga él mismo de efectuar (los “actos que confieren la significación”), este último

establece una relación particular con la expresión de la significación de la que necesariamente carece aquel a quien se dirige: “el oyente percibe que el sujeto hablante exterioriza ciertas vivencias psíquicas, y en esta medida él también percibe estas vivencias; pero no las vive [*erlebt*] él mismo” (Hua XIX/1, p. 41; 2006, p. 240).

Por consiguiente, hay que distinguir la manera en que el hablante y el oyente acceden a la significación de una misma expresión, marcando con Husserl la diferencia entre el tipo de comprensión (*Verständnis*) (Hua XIX/1, p. 40; 2006, p. 240) propia del oyente y la apercepción comprensiva (*verstehende Auffassung*) (Hua XIX/1, p. 79; 2006, p. 268) que realiza el hablante efectuando la “operación actual de significar [*das aktuelle Bedeuten*]”. Comprender lo que se expresa y comprender lo que ha sido expresado no se refieren exactamente al mismo acto e implican dos modos diferentes de relación con la significación: “interno” y “externo”, como parece decir Husserl (Hua XIX/1, p. 42; 2006, p. 242). Esta diferencia es, sin duda, insignificante en el caso de los enunciados objetivos, cuya idealidad no está sujeta a las fluctuaciones asociadas con la puesta en práctica del acto de significar y cuya significación permanece insensible a la dimensión viviente de las vivencias expresivas. Pero adquiere una significación particular cuando se utilizan expresiones que implican una referencia inevitable a los propios actos expresivos, como es el caso de las expresiones esencialmente subjetivas. Se observa entonces una disimetría radical entre la interpretación *en primera persona* de la expresión de la significación y la comprensión *en tercera persona* de lo que el enunciado significa y de lo que su expresión manifiesta. La identificación de la persona a la que hace referencia el “yo” puede ser problemática para el oyente, pero no puede serlo en ningún caso para el hablante, para quien la significación se realiza, según los términos de Husserl, de manera “inmediata”:

En el discurso solitario, la significación del *yo* se realiza esencialmente en la representación inmediata de nuestra propia personalidad (*vollzieht sich die Bedeutung des ich wesentlich in der unmittelbaren Vorstellung der eigenen Persönlichkeit*), y en ella es donde reside también

la significación de esta palabra en el discurso comunicativo (Hua XIX/1, p. 88; 2006, p. 274).⁸

En estas líneas, Husserl parece consagrar el carácter no problemático del uso en primera persona del pronombre “yo”, cuya significación se realiza mediante una representación que nos es inmediatamente dada. Esta garantía de realización inmediata de la significación desactiva de antemano cualquier cuestionamiento relativo a la identificación de la referencia de “yo”, y quita todo sentido a la perspectiva de un posible fracaso en el cumplimiento de la significación indexical cuando ésta es efectuada en primera persona. La expresión del pronombre “yo” es por definición suficiente para efectuar (*vollziehen*) la significación de “yo”, en la medida en que esta significación no se refiere precisamente a otra cosa que al hecho de apuntar a uno mismo, que la expresión del pronombre “yo” manifiesta. La expresión “yo” realiza una forma de reflexividad inmediata (una reflexividad “explotada por la significación”, como diría John Perry (1999, p. 292) con la cual el acto se refleja a él mismo en la intención de significación que él efectúa: aquí la significación a la que apunta es el hecho mismo de la intención de significación y no requiere nada más que esta intención efectuada en la expresión del *yo*.⁹

En cierto sentido, lo que Husserl quiere decir en estas líneas es fácilmente comprensible: no podemos imaginar una expresión esencialmente subjetiva que haga un uso puramente simbólico o “vacío” de términos indexicales, en la medida en que no vemos cómo podría ser una intención indexical *privada* de cumplimiento. Quien ignore por completo dónde se encuentra podrá utilizar el término “aquí” de forma tan legítima como quien es capaz de dar sus coordenadas geográficas, en la medida en que ese “aquí” no designa más que el lugar donde se encuentra, *sea cual sea ese lugar*. Lo

8 Por el momento, he conservado la traducción francesa de Kelkel, Elie y Schérer, que me propongo modificar en las páginas siguientes, explicando las razones de este cambio.

9 Véase a este respecto el análisis dedicado por Husserl al caso de los deícticos en el § 5 de la “Sexta investigación”, que pone de relieve este punto concreto y se aplica también al caso del pronombre en primera persona: es en la “intención deíctica” y sólo en ella donde reside la significación (Hua XIX/2, pp. 553-554; 1999, p. 612).

mismo ocurriría con el uso de “yo”, que no puede inducir a error en la medida en que, como escribe Husserl, se basa en “la representación inmediata de nuestra propia personalidad”.

6. La *Ichvorstellung* y la cuestión del cumplimiento del “yo”

Sin embargo, este análisis sorprende doblemente. En primer lugar, porque parece disolver al sujeto en una representación de nuestra personalidad empírica y, en segundo lugar, porque parece socavar la autonomía de la significación frente a la intuición. Consideremos el primer punto, que plantea una dificultad en la medida en que el análisis de Husserl implica una forma de representación conceptual que el uso de términos indexicales debía estrictamente prohibir. Husserl insiste en ello varias veces, primero en el § 26 de la “Primera investigación” (Hua XIX/1, pp. 87-88; 2006, pp. 274-275), luego, y sobre todo, al comienzo de la “Sexta investigación”, donde el problema de la indexicalidad retorna en el marco de una reflexión sobre el papel de la percepción respecto a la intención de la significación, a la que es susceptible de proporcionar cumplimiento intuitivo. Husserl establece entonces un vínculo de parentesco particularmente fuerte entre las expresiones esencialmente ocasionales y los nombres propios. Las expresiones indexicales tienen, según Husserl, la particularidad de referirse “directamente” a lo que apuntan, sin tener que apelar a ningún concepto por medio del cual deba ser efectuada la referencia al objeto. La situación aquí, escribe, es idéntica a la del nombre propio, que “también nombra el objeto ‘directamente’. No apunta a él atributivamente, como portador de tales o cuales características (*Merkmale*), sino, sin esta mediación ‘conceptual’, como aquel que ‘él mismo’ es [*als denjenigen, der er “selbst” ist*].” (Hua XIX/2, p. 555; 1999, p. 613). Si los indexicales, como los nombres propios, tienen, como Husserl pretende, una significación, y si esta significación es irreductible a una descripción definida que refiera al objeto de manera “atributiva” por medio de características que permitan distinguirlo, ¿cómo puede

Husserl escribir que la significación del yo se realiza “en la representación inmediata de nuestra propia personalidad”? ¿La personalidad no es precisamente el concepto mediante el cual nos apuntamos a nosotros mismos al decir “yo”? Husserl persiste y señala escribiendo unas líneas más adelante que cada interlocutor tiene su propia representación del yo “y en consecuencia su concepto individual de yo [*seinen Individualbegriff von ich*]” (Hua XIX/1, p. 88; 2006, p. 274 el subrayado es mío). ¿No es entonces la representación del yo empírico como portador de un cierto número de rasgos y caracteres determinados lo que garantiza la realización de la significación del yo? ¿Esta afirmación de Husserl no implica que la significación del yo se efectúa por medio de una intuición de las propiedades que dan su consistencia al yo empírico? Husserl nos dice que corresponde siempre a la intuición aportar una determinación a las significaciones indexicales que son ellas mismas indeterminadas por el hecho de su carácter ocasional (Hua XIX/2, pp. 553-554; 1999, p. 612).

Por otra parte, —y en cierto modo puede ser aún más grave— el caso de la significación de yo parece poner en cuestión el principio de la independencia de la significación respecto de la intuición que Husserl reafirmará a lo largo de las *Investigaciones*, y que será precisamente la cuestión en juego en el retorno al problema de los indexicales en la “Sexta investigación”. Al basar la significación del yo en el discurso solitario en la representación inmediata de nuestra propia personalidad, ¿no contraviene Husserl la ley fundamental de la significación, que exige que ella siempre pueda tener sentido en ausencia de la intuición?¹⁰ Este es el punto que señala Derrida en su denuncia de los presupuestos metafísicos contenidos en esta formulación del § 26. ¿Acaso la teoría husserliana de la significación no nos invitaba a considerar que “la ausencia de la intuición —y, en consecuencia, del sujeto de la intuición— no es solamente tolerada por el discurso, sino que es *requerida* por la estructura de la significación en general, por poco que se la considere *en sí misma*”

10 Véase, por ejemplo, la formulación del § 19 de la “Primera investigación”: “una expresión puede cumplir su función de ser significativa, y sin embargo sin intuición que la ilustre” (Husserl, 1984a, p. 72).

(Derrida, 1967, p. 104)? Según Derrida, Husserl cedió a la radicalidad de su propio pensamiento al no respetar hasta el final las exigencias de su teoría de la significación y al mantener en torno al ego un halo de autopresencia irreductible que se manifiesta en la capacidad del sujeto para decir “yo”. En otras palabras, Derrida nos está diciendo que, contrariamente a lo que podría sugerir el recurso a la noción de *Persönlichkeit* —que parece conducirnos al terreno de un yo definido por los caracteres empíricos que lo determinan—, el análisis que Husserl propone de la indexicalidad del “yo” contribuye fundamentalmente a reintroducir por el costado una forma trascendentalizada de la autopresencia del yo, presuponiendo la intuición continua e ininterrumpida de sí por sí mismo. Desafiando este escollo del análisis husserliano del yo, y radicalizando contra aquel a quien debemos reconocer la autoría del principio de autonomía de la significación en relación con la intuición capaz de cumplirla, Derrida concluye, por el contrario, que el “yo” no tiene ninguna necesidad de “la intuición actual de mí mismo” para poder expresar:

Cuando me digo a mí mismo la expresión “yo soy”, esta expresión, como toda expresión según Husserl, no tiene el estatuto de discurso más que si es inteligible en ausencia del objeto, de la presencia intuitiva, por consiguiente, aquí, de mí mismo. (Derrida, 1967, p. 106).

Pero, ¿decía Husserl algo más en el pasaje del § 26 que hemos citado y que Derrida comenta tan brillantemente en su crítica? La presencia absoluta a sí que, según él, traiciona la efectuación de la significación del yo ¿requiere, como denuncia Derrida, una intuición de sí por sí mismo? La dificultad de la que la interpretación de Derrida saca provecho radica en el papel problemático que desempeña la intuición con respecto a la efectuación del acto por medio del cual se realiza (*vollzieht sich*) la significación del yo. A contracorriente de la lectura sartreana de las *Investigaciones lógicas*, los análisis de Derrida contribuyen a desvelar, tras el análisis husserliano de la indexicalidad del yo, una forma larvada de sujeto trascendental que garantiza la absoluta autodisponibilidad de un “yo” siempre susceptible de

experimentarse en la intuición continua de sí mismo. Pretendiendo radicalizar el análisis de Husserl, Derrida escribe: “tenga o no la intuición actual de mí mismo, ‘yo’ expresa” (Derrida, 1967, p. 106). Pero la “representación inmediata de nuestra propia personalidad”, ¿supone esta “intuición actual de mí mismo”? ¿Supone esa forma problemática de “autopresencia del presente en el presente viviente” o esa “conciencia trascendentalmente viviente” (Derrida, 1967, pp. 10, 11) contra cuya carga metafísica pretende advertirnos *La voz y el fenómeno*?

Al poner el acento en la idea según la cual la significación de “yo” estaría condicionada por la intuición actual de sí por sí mismo en el presente viviente, Derrida presenta este § 26 de la “Primera investigación” como un modo de Husserl de negar *a priori* la imposibilidad de cumplimiento de la significación de “yo”. De este modo, la clave de la interpretación derridiana reside en la atribución a Husserl de la tesis según la cual “yo” sería una significación *por esencia siempre cumplida* en la autorrepresentación inmediata y la autopresencia.¹¹ Ahora bien, lejos de declarar que la cuestión de su eventual cumplimiento podría afectar de alguna manera a la efectución de la significación de “yo” (al punto de que es necesario anticipar esta dificultad protegiéndola *a priori* contra la posibilidad de un fracaso del proceso de cumplimiento), el análisis de Husserl se basa en la idea de que esta cuestión —la cuestión del cumplimiento intuitivo de la significación intencionada por la expresión del pronombre en primera persona— sólo puede tener sentido desde un punto de vista fundamentalmente ajeno al del hablante: sólo para quien oye la palabra “yo” sin saber quién la pronunció o quién la lee sin saber quién la escribió, puede plantearse el problema del cumplimiento de la significación mediante la intuición de las circunstancias de su enunciación. La expresión “yo” en cuanto tal sigue siendo por su parte perfectamente insensible a la cuestión del cumplimiento o no de la significación.

11 J. C. Evans comete el mismo error de interpretación, leyendo involuntariamente a Husserl a través de Derrida y subrayando este punto: “Fulfillment seems essential to the speaker’s meaningful use of ‘I’”; “for Husserl the meaning of the word ‘I’ is always fulfilled for the speaker” (Evans, 1990, pp. 54-55).

Lejos de rechazar *a priori* la imposibilidad del cumplimiento fundamentándolo en la intuición sempiterna de sí por sí mismo, Husserl niega pura y simplemente que esta cuestión pueda tener sentido: no hay ninguna cuestión de intuición en la efectuación de la significación de “yo”, que descansa sólo en la ejecución de una intención de significación que tiene por carácter propio no apuntar a nada más que a sí misma. Pues es la intención misma la que constituye el objeto de la intención de significación del yo, y nada más. No hay necesidad de salir de la intención para asociarle una intuición que vendría a cumplirla o que constituya secretamente su fundamento: la intención sólo se mide consigo misma. Husserl no busca tanto prevenirse contra la posibilidad de una ausencia de cumplimiento de la significación de “yo”, sino de rechazar su pertinencia en los términos más estrictos. Puesto que la significación de “yo” no necesita para “realizarse” (en el sentido del *Vollziehen*) nada más que la intención que le apunta, no tiene en cuenta en ningún momento la cuestión de si esta intención se cumple o no. Esto es lo que Husserl quiere decir cuando escribe que lo que constituye la significación de la palabra *yo* “sólo puede extraerse del discurso vivo y de las circunstancias intuitivas [*anschaulichen Umständen*] que forman parte de él” (Hua XIX/1, p. 87; 2006, p. 274):¹² para él no se trata en absoluto de decir que el discurso vivo debe garantizar una autopresencia del sujeto que condicione su capacidad de expresarse en primera persona, sino, por el contrario, de subrayar el hecho de que es la referencia al acto mismo por el que el sujeto se apunta a sí mismo al decir “yo” y no otra cosa lo que da a esta palabra su significación.

12 He modificado aquí la traducción francesa, que suprime esta referencia a las circunstancias de la expresión del discurso e introduce una idea de “datos intuitivos” susceptible de inducir a error al lector.

7. El carácter individual de la representación de “yo”

La ambigüedad que constituye el origen de la lectura propuesta por Derrida proviene de la dificultad de traducir la expresión utilizada por Husserl en ese § 26 de la “Primera investigación”, a la que la traducción francesa difícilmente puede hacer justicia. Cuando Husserl escribe que la significación de “yo” se efectúa “*in der unmittelbaren Vorstellung der eigenen Persönlichkeit*” (Hua XIX/1, p. 88; 2006, p. 274), lo que está en juego no es sólo la representación de *nuestra* propia personalidad en tanto que representación *de nosotros mismos*, como si fuera el contenido de nuestra personalidad lo que estuviera intencionado (así lo sugiere la traducción adoptada por los traductores franceses). No se trata aquí en absoluto de una *autorrepresentación* que tiene fundamento en la expresión del “yo”, sino de una representación de la personalidad como un conjunto *indeterminado* de rasgos que constituyen el concepto general que cada uno puede aplicar tanto a sí mismo en el discurso solitario como a su interlocutor en el discurso comunicativo, como Husserl no deja de subrayar en la continuación de esta misma frase (Hua XIX/1, p. 88; 2006, p. 274).¹³ Sin embargo, la generalidad del concepto de personalidad —su capacidad de aplicarse universalmente a la significación de “yo”— no nos impide, evidentemente, hacer un uso de él no sólo general, sino *individual*, siempre que nosotros mismos, en primera persona, decimos “yo”, razón por la cual Husserl escribe que cada uno posee “su concepto individual de *yo* [*Individualbegriff von ich*]” (Hua XIX/1, p. 88; 2006, p. 274).

No obstante, en este momento de su análisis, Husserl marca innegablemente una vacilación que el texto no permite resolver, y que abre la puerta a dos posibles vías de análisis de la cuestión del sujeto. La referencia a un “concepto individual de *yo*” es cuando menos sorprendente, como Derrida no deja de recordar (Derrida, 1967, p. 106, n. 1). Ciertamente, nada en el texto indica de manera clara que este concepto individual de *yo* implique una *autorrepresentación* en sentido fuerte (del “yo” particular que es cada

13 Sobre este punto, véase el muy acertado análisis de Evans (1990, pp. 55-56).

vez el que dice “yo”), hablando Husserl sólo en este nivel de una *Ichvorstellung*, es decir, de una representación de “yo” que no requiere aún la determinación de ese “yo” en su particularidad.¹⁴ Si éste fuera el caso, de hecho, y la representación individual de “yo” se basara sobre una forma de intuición de sí por sí mismo, es difícil ver cómo Husserl podría escribir que es también en esta representación inmediata de la personalidad propia “donde reside la significación (de la palabra ‘yo’) en el discurso comunicativo” (Hua XIX/1, p. 88; 2006, p. 274). Pero el hecho es que esta *Ichvorstellung* no es una representación cualquiera de *yo*, o una representación de “yo” que valga de manera idéntica para cualquier individuo; es caracterizada por Husserl como perteneciente de forma exclusiva a tal o cual individuo:

Cada hablante tiene su representación de *yo* (y con ella su concepto individual de *yo*) y por eso la significación de esta palabra difiere para cada individuo (Hua XIX/1, p. 88; 2006, p. 274).

Desde ahí a decir que la significación individual de “yo” se basa en la intuición individual de sí por sí, no hay más que un paso, que Derrida no duda en dar. ¿De qué otro modo podemos justificar, en efecto, el hecho de que la *Ichvorstellung* sea siempre individual, que sea siempre mía o tuya, y no simplemente una representación de “yo” en un sentido general e indeterminado? ¿De qué otro modo podemos justificar que la palabra *yo* pueda adquirir “un significado siempre nuevo” para cada una de sus ocurrencias, como pretendía Husserl (Hua XIX/1, p. 87; 2006, p. 274)? Tenemos que estar de acuerdo con Derrida en que sólo la intuición de sí por sí parece poder servir de principio de determinación, haciendo de la representación del “yo” una *besondere Ichvorstellung*, una representación particular del “yo”.

14 Como escribió Husserl en la misma página, la palabra “yo” no supone “en sí” (*an sich*) la determinación (*Bestimmung*) de su significado mediante una “representación particular del *yo* [*besondere Ichvorstellung*]” (Hua XIX/1, p. 88; 2006, p. 274).

Sin embargo, esta lectura no es la única posible, y pasa por alto un punto en apariencia menor, pero al que hay que dar una importancia decisiva. Ciertamente, en este párrafo Husserl subraya en varias ocasiones que la *Ichvorstellung* es una representación de “yo” *individual*, que pertenece siempre a alguien en particular y parece estar determinada por esta pertenencia. Sin embargo, Husserl nunca escribe que esta representación esté particularizada por el hecho de que sea siempre la representación de *mi* “yo”, sino sólo por el hecho de que es cada vez *mi* representación de “yo”. Lo que determina o particulariza la representación en cuestión no es que se refiera a *mí*, es decir, a un “yo” particular que es el mío, sino más bien que cada vez es actualizada por *mí*, en la medida en que soy yo quien dice “yo”. Y no es necesario suponer que el “yo” referido es *mi* “yo” para afirmar que la representación de “yo” en cuestión es *mi* representación de “yo”. El énfasis aquí está en lo que hago al decir “yo”, más que en lo que se debe suponer que soy para poder hacerlo. “Yo” no se refiere tanto a la persona que soy como al autor del acto de lenguaje en el que “yo” se expresa: el hablante más que el objeto del discurso.

En consecuencia, hay que alejarse un poco de la interpretación de Derrida y dar prueba de una mayor prudencia para no hacerle decir a Husserl lo que no dice. La brecha que separa la representación de *mi* “yo” de *mi* representación de yo autoriza una segunda interpretación más fiel a la letra del texto. Lo que hace de la *Ichvorstellung* una representación individual, que confiere a la palabra “yo” una significación que “difiere con cada individuo”, no es tanto la intuición de *sí* sobre la que descansa esta representación (según Derrida), sino el hecho de que esta representación acompaña necesariamente a la expresión *en primera persona* de “yo”, en la que se efectúa (*vollzieht sich*) la significación de esta palabra. No es porque yo sea tal o cual yo que *mi* representación de “yo” me es propia, sino porque soy yo quien la actualiza *al decir* “yo”. Derrida da un sentido fuerte a la “realización” de la significación de “yo” interpretándolo a partir del § 9 de la “Primera investigación” como una manera para la significación de ver su referencia al objeto “realizado” (*realisiert*), como es el caso cuando aquello a lo

que la expresión apunta “puede parecernos actualmente presente en virtud de las intuiciones que lo acompañan” y que proporcionan a la significación en cuestión su cumplimiento (Hua XIX/1, p. 44; 2006, p. 243). Pero Evans tiene razón al señalar que éste no es precisamente el término al que se refiere Husserl en el § 26 cuando escribe que la significación de “yo” se “realiza” (según la traducción francesa) o, mejor, se efectúa (*vollzieht sich*) en la representación inmediata de la personalidad propia (Evans, 1990, p. 55). La efectuación de la significación del yo no presupone, pues, la posibilidad de su cumplimiento en la intuición de sí por sí en el presente viviente de la vivencia, como piensa Derrida, que entiende erróneamente esta fórmula como la expresión de una necesaria antecendencia lógica de la *Ichvorstellung* en relación con la efectuación de la *Bedeutung* de *sich*. Husserl nunca llega tan lejos en este parágrafo, contentándose con escribir que la primera acompaña a la efectuación de la segunda.

Así pues, es legítimo y razonable sugerir que es la necesaria actualización *en primera persona* de la intención de “yo” lo que funda el carácter individual de la representación particular que le acompaña. Si Husserl puede escribir que la significación de “yo” es “siempre nueva”, no es tanto porque se apoye en una intuición de sí siempre diferente, sino porque se remite para cada una de sus actualizaciones a la efectuación del acto mismo en el que el “yo” llega a ser expresado. La intuición de mí mismo no tiene ninguna importancia ni pertinencia con respecto a la efectuación de esta intención de significación (*Bedeutungsintention*), que, por así decir, se basta a sí misma, ya que lo que es mentado (*gemeint*) no es otro “yo” que el que se manifiesta en este *Vermeinen*, en la puesta en práctica de esta misma intención. La autopresencia del sujeto en el presente viviente de su vivencia no puede ser descripta como la condición trascendental de tal intención, en la medida en que es más bien en la segunda que se realiza la primera.

Por lo tanto, no necesito una representación previa de mí mismo con un contenido *determinado* para utilizar de manera legítima (*sinnvoll*) el pronombre en primera persona, ya que su significación reside en el simple hecho de referirse a mí mismo, lo que yo sea y

quienquiera que yo pueda ser. Husserl está entonces en perfecto acuerdo con Derrida: “Tanto si *Yo* funciona o no en el discurso solitario, con o sin la autopresencia del ser hablante, es *sinnvoll*. Y no es necesario saber quién habla para comprenderlo, ni siquiera para emitirlo” (Derrida, 1967, pp. 106-107). Esto es precisamente lo que dice Husserl en ese § 26: diciendo “yo”, no me estoy apuntando a mí mismo como una cosa particular en el mundo ni como una persona específica, sino simplemente como un sujeto que se sostiene a sí mismo enteramente en el acto de apuntarse a sí mismo, y que no requiere ningún contenido determinado para hacerlo. Esta es la razón por la cual la *Ichvorstellung* de la que habla Husserl no es tanto la forma de la autorrepresentación como más bien la forma vacía del sujeto: la “representación inmediata de la propia personalidad” que acompaña y subyace a esta intención de significación no puede ser una representación de alguien concreto que yo soy, sino sólo del hecho de que yo constituyo el objeto de mi propio discurso, es decir, el objeto de la intención que yo estoy en vías de efectuar. Lo que está en juego no es la identificación de mí mismo por oposición a otro, sino el simple hecho de que yo soy un *yo*, un sujeto susceptible de ser puesto en escena en el mismo acto por el que se apunta al decir “yo”, sin prejuizar por ello el sujeto particular que yo soy.

Conclusión

Husserl, a pesar de que no acostumbraba hacerlo, manifestó en numerosas ocasiones su insatisfacción con la teoría de las expresiones esencialmente ocasionales formulada en las *Investigaciones lógicas*, cuyos defectos intentó corregir sin éxito cuando trató de reescribir las *Investigaciones* en ocasión de su segunda edición.¹⁵ Esta autocrítica se muestra poco caritativa respecto de un análisis que, cualesquiera

15 Véanse el tomo XX/2 de la Husserliana, la introducción a la segunda edición de las *Investigaciones*, el § 80 de *Lógica formal y lógica trascendental*, el suplemento VIII, así como los comentarios de Karl Schuhmann (1993).

que sean sus defectos y virtudes intrínsecas,¹⁶ al menos ha tenido el mérito de comprometer la reflexión de Husserl en un terreno que debía resultar particularmente rico y fructífero: el de una elaboración del terreno fenomenológico en el cual sería posible dar un sentido más rico a la cuestión del sujeto y reelaborar las condiciones de la significación de “yo”. Al tratar el pronombre en primera persona como una expresión indexical, Husserl subraya el hecho de que decir “yo” es algo que se hace *en situación*, “yo” no tiene significación más que en relación con las circunstancias en las que se inserta el acto de lenguaje por el que el “yo” expresa su capacidad de ponerse a sí mismo en escena por medio del discurso por el que se refiere. De este modo, el tratamiento husserliano de la indexicalidad de “yo” abre el camino a un análisis fenomenológico de la inserción del sujeto en el mundo en cuyo interior dice “yo”. Así Husserl se vio conducido a proseguir su análisis en dos direcciones distintas pero complementarias, que debían hacer pie en el umbral de la fenomenología trascendental y que podían ser consideradas como la continuación directa del tratamiento de la cuestión del sujeto en la “Primera investigación”. Por una parte, la cuestión de la significación de las expresiones subjetivas debía retomarse en el marco de un análisis de la intersubjetividad como horizonte último de significatividad de esas expresiones que las *Investigaciones lógicas* no llegaban a reducir de manera satisfactoria a un tratamiento objetivo.¹⁷ Por otra parte, el análisis de los diferentes términos indexicales, que plantean los mismos problemas que el “yo” para la teoría de la significación de las *Investigaciones lógicas*, debía orientar la investigación fenomenológica de Husserl en la dirección de una reevaluación de las dimensiones de la experiencia subjetiva que el texto de 1901 había dejado de lado. Por eso, en los años siguientes a la publicación de las *Investigaciones*, la reelaboración del análisis del “aquí” y del “ahora” mediante una descripción fenomenológica

16 Para una discusión seria de la teoría de las expresiones esencialmente ocasionales que tratan de poner en valor las cualidades intrínsecas, véase el artículo de Kevin Mulligan y Barry Smith, “A Husserlian Theory of Indexicality” (Mulligan, Smith, 1986).

17 Este es el punto señalado por la nota del famoso § 80 de *Lógica formal y lógica trascendental* (Hua XVII, p. 207). Véase a este respecto el análisis de James Hart (1992, p. 158).

de las condiciones temporales y espaciales de la experiencia (respectivamente en las lecciones de 1905 sobre la conciencia interna del tiempo y en el curso de 1907 *Ding und Raum*) hacía posible el giro que llevaría a Husserl a promover una figura de la subjetividad trascendental que las *Investigaciones lógicas* parecían *a priori* haber rechazado. El carácter intrínsecamente temporal de las síntesis, en virtud de las cuales se constituye la experiencia de la conciencia, y la dimensión espacial de las kinestesias a través de las cuales se efectúa la experiencia de mí mismo como carne, permitirán a Husserl retomar el análisis de lo que la “Primera investigación” había señalado como el punto ciego de la fenomenología: la referencia a una forma de experiencia de sí a la vez reclamada y rechazada por el análisis semántico de expresiones esencialmente subjetivas.

Frente a la riqueza de estos análisis llevados a cabo sobre el terreno de las condiciones intersubjetivas, temporales y espaciales de la experiencia de sí, el estudio de la indexicalidad del “yo” al que se refiere Husserl en la “Primera investigación” parece evidentemente muy pobre. Al abordar los problemas ligados al uso lingüístico de la primera persona a partir de una teoría de la significación que responde ante todo a las exigencias de una “lógica pura”, las *Investigaciones lógicas* hacen gala de una austeridad sin duda poco atractiva para quien pretende vincular la cuestión del sujeto a una exuberante teoría de la experiencia de sí. En una dirección diametralmente opuesta, la “Primera investigación” plantea desde el principio una restricción muy fuerte a la expresividad del yo negándose *a priori* a incluir en ella lo que tenga que ver con el cuerpo y las formas de “exteriorización” (*Äußerungen*) que acompañan a nuestras palabras, exteriorizaciones que Husserl distingue rigurosamente del dominio de las “expresiones” (*Ausdrücke*) (Hua XIX/1, p. 37; 2006, p. 238). Lo que queda de entrada excluido de tal análisis de la significación de “yo” es el conjunto de gestos y maneras diferentes que tenemos de dar carne a nuestro discurso encarnándolo en una palabra *viviente*, sostenida por los movimientos de un cuerpo y animada por el timbre inconfundible de nuestra voz. Así pues, los análisis de la “Primera investigación” nos conducen hacia una figura del sujeto perfectamente vacía y desencarnada

—privándola de su inclusión en el espacio y en el tiempo—, en las antípodas de la extraordinaria riqueza de las descripciones fenomenológicas de las distintas modalidades de encarnación de la subjetividad que suele ponerse en evidencia cuando se trata de la concepción fenomenológica del sujeto.¹⁸ Las *Investigaciones* siguen absteniéndose de pensar la expresividad del discurso en primera persona a partir de la encarnación del sujeto en el cuerpo que le da su voz.

Pero lo que podría parecer una debilidad o insuficiencia en el análisis de las *Investigaciones* también puede ser leído en un sentido positivo: se trata de poner de relieve la radicalidad de esta manera ciertamente negativa de abordar la cuestión del sujeto, pero que ofrece una vía interesante para pensar una puesta en juego del sujeto en el discurso que no se resuelve únicamente en una forma de experiencia de sí ni busca resolverse en ella. También el largo análisis del § 26 que acabamos de realizar —que contribuye a despojar la significación del “yo” de toda referencia a la intuición de sí por sí mismo en el presente viviente de la *Erlebnis*— no debe, sin embargo, llevarnos a concluir que el análisis husserliano de la expresión en primera persona del “yo” la despoja de todo espesor, dejando sólo una forma absolutamente vacía e indeterminada. Por el contrario, el interés de esta aproximación de la primera persona es navegar juiciosamente entre dos maneras de resolver *a priori* la cuestión del sujeto, imponiéndole el marco de una alternativa entre determinación e indeterminación que nos impide percibir la sutileza: esta alternativa es la que opone, por un lado, el sujeto empírico, portador de toda una gama de determinaciones mediante las cuales puede relacionarse consigo mismo y convertirse en objeto de descripción y, por otro lado, el sujeto trascendental, pura forma de experiencia vacía de todo contenido que no puede contarse entre los objetos del mundo. El análisis de expresiones esencialmente ocasionales que propone la “Primera investigación” parece poner un pie en

18 Véase, por ejemplo, el reciente estudio de Joona Taipale, *Phenomenology and Embodiment: Husserl and the Constitution of Subjectivity* (Taipale, 2014).

cada lado de esta línea divisoria entre lo empírico y lo trascendental, como nota James Hart.¹⁹ Por un lado, al subrayar el hecho de que el pronombre en primera persona forma parte de esas expresiones cuya determinación de la significación requiere de la intuición de las circunstancias de su ocurrencia, y al poner de relieve el papel determinante que desempeña la representación de la personalidad en la significación de “yo”, Husserl parece enraizar al sujeto en la experiencia de un mundo que da al “yo” sus coordenadas y en el que éste encuentra el principio de su determinación. Pero, por otro lado, al hacer cargar a la función indicativa del “yo” el peso de su significación y al negarse a tratar al sujeto como un objeto del mundo al que el pronombre “yo” hace referencia, Husserl parece tratarlo como una estructura del discurso que se sitúa en la base de la experiencia y que hace posible, de un modo que recuerda a la lógica de las filosofías trascendentales, la inserción del significar en el mundo dentro del cual tiene lugar.

Me parece que el interés de estos análisis, contrariamente a lo que afirma Hart, es precisamente no ceder a ninguna de estas dos tentaciones navegando a igual distancia de dos escollos consistentes en pensar el “yo” *a partir de* la experiencia o *por debajo de* ella, como determinado por ella o como absolutamente indeterminado. La notable vía abierta por esta “Primera investigación”, y que parece haber escapado a Derrida y a sus detractores como Evans (por no hablar de los que defienden el carácter “asubjetivo” de la fenomenología de las *Investigaciones*), consiste en mantenerse en la línea que separa una y otra de estas dos opciones, rechazando la pertinencia: si la palabra “yo” no necesita de cumplimiento intuitivo para tener significación, no puede ser analizada, sin embargo, como una significación *no cumplida*, pues de lo contrario habría que seguir pensándola en referencia a la intuición como una significación *a la espera de cumplimiento*. La cuestión del cumplimiento simplemente no es pertinente para un sujeto que para ser no necesita

19 “Expresiones ocasionales [...] sitúan al ‘yo’ dentro del mundo y, sin embargo, rozan la indicación de un sentido trascendental no mundano del ‘yo’” (Hart, 1992, p. 156).

nada más que el acto por medio del cual él se dice. Decir “yo” no requiere la autopresencia intuitiva del sujeto que, según Derrida, le hace cargar secretamente con el peso de esa metafísica que la fenomenología pretendía neutralizar; sino que decir “yo” compromete otra forma de presencia al poner en escena el acto mismo por el cual el sujeto se hace aparecer de algún modo por sí mismo en su propio discurso. Tal presencia, que no tiene ninguna necesidad de engendrar un sentido predeterminado de la subjetividad o darle un contenido particular, bien puede decirse que está “vacía”; sin embargo, ella tiene un cierto espesor, el del acto por medio del cual el que dice “yo” atestigua justamente su presencia, refiriéndose con sus palabras al acto mismo por el cual se refiere y se enuncia. La significación de “yo” no requiere nada más que este acto de lenguaje, pero este acto de lenguaje no es nada, en la medida en que da consistencia a aquello que ya no la necesita para manifestarse en y por este mismo acto: el “yo”.

Referencias bibliográficas

- Benoist, J. (2002). *Entre acte et sens*. Vrin.
- Derrida, J. (1967) *La voix et le phénomène*. Puf.
- Evans, J.C. (1990). Indication and Occasional Expressions, en W.R. McKenna y J.C. Evans (eds.). *Derrida and Phenomenology*. Springer.
- Fisette, D. (1998). The Horizon of the Self: Husserl on Indexicals, en D. Zahavi (ed.). *Self-awareness, Temporality, Alterity. Central Topics in Phenomenology*. Kluwer.
- Gallerand, A. (2014). L'influence de Bolzano sur l'analyse phénoménologique du langage ordinaire chez Husserl. *Philosophie*, n° 1, pp. 22-44.
- Gurwitsch, A. (2010). Outlines of a Theory of 'Essentially Occasional Expressions', en J.N. Mohanty (ed.). (1977). *Reading on E. Husserl's Logical Investigations*. Martinus Nijhoff; retomado de: *The Collected Works of Aron Gurwitsch (1901-1973). Vol. III: The Field of Consciousness*. Springer, pp. 519-537.
- Hart, J.G. (1992). *The Person and the Common Life: Studies in a Husserlian Social Ethics*. Kluwer.

- Hua I. Husserl, E. (1973). *Gesammelte Werke. Husserliana. Band I. Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, Martinus Nijhoff. Trad. fr. de M. de Launay: (1994). *Méditations cartésiennes*. Puf. Trad. esp. de José Gaos: (1996). *Meditaciones Cartesianas*, FCE.
- Hua XVII. Husserl, E. (1974). *Gesammelte Werke. Husserliana. Band XVII. Formale und transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft*, Martinus Nijhoff.
- Hua XVIII. Husserl, E. (1975). *Gesammelte Werke. Husserliana. Band XVIII. Logische Untersuchungen, Erster Band. Prolegomena zu reinen Logik*. Martinus Nijhoff. Trad. fr. de H. Élie, A.L. Kelkel y R. Schérer: (1959). *Recherches Logiques. I. Prologomènes à la logique pure*. Puf. Trad. esp. de Manuel G. Morente y José Gaos: (2006). *Investigaciones lógicas I*. Alianza Editorial.
- Hua XIX/1. Husserl, E. (1984a). *Gesammelte Werke. Husserliana. Band XIX/1. Logische Untersuchungen. Zweiter Band*. Martinus Nijhoff. Trad. fr. de H. Élie, A.L. Kelkel y R. Schérer: (1961) *Recherches Logiques. II/1-2*. Puf. Trad. esp. de Manuel G. Morente y José Gaos: (1999). *Investigaciones lógicas 2*. Alianza.
- Hua XIX/2. Husserl, E. (1984b). *Gesammelte Werke. Husserliana. Band XIX/2. Logische Untersuchungen. Zweiter Band*. Martinus Nijhoff. Trad. fr. de H. Élie, A.L. Kelkel y R. Schérer: (1963). *Recherches Logiques. III*. Puf. Trad. esp. de Manuel G. Morente y José Gaos: (1999). *Investigaciones lógicas 2*. Alianza.
- Mulligan K., Smith B. (1986). A Husserlian Theory of Indexicality. *Grazer Philosophische Studien*, n° 28, pp. 133-163.
- Perry, J. (1999). *Problèmes d'indexicalité*. Éditions CSLI.
- Philipse, H. (1982). The problem of Essentially Occasional Expressions in Husserl's *Logical Investigations*. *Journal of the British society for phenomenology*, n° 13, pp. 168-185.
- Sartre, J.-P. (1966). *La transcendance de l'ego*. Vrin.
- Schuhmann, K. (1993). Husserl's Theory of Indexicals, en F.M. Kirkland (ed.). *Phenomenology - East and West*. Kluwer, pp. 111-127.
- Taipale, J. (2014). *Phenomenology and Embodiment: Husserl and the Constitution of Subjectivity*. Northwestern University Press.

- Van der Schaar, M. (1995). The cognitive Value of Indexical Sentences: Kaplan versus Husserl, en J. Hill y P. Kotatko (eds.). *Karlový vary studies in reference and meaning*. Filosofia-Publications, pp. 286-299.
- Zahavi, D. (2008). *Subjectivity and Selfhood, Investigating the First-person Perspective*, MIT Press.

SEGUNDA SECCIÓN

LA CONSTITUCIÓN OBJETIVA DE LA REALIDAD

CAPÍTULO IV

LUGAR, ESPACIO Y TIERRA

Emilio Vicuña

RESUMEN

Husserl aborda el fenómeno de la espacialidad desde distintos puntos de vista y en distintos niveles de abstracción. En un primer nivel de análisis, el espacio constituye un sistema de allís relativos al cuerpo vivido y a los intereses del ego. En un segundo nivel que incorpora las contribuciones constituyentes de otros yoes, el cuerpo vivido se considera como un cuerpo externo homogeneizado con otros cuerpos externos y privado de su privilegio centralizante originario. En un tercer nivel que incorpora, además, las contribuciones de la fantasía pura, los lugares invariables del espacio intersubjetivo se transforman en locaciones fijadas con exactitud geométrica. Por último, Husserl ofrece una descripción pormenorizada de la Tierra como centro espacializante último, en contraposición al cuerpo vivido, que es un centro espacializante relativo.

Palabras claves: Husserl, cuerpo, lugar, espacio, Tierra.

ABSTRACT

Husserl addresses the phenomenon of spatiality from different standpoints and at different levels of abstraction. At the first level of analysis, space constitutes a system of “theres” relative to the lived body and the interests of the ego. At the second level, which incorporates the constituting contributions of other egos, the lived body is considered an external body, homogeneous with other external bodies and deprived of its original centralizing privilege. At the third level, which incorporates, in addition, the contributions of pure phantasy, the invariable places of intersubjective space become locations fixed with geometrical exactness. Lastly, Husserl offers a detailed description of the Earth as the ultimate spatializing centre, by contrast to the lived body, which is a relative one.

Keywords: Husserl, Body, Place, Space, Earth.

1. Introducción

Husserl aborda el fenómeno de la espacialidad desde distintos puntos de vista y en distintos niveles de abstracción. En un primer nivel de análisis, el espacio constituye un sistema de allíes relativos al cuerpo vivido y a los intereses del ego. Se trata de un horizonte de lugares variables que dependen del cuerpo vivido como referencia invariable de toda orientación, cercanía y lejanía. En este contexto, el cuerpo vivido funciona, además, como un órgano capaz de anexas y desanexas cuerpos externos que amplían sus posibilidades práctico-poiéticas y se incorporan esporádicamente a la orientación cero. En un segundo nivel de análisis que incorpora las contribuciones de la experiencia de empatía, i.e., del encuentro sujeto-sujeto, el cuerpo vivido se considera como un cuerpo externo homogeneizado con otros cuerpos externos y privado de su privilegio centralizante originario. En este nivel, cada cuerpo es considerado como un ocupante de lugares invariables que son intercambiables por cuerpos distintos en tiempos

distintos. En un tercer nivel de análisis que incorpora, además, las contribuciones de la fantasía pura, los lugares invariables del espacio intersubjetivo se transforman en locaciones fijadas con exactitud geométrica. Esta representación de un espacio puro se funda en variaciones eidéticas ejecutadas sobre el propio cuerpo vivido. El espacio geometrizado está conformado por lugares extrínsecos a sus ocupantes posibles y supone, desde el punto de vista de la autoconstitución, una completa de-subjetivación del cuerpo propio. En paralelo, Husserl ofrece una descripción pormenorizada de la Tierra como centro espacializante último, en contraposición al cuerpo vivido, que es un centro espacializante relativo. Mientras que en los análisis anteriores el énfasis estaba puesto en la empatía, en tanto que experiencia posibilitante de la homogeneización de los lugares, en este caso Husserl centra su atención en el suelo o sostén último de lugares que se halla siempre implicado en la experiencia del saberse a uno mismo en reposo o movimiento, por mucho que, desde el punto de vista del espacio orientado, el cuerpo propio carece de aquellas notas que sí poseen los objetos percibidos, tales como la cercanía, la lejanía y el aparecer escorzado. Me interesa mostrar que la Tierra cumple lo que podríamos llamar una función de auto-extrañamiento o de-subjetivización del cuerpo propio: respecto de la Tierra, el cuerpo propio que auto-experimenta como punto cero de toda orientación carece de todo privilegio centralizante y se presenta como un cuerpo físico entre otros. La Tierra, al igual que el otro, juega, en este sentido, un rol en el plano de la constitución de la finitud de la propia experiencia.

2. El cuerpo vivido

La experiencia práctica habitual descansa sobre una conciencia marginal del cuerpo vivido como órgano de la voluntad que interviene causalmente en el mundo. El cuerpo es un órgano poietico que me permite elaborar cosas, manipular objetos y, en general, influir

causalmente sobre mi entorno.¹ La exploración poiética del entorno, sea inmediata o mediada por el uso de instrumentos, opera bajo una conciencia presunta de la propia eficacia causal.² El cuerpo tiene estilos poiéticos o maneras típicas de producir alteraciones en el entorno físico. Como hábito de capacidades, el cuerpo llega a adquirir “dominio sobre estas cinestesias y sus consecuencias” (HuaMat VIII, p. 323). Como señala Husserl, tal y como el mundo nunca me es *totalmente desconocido*, nunca me es *totalmente inaccesible*. “No todo es y era efectivamente accesible; no obstante, un horizonte abierto de ser está continuamente constituido como horizonte de accesibilidad [*Horizont der Zugänglichkeit*]” (*ibid.*, p. 163). En otras palabras, en el obrar y producir habitual, el sujeto sabe de sí mismo como un agente relativamente eficaz que enfrenta un mundo “que, en su accesibilidad limitada, nunca es, empero, en principio inaccesible” (Hua XV, p. 440). Yo no me comporto como si las resistencias que presenta el mundo fuesen del todo insuperables. Por el contrario, tengo un “poder-hacer ensayado” (*vertrautes Können*) (*ibid.*, p. 429). El cuerpo es un órgano que actúa sobre las cosas y el mundo es un campo modificable. Visto así, el mundo puede ser caracterizado como el correlato de lo que Husserl llama la “certeza del poder-hacer” (*Könnensgewissheit*) (Ms A VII 6, p. 3). El mundo es mi “campo efectual” (*Wirkungsfeld*), “campo de la praxis” u “horizonte viviente del poder-hacer” (Hua XIV, p. 456; XLIII/3, p. 84; XXXIX, p. 363).

Como medio de toda percepción, el cuerpo es un órgano que responde habitualmente a las intenciones del ego. Específicamente, la unidad del cuerpo y sus sub-órganos constituye un único sistema cinestésico que motiva series de apareceres en el objeto.³ El cuerpo propio es mi poder espontáneo respecto de las posibilidades manifestativas del objeto, cuya actualización depende de mis posibilidades de movimiento. De ahí que la estructura misma de la percepción sea la de una correlación entre cinestesias motivantes y apareceres motivados. Husserl se refiere a esta correlación entre

1 Véase Hua IV, p. 247.

2 Véase HuaMat VIII, p. 165.

3 Véase Hua XXXIX, p. 616.

posibilidades de movimiento y posibilidades manifestativas del objeto con la fórmula del “si-entonces” o “porque-entonces”: *si* ejecuto tal o cual operación cinestésica (ej. un giro del torso), *entonces* el objeto se exhibirá de tal o cual manera; o bien, el objeto exhibe tales o cuales notas *a consecuencia* de tal o cual movimiento.⁴ El percepto es, en este sentido, un logro de la subjetividad, pues es, en parte, en virtud de lo que el sujeto hace con su cuerpo que el objeto se muestra desde tal o cual orientación, más o menos cerca, de manera óptima o menos óptima, etc. Toda percepción de cosas es una experiencia situada y nuestra situación primera en el mundo es tener un cuerpo.⁵

El cuerpo vivido no sólo es un órgano poiético-perceptual, sino también un cuerpo físico entre otros. Mi cuerpo vivido tiene las mismas propiedades físicas, químicas y geométricas que cualquier objeto perteneciente a la categoría regional “cosa”. Mas, si bien mi cuerpo existe como una cosa entre otras, éste no es una mera cosa. Es más, la consideración del cuerpo vivido como una mera cosa requeriría la adopción de una actitud derechamente “artificial” (*künstliche*) (Hua XIV, p. 61). Mi cuerpo tiene un privilegio por sobre otros cuerpos físicos. En la medida en que vehiculiza espontáneamente mis motivaciones, el cuerpo vivido es una entidad “suprafísica” (*überphysischer*) (Hua XXXIX, p. 615). Por último, el cuerpo vivido, a diferencia de cualquier otro cuerpo, es experimentado como irrevocablemente *mío*. “El cuerpo vivido, por tanto, tiene en sí el carácter más originario de lo mío [*des Meinen*], de lo

4 Véase Hua IV, pp. 57; 226.

5 La idea de que percibir es, literalmente, saber *cómo hacer* algo, es, por lo demás, la tesis central del así llamado enfoque enactivista de la percepción. Cito algunos pasajes de uno de sus principales exponentes: “My relation to the cat behind the fence is mediated by such facts as that, when I blink, I lose sight of it altogether, but when I move a few inches to the right, a part of its side that was previously hidden comes into view. My sense of the perceptual presence, now, of that which is now hidden behind a slat in the fence, *consists in* my expectation that by moving my body I can produce the right sort of ‘new cat’ stimulation” (Nöe, 2004, p. 63; énfasis mío). “Our perceptual sense of the tomato’s wholeness —of its volume and backside, and so forth— *consists in* our implicit understanding (our expectation) that movements of our body to the left or right, say, will bring further bits of the tomato into view” (ibid; énfasis mío).

perteneciente a mí [*mir Gehörigen*], en contraste con lo ajeno, de lo cual no participo en un sentido práctico” (Hua XIV, p. 58).

Sin embargo, bajo ciertas restricciones, la condición de mío del cuerpo vivido puede extenderse a otros cuerpos. Además de sus miembros y sub-órganos naturales (ej., ojos, brazos, torso, etc.), el sistema cinestésico puede incorporar cuerpos externos (*Aussenkörper*) que no son constituyentes originales del cuerpo vivido. Una herramienta manual (*Handwerkzeug*) —ej. un bastón, un martillo, una aguja, etc.— puede convertirse en una extensión orgánica de mis extremidades. Un vehículo (*Fahrzeug*) puede integrarse al cuerpo vivido en su condición de órgano de locomoción, llegando a fusionarse con éste al modo de una capacidad indivisa. Husserl escribe: “Me bajo y luego me vuelvo a subir, llego a ser ‘uno’ [*eins*] con el automóvil” (MsD 12 III, p. 9).⁶

De esta forma, tanto la herramienta de mano como el automóvil amplifican, por así decir, el horizonte de mis posibilidades cinestésicas. Merleau-Ponty formula esta idea de una manera inimitable:

Cuando el bastón deviene un instrumento familiar, el mundo de los objetos táctiles recula y ya no comienza en la epidermis de la mano, sino en la punta del bastón (*ibid.*, p. 188).

Mientras camina apoyado en su bastón,

El bastón del ciego ha cesado de ser un objeto para él, ya no es percibido por sí mismo, su punta se ha transformado en zona sensible, ésta aumenta la amplitud y el radio de acción del tacto, se ha convertido en el análogo de una mirada (Merleau-Ponty, 1945, p. 178).

6 Para referir a pasajes del Ms. D 12 III, me remito al número de página indicado en la esquina superior derecha del documento. En la versión de este manuscrito que he podido consultar (Husserl Archives, The New School for Social Research), la paginación original en el margen es ilegible. Lo mismo aplica para el Ms. 13 XVII, que cito más abajo.

En la misma línea de descripción, Husserl señala, con respecto a la herramienta de mano, que, cuando está “en uso” (*im Gebrauch*), ésta se integra al sistema práctico-poiético, permitiendo que el sujeto adquiera nuevas posibilidades de movimiento y de transformación que de otra manera no podrían volverse efectivas (Hua V, p. 7). Por medio de la anexión de cuerpos externos, se produce una ampliación de las posibilidades perceptuales y poiéticas de los órganos de percepción y de contacto. En el caso del automóvil, por otro lado, tras su unificación (*Einigung*) con el cuerpo, aquel deja de ser un objeto para mí (Hua XV, pp. 274; 276). El automóvil no figura “allí” frente a mí, i.e., como una máquina que *se* mueva o que *me* mueva, sino que se ha convertido, provisoriamente, en el aquí en torno al cual el resto de las cosas se orientan, ingresan o desaparecen de mi campo perceptual.

Esta capacidad del cuerpo vivido de “contagiar” a cuerpos externos su condición de límite cero está a la base de la constitución del espacio egocéntrico. El espacio originario es un sistema de allís que, en ausencia de impedimentos, puedo transformar libremente en mi aquí. Desde mi aquí, cuerpos que no son mi cuerpo figuran allí. Incluso cuando soy *yo* el que se desplaza en el suelo común, los objetos que me rodean son experimentados como acercándose a mí o alejándose de mí. Mas, en tanto que límite de todo acercamiento y alejamiento, a mi cuerpo no puedo acercarme ni de éste puedo alejarme. Para ello requeriría, de hecho, otro cuerpo.⁷ Mi cuerpo, dice Sartre, “es [...] el punto de vista sobre el que yo no puedo adoptar ningún punto de vista” (Sartre, 1943, p. 460).

Lo que quiero destacar aquí es lo siguiente: el cuerpo vivido es un poder espacializante que tiene la capacidad centrípeta, por así decir, de incorporar “allíes” a su orientación cero. “Tomado como un todo”, dice Husserl, mi cuerpo es “el aquí absoluto para todo allí [*Dort*], para todo lo exterior a éste” (Hua XV, p. 273). En la medida en que los cuerpos físicos no presentan resistencias relevantes, el cuerpo vivido puede atraerlos hacia sí, quedando aquellos pragmáticamente incorporados al ego. Cuando se producen estas

7 Véase Hua IV, p. 159.

anexiones, “el cuerpo vivido ha adquirido de tal modo el objeto que antes estaba allí, a la derecha, a la izquierda, en la cercanía, en la lejanía, etc., que éste *pierde su allí* [*sein Dort verliert*]”. “Todo objeto que no es cuerpo vivido puede, por medio de un cierto comportamiento del cuerpo vivido, desplazarse hacia la orientación cero” (Hua XV, p. 274). Dichas anexiones del punto cero no se distinguen del cuerpo vivido en tanto que órgano del ego. El cuerpo vivido es un órgano capaz de anexas y desanexas “allíes”. Cuando tomo un útil de cocina que estaba sobre la mesa y lo manipulo en función de mi interés (ej., pelar, cortar, untar, etc.), una cosa que se hallaba “libremente para sí” (*ein “frei für sich” stehendes [...] Ding*) pierde su condición de allí enfrente a mí y se convierte en un sub-órgano poiético (ibid). Dependiendo de las fluctuaciones del interés, cuerpos físicos anexados al cuerpo vivido pueden perder su vínculo pragmático con éste y retornar a su condición inicial de cosas externas al ego. Los cuerpos físicos “pueden volverse ‘uno’ [*‘eins’ werden*] con mi cuerpo vivido y pueden, también, volver a perder esa conexión” (Ms D 12 III, p. 9).⁸

El cuerpo vivido, en cambio, no está sujeto a estas fluctuaciones. No es una herramienta que yo pueda adquirir o dejar de lado. Por el contrario, el cuerpo vivido es la condición de posibilidad para adquirir o desprenderse de cualquier cosa. Es un “proto-útil” (*Urzeug*) en la medida en que es aquello *con lo cual* utilizo los útiles *con los cuales* elaboro y manipulo cosas. (Fink, 2006, p. 394). La herramienta es un órgano mediato. El cuerpo vivido, por el contrario, es un órgano inmediato que, en rigor, nunca ha sido adquirido.

El cuerpo vivido no es equiparable a una herramienta que puede ser dejada a un lado. Toda herramienta es sólo mediatamente “órgano”, presupone el efectuar corporal [*leiblich*] inmediato, propio del yo; no menos que todo dejar a un lado (Hua XXXIX, p. 616, n. 2).

De nuevo, en ausencia de resistencias relevantes, el cuerpo vivido y sus anexiones forman un sistema poiético-perceptual que puede

8 Véase también Hua V, p. 7.

expandirse o contraerse en función de los intereses del ego. Husserl ilustra la capacidad del cuerpo de relativizar “allíes” con el ejemplo de la ropa (véase, de nuevo, Hua XV, p. 274). En una mañana helada, mi ropa de invierno no se distingue del sistema cinestésico en virtud de su cooperación con el interés dominante, a saber, soportar el frío. Mientras sirve al interés, mi ropa es —como diría Heidegger— en la no-llamatividad. La he anexado a tal punto que se ha transformado en mi piel. Ahora bien, en el momento en que quiero desprenderme, por ejemplo, de mi bufanda, en virtud de un cambio del interés (ej., ingreso a una biblioteca cálida y me dispongo a trabajar en un escritorio), la prenda ya no coopera con mi proyecto. Incluso llega a obstruirlo. Llegado este punto, la bufanda destaca como una posesión *del* cuerpo. Ésta me enfrenta como el “allí” más cercano a mi “aquí”. Al quitármela y colgarla, la bufanda vuelve a ser un todo independiente que se ha desanexado del cuerpo vivido. Es una cosa situada en mi entorno.

3. La lejanía originaria y el espacio como sistema de “allíes”

La lejanía es un fenómeno esencialmente funcional al cuerpo vivido. En efecto, que un objeto esté “allí” significa que no está inmediatamente a mi alcance; o, en otras palabras, que, para alcanzarlo, tendría que ejecutar cierto tipo de movimiento o superar cierto tipo de resistencia. En el plano observacional, “lejano” (*fern*) significa un aparecer no óptimo. En el plano táctil, en tanto, la lejanía es “[la] no accesibilidad inmediata sin locomoción” ([...] *nicht unmittelbare Zugänglichkeit ohne Lokomotion*) (Hua XIV, p. 555).⁹ Entre dos cuerpos externos no puede haber lejanía. Las lejanías (*Entfernungen*) son fenómenos relativos a la movilidad cinestésica. Cuando una cosa se halla corporalmente al alcance (*leiblich erreichbar ist*), aquella figura como algo allí (*vorhanden*). Cuando ésta, en cambio, es alcanzada corporalmente, la cosa pasa a estar junto a mi cuerpo y mi cuerpo

9 Véase también Walton, 2015, p. 204.

junto a ella, anulándose así la lejanía (Hua XIV, p. 541). La caracterización de lo lejano como lo no inmediatamente al alcance es una idea que se halla reelaborada en Sartre bajo el título de la *néгатité*. Una *néгатité* es un hecho objetivo que está esencialmente estructurado por la negación, la que a su vez es posibilitada por nuestras expectativas. La ausencia de Pierre es creada por la expectativa de encontrármelo, el carácter amenazante de la tormenta depende del bien que estoy protegiendo, y la destructibilidad de las reliquias no existiría sin un testigo que ha invertido espiritualmente en ellas.¹⁰ El fenómeno originario de la distancia es otro ejemplo de realidades “habitadas por la negación” (Sartre, 1943, p. 64). La lejanía de la cumbre respecto del escalador no es la distancia positiva que lo separa objetivamente de aquella, sino la “resistencia pasiva” que éste debe superar para alcanzar la cumbre (*ibid.*, p. 63). La roca que sostiene al escalador, por otro lado, mientras coopera con su proyecto sin ofrecer resistencias relevantes, ni siquiera está cerca de aquel. La roca no figura en el entorno del escalador, sino que se encuentra pragmáticamente anexada a su “aquí”. Por cierto, como cualquier cuerpo distinto del cuerpo vivido, la roca puede desanexarse del “aquí”. Su anexión al “aquí” absoluto siempre es esporádica y se halla determinada por las acciones e intenciones del agente. El cuerpo vivido puede relativizar “allíes,” pero es el único cuerpo que no puede ser experimentado, por entero, como algo “allí”. De hecho, el mismo intento de percibir partes de mi cuerpo por medio de éste termina transformando al propio cuerpo en un estorbo para sí mismo.¹¹

De ahí que Ricoeur afirme que el cuerpo tiene la peculiaridad de ser un obstáculo para sí mismo. Quienquiera que haya sufrido cansancio físico habrá experimentado su cuerpo como órgano y resistencia al mismo tiempo. El mismo cuerpo vivido que vehiculiza las intenciones del ego es a la vez el potencial impedimento de éstas. Mi cuerpo se halla “en la frontera” entre lo que depende de mí y lo que no depende de mí (Ricoeur, 1950, p. 46).

10 Respecto de las *néгатités* y los desastres en particular, cf. Sartre (1943, pp. 45-52).

11 Cf. Hua IV, p. 159.

Volviendo a Husserl, la experiencia originaria de la distancia es, ante todo, un fenómeno pragmático. Lo distante es lo enfrente para un sujeto en una ocupación. De nuevo, que algo diste de mí significa que no está inmediatamente a mi alcance. La experiencia de lo distante no consiste, luego, en la mera contemplación de objetos que se encuentran objetivamente lejos de mi cuerpo-aquí, sino en las exigencias pragmáticas que las cosas me imponen en función de mis intereses. Los cuerpos que no son mi cuerpo no se presentan como meros ocupantes de lugares en un sistema objetivo de lugares, sino como objetos situados en un horizonte de accesibilidad. Que un objeto figure situado en mi entorno pragmático significa que aquel es apercibido como un “allí” relativo al “yo puedo” cinestésico. Husserl escribe: “El donde” (*das Wo*) de este espacio in-homogéneo es “un cierto allí” (*ein irgendein Dort*) accesible al obrar. Antes de obrar, “el donde de [mi] obrar futuro” es presentado como un “allí” convertible en mi “aquí”:

El donde es un cierto allí, un [allí] en la cercanía o lejanía orientado de tal o cual manera, hacia donde yo, de momento, me debo dirigir. Y si me dirijo hacia allí, entonces yo mismo, quien ahora se halla corporalmente aquí, está allí (Hua XIV, p. 507)

Si el lugar es un aquí posible –i.e. un allí al que yo, estando de momento aquí, podría trasladarme en el obrar futuro– el espacio es “un sistema de aquíes posibles” (Claesges, 1964, p. 37). En otras palabras, es un horizonte de allíes que yo podría, en un tiempo distinto, transformar libremente en mi aquí.¹² Específicamente, el espacio cinestésico es un sistema de “allíes” relativizables por el poder anexante y desanexante del cuerpo vivido. Este campo egocéntrico se distingue, una vez más, del espacio medible. Dicho producto idealizado, compuesto por lugares irrelativos y externos a sus ocupantes posibles, no es ya el horizonte de *mis* posibilidades de movimiento sino la “forma de *todos* los cuerpos” y de “*todo* movimiento actual y posible” (Hua XIV, p. 548; énfasis mío).

12 Véase también Hua I, p. 146.

En suma, el espacio egocéntrico es un sistema de lugares variables en función del cuerpo vivido. El espacio homogéneo, en cambio, es un sistema de lugares invariables donde mi cuerpo no es considerado como el límite-cero que distribuye los allís, sino como un cuerpo físico equiparado a otros cuerpos físicos. Mi cuerpo ocupa un lugar y permuta su lugar con los lugares de otros cuerpos dentro de un sistema de lugares que se han autonomizado, por así decir, de sus ocupantes.¹³

4. Un problema

La representación del espacio como un sistema de aquíes posibles presenta, no obstante, un problema. La idea del espacio egocéntrico como horizonte de lugares funcionales al cuerpo propio supone que yo pueda concebirme, en el presente instante, “como estando allí” (*als dort seiend*) en un instante distinto al actual (Hua XIV, p. 507). En otras palabras, la representación proyectiva del espacio como un sistema de lugares posibles supone la representación de mi cuerpo como estando en un tiempo distinto al actual, en el lugar de *otro* cuerpo. Pero se ha dicho que *el* rasgo del cuerpo vivido es su condición de aquí invariable en referencia al cual otros cuerpos comparcen en el modo del allí. “[El aquí] no tiene ningún otro fuera de sí en referencia al cual él fuera un allí” (Hua IV, p. 158). Por lo tanto, si mi cuerpo siempre es auto-experimentado en el modo del aquí, la idea misma de un allí donde puedo transponerme supondría la representación de mí mismo como *estando allí en el modo del aquí absoluto*. Pero esto, escribe Husserl, “tiene sus dificultades”:

Sólo puedo experimentar mi cuerpo vivido en el modo del aquí; y si imagino el cuerpo vivido como estando allí, éste, sin embargo, representado *como cuerpo vivido*, debe tener el modo del aquí; por lo tanto, [debe tener] simultáneamente [los modos del] allí y del aquí. ¿Cómo es eso posible? (Hua XIV, p. 507; énfasis mío).

13 Véase Walton, 2015, pp. 205-206.

La observación de Husserl apunta a esto: No puedo tener el cuerpo vivido en la “orientación del allí” (*Dortorientierung*), que es la orientación de los cuerpos que *no* son el mío, si el cuerpo vivido es, por definición, el aquí de todo allí (Hua XIV, p. 507). De nuevo, ello equivaldría a una representación de mi cuerpo como algo que tiene simultáneamente los modos del allí y del aquí; vale decir, como un objeto en mi entorno que soy yo mismo. No obstante, como se señaló, sin una concepción de mi cuerpo como algo que *podría estar allí*, ocupando, en un tiempo distinto al actual, el lugar de otro cuerpo, no hay posibilidad de representarse el espacio como sistema de allís convertibles en mi aquí. Como intentaré mostrar, la representación del espacio como horizonte de mis posibilidades de movimiento se funda en la capacidad, mediada por actos de empatía, de objetivar el cuerpo vivido como algo que es siempre y al mismo tiempo una cosa.

5. El otro como co-aquí y co-presente

Queda sin aclarar todavía cuál es el tipo de experiencia que posibilita la autoidentificación del cuerpo vivido con un cuerpo-cosa. Husserl sostiene que la representación de mi cuerpo vivido como un cuerpo externo cualquiera es el resultado de una mediación intersubjetiva. ¿Cuáles son los rasgos esenciales de la experiencia del otro? En un primer nivel de análisis, podemos señalar que la experiencia de otro yo tiene un momento presentante y un momento apresentante. En virtud de la copertenencia de ambos momentos, el otro, a diferencia de una mera cosa, se presenta *apresentado*. Lo físico “indica apresentativamente” lo psíquico (Hua I, p. 144). Esta función “centrífuga” del cuerpo vivido, como dice Merleau-Ponty, se evidencia con particular claridad en el caso del gesto, el que oficia como “manifestación hacia el exterior de una cierta manera de ser en el mundo” (Merleau-Ponty, 1945, p. 82). El cuerpo es un “espacio expresivo” (*ibid.*, p. 181). La expresión facial, por ejemplo, revela, al modo de un “suplemento de sentido”, no los pensamientos

sueltos del hablante sino más bien “la fuente de sus pensamientos”, es decir, al hablante mismo (*ibid.*, p. 187).

De ahí que Merleau-Ponty, siguiendo a Husserl, compare el cuerpo vivido con la obra de arte. Tal como la percepción de una pintura de Cézanne me transmite la individualidad de su autor, asimismo, los gestos faciales, al darse como algo indisociable de la palabra, comunican la personalidad del hablante.¹⁴ El cuerpo es un vehículo expresivo. Cuando veo el movimiento de manos de alguien que escribe una carta, el movimiento percibido es simultáneamente apercebido como una operación espiritualizada por motivos e intenciones.¹⁵ Así también, cuando leo un libro, “veo” signos escritos en el papel, pero “vivo comprensivamente” en el sentido que ellos vehiculizan (Hua IV, p. 236). No detengo la mirada en lo que “veo” para luego ligarlo al contenido que ello expresa. Las palabras vistas aparecen fusionadas con el sentido comprendido.¹⁶ De manera similar, cuando hablo con otro, trato con una personalidad unitaria. No me tengo que esforzar para penetrar más allá de lo que “veo”. Los gestos del otro vehiculizan inmediatamente su vida espiritual. “Cada movimiento [del cuerpo ajeno] está lleno de alma” (*ibid.*, p. 240).

Volvamos al punto inicial. En tanto sujeto de un cuerpo, el otro, como cualquier objeto físico, es algo que yo percibo en mi entorno. Como cualquier cuerpo que no es mi cuerpo, el otro puede ingresar o alejarse de mi campo perceptivo. Percibo el cuerpo del otro mediante la presentación de aspectos dados que presentan una variedad de aspectos coexistentes pero no dados. Este horizonte de lo coexistente pero no patente es indeterminado, aunque en principio determinable.¹⁷ Sin embargo, a diferencia de la mera cosa, el cuerpo del otro se presenta, como se señaló, como anunciante de algo psíquico. El otro se me presenta como índice de una vida psíquica que no puede ser, en principio, la mía.

14 Véase de nuevo, Merleau-Ponty, 1945, p. 187.

15 Véase Hua IV, pp. 240-241.

16 Véase Hua XXXVII, p. 309.

17 Sobre las subdivisiones del horizonte externo, cf. Walton (2015, pp. 375ss). Me permito también referir a Vicuña (2022).

Constituir al otro desde mi experiencia significa verificar en mí la inaccesibilidad del otro. Lo que hace del otro *otro* yo es, como lo expresa Husserl, “la accesibilidad verificable de lo originariamente inaccesible” (ibid). “Aquello que yo atribuyo al hombre extraño y a su vida como sujeto-yo es para mí, en principio, imperceptible” (Hua XIV, p. 503).

El otro es una presencia apresentada. Percibo el cuerpo del otro como exteriorización de una subjetividad. En ese sentido, el cuerpo ajeno tiene una estructura *sígnica*. Éste se me presenta remitiendo a una interioridad.¹⁸ El cuerpo ajeno es un *allí para mí* que se presenta apresentando un *aquí para sí*. Experimentar a otro, vale decir, entrar en una relación sujeto-sujeto, consiste, antes que todo, en apresentar otro polo de manifestación del mundo. Como lo formula Husserl, otros yoes “son experimentados como experimentando” (*sind [...] erfahren als erfahrend*) su mundo circundante (*Umwelt*) y no sólo como existentes (*als [...] seiende*) en el mundo (*Welt*) (Hua XXXIX, p. 270).

El encuentro con el otro es, en el plano espacial, el encuentro con un co-aquí, y en el plano temporal, el encuentro con un co-presente. Ahora bien, el presente del otro es un presente apresentado que no puede volverse mi presente, pero que puede, no obstante, coincidir con éste en torno a algo en común. De nuevo, el presente extraño no es un duplicado del mío, sino un co-presente.¹⁹ Es decir, el otro se constituye en mi experiencia como una presencia ajena co-constituyente. Más específicamente, la copresencia del yo extraño en mi propia vida intencional surge y se sostiene sobre la base de un conflicto que, paradójicamente,

18 Sobre el cuerpo como sistema *sígnico* o simbólico, cf. Walton (2019, pp. 283ss).

19 Cito, sobre este punto, dos ilustrativos pasajes: “Ich finde das ‘in meinem Jetzt erfahre ich den Anderen’ und *sein Jetzt*; ich finde als in eins seiend mein und sein Jetzt, meine Erscheinungen und seine, mein Erscheinendes als mir Geltendes und seines, aber beides als dasselbe” (Hua XV, p. 332). Así también: “So wie das Hier nicht zum Dort werden kann, und so, dass der eine menschliche (organische) Körper zum anderen wird, so kann nicht meine Seele die des Andern werden” (ibid, p. 339). Sobre la redescrición de la experiencia del otro en términos del encuentro entre dos temporalidades, véase el análisis de Zahavi (1999/2001, pp. 65-76), precedido por el lúcido trabajo de Römpp (1992).

mantiene atadas a ambas subjetividades. En otras palabras, la experiencia del otro tiene una estructura triádica.²⁰ Cuando experimento a otro, lo que encuentro es una co-perspectiva en conflicto con la mía. Pero no por estar en conflicto dejan de ser commensurables entre sí. La esencia de la alteridad consiste en la existencia de un conflicto entre dos co-presencias que se mantienen en una relación de comprensión mutua en la medida en que son co-presencias en torno a lo mismo. En efecto, en ausencia de un elemento que vincule ambas temporalidades, yo no aprehendría la presencia del otro como una presencia co-constituyente. Eso es otra manera de decir que no experimentaría a otro *sujeto*, vale decir, a alguien *como yo*.

En un segundo nivel de análisis, Husserl destaca que la experiencia de empatía conlleva un efecto retroactivo sobre el mismo sujeto empatizante. Al aprehender a otros, “los comprendo como aprehendiéndome a mí mismo de modo similar a como yo los aprehendo” (Hua IV, p. 242). Es decir, ver a otro es ver a alguien viéndome, reconocirme como el otro del otro. De ahí que encontrarme con otro no es lo mismo que toparme con una cosa. A la mera cosa no la veo viéndome. Para efectos del presente análisis, esta dimensión retroactiva de la experiencia de empatía se traduce en lo siguiente: al percibir el cuerpo-allí del otro desde mi aquí, apresento dicho cuerpo como el aquí del otro. El yo extraño tiene “*su* aquí y ahora” orientativo que es similar a “*mi* aquí y ahora” orientativo. Como dice Husserl, el yo puro que yo le “imputo” al cuerpo-allí-del otro tiene su propio cuerpo vivido que es experimentado por el otro como *su* aquí absoluto, de manera similar al cuerpo vivido que yo experimento de modo destacado como *mi* aquí absoluto:

Este yo puro [i.e., el yo extraño] tiene su *mundo circundante*, tiene su *aquí y ahora* con relación al cual se orienta su cosidad, y este aquí y ahora guarda una relación similar a la que *mi* aquí y ahora tiene con *mi*

20 Para lo que sigue véase Carr (1987, p. 271)

cuerpo, con una *cosa* que aparece de modo señalado al yo puro, a saber, su cuerpo (Hua V, p. 109).

Al situarme en el punto de vista del otro, que es un sujeto con su cuerpo vivido que ve, al igual que yo, a otros sujetos con sus cuerpos vividos, me reconozco como un objeto en el entorno cósmico del otro. Lo que experimento como cuerpo vivido en el modo del aquí, es interpretado, al mismo tiempo, como un cuerpo extraño en el modo del allí dentro del campo perceptual del otro; y, correlativamente, lo que percibo como un cuerpo extraño en el modo del allí para mí, es interpretado, al mismo tiempo, como el cuerpo vivido experimentado por el otro en el modo del aquí.²¹

En un tercer nivel de análisis, podemos distinguir entre el otro experimentable en una experiencia intuitiva, vale decir, el otro “[que] está ahí frente a mí” y que “me tiene a su vez frente a él”, y lo que Husserl llama el cualquiera (*jedermann*). Así como yo soy un *alter ego* para el otro, “cualquiera es un *alter ego* para cualquiera” (Hua XVII, p. 245). El correlato del “cualquiera” es el mundo en su objetividad más plena. En otro pasaje sugerente, Husserl sostiene que la comprensión mutua entre yoes empíricos da lugar a la configuración de un “segundo yo en vigilia” (*zweites waches Ich*) (HuaMat VIII, p. 426). Este yo ideal, que ya “no es [...] un presente viviente concreto,” nos permite representarnos la idea de un mundo autónomo que deja de estar atado a su ser experimentado por yoes contingentes (*ibid.*, p. 414). En virtud de esta presencia regulativa, todos los yoes concretos se reconocen a sí mismos en una relación de auto-distanciamiento recíproco.

El mundo, en rigor, sólo *es* para cualquiera. El mundo en sí no se reduce a su ser para mí ni para otras perspectivas contingentes sobre éste. Husserl no puede ser más claro en este punto: “La objetivación de la naturaleza como naturaleza para cualquiera se ejecuta en unidad inseparable con la objetivación de los sujetos como sujetos para cualquiera” (Hua XIV, p. 87).²² En resumen: la

21 Véase Hua IV, pp. 168-169.

22 Véase también Hua XV, p. 53.

objetivación del mundo como una trascendencia en sentido estricto supone necesariamente el reconocimiento de mi propia subjetividad como una ocasión contingente para la manifestación.

6. Autoextrañamiento y localización de lo subjetivo

Para efectos de este análisis, el resultado de la autopercepción de mi otredad para cualquier otro es una experiencia de auto-extrañamiento del privilegio centralizante del cuerpo vivido.²³ El cuerpo vivido que soy yo mismo es co-señalado como una cosa en el mundo. Mi subjetividad es objetivada “[como] algo perteneciente a esta cosa” (*etwas zu diesem Ding Zugehöriges*) (Hua XIV, p. 65). Dicha imputación de mi alma a un objeto es lo que Husserl llama la “subjetividad objetiva”:

La subjetividad objetiva es la subjetividad *como objeto para cualquiera* [...] Cualquiera puede identificar *su* cuerpo vivido autoexperimentado con el [cuerpo vivido] que es experimentado por el otro como mera cosa, y puede conocer este cuerpo vivido intersubjetivo idéntico como miembro de la naturaleza física (ibid; primer énfasis mío).

Otra manera de formular este punto es la siguiente: la objetivación de mi propia condición de subjetividad constituyente requiere la capacidad de *adscribirle experiencias* a un elemento de la naturaleza física que soy yo mismo. Ante la pregunta retórica, “¿Cuándo tendríamos, en sentido estricto, conocimiento de lo inmanente?”, Husserl sentencia que la “objetivación de lo subjetivo” requiere la “localización de lo subjetivo” (Hua XIV, pp. 107; 83). De una manera estructuralmente equivalente, Evans señala que un sujeto que careciera de una concepción desdoblada de sí mismo como siendo al mismo tiempo un cuerpo físico como cualquier otro no tendría los recursos para distinguir entre *su experiencia* del mundo y el mundo

23 Véase Hua XIV, p. 65.

del que tiene experiencia.²⁴ En esta misma línea, Husserl declara que es sólo cuando soy capaz de pensarme como una cosa-cuerpo que coincide con aquello que autoexperimento como cuerpo vivido que me vuelvo consciente de mí mismo como “portador de una vida anímica” (Hua XIV, p. 82). En actitud solipsista, que es en un modo totalmente empobrecido de ver el mundo que no considera las contribuciones constitutivas de los otros, “falta todavía una localización de lo subjetivo en el cuerpo vivido” (ibid.). Para objetivarme como un yo que *tiene* experiencias es necesario, dice Husserl, señalar mi propio cuerpo “como un segundo cuerpo ajeno” (*wie einen zweiten fremdem Leib*) (ibid.).

Como anota Fink: “[El] mundo es lo que es para una subjetividad que se capta a sí misma como naturalizada (cuerpo vivido) en el mundo” (Fink, 2006, p. 23). Fink destaca que no sólo somos subjetividades finitas entre otras, sino que además sabemos de la propia finitud.²⁵ El sujeto experimentante no está menos situado en el mundo que los objetos que éste experimenta. Luego, la experiencia del mundo es concomitante con una conciencia de la experiencia misma como una ocurrencia mundana. Sabemos, dice Fink, de la mundaneidad del encuentro mismo (*die Begegnung*) con las cosas (Fink, 2016, p. 199).²⁶ La subjetividad ante la cual se aparecen los entes intra-mundanos a su vez se co-mundaniza. Mientras

24 “The notion of objectivity arises as a result of conceiving a situation in which a subject has experience as involving a duality: on the one hand, there is *that of which there is an experience* (part of the world) and, on the other, *there is the experience of it* (an event in the subject’s biography)” (Evans, 1985, p. 277). Así también: “The capacity to think of oneself as located in space, and tracing a continuous path through it, is necessarily involved in the capacity to conceive the phenomena one encounters as independent of one’s perception of them –to conceive the world as something one ‘comes across’” (Evans, 1982, p. 176).

25 “Wir sind nicht nur ‘endlich’ wie sonst alle binnenweltlichen Dinge, wir wissen um unsere Endlichkeit, auch wenn wir sie nicht völlig begreifen” (Fink, 2018, p. 410).

26 Cito el pasaje completo: “Alle Dinge haben den selbstverständlichen Charakter von Vorkommnissen ‘in der Welt’. Die Welt liegt über alle Objekte hinaus. Aber nicht nur das als *Gegenstand* aus der Welt her begegnende Seiende ist in ihr und von ihrer Allheit im voraus schon umgriffen; *die Begegnung* selbst hält sich in der Welt, der Erfahrende ist ebenso von der Welt umfassen wie das erfahrene Ding” (Fink, 2016, p. 199).

percibimos, nos apercebimos, de manera tácita, como subjetividades naturalizadas y localizadas.

He intentado mostrar que esta operación de autoextrañamiento se funda, en parte, en la experiencia empatizante de comprender a otros comprendiéndome. Desde este punto de vista, Husserl llega a afirmar que “llego por primerísima vez a ser yo” cuando puedo decir “nosotros”. La autoconstitución plena del yo puro se realiza, en último término, “[cuando] me dispongo en el conglomerado de la humanidad” (Hua IV, p. 242). De ahí que Husserl distinga entre el yo puro del que tengo experiencia inmediata —la que resulta ser “totalmente rudimentaria” (*ganz rudimentär*) si prescindimos de actos de empatía— y el yo puro objetivado que sabe de sí como un alma objetiva que existe en el mundo como *una* ocasión para su manifestación (Hua V, p. 112). Tras la apercepción naturalista que me vuelve, en cierto sentido, algo enfrentante a mí mismo, el “sujeto de todos los objetos” sabe de sí como un objeto entre objetos (Hua IV, p. 319). Con todo, Husserl es enfático al señalar que el yo puro que se vuelve objeto para sí mismo presupone una autoconciencia inmediata previa a la objetivación. El yo reflexionado es el reflejo de un yo irreflejo que es “uno y el mismo”, salvo que alterado en el modo de vivenciarse (*ibid*, p. 102).²⁷

Como lo explica Cruz Vélez, en la reflexión del yo sobre sí mismo —piénsese, por ejemplo, en la experiencia del percatarse, en este instante, de mi haber estado percibiendo algo en el instante anterior— se produce tanto una escisión como una identificación. Hay una escisión en la medida en que hay un yo reflexionante que se vuelve sobre el yo irreflejo. Esta relación supone un acto de objetivación de un yo actual sobre un yo ya sido. Hay una identificación, por otra parte, en la medida en que lo que se descubre en actitud reflexiva es el mismo yo del que antes se tenía una conciencia marginal. No se trata, como se dijo, de una diferencia entitativa

27 Para un análisis de la cuestión de la autoconciencia prerreflexiva en Husserl, véase el todavía autoritativo trabajo de Zahavi (1999).

entre lo reflexionante y lo reflexionado sino más bien de una diferencia en el modo de la conciencia de sí.²⁸

Volviendo al punto inicial, la experiencia del otro tiene implicancias decisivas en el plano de la autoconstitución. Si me considero, de modo abstracto, como un *solus ipse*, no tengo todavía un “alma de *mi* cuerpo” (Hua XIV, p. 82). De nuevo, mientras no sea capaz de concebir mi cuerpo como algo puesto en un mundo de cosas, no podría entrar en una relación objetiva con mi propia experiencia. En este sentido, Husserl escribe que “yo mismo me vuelvo objetivo” (*werde ich selbst [...] objektiv*) al adquirir la capacidad de adscribirme “la propiedad yoica objetiva” (*die objektive ichliche Eigenschaft*) de existir en el mundo “como experimentante del mundo” (*als Welterfahrendes*) (Hua XXXIX, p. 626). En suma, para objetivar la subjetividad, debo interpretarla empíricamente. Debo, como dice Husserl, “imputarle un alma” a una entidad localizada que identifico simultáneamente con el cuerpo que autoexperimento como mío (Hua V, p. 114).

7. El espacio objetivo y la permutabilidad ideal de los lugares

Lo que me interesa explicar en lo que sigue es la configuración del espacio intersubjetivo. Sin la mundanización del cuerpo vivido no podría surgir la conciencia de la auto-localización, i.e., del saber-nos ubicados en un orden de cosas. Al reconocer mi cuerpo vivido como un objeto para otros, identifico, por extensión, mi aquí con un lugar para cualquiera. Mi aquí es el lugar que cualquier otro podría ocupar si yo no estuviese aquí ahora, y el aquí del otro es el lugar que cualquiera podría ocupar si aquel no estuviese allí ahora. En la relación sujeto-sujeto, mi aquí es des-absolutizado. El resultado de esta objetivación del lugar propio es la permutabilidad ideal de todo aquí con todo allí, y, con ello, la superación del espacio orientativo originario. Por cierto, el sistema de lugares objetivos

28 Véase Cruz Vélez, 1970/2015, pp. 241-245.

que surge a partir de la homogeneización del cuerpo vivido con los cuerpos físicos “no puede ser visto sensiblemente”. Sin embargo, esta representación del espacio “es comprensible” en una “especie de intuición superior fundada en el cambio de lugar y la empatía” (Hua IV, p. 83).

A modo de resumen, podemos distinguir entre i) el espacio de cercanía in-homogéneo que se establece en torno al cuerpo vivido como límite cero de toda orientación y ii) el espacio homogéneo “donde el contraste originario entre cuerpo cero y cuerpo externo se disuelve [*zur Aufhebung kommt*] en un concepto homogéneo de cuerpo, al igual que el concepto del espacio cero y el espacio externo” (Hua XIV, p. 513). Esta distinción queda recogida en el siguiente pasaje:

En el primer espacio, en el espacio de cercanía in-homogéneo, tengo distanciamientos y acercamientos de cuerpos externos en torno a mi cuerpo vivido “en reposo”. Pero falta aquí la representabilidad del traslado de otro cuerpo externo al punto cero. Sólo si concebimos el espacio homogéneo pleno constituido puede [entonces] cualquier cuerpo externo, aun cuando éste no puede adoptar el aparecer subjetivo de un cuerpo externo cero, ser concebido como trasladado a la “ubicación espacial objetiva” de mi cuerpo vivido externo [*Leibkörper*] —así como, conversamente, este último puede ser conducido al lugar [del primero] en un movimiento ideal (ibid, p. 549).

Tras la equiparación del cuerpo vivido con los otros cuerpos físicos, no sólo se homogeneiza mi aquí con cualquier allí, sino también el “yo ando” cinestésico con el desplazamiento objetivo de un cuerpo cualquiera. Por ejemplo, el fenómeno subjetivo del cuerpo vivido como órgano de percepción que, al andar, genera constantemente nuevos sistemas orientativos (i.e., objetos que aparecen desde tal o cual perspectiva, o que ingresan y se alejan del campo perceptual), puede ser redescrito, paralelamente, como el fenómeno objetivo de un cuerpo físico que va cambiando de lugar en el espacio objetivo. Para que surja la representación del espacio objetivo, dice Husserl,

[Yo] debo ser capaz de ejecutar la identificación del “yo me muevo cinestésicamente hacia allí” con el “mi cuerpo vivido externo realiza un movimiento natural desde aquí hacia allí”; el “yo me muevo” tiene el “sentido” de un movimiento espacial “objetivo” (ibid, p. 514; cf también Hua XIV, pp. 507-508).

La objetivación del “yo ando” cinestésico va de la mano de la objetivación del “yo reposo”, “yo hago”, “yo padezco”, “yo supero resistencias”, etc. Por ejemplo, el fenómeno subjetivo de un cuerpo externo que presiona una parte sensible de mi cuerpo vivido, generando en mí las correspondientes sensaciones localizadas, se redescrive como la simple acción de un cuerpo natural que deforma la superficie de otro cuerpo natural.²⁹ En el plano locativo, la experiencia de la inmovilidad cinestésica es co-mundanizada como el fenómeno de un cuerpo que ocupa el mismo lugar invariable que podría ocupar, en un tiempo distinto, cualquier otro cuerpo. Cada cosa, incluyendo mi cuerpo, es concebida bajo lo que Husserl llama la forma de la exterioridad recíproca: “La forma de la exterioridad recíproca [*Aussereinander*] es la de un orden de lugares en el cual en el mismo lugar [y] al mismo tiempo sólo [puede aparecer] una cosa real y en distintos lugares sólo pueden aparecer cosas reales distintas, no idénticas” (Hua XXXIX, p. 284). En resumen, las cosas se individualizan en un orden de lugares espaciales y temporales.³⁰ En un mismo tiempo, los lugares ocupados por los cuerpos se excluyen entre sí; o bien, distintos cuerpos pueden ocupar un mismo lugar en distintos momentos de un sistema intersubjetivamente válido de ahora.³¹

29 Véase Hua IV, p. 160.

30 Véase Hua XXXIX, p. 285.

31 Véase Hua XI, p. 143.

8. El espacio geométrico

En un nivel superior de constitución, a los rendimientos de la empatía se debe agregar la intervención de actos de la fantasía pura. Puedo efectuar una variación eidética sobre mi propio yo dotado de un cuerpo y concebirlo como un ejemplar de la posibilidad pura de una cosa en general.³² El resultado de esta ya plenamente consumada de-subjetivación del cuerpo vivido es un espacio idealizado que permite concebir cualquier cuerpo, incluyendo el mío, como idealmente deformable, desplazable y localizable en un sistema de lugares que pueden ser determinados “en pureza geométrica” (Hua IV, p. 83). El espacio mismo es abstraído de las cosas que ocupan espacio y se transforma en un sistema autónomo de coordenadas. Así como el tiempo del reloj es un medio del que nos valemos para datar y medir la duración de procesos *en* el tiempo, el espacio geométrico es un producto idealizado del que nos valemos para ubicar y medir los cuerpos *en* el espacio.³³

9. La “cosa misma” y la permutabilidad ideal de los apareceres

Lo que llamé más arriba la permutabilidad ideal de los lugares se extiende a los múltiples modos de aparecer de los objetos en el campo perceptual. En igualdad de circunstancias, el árbol que tengo frente a mí se me aparece tal como se le aparecería al otro si éste estuviese en mi lugar; y el mismo árbol se le aparece al otro tal como se me aparecería si yo estuviese en el lugar del otro. En breve,

32 Sigo, con modificaciones, a Bachelard (1957/1968, p. 181).

33 El divorcio entre lo que dura y lo que usamos para medir y datar lo que dura, correlativo al divorcio entre lo extenso y el medio idealizado que usamos para medir y ubicar lo extenso, evoca la crítica de Leibniz a las concepciones sustancialistas del tiempo y el espacio, que se basa precisamente en el rechazo a la identificación entre espacio y extensión, y, correlativamente, entre tiempo y duración: “Duration and extension are attributes of things, but time and space are taken by us to be something outside of things and serve to measure them” (Leibniz, 1989, 2: 1011).

el árbol que percibo desde mi aquí es apercebido, simultáneamente, como un objeto perceptible desde aquies que no son el mío.

Sin esta conciencia de la permutabilidad de las orientaciones seríamos incapaces de reconocer la cosa como algo idéntico en sus apareceres. “La cosa natural físico-objetiva es la cosa para cualquiera, [es una] unidad de apareceres que son apareceres posibles de cualquiera” (Hua XIV, p. 65). La cosa en sí es el objeto identificable como uno y el mismo en una síntesis de apareceres posibles que son permutables, en tiempos distintos, entre sujetos posibles. Como señalé, para objetivarme como yo puro experimentante, debo haber adquirido una noción del mundo como algo independiente de su estar siendo o su haber sido experimentado por mí. Lo que vale para el mundo vale también para los objetos intramundanos. Sólo un sujeto que ha adquirido una concepción de sí como un punto de vista inesencial sobre el objeto tiene los recursos para objetivar dicho objeto como algo “allí” para cualquiera, vale decir, como una cosa *perceptible*:

En cada momento, yo podría haber experimentado [las cosas] de otra manera, yo podría haber girado la cabeza en otra dirección, yo podría haber mirado hacia un lado en lugar de hacia adelante, podría haberme dirigido hacia la izquierda en lugar de la derecha. Hasta el momento, por tanto, *he adquirido solo un aspecto general unilateral del mundo; y otros no los obtendré nunca*. Y me conozco en la intersubjetividad en la que cada uno tiene *su* aspecto del mundo (*Weltaspekt*) (Hua XLI, p. 308).

Individualizar una cosa como algo re-identificable en la síntesis de sus apareceres supone la capacidad de objetivar la relatividad de mis propias experiencias. De nuevo, esto significa que debo ser capaz de reconocermé como un sujeto cuyo lugar podría ser ocupado *por cualquiera*, y, como consecuencia de ello, debo poder concebir mis apareceres actuales del objeto como apareceres que podrían ser los de otro sujeto que se encontrase, idealmente, en mis mismas circunstancias. Y lo mismo al revés: al apresentar al otro como una co-perspectiva en torno a lo mismo, reconozco que “los apareceres que el otro tiene deben ser, en un sentido aproximado, los que yo

tendría desde ‘allí’ [*von ‘dort’ aus*], desde su ubicación espacial, en la posición adecuada a *sus cosas de experiencia*” (Hua XIV, p. 83).

[A] cada punto espacial aparente le corresponde la posibilidad ideal de que, mediante un libre “yo me muevo hacia allí, convierta el allí en aquí, en centro de las orientaciones”; le corresponde una variación de los apareceres actuales en potenciales de manera regulada y motivada; según lo cual, por ende, para cada punto espacial aparente puedo representarme cómo se vería desde allí “el” mundo (Hua IV, p. 308; trad. ligeramente modificada).

En suma: a través de actos de empatía, “la” cosa es reconocida como aquello que, en un mismo tiempo, se exhibe de manera distinta a sujetos distintos; y, en tiempos distintos, se exhibiría, en igualdad de circunstancias (i.e., para sujetos con una constitución psicofísica estándar, bajo las mismas condiciones lumínicas, en ausencia de impedimentos visuales, etc.), de la misma manera a sujetos distintos.³⁴ Objetivar la cosa como algo estrictamente trascendente supone la capacidad de concebir la posibilidad de la sustituibilidad de mi propia sensibilidad. Cito un ilustrativo pasaje:

Las cosas físicas que yo experimento puedo comprobarlas como objetivas sin más, i.e., [puedo] experimentarlas llanamente, y al mismo tiempo las concibo como idénticamente experimentables por cualquiera. Me “re-presento” [*vergegenwärtige*] un hombre “arbitrario” en mi entorno y lo reconozco [...] como sujeto posible para las mismas cosas que yo veo, etc. Reconozco, en un reconocimiento intuitivamente universal, *que un entorno físico que yo tengo “cualquiera”* (i.e. *cualquiera que se suponga en este entorno*) *debe poder hallarlo*; y que quienquiera que pueda vincularse conmigo en la empatía, que pueda encontrarme de modo anímico-corporal en su entorno, así como el mío, también podría experimentar el entorno de cualquier otro (Hua XIV, p. 109; énfasis mío).

34 Véase Hua V, p. 126.

Dicho de otra manera, la experiencia de autoextrañamiento posibilitada por la percatación de otras co-perspectivas contingentes sobre lo mismo me permite reconocer que los apareceres del objeto no constituyen modificaciones de éste. Al objetivar la sustituibilidad de mi sensibilidad, reconozco que los apareceres del objeto no son propiedades de éste. Mis apareceres “[no] valen como predicados de la ‘cosa verdadera’ que aparece”. Los apareceres de la cosa no son la cosa que aparece. “La cosa no es, por principio, su ‘aparecer’ [*Erscheinung*]” (MsD 13 XVII, p. 4). Por el contrario, la cosa objetiva es lo idéntico que aparece de manera siempre distinta. En *ese* sentido, podríamos decir que, para un yo relacionado con otros yoes, su aparecer de la cosa es una “mera apariencia [*Schein*]” (Hua V, p. 110). La cosa misma es aquello que permanece idéntico en sus múltiples apareceres para infinitas perspectivas actuales y posibles. Rescatando esta misma idea, Merleau-Ponty afirma que, al percibir un objeto desde la cara que éste me muestra, advierto simultáneamente a los objetos que lo rodean como “espectadores” de las caras que se me ocultan. Al percibir, sea, la lámpara desde aquí también le estoy atribuyendo a otros objetos que están allí (ej. la chimenea, las paredes) “miradas” sobre ésta que no son la mía. El objeto que se me aparece congrega, así, infinitas perspectivas coexistentes “que no dejan nada oculto”. A ese objeto entregado a lo que el resto “ve” de éste Merleau-Ponty lo llama “el objeto consumado [*achevé*]” (Merleau-Ponty, 1945, p. 96).

10. Conclusión preliminar

Sólo un sujeto que es capaz de pensarse como una perspectiva arbitraria sobre el mundo tiene los recursos para distinguir entre sus apareceres y el objeto que se le aparece. Luego, sólo podemos decir que vemos “lo mismo” a través de una “identificación intersubjetiva” (Hua IV, p. 322). Para un yo solipsista, la cosa no es todavía una realidad objetiva. Utilizando una expresión de Strawson, sólo un yo que se ha señalado a sí mismo como “una entre otras rutas subjetivas posibles” hacia uno y el mismo mundo ha constituido a este último como una trascendencia (Strawson, 1966/2006, p. 104).

Esto es otra manera de decir que la constitución consumada tanto del mundo como de los objetos intramundanos supone, en último término, la autoconstitución de la finitud de la propia experiencia.

11. La Tierra

Como se señaló, el cuerpo vivido, junto con ser un órgano poietico-perceptual, es un órgano de locomoción. Como punto fuente espacializante, cuando me desplazo, si bien sé que *yo* me muevo, mi movimiento no es *experimentado* como un cambio de lugar. Por mucho que sea mi cuerpo el que se desplace en el espacio, aquel siempre es auto-experimentado como el punto cero invariable en referencia al cual *otros* cuerpos aparecen desde orientaciones variables, en la cercanía o en la lejanía. Toda persona que se haya subido a un tren en movimiento habrá tenido la experiencia de ver la estación de arranque alejándose de uno, cuando es, en realidad, el tren que a uno lo transporta lo que se aleja de la estación.³⁵ Mi cuerpo, al “prestarle” al vagón su condición de sede del punto cero, crea la apariencia de que la estación de origen se aleja *de mí* y la estación terminal se acerca *a mí*.³⁶ Dicho de otra manera, “el cuerpo comunica [...] a los vehículos que le transportan la apariencia inevitable del reposo intuitivo” (Serrano de Haro, 1997, p. 213). Situados en *este medio (milieu)*, “vemos aparecer ante nosotros el movimiento como un absoluto” (Merleau-Ponty, 1945, p. 332). Esta ilusión de reposos y movimientos absolutos, no obstante, nunca es total, pues yo sé que lo que se desplaza es el tren.³⁷ El punto de fondo es que hay un contacto pre-reflexivo con reposos y movimientos vividos

35 Véase Merleau-Ponty, 1945, p. 331.

36 Véase Husserl, 1940, p. 312.

37 Véase también: “So werden auch Täuschungen aufgeklärt. Denke ich z.B. nicht daran, dass ich in den Wagen oder das Schiff eingestiegen bin, dessen orientierte Bewegung ich vordem sah, so erfahre ich Ruhe oder erfahre hinsichtlich der auf dem Schiffe seienden Objekte Bewegungen, die andere sind als die wahren Bewegungen” (Hua XIV, p. 276).

que es previo y, a decir, verdad, ineliminable por los reposos y movimientos pensados.

Para dar razón de esta conciencia bipolar del movimiento, Husserl distingue, por un lado, i) el cuerpo como “suelo relativo” que crea la apariencia del acercamiento y alejamiento de otros cuerpos respecto de mí, y, por el otro, ii) la Tierra (*Erde*) como “suelo absoluto” en referencia al cual puedo reconocer a mi propio cuerpo como un elemento itinerante del mundo que está objetivamente en movimiento u objetivamente en reposo.

En rigor, la Tierra no es un cuerpo que se exhiba por medio de escorzos. Ésta es, más bien, una propiedad de los objetos intra-terrenos. Como señala Merleau-Ponty, la Tierra es un “nivel” antes que un objeto corpóreo (Merleau-Ponty, 1992, p. 167). La Tierra es, literalmente, el terreno en el cual tiene lugar mi actividad exploratoria. Desde una perspectiva pre-homogeneizante o pre-copernicana, la Tierra no se mueve. Antes bien, ésta ofrece un sistema de lugares estables y susceptibles de ser ocupados por los distintos cuerpos. El giro copernicano ha convertido a la Tierra en una “estrella entre otras” con una ubicación en el “espacio cósmico”, vale decir, en un planeta privado de su condición de suelo originario (Husserl, 1940, pp. 309; 313).³⁸

Sobra decir que el reclamo de Husserl no debe entenderse como una exigencia de volver a la cosmología geocéntrica. Como señala Steinbock, el punto que Husserl quiere rescatar, más bien, es la función de la Tierra como fuente co-constituyente de nuestra experiencia originaria del movimiento y el reposo.³⁹ Con ello en mente, lo primero que hace Husserl es rechazar la homogeneización de la Tierra con otros cuerpos físicos, “dato” que nos ha sido transmitida por la ciencia moderna. La Tierra es un “cuerpo-suelo permanente” que nos permite estar conscientes de los “cuerpos-suelos relativos” —vale decir, de nuestros propios cuerpos o de los medios que ofician esporádicamente como sedes del punto cero, como los vehículos en movimiento— como

38 Véase también Merleau-Ponty, 1992, pp. 166-167.

39 Véase Steinbock, 1995, p. 113.

hallándose “relativamente en reposo” o “relativamente en movimiento” (Husserl, 1940 , pp. 311-312).⁴⁰

Para ilustrar esta idea, Husserl elabora el mismo ejemplo citado arriba. Me encuentro dentro de un tren en movimiento. Mientras miro por la ventana desde el vagón, veo *el paisaje* en constante movimiento. Mas, al mismo tiempo, sé que *soy yo* quien se desplaza. “*Digo* que el vagón se está moviendo, aun cuando *veo* que el paisaje exterior está en movimiento” (*ibid.*; énfasis mío). Sé perfectamente bien que estoy siendo transportado por el tren y que me bajaré en la próxima estación. Si alguien me pregunta hacia dónde me dirijo, soy capaz de indicar un lugar. De nuevo, veo que el pueblo que acabo de pasar *se aleja* de mí, pero sé que es el tren que me transporta aquello que *me aleja* del pueblo. En otras palabras, sé de la coexistencia del espacio orientado en torno a mí y el espacio objetivo en el que muevo.⁴¹

En resumen, en la experiencia pre-científica del movimiento y el reposo, hay dos fuentes espacializantes en juego: mi propio cuerpo y la Tierra. Respecto de los cuerpos que ingresan y se alejan del campo perceptual, mi cuerpo siempre oficia de límite invariable. Mas, respecto de la Tierra, mi cuerpo es un objeto que se mueve y reposa como cualquier otro cuerpo. La Tierra es un centro espacializante irrelativo. Es el “suelo de todos los cuerpos-suelos relativos [*Boden aller relativen Bodenkörper*]” (Husserl ,1940, p. 312). Soy un sujeto itinerante que, como cualquier cuerpo, ocupa los lugares de la Tierra. Nunca nos es desconocido, como dice Merleau-Ponty,

40 Sigo las traducciones de Walton (2015, pp. 343-344).

41 Esta distinción de Husserl entre espacio orientado y Tierra es equivalente a la distinción de Evans entre el espacio egocéntrico y lo que él llama la localización de este último “en el marco de un mapa cognitivo”. Un mapa cognitivo de una determinada región nos permite pensar holísticamente acerca de los lugares pragmáticos (i.e. aquíes y allíes) del espacio egocéntrico, y de nosotros mismos como elementos ubicados en el espacio. En el primer caso: “The subject conceives himself to be in the center of a space (as its point of origin), with its coordinates given by the concepts ‘up’ and ‘down’, ‘left’ and ‘right’, and ‘in front’ and ‘behind’”. En el segundo caso, “each place is represented in the same way as every other; we are not forced, in expressing such thinking, to introduce any ‘here’ or ‘there’ (ibid, p. 152).

“[el] poder que tenemos de cambiar de dominio al interior del gran mundo” (Merleau-Ponty, 1940, p. 332).

El espacio orientativo no agota el fenómeno de la espacialidad. Siempre permanezco a una cierta distancia respecto de mí. La conciencia bipolar de ambos centros espacializantes me permite entender mi movimiento como un fenómeno objetivo, pero “sin que nuestra lógica lo destruya” como fenómeno subjetivo. En virtud de la conciencia de la Tierra como cuerpo-suelo último, puedo vivir “la ilusión del movimiento” sin quedar por entero poseído por ésta (*ibid.*, p. 332). De nuevo, la Tierra no es cuerpo (*Körper*) sino suelo (*Boden*). Mientras que los cuerpos existen en plural, la Tierra sólo existe en singular. En la medida en que los cuerpos pueden desprenderse de ella, la Tierra es fuente de pluralidad, pero en sí misma no es una pluralidad. Antes bien, es el cuerpo total (*Totalkörper*) o “portador de todos los cuerpos” (*Träger aller [...] Körper*) (Husserl, 1940, p. 308). La Tierra no es lo intra-terreno. Ésta no se reduce a lo que contiene. Consta de partes sujetas a movimiento y reposo, pero en sí no se mueve ni reposa. En tanto que portadora de lugares, la Tierra no ocupa ni cambia de lugar. “En la forma originaria de representación, la Tierra misma no se mueve y no reposa; [por el contrario], movimiento y reposo tienen sentido, primeramente, en relación a ella” (*ibid.*, p. 309). En la medida en que partes de la Tierra (*Erdstücke*) pueden moverse o desprenderse de ella, a lo sumo podemos decir que la Tierra sufre deformaciones, fragmentaciones o “movimientos internos” (*ibid.*, p. 314). Mas, como el todo *del que* se desprenden cuerpos intra-terrenos, la Tierra no es un cuerpo. La Tierra es un todo fragmentable en cuerpos pero en sí no es el fragmento de nada. “En la experiencia pre-copernicana, [la Tierra] es el recurso a partir del cual todos los objetos se generan” (Merleau-Ponty, 1992, p. 166).⁴² La Tierra tampoco es, por así decir, un objeto colosal. De los objetos o conjuntos de objetos colosales (ej. un edificio, un paisaje, una ciudad) uno puede alejarse, pero no de la Tierra. Mientras me desplazo, puedo acercarme o alejarme de los objetos en mi entorno,

42 Véase también Hua XV, p. 275.

vale decir, puedo experimentar la cercanía o lejanía de las cosas que encuentro *en* la Tierra. Pero nunca me acerco ni distancio de la Tierra. Visto desde este ángulo, la experiencia pre-científica de la Tierra tiene cierta similitud con la experiencia del cuerpo vivido, el que nunca tengo que *encontrar* precisamente porque me es demasiado íntimo. Vivimos, como dice Merleau-Ponty, en una “relación umbilical” con la Tierra (Merleau-Ponty, 1992, p. 167).

12. Resumen

La Tierra tiene rasgos distintivos que le dan una preeminencia por sobre los objetos físicos ordinarios. En otras palabras, ésta no presenta las propiedades que sí presentan los objetos intra-terrenos. La Tierra da espacio para la pluralidad sin existir ella misma en plural. Ella consta de partes corporales pero no es ella misma un cuerpo. Antes bien, es un portador de cuerpos. La Tierra tiene movimientos internos pero como un todo ella no se mueve. Desde el punto de vista de la experiencia pre-científica, es un terreno que puedo explorar pero nunca abandonar. La Tierra (no así sus zonas) nunca me es remota. Cercanía y lejanía son, más bien, determinaciones de lo intra-terreno. La Tierra es el nivel desde el cual emergen los objetos que se me ofrecen por medio de escorzos, pero ella misma, a diferencia del objeto colosal, no se me aparece escorzadamente. Ella aloja a todo sujeto corporeizado y a todo objeto que puedo encontrar por medio de mi cuerpo. Pero a ella no la encuentro sino que me encuentro en ella. Por último, la Tierra es el cuerpo suelo absoluto en relación al cual los cuerpos suelos relativos pueden ser reconocidos como estando relativamente en movimiento o relativamente en reposo. Sin una conciencia de la Tierra como suelo absoluto, no podría vivir en la bipolaridad cotidiana de mi movimiento, vale decir, en la conciencia del “yo ando cinestésico” como siendo al mismo tiempo un “yo recorro los lugares del mundo”.

Referencias bibliográficas

- Bachelard, S. (1968). *A study of Husserl's Formal and Transcendental Logic*. L. Embree (trad.). Northwestern University Press (publicación original de 1957).
- Carr, D. (1987). *Interpreting Husserl. Critical and comparative studies*. Martinus Nijhoff.
- Claesges, U. (1964). *Edmund Husserls Theorie der Raumkonstitution*. Martinus Nijhoff.
- Cruz Vélez, D. (2005). *Filosofía sin supuestos. de Husserl a Heidegger*. Universidad Nacional de Colombia/Universidad de los Andes/Universidad de Caldas (publicación original de 1970).
- Evans, G. (1982). *The Varieties of reference*. J. McDowell (ed.). Clarendon Press.
- Evans, G. (1985). Things without the mind. A commentary upon Chapter Two of Strawson's 'Individuals', en *Collected papers*. Clarendon Press, pp. 249-290.
- Fink, E. (2006). *Eugen Fink Gesamtausgabe. Band 3: Phänomenologische Werkstatt. Teilband 1: Die Doktorarbeit und erste Assistenzjahre bei Husserl*. R. Bruzina (ed.). Alber.
- Fink, E. (2016). *Eugen Fink Gesamtausgabe. Band 5: Sein und Endlichkeit. Teilband 2: Vom Wesen der menschlichen Freiheit*. R. Lazzari (ed.). Alber.
- Fink, E. (2018). *Eugen Fink Gesamtausgabe. Band 6: Sein, Wahrheit, Welt*. V. Cesarone (ed.). Alber.
- Hua I. Husserl, E. (1973). *Gesammelte Werke. Husserliana. Band I. Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. S. Strasser (ed.). Martinus Nijhoff.
- Hua IV. Husserl, E. (1952a). *Gesammelte Werke. Husserliana. Band III/2. Ideen zur einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch*. M. Biemel (ed.). Martinus Nijhoff. Trad. esp. de A. Ziri6n: (2004). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro segundo*. Fondo de Cultura Económica.
- Hua V. Husserl, E. (1952b). *Gesammelte Werke. Husserliana. Band V. Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Drittes Buch*. M. Biemel (ed.). Martinus Nijhoff. Trad. esp. de L. E. González, rev. de A. Ziri6n: (2014). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro tercero*. Fondo de Cultura Económica.

- Hua XI. Husserl, E. (1966). *Gesammelte Werke. Husserliana. Band XI. Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten. 1918-1926*. M. Fleischer (ed.). Martinus Nijhoff.
- Hua XIV. Husserl, E. (1973). *Gesammelte Werke. Husserliana. Band XIV. Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Zweiter Teil. 1921-1928*. I. Kern (ed.). Martinus Nijhoff.
- Hua XV. Husserl, E. (1973). *Gesammelte Werke. Husserliana. Band XV. Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil. 1929-1935*. I. Kern (ed.). Martinus Nijhoff.
- Hua XVII. Husserl, E. (1974). *Gesammelte Werke. Husserliana. Band XVII. Formale und transzendente Logik*. P. Jansen (ed.). Martinus Nijhoff.
- Hua XXXVII. Husserl, E. (2004). *Gesammelte Werke. Husserliana. Band XXXVII. Einleitung in die Ethik. Vorlesungen Sommersemester 1920-1924*. H. Peucker (ed.). Kluwer.
- Hua XXXIX. Husserl, E. (2008). *Gesammelte Werke. Husserliana. Band XXXIX. Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution. Texte aus dem Nachlass (1916-1937)*. R. Sowa (ed.). Springer.
- Hua XLI. Husserl, E. (2012). *Gesammelte Werke. Husserliana. Band XLI. Zur Lehre vom Wesen und zur Methode der eidetischen Variation. Texte aus dem Nachlass (1891-1935)*. D. Fonfara (ed.). Springer.
- Hua XLIII/3. Husserl, E. (2020). *Gesammelte Werke. Husserliana. Band XLIII/3. Studien zur Struktur des Bewusstseins. Teilband 3. Wille und Handlung. Texte aus dem Nachlass (1902-1934)*. U. Melle y T. Vongehr (eds.). Springer.
- HuaMat VIII. Husserl, E. (2006). *Gesammelte Werke. Husserliana. Materialien. Band VIII. Späte Texte über Zeitkonstitution (1929-1934). Die C-Manuskripte*. D. Lohmar (ed.). Springer.
- Husserl, E. Manuscritos inéditos: Ms A VII 6; Ms D 12 III; Ms D 13 XVII.
- Husserl, E. (1940). *Grundlegende Untersuchungen zum phänomenologischen Ursprung der Räumlichkeit der Natur*, en M. Farber (ed.). *Philosophical essays in memory of Edmund Husserl*. Harvard University Press, pp. 308-325.
- Leibniz, G.W (1989). *Philosophical papers and letters*. L. Loemker (ed.). Kluwer.
- Merleau-Ponty, M. (1945). *Phénoménologie de la perception*. Gallimard.
- Merleau-Ponty, M. (1992). *Texts and dialogues*. H. J. Silvermann y J. Barry (eds.). M. B. Smith et. al. (trads.). Humanities Press.

- Nöe, A. (2004). *Action in perception*. The MIT Press.
- Ricoeur, P. (1950). *Philosophie de la volonté. I. Le volontaire et l'involontaire*. Aubier.
- Römpf, G. (1992). *Husserls Phänomenologie der Intersubjektivität*. Kluwer.
- Sartre, J.P. (1943). *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*. Gallimard.
- Serrano de Haro, A. (1997). "Fundamentos del análisis fenomenológico del cuerpo", en A. Serrano de Haro (ed.). *La posibilidad de la fenomenología*. Editorial Complutense, pp. 185-216.
- Strawson, P. (2006). *The bounds of sense. An essay on Kant's Critique of Pure Reason*. Routledge (publicación original de 1966).
- Vicuña, E. (2022). Normality as background causality. *Husserl Studies*, n° 38, pp. 197-220.
- Walton, R. (2015). *Intencionalidad y horizonticidad*. Editorial Aula de Humanidades; Universidad San Buenaventura Cali.
- Walton, R. (2019). *Horizonticidad e historicidad*. Editorial Aula de Humanidades, Universidad de San Buenaventura Cali.

CAPÍTULO V

FENOMENOLOGÍA DE LA CONCIENCIA DEL TIEMPO: DEL MÉTODO ESTÁTICO AL GENÉTICO

Verónica Kretschel

RESUMEN

El estudio de la conciencia temporal recorre toda la trayectoria filosófica de Husserl. En este sentido, acompaña las distintas modificaciones metodológicas que atravesaron la fenomenología husserliana. Pensar la relación entre la conciencia temporal y las modificaciones metodológicas plantea interrogantes en dos dimensiones. La primera dimensión se desarrolla a partir de la pregunta por el lugar que ocuparon los estudios sobre el tiempo a la hora de llevar a cabo tales modificaciones. Es decir, si la indagación sobre la conciencia temporal condujo a Husserl en alguna ocasión a cambiar su propuesta metódica, o a desarrollar algún aspecto de la misma desatendido hasta el momento. La segunda dimensión se plantea en torno a la cuestión de la relación entre los distintos estudios sobre el tiempo a partir de los cambios en

la metodología. Esto es: ¿puede pensarse cada nueva indagación como un nuevo comienzo, o deben pensarse los distintos estudios como continuaciones a partir de lo ya desarrollado? En esta ocasión, nos concentraremos en el pasaje de la fenomenología estática del tiempo a la fenomenología genética, buscando establecer los puntos de continuidad entre ambos estudios. La intención será mostrar en qué medida la fenomenología genética del tiempo puede pensarse como una profundización de los estudios estáticos, sin descuidar las modificaciones implicadas.

Palabras clave: Husserl, tiempo, método estático, método genético.

ABSTRACT

The study of temporal consciousness runs through Husserl's entire philosophical trajectory. In this sense, it accompanies the different methodological modifications that went through Husserlian Phenomenology. Thinking about the relationship between temporal consciousness and methodological modifications raises questions in two dimensions. The first dimension develops from the question of the place occupied by studies on time when carrying out such modifications. That is to mean, if the inquiry into temporal consciousness led Husserl on some occasion to change his methodical proposal, or to develop some aspect of it that had been neglected up to that moment. The second dimension arises from the question of the relationship between the different studies on time as a result of the changes in methodology. That is: can each new inquiry be thought of as a new beginning, or should the different studies be considered as continuations of what has already been developed? On this occasion, we will focus on the passage from the static phenomenology of time to genetic phenomenology, seeking to establish the points of continuity between both studies. The intention will be to establish to what extent the genetic phenomenology of time can be conceived as a deepening of the static studies, without neglecting the modifications involved.

Keywords: Husserl, Time, Static Method, Genetic Method.

Introducción

El estudio de la conciencia temporal recorre toda la trayectoria filosófica de Husserl. En este sentido, acompaña las distintas modificaciones metodológicas que atravesaron la fenomenología husserliana. Pensar la relación entre la conciencia temporal y las modificaciones metodológicas plantea interrogantes en dos dimensiones. La primera dimensión se desarrolla a partir de la pregunta por el lugar que ocuparon los estudios sobre el tiempo a la hora de llevar a cabo tales modificaciones. Es decir, si la indagación sobre la conciencia temporal condujo a Husserl en alguna ocasión a cambiar su propuesta metódica, o a desarrollar algún aspecto de la misma desatendido hasta el momento. La segunda dimensión se plantea en torno a la cuestión de la relación entre los distintos estudios sobre el tiempo a partir de los cambios en la metodología. Esto es: ¿puede pensarse cada nueva indagación como un nuevo comienzo, o deben pensarse los distintos estudios como continuaciones a partir de lo ya desarrollado? En esta ocasión, nos concentraremos en el pasaje de la fenomenología estática del tiempo a la fenomenología genética, buscando establecer los puntos de continuidad entre ambos estudios. La intención será mostrar en qué medida la fenomenología genética del tiempo puede pensarse como una profundización de los estudios estáticos, sin descuidar las modificaciones implicadas. Esta tarea será realizada en el siguiente orden: en primer lugar, llevaremos a cabo una introducción a los textos sobre el tiempo; en segundo lugar, desarrollaremos los aspectos centrales del abordaje del periodo estático; en tercer lugar, abordaremos la fenomenología genética de la conciencia del tiempo. En todos los casos, daremos lugar a la descripción del modo de elaboración de los textos, con el objeto de poner en evidencia que la consolidación de una metodología propia de la fenomenología ha sido un movimiento complejo y que, de alguna forma, eso se refleja en la teoría que procuramos describir.

1. Los textos sobre el tiempo

Pueden distinguirse tres momentos de la fenomenología husserliana del tiempo que se corresponden con tres grupos de textos. El primero reúne los textos entre 1893 y 1917 y representa el primer esfuerzo llevado a cabo por el autor para dar cuenta de la conciencia interna del tiempo (*Husserliana* X).¹ Se organiza en torno a *Las lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo* (1904-1905) y compila escritos que evidencian las fuertes transformaciones metodológicas operadas en el periodo que va de *Investigaciones Lógicas* a *Ideas I*: el pasaje de la fenomenología descriptiva a la fenomenología trascendental y las modificaciones relacionadas con el desarrollo de la epojé y la reducción. El segundo momento constituye el inicio del desarrollo de una fenomenología genética y está conformado por los llamados *Manuscritos de Bernau* (Hua XXXIII/1916-1917). La problemática de la constitución es abordada aquí desde un punto de vista dinámico, buscando establecer el modo en que la conciencia del tiempo se autoconstituye en su desenvolvimiento. El tercer momento lo integran los *Manuscritos del Grupo C*, textos tardíos sobre la constitución temporal (Hua Ms VIII/ '1930). La temática del tiempo se describe en este caso a partir de la reducción al presente viviente y la descripción de sus elementos constitutivos. En este trabajo nos concentraremos en los primeros dos grupos de textos y su relación, con el objetivo de explicitar el pasaje de la fenomenología estática a la fenomenología genética.

1 Las obras de Husserl se citan según la serie *Husserliana*. En el caso de las *Lecciones de fenomenología de la conciencia del tiempo*, incluidas en *Husserliana* X, se utiliza la traducción de Agustín Serrano de Haro con la paginación consignada después de la citación de *Husserliana*. En el resto de los casos, las traducciones son propias.

2. Primeros escritos sobre el tiempo

2. 1. Historia de un texto

Como un modo de continuar con la exposición de las *Investigaciones Lógicas* (1900-1901), en el semestre de invierno de 1904-1905 Husserl dicta un curso en la Universidad de Gotinga sobre el tema “Fragmentos capitales de fenomenología y de teoría del conocimiento” (*Hauptstücke aus der Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*). El objetivo de este curso era llevar a cabo una tipificación de las vivencias. En ese sentido, la cuarta parte de este curso, llamada “Sobre la fenomenología de la conciencia interna del tiempo”, pretendía analizar su constitución temporal. La historia indica que fue mucho más que eso: la cuarta parte del curso de 1905 representa el único texto sobre el tiempo publicado en vida de Husserl.

En 1926 Husserl se encontraba de vacaciones en la Selva Negra y recibía una visita de Martin Heidegger, quien por ese entonces se encontraba preparando para su publicación el manuscrito de *Ser y tiempo*.² En esa visita Husserl le entregó lo que aparentemente era el texto de las *Lecciones* de 1905, con la idea de que fuera él quien editara y publicara el texto en el *Anuario de filosofía e investigación fenomenológica* (*Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*).³ Heidegger aceptó la tarea, comprometiéndose a, una vez finalizada la edición de *Ser y Tiempo*, leer detenidamente el manuscrito para su publicación. Finalmente, en 1928, publica las *Lecciones* junto con una serie de apéndices complementarios de los años 1905-1910, antecediendo el texto con una nota aclaratoria a modo de prefacio.⁴ Ahora bien, quien haya tenido la experiencia

2 La primera edición de *Ser y tiempo* es de 1927 y fue publicada en el volumen VIII del *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung* dirigido por Husserl.

3 Las *Lecciones* se publican por primera vez en el tomo 9 del *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*.

4 Cuenta esto Rudolf Boehm, según las palabras del propio Heidegger, quien, sin embargo, no recordaba con claridad cómo había sido la conversación con Husserl (Hua X, xxiii, n. 1).

de leer las *Lecciones* puede advertir la dificultad de considerar este libro como una obra integral. Más que con una reproducción de un curso, como indica Heidegger en su nota, nos encontramos con un rompecabezas, cuyas piezas no sólo se superponen, sino que tampoco están completas (Abella, 2005, pp. 143-134). Esta condición del texto puede ser explicada a partir del estudio de los manuscritos husserlianos sobre el tiempo. Quienes abordaron hace ya unas cuantas décadas esta tarea constataron que el texto conocido como las *Lecciones de 1905* se correspondía sólo en parte con aquel curso impartido por Husserl en Gotinga.

Entre 1916 y 1918 Husserl entregó a Edith Stein, su asistente en ese momento, una serie de manuscritos sobre el tiempo, entre ellos los correspondientes al curso del semestre de invierno de 1905, pero también otros escritos sobre el tema. Ella tenía como tarea organizarlos, para darles una forma publicable. En 1917 Stein le entrega a Husserl una versión de los textos ordenados para que el maestro la revisara, previo a su publicación. Sin embargo, el corpus organizado por Stein permaneció inalterado y esa fue la versión que le fue entregada a Heidegger. Esto es, no el texto expuesto en el curso en Gotinga, sino la obra compuesta por Stein sobre escritos husserlianos hasta 1917. Este hecho es descubierto hacia 1960. En ese entonces, Henri Dussort quien se encontraba en Lovaina bajo la dirección de Rudolf Boehm con el objeto de traducir las *Lecciones* al francés, advirtió, no sin cierta indignación, que las modificaciones que los discípulos de Husserl habían realizado sobre el texto habían modificado totalmente el sentido del pensamiento husserliano, “al punto de deformarlo completamente” (Ingarden, 1962, p. 156). Parecía fácil comprobar que Stein no se había limitado únicamente a transcribir la estenografía *Husserliana*⁵ y ordenar los textos, sino que había modificado la redacción e introducido ciertas aclaraciones que le resultaron pertinentes. Con todo, como señala Roman Ingarden: “ella no había sido encargada

5 Husserl escribía en estenografía Gabelsberger, por eso gran parte del trabajo de sus asistentes, así como de quienes aún continúan trabajando con los manuscritos husserlianos, consiste en transcribir a la redacción corriente del alemán las anotaciones del maestro.

de la tarea de simplemente publicar los manuscritos de Husserl o transcribirlos según la forma exacta en la cual habían sido escritos originalmente (...) Ella estaba autorizada a elaborarlos, a introducir cualquier cambio en su contenido, o en su estructura interna, que considerara necesario para dar cuenta del asunto en cuestión o con fines puramente formales o didácticos” (Ingarden, 1962, p. 157). Esta tarea que debía realizar Stein no era algo excepcional en el modo de trabajar husserliano, sino la manera habitual en que se desempeñaban sus asistentes.⁶

Movido por las críticas dirigidas a Stein y frente a la imposibilidad fáctica de que ella pudiera responder,⁷ Ingarden publica parte del intercambio epistolar que mantuvieron entre sí durante los años en los que Stein había trabajado con Husserl. Puede leerse allí acerca del tipo de material que Husserl le había proporcionado⁸ y sobre la dificultad que presentaba que el maestro se dispusiera a corregirlo. No obstante esto, el intercambio entre ambos era fluido y enriquecedor, lo cual permite inferir que Stein llevaba el resultado de sus discusiones filosóficas a su trabajo de edición. En ese sentido, si bien el trabajo, quizá inconcluso, de Stein presenta dificultades a la hora de comprender la fenomenología del tiempo husserliana, es indudable su valor, al menos, como piedra de toque para investigaciones más profundas sobre el tema. Y, en este punto, para aquellos que están interesados en abordar la cuestión del tiempo, se abre un interrogante. Si tenemos en cuenta que las modificaciones que llevó a cabo Stein pueden prestarse a confusión: ¿es posible dar efectivamente con el texto de las *Lecciones*?

6 Como veremos más adelante, también Eugen Fink realizó un trabajo de similares características a la hora de organizar los textos sobre el tiempo conocidos como los *Manuscritos de Bernau*. El propio Ingarden había sido convocado por Husserl para darle forma a ese material y debió declinar la propuesta.

7 Recordemos que Edith Stein, convertida al catolicismo en 1915 y formando parte de la orden de las Carmelitas descalzas desde 1933, fue secuestrada por la Gestapo en 1942 y exterminada ese mismo año en Auschwitz. Fue canonizada en 1998.

8 Sostiene Stein respecto al material que contenía la carpeta sobre la conciencia del tiempo: “El aspecto es bastante triste: notas en papel desde 1903”. Además, así se refiere a los textos, notas sobre el tiempo (*Zeitnotizen*): “lindas cosas, pero no aún completamente maduras”, (Ingarden, 1962, pp. 172-173).

En 1966 Rudolf Boehm realiza una edición crítica de los textos sobre el tiempo hasta 1917 y confirma que es imposible dar con aquel de las *Lecciones*. En su edición incorpora como primera parte (A) el texto tal cual fue publicado en 1928 y a continuación (parte B) textos sobre el tiempo datados en los años estudiados. Lo que esta edición permite, en la medida en que todos los escritos presentan el año en que fueron concebidos, es emprender una investigación profunda acerca del desarrollo de la primera fenomenología del tiempo husserliana. En este sentido, la obtención de las *Lecciones* resulta un hecho innecesario. Esto es: ¿con qué objeto querríamos saber qué fue lo que dijo Husserl puntualmente en ese curso, si podemos conocer de modo casi exhaustivo todo aquello que escribió sobre el tema durante más de veinte años? Pese a esto, aún hoy algunos intérpretes pretenden reconstruir el texto de las *Lecciones* (Kortooms, 2002, p. 20).

2. 2. Puntos centrales de la fenomenología estática del tiempo

El comienzo de los estudios sobre el tiempo está orientado a establecer las condiciones de posibilidad de la percepción de un objeto que dura. Es decir, pretende determinar cómo se conforma “la constitución originaria de objetos temporales, tratando de comprender analíticamente la conciencia del tiempo que se da en ellos” (Hua X, p. 30/52). El modelo de la constitución de los objetos temporales coincide con el modelo sostenido en las *Investigaciones lógicas*; i. e.: la teoría esquemática, según la cual la constitución de los actos se funda en el esquema aprehensión-contenido de aprehensión. Según este esquema, un contenido sensible inmanente, desprovisto de toda referencia, al ser aprehendido interpretativamente establece una relación intencional con algo objetivo. El acto se concibe, pues, como la combinación de dos componentes: un contenido no-intencional y una aprehensión intencional. Una percepción se constituye cuando una aprehensión interpreta un contenido sensible y

da lugar a la aparición (*Erscheinung*) en carne y hueso de un objeto intencional.

John B. Brough señala que la clave del esquema radica en dos tesis conectadas entre sí (1977, p. 86). La primera tesis sostiene que los contenidos immanentes son neutrales con respecto a toda referencia externa. En consonancia con esta, la segunda afirma que la referencia intencional externa y el rol que el contenido pueda asumir dependen enteramente de la aprehensión. En ese sentido, afirma Husserl que “la objetividad se constituye no justamente en los contenidos primarios sino en los caracteres de aprehensión” (Hua X, p. 8/30). Esto explica por qué el mismo contenido puede ser aprehendido de modo diferente, remitiendo a distintos objetos. A su vez, apunta a una cuestión central: cuando nos referimos a un contenido sensorial, no estamos mentando con ello un aspecto del objeto, sino a la conciencia immanente del mismo: una vivencia.

La conciencia está conformada como un conjunto de vivencias que son tanto actos, emociones, voliciones, como sus componentes o momentos (es decir: contenidos y aprehensiones de contenido). Las vivencias constituyen el contenido real de la conciencia y, en la medida en que forman parte de la vida de la conciencia, son vividas. Se establece, entonces, una diferencia fundamental en el modo de darse de lo immanente y de lo trascendente; como señalábamos, mientras que el fenómeno es vivido, el objeto es percibido. Según esto, si queremos comprender cómo se conforma la percepción de un objeto temporal deberemos indagar en la multiplicidad de fenómenos que implica. Para que podamos percibir algo trascendente, eso trascendente se tiene que manifestar. En ese sentido, nos relacionamos con lo trascendente a través de sus apariciones fenoménicas. Pero, ¿qué pasa si la continuidad de un objeto nos es dada a través de manifestaciones discontinuas? ¿Cómo es posible que ocurran modificaciones a nivel fenoménico que no se sigan de cambios en la objetividad? O, mejor, ¿cómo es posible que sepamos de la duración del objeto, si ese objeto se nos manifiesta a través de múltiples apariciones cambiantes?

Cuando percibimos un objeto temporal, sólo una de sus caras se da de modo intuitivo. Sin embargo, las caras “ausentes” del

objeto están “presentes” también. La percepción es tomada como un acto que dura, como un proceso que está conformado por múltiples aprehensiones. Este proceso tiene un comienzo que coincide con la primera aparición del objeto. Un contenido sensible es aprehendido como un aspecto de un objeto trascendente. Pero la duración del objeto coincide con una modificación permanente. Un nuevo contenido sucede al anterior y una nueva aprehensión mantiene la percepción del mismo objeto. Cada contenido que es reemplazado se modifica y se mantiene asociado al presente, siempre que sea aprehendido como formando parte del mismo objeto percibido. Es decir que, mientras la aprehensión mantiene la identidad objetiva, el presente se distiende en dirección a los contenidos de aprehensión recién sidos. A su vez, también se produce una ampliación del presente hacia el futuro, en la medida en que nada haga pensar que el objeto intencionado saldrá de nuestro campo perceptivo. Es así que es posible afirmar que el acto de percepción posee una intencionalidad triple (Hua X, p. 39/61). Por un lado, una aprehensión dirigida al contenido efectivamente presente que llamamos fase actual, en la medida en que coincide con la aparición presente del objeto. Por otro lado, aprehensiones que apuntan a los contenidos pasados (recuerdo primario) y aprehensiones que interpretan los contenidos por venir (expectativa primaria). Estas aprehensiones conforman el presente ampliado que permite dar cuenta de la percepción como un acto que tiene una duración y que, a su vez, intenciona un objeto que dura. Esto implica una doble noción de presente (Hua X, p. 40/61). Hay un presente puntual que se corresponde con la fase actual de la percepción y cuyo correlato trascendente es el ahora como límite. Pero, también, hay un presente ampliado, que es el presente percibido y que se constituye a partir de la estructura triple de la conciencia.

En el primer párrafo de las *Lecciones* Husserl introduce una nota. Anticipa allí una modificación que no se llevará a cabo inmediatamente: la posibilidad de cambiar el modelo de constitución a la hora de aplicarlo a algunas instancias de la conciencia. La nota ya es clásica: “No toda constitución responde al esquema aprehensión-contenido de aprehensión” (Hua X, p. 8/29 n. 1). En ese

caso, la advertencia husserliana se dirige a la constitución de los contenidos. Con todo, también la constitución de los actos ocasiona dificultades.

Entre 1906 y 1907, en la medida en que Husserl comienza a indagar cómo se constituyen las vivencias, empiezan a aparecer en los textos modificaciones conceptuales. Se compara la duración de las cosas, los objetos trascendentes, con la duración de las vivencias, contenidos y aprehensiones y se plantea que, al igual que los objetos, las vivencias se escorzan. Tenemos, así, continuos de sensaciones y continuos de aprehensiones. Es necesario pensar, entonces, cómo se da la constitución de estos continuos. ¿Cómo se conforman como unidad? Las vivencias, en tanto objetos inmanentes, presuponen una multiplicidad de apariciones a las cuales no se tiene acceso: el flujo de la conciencia que se forma e interconecta de un modo único. Se impone, aquí, una distinción dentro de la inmanencia. Mientras que, por un lado, se separan los objetos trascendentes de las vivencias que los constituyen, por otro, se diferencia en el plano de inmanencia el dominio de las vivencias del flujo absoluto constituyente (Hua X, p. 284). Surge así la noción de conciencia absoluta constituyente del tiempo. Y es fundamental aquello que la distingue tanto de los objetos trascendentes, como de los inmanentes. Estas dos esferas de la realidad se dan de modo temporal “bajo la forma irreductible de las realidades individuales” (Hua X, p. 274). La conciencia absoluta, por el contrario, se posiciona por sobre toda categoría temporal, “más allá de toda objetivación” (Hua X, p. 286); ella es: “la forma de la objetivación de algo individual, como la forma de todo posible aparecer” (Hua X, p. 294). Se establece, entonces, una equiparación entre el proceso de temporalización y el proceso de objetivación: ser temporal significa devenir objeto. Y, en este sentido, la conciencia del tiempo no es sólo el origen del tiempo, sino también el origen de la experiencia objetiva. O, en otras palabras, el tiempo constituye la estructura según la cual se organiza la experiencia (Hua X, p. 296).

Las investigaciones sobre la conciencia absoluta implican cambios conceptuales que se hacen evidentes en modificaciones terminológicas. En el marco del esquema aprehensión-contenido de

aprehensión, los actos eran constituidos por aprehensiones temporales presentes, pasadas y futuras. Ahora la conciencia absoluta es quien se encarga de la constitución de las unidades inmanentes. Según esto la distensión temporal del presente no está dada por aprehensiones, sino por las fases de la conciencia absoluta. Si pensamos la conciencia como un flujo continuo que tiene un punto de inicio, a ese punto lo llamamos ahora. Sobre cada ahora la conciencia impone una estructura triple: el complejo protoimpresión-retención-protención. La protoimpresión es la fase de la conciencia que intenciona el punto de inicio, el material nuevo que ingresa a la conciencia. Por su parte, la retención se dirige hacia lo que ya se dio, mantiene en la presencia los aspectos recién sidos del objeto que estamos percibiendo. Finalmente, la fase futura de la conciencia absoluta, la protención, es una conciencia dirigida de modo vacío al porvenir. Las funciones de la protoimpresión, la retención y la protención se corresponden con aquellas de la percepción-ahora, el recuerdo primario y la expectativa primaria, respectivamente. Con todo, esto no debe ser entendido como un mero intercambio de vocabulario. Las elecciones terminológicas implican transformaciones conceptuales importantes. Las aprehensiones de tiempo, como su nombre lo indica, eran consideradas aprehensiones. En ese sentido, eran instancias constituidas. Las fases de la conciencia, por el contrario, no son constituidas, sino constituyentes. Esto implica, también, que no son temporales (Hua X, p. 333). Ni pasadas, ni presentes, ni simultáneas, las determinaciones temporales son propias de los objetos y no de las fases de la conciencia absoluta que “son no-temporales; esto es: nada en el tiempo inmanente” (Hua X, pp. 333-334). En ocasiones, Husserl se refiere, también, a la instancia última como “temporalidad pre-inmanente” o “quasi temporal” (Hua X, p. 381), aludiendo a su carácter constitutivo de la temporalidad inmanente y, a la vez, a cierta ordenación que le sería intrínseca. Esta ordenación pre-temporal del flujo representa la condición de posibilidad del orden que atañe a la temporalidad inmanente y no es otra cosa que el derivar unas otras las sensaciones en retenciones y en modificaciones de estas retenciones de manera continua. Junto con esto las fases de la conciencia absoluta

son constituyentes y no constituidas. Esto habla de la naturaleza especial que caracteriza a la instancia de fundamentación última de la conciencia. Aunque pudiera parecer absurdo, afirma Husserl, el flujo en su dimensión absoluta no sólo constituye los objetos inmanentes, sino también se constituye a sí mismo (Hua X, p. 378).

A la hora de dar cuenta del proceso por el cual la conciencia se autoconstituye Husserl ahonda en la caracterización de las retenciones y muestra que poseen una doble intencionalidad (Hua X, p. 379). Por una parte, apuntan a la constitución de los objetos, al igual que las protoimpresiones y las protenciones, en una dimensión que llamamos intencionalidad transversal. Por otra parte, se dirigen al propio flujo, en la medida en que se modifican a sí mismas de modo continuo. Este proceso, denominado intencionalidad longitudinal es el encargado de la constitución del flujo. Se comprende como auto-constitución, dado que las retenciones conforman el flujo y, en ese mismo hecho, lo constituyen (Hua X, p. 380). El continuo modificarse de las retenciones apunta, entonces, a la auto-constitución del flujo. Hay que tener en cuenta, no obstante, que, aunque con fines descriptivos sea conveniente distinguir entre ambas intencionalidades de la retención, ambas operan siempre de modo conjunto: son dos caras del mismo proceso.

3. Aproximación a la génesis fenomenológica

3. 1. Una obra maestra

Los *Manuscritos de Bernau sobre la conciencia temporal* (*Die Bernauer Manuskripte über das Zeitbewusstsein*) recogen análisis llevados a cabo durante dos períodos de vacaciones de Husserl en la Selva Negra en los veranos de 1917 y 1918. Durante esas vacaciones, se dedica con gran entusiasmo al estudio de la conciencia temporal (Hua XXXIII, pp. xvii-xix). Primero, aborda la edición de su propio material que su asistente Edith Stein se había encargado de componer para su publicación. La reelaboración constante de sus escritos lo

conduce a desarrollar nuevas reflexiones en torno a la temática. Tanto es así que lo anterior es dejado de lado y las nuevas investigaciones se vuelven centrales. Husserl entiende que las ideas con las que está tratando son de la mayor importancia y, en este sentido, considera que los *Manuscritos de Bernau* son su obra maestra. Pese a esto, su modo de trabajo le impide darles a los manuscritos una unidad adecuada. Ilustra Lohmar: “Con frecuencia comienza con la intención de unificar un tema iniciado y ofrecer una presentación aprovechable, pero se deja llevar siempre otra vez por nuevos problemas” (Hua XXXIII, p. xxii). Se produce, así, una multiplicación de escritos que al propio Husserl le resulta difícil abarcar.

En este contexto busca el auxilio de sus asistentes. Finalmente, en 1928, resulta ser Eugen Fink quien emprende la tarea de darles forma unitaria a los manuscritos redactados en Bernau, siempre con la intención explícita de que sean publicados. Fink trabaja en esta tarea durante aproximadamente diez años, con distintos niveles de intensidad, dado que se ocupaba también de la re-redacción de otros textos de Husserl.⁹ Durante este período de gran intercambio filosófico entre discípulo y maestro, Husserl se ve influido por los comentarios e interpretaciones de su alumno, y esto lo conduce, nuevamente, a la redacción de manuscritos sobre el tiempo, que darán lugar a los conocidos *Manuscritos del Grupo C*, y que también le son entregados a Fink. La idea es publicar un texto definitivo sobre la temática, cuya primera parte esté conformada por los textos de Bernau y la segunda por los escritos posteriores. Dada la dimensión de la labor a la que su asistente se enfrentaba, Husserl le propuso compartir la autoría de la obra terminada. El objetivo era que Fink elaborara el texto definitivo y que recién cuando estuviera terminado, para evitar las sucesivas correcciones, Husserl pudiera acceder a él. Pese a todo, el libro no logra alcanzar una forma definitiva. En el trabajo sobre los manuscritos

9 Es el caso de la consolidación de una versión para el público alemán de las *Conferencias de París*, texto que había sido traducido al inglés como *Cartesian Meditations*, donde se plasmaría una visión completa de la fenomenología (Bruzina, 2007, pp. 28 y ss.). Este proyecto husserliano no alcanzó su culminación y la intervención de Fink en él nos es accesible recién a partir de la publicación de los manuscritos correspondientes en 1988.

comienzan a surgir fuertes discrepancias entre el pensamiento del asistente y el del maestro. El problema del presencialismo que Fink encuentra en la teoría fenomenológica del tiempo, ya desde la publicación de las *Lecciones* en 1928, no consigue “salvarse” en los textos posteriores pese a las reelaboraciones pertinentes encaradas por Husserl, a su juicio, de una manera insatisfactoria. Incluso Fink se refiere a los *Manuscriptos del Grupo C* como la culminación metafísica del presencialismo de la teoría husserliana del tiempo (Bruzina, 2007, pp. 257 y 303 y ss.). Si bien alcanza a preparar un plan definitivo para la edición de los *Manuscriptos de Bernau*, aparentemente decide destruirlo (Bruzina, 2007, p. 310). Finalmente, en 1969, el material es remitido a los Archivos Husserl de Lovaina. El texto con el que contamos actualmente es una edición a cargo de Rudolf Bernet y Dieter Lohmar sobre ese material acercado por Fink a los Archivos.

Antes de señalar los aspectos temáticos principales que desarrollaremos en los *Manuscriptos*, es central para nuestro trabajo destacar el papel que representa esta obra respecto a la metodología husserliana. Los intérpretes coinciden en que se producen allí las primeras aproximaciones a la fenomenología genética (Hua XXXIII, pp. xlv y ss; de Warren, 2009, p. 180; Kortooms, 2002, p. 177; Niel, 2011, p. 115) y es significativo que esto sea en el contexto del estudio del tiempo, ya que había sido en ese mismo marco donde Husserl había calificado la génesis como un modo de abordaje meramente psicológico y, en ese sentido, lo había dejado fuera del alcance de la fenomenología (por ejemplo en el parágrafo de las *Lecciones*: Hua X, pp. 8 y ss./30 y ss.). En este caso la génesis es incorporada al análisis fenomenológico lo cual, no sólo abre todo un nuevo dominio de fenómenos a investigar, sino que introduce, también, sus propias pautas metodológicas. Aunque en estos textos no se practica una elucidación formal del método genético, sí existen referencias explícitas de Husserl al contexto genético en el que se despliegan sus reflexiones.¹⁰ Lo que se destaca en

10 Ver, entre otros, Hua XXXIII, pp. 13, 19, 24 y 27, lugares donde Husserl se expresa en términos de génesis: “Genetisch kann man sagen”, “Genetisch gesprochen”, “Wir

perspectiva genética son algunos de los procesos y de las nociones que Husserl introduce aquí y que, luego, formarán parte de aquello que llamamos fenomenología genética. Nos referimos con esto a los análisis sobre la delimitación de un ámbito no-*yoico* de operaciones de la conciencia (Hua XXXIII, p. 6), a la noción de fuerza afectante (Hua XXXIII, p. 68), de presente viviente (Hua XXXIII, p. 274) o de hábito (Hua XXXIII, p. 369), por nombrar sólo algunos ejemplos.

3. 2. La fenomenología de la conciencia del tiempo en clave genética

Pasar de la fenomenología de 1905 a la fenomenología genética puede parecer entrañar un salto al vacío. Las transformaciones metodológicas que tuvieron lugar durante estos años van desde el descubrimiento de la *epojé*, pasando por el desarrollo de la reducción, hasta la orientación trascendental de la fenomenología y la apropiación fenomenológica de la noción de génesis. El lugar de la fenomenología del tiempo en estas transformaciones estuvo en cierta medida marginado, en la medida en que el orden de publicación de los textos no se ha correspondido con el desarrollo de los mismos. Podemos tomar como ejemplo de esto cuando en 1913 Husserl publica *Ideas I* y explícitamente decide dejar de lado la cuestión de la conciencia del tiempo (tal como afirma en el párrafo 81), o cuando en una carta a Paul Natorp le comenta que en 1905 ya estaba presente la fenomenología genética en sus *Lecciones sobre el tiempo* (Kern, 1964, p. 346). De algún modo el tema de la conciencia temporal constituye un problema que conduce a Husserl a ir más allá de sus propios límites metodológicos y a transformar, en consecuencia, su marco teórico. Si observamos, en este sentido, la sección anterior de este trabajo, podemos establecer que la fenomenología del tiempo del periodo estático ha alcanzado a sostener

haben so etwas von Genese spielen lassen”, “in der genetischen ‘Geschichte’” (comillas de Husserl), respectivamente. Sobre este tema, ver Kretschel, 2016.

una dimensión de la conciencia autoconstituyente que excede el modelo de constitución de los actos. El proceso de modificación retencional, desde el punto de vista de la intencionalidad longitudinal, da cuenta de la autoconstitución en términos de la secuenciación “automática” de las retenciones. En términos posteriores, este movimiento de las retenciones resulta en una dimensión pasiva de la experiencia: una auto-organización del flujo de vivencias. La fenomenología genética podría pensarse, en este sentido, como un estudio que ahonda en la dimensión pasiva descubierta en los estudios tempranos sobre el tiempo.

En los *Manuscriptos de Bernau*, por su parte, podemos encontrar dos cuestiones centrales de la fenomenología genética. La primera trata de la influencia del pasado en la vida presente del sujeto. La idea de que la historia del yo predelinea aquello que le acontece en el momento actual y sus expectativas respecto al futuro. Supuesta por la primera, la segunda remite a la descripción de una experiencia que se constituye por fuera de la actividad del sujeto. Se apunta a una dimensión de la intencionalidad en la que tienen lugar procesos elementales de carácter pasivo que son fundamento de los estratos más complejos. En estos *Manuscriptos* podemos encontrar ambas cuestiones implicadas en la caracterización de la estructura de la conciencia temporal.

El estudio de la temporalización plantea aquí dos caminos. El primero es un análisis desde el punto de vista de la atención. Es decir, se toma como punto de partida el volverse activo del yo sobre algo que lo afecta, instancia que da comienzo al proceso perceptivo. En este caso se señala un privilegio de la fase ahora de la conciencia, la presentación originaria (*Urpräsentation*). En la medida en que la percepción en términos atencionales tiene un punto inicial, hay un comienzo de la actividad percipiente que coincide con el ahora (Hua XXXIII, pp. 3-6). Este primer camino resulta coincidente con el punto de partida de las *Lecciones*, donde es tomada como punto de partida la constitución de la duración del objeto, para dar cuenta luego del acto de percepción.

Junto con esto, encontramos en estos *Manuscriptos* un segundo camino que remite a una esfera no-atenta de la constitución, un

ámbito sin participación activa del yo: el dominio hilético (Hua XXXIII, pp. 6 y ss.). La idea sería la siguiente: si pensamos la conciencia como un flujo hilético donde el yo “flota” con su atención dormida: ¿cómo se organizaría la conciencia temporal? En este caso, al no haber atención, el presente aparecería desdibujado y sólo podríamos hablar de una modificación continua de las fases retencionales y protencionales. El presente puede comprenderse, entonces, como un mero punto de intersección entre el *fluir* retencional y el *protencional* (De Warren, 2009, p. 199). En la medida en que en el *fluir* de la vida de la conciencia no hay nada que motive el volverse del yo, el ego navega dormido en una temporalidad que articula, originaria y pasivamente, lo que fue con lo que será.

Este proceso se describe en términos de plenificación (*Erfüllung*) y vaciamiento (*Entleerung*). Afirmar la intencionalidad de la conciencia significa atribuirle un carácter tendencial. Esto es, la conciencia se define como un *tender-hacia*, como un *apuntar* que mienta una necesidad de cumplimiento de lo intencionado en forma vacía. En este sentido, afirma Husserl que cada momento del flujo (o fase del proceso, según la terminología de estos escritos) es “un intervalo de retención, un punto de presentación originaria como *protención* plenificada y un intervalo de *protención* no plenificada” (Hua XXXIII, p. 14). Se observa cómo las instancias ahora y futuro son definidas en términos de plenificación. Mientras que el futuro es una tendencia al cumplimiento, el presente es lo intencionado anteriormente en forma vacía, que se da ahora en forma intuitiva. La retención, sin embargo, no es descripta en estos términos. Esta fase de la conciencia tiene como función, primero, asistir al presente sosteniendo los aspectos recién pasados de aquello que está siendo percibido, pero, además, conservar todo lo intencionado por la conciencia. Con lo cual, parece difícil poder adscribirle una tendencia, en tanto un *apuntar* “hacia adelante”. Con todo, la retención sí es una tendencia, aunque dirigida hacia el vacío. Ya en las *Lecciones* Husserl se refería a una gradualidad para referirse a la modificación que atañe a las retenciones al alejarse del ahora (Hua X, p. 47) y describía este proceso como un

paulatino debilitamiento o hundimiento (Hua X, pp. 30 y 48, respectivamente). A su vez, hacía referencia también a las diferencias respecto a la claridad de lo evocado y de lo modificado. El tema del oscurecimiento que atañe a la modificación retencional nos permite comprender esta tendencia según la cual se identifica aquí a las retenciones. En este sentido, la tendencia al vaciamiento alude a la pérdida de claridad intrínseca a la modificación que parte del máximo de plenitud en lo recién sido y se dirige hacia la pérdida completa de plenitud o la oscuridad total.

Sin profundizar en el tema de la tendencia y la plenitud es necesario volverse sobre la relación que se establece entre las instancias de la conciencia. De lo recién citado, puede extraerse evidencia de la importancia que adquiere la protención en este esquema. En los escritos anteriores había muy pocas descripciones específicas del operar de esta fase de la conciencia y, en general, como mera contra-cara de la retención. Frente a esto, en los *Manuscritos*, no sólo ocupa un lugar central por su carácter naturalmente asociado a la direccionalidad de la conciencia, sino que incluso el ahora es caracterizado en términos de protención.

No es válido, con todo, asumir rápidamente el privilegio de la protención por sobre las otras fases. Se trata aquí de una conciencia comprendida en términos dinámicos y esto alude a la interacción de las fases. En relación con el tono genético de la investigación, las protenciones están fundadas en las retenciones; esto es: la experiencia pasada condiciona lo porvenir. Del siguiente modo describe Husserl cómo se proyectaría sobre el futuro el estilo del pasado: “El transcurso de las retenciones, los respectivos contenidos intencionales de las recién presentadas retenciones, actúan sobre la protención determinando su contenido y predelineándole su sentido” (Hua XXXIII, p. 38). O sea, las retenciones operarían a nivel del contenido de las protenciones, estableciendo un suelo sobre el cual fundar aquello hacia lo cual las segundas tienden. Ahora bien, si siguiéramos al pie de la letra lo expresado en la cita, el carácter altamente determinado que poseerían las protenciones implicaría una concepción cerrada del futuro. Si la conciencia fundara su tender-hacia puramente en lo dado retencionalmente, no es posible

comprender cómo sería posible concebir la novedad. Esto es: en la medida en que la dinámica de la conciencia se limite a una relación entre retenciones y protenciones, no hay disponible un ámbito para la donación de lo nuevo y el porvenir se concibe como una mera repetición de lo que fue. A su vez, si anulamos totalmente la necesidad de la fase presente, resulta imposible comprender cómo comienza la experiencia temporal. Pareciera que el fluir del tiempo es algo dado sin más, ya constituido y repitiéndose. Con todo, esta caracterización de lo que podrían ser las consecuencias más extremas de limitar el privilegio del presente, no recoge fielmente todas las interpretaciones sobre la dinámica de la conciencia en los *Manuscriptos de Bernau*.

Es posible distinguir dos momentos de la presencia: uno, como límite entre protenciones y retenciones, y otro, en tanto instancia de donación de lo nuevo.¹¹ Esta instancia habilitaría aquel ámbito para el darse de la novedad que parecía vedado por la interpretación más dura respecto a la anulación del presente. Lo que se destaca en este sentido es que la prioridad que pueda atribuírsele a cualquiera de las fases, no implica un privilegio de alguna de las instancias temporales por sobre las otras, sino que depende de dónde esté puesto el eje del análisis. Cómo señalábamos en relación al presente, no es lo mismo un análisis de la percepción orientado a la percepción de un objeto que un estudio de una experiencia sin el foco en la atención.

A su vez, también es posible profundizar la noción de protención y observar dos funciones de la protención. En este sentido afirma Stefano Micali que:

es necesario diferenciar entre una protención dirigida hacia algo determinado por su contenido y una protención que se dirige hacia la continuación de la vida intencional. Aquí debería ser recordado que la vida no tiene un carácter objetivo: la vida no es un algo, ni un acontecimiento. (Micali, 2008, p. 199)

11 La distinción que lleva a cabo Niel entre *Urpäsens* y *Urpäsentation* podría permitir esta interpretación (2011, p. 129).

Tenemos, entonces, dos tipos de protenciones. Mientras que la primera estaría en relación con lo que hemos descripto aquí como un carácter asociativo fundado en las retenciones (las llamadas protenciones cercanas); la segunda apuntaría a la constitución del futuro como un horizonte abierto e indeterminado (protenciones lejanas)¹² que posibilitaría la continuidad de la vida de la conciencia en sí misma y no el darse de un objeto particular.¹³ En esta última interpretación encontramos, entonces, una protención anticipativa que opera en la cercanía del presente (plenitud máxima) y una protención temporal que conforma el futuro lejano e incierto desde una perspectiva puramente formal (plenitud mínima)¹⁴. En suma: si complementáramos el esquema dinámico de la temporalidad con una idea más compleja de la presencia, por un lado, y con una doble noción de protención, por el otro, alcanzaríamos una noción más consistente e interesante de la temporalidad.

Conclusiones

En la fenomenología estática del tiempo observamos un desplazamiento del estudio de la constitución de un objeto temporal percibido, a la indagación acerca de la temporalidad del acto que intenciona el objeto. Este desplazamiento da lugar al establecimiento de

12 Nótese que esta distinción entre lo cercano y lo lejano se encuentra luego en los *Análisis sobre la síntesis pasiva* en relación con las retenciones (Cf. de Warren, 2009, p. 195). Dieter Lohmar caracteriza, también, la diferencia entre protenciones lejanas y cercanas (Lohmar, p. 2002).

13 Habría que evaluar otra tesis de Micali que apunta a aplicar la doble intencionalidad de la retención también a la protención (Micali, 2008, p. 197). Mientras que el primer tipo de protenciones se correspondería con la intencionalidad transversal, el segundo tipo lo haría con la longitudinal. Si bien resulta atractiva esta idea a la hora de considerar cuál es el objeto de una y otra protención, resulta difícil hacerla compatible con la distinción entre protenciones cercanas y lejanas, dado que esta última distinción pareciera hablar de protenciones que se encuentran en el mismo eje o nivel intencional.

14 En este contexto, Stefano Micali se pregunta –retomando a Klaus Held– si esta caracterización meramente formal de las protenciones como una mera anticipación de la continuación de la vida intencional se refiere, en sentido estricto, a una protención (Micali, 2008, p. 199 n. 118)

una instancia de fundamentación que no posee las características del acto: la conciencia absoluta constituyente del tiempo. La conciencia absoluta opera como una estructura que organiza las vivencias de modo pasivo. En los textos tempranos, se describe tal organización en términos de la ordenación sucesiva de las vivencias que impone la modificación retencional. Este proceso da cuenta de la ordenación de las vivencias desde el presente hacia al pasado y es un mecanismo formal. Esto implica que, si bien, pone en evidencia la presencia del pasado en el presente actual de la conciencia, no explicita el modo en que el pasado interviene en la conciencia. Junto con esto, se observa que el análisis de la fase de la conciencia que se dirige hacia el futuro –la protención– no tiene la misma densidad e, incluso, es pensada como una mera contracara del modo en que opera la retención.¹⁵

Frente a este panorama, la fenomenología genética se propone dar cuenta de la percepción como una acción que no tiene lugar “desde cero” sino que supone el operar de la experiencia previa. En este sentido, lo vivido constituye el trasfondo desde el cual se constituye lo nuevo. A su vez, el presente impresional está intrínsecamente conectado con el futuro, en la medida en que la intencionalidad se piensa en sí misma como una tendencia al porvenir. Desde el punto de vista del estudio de la conciencia del tiempo, el análisis estructural de la fenomenología estática se reconfigura en términos dinámicos. La noción de plenificación opera aquí como la clave para dar cuenta de la articulación entre retenciones y protenciones. Mientras que la protenciones motorizan la orientación de la intencionalidad, las retenciones operan como el horizonte a partir del cual la intencionalidad se proyecta.

Si retomamos ahora la cuestión de la autoconstitución de la conciencia, podemos observar cómo el ordenamiento sucesivo de las retenciones es complementado con la direccionalidad hacia el futuro propia de las protenciones. En este sentido es que buscamos establecer que la fenomenología genética constituye una

15 Sobre la cuestión del futuro en la fenomenología del tiempo ver Mensch, 1999 y Rodemeyer, 2003.

profundización del estudio estático. El proceso de modificación retencional no es abandonado en los *Manuscriptos de Bernau*, sino que es reconfigurada su función, al ponerla en relación con la dinámica de las protenciones. Por un lado, se sostiene el equilibrio entre el carácter fundante de las fases de la conciencia y, por otro, se destaca el carácter distintivo de cada una de ellas. Las fases de la conciencia son momentos de la conciencia que distinguimos en el trabajo de indagación, pero que operan como un todo concreto en cada instancia. Esta aclaración tiene el sentido de resaltar que, si bien en distintas partes del estudio husserliano puede destacarse el operar de una instancia por sobre las otras, no hay que perder de vista que en la práctica operan como un todo concreto, de modo co-fundante.¹⁶ En este sentido, el énfasis que el análisis puede llegar a atribuir a alguna de las fases, no implica una prioridad ontológica, sino que representa una consecuencia del punto de partida de cada investigación. En ocasiones la urgencia por salvar a la fenomenología husserliana del supuesto dogmatismo de la metafísica de la presencia, termina haciendo perder de vista la necesidad de contar con un presente fuerte como instancia de donación de lo extraño al yo. Consideramos que el desafío de la fenomenología consiste en mostrar la complejidad del trabajo de una conciencia del tiempo que, asentada en el presente, tenga presente el pasado y pueda proyectarse hacia el futuro.

Referencias bibliográficas

- Abella, M. (2005). Edmund Husserl: Génesis y estructura de las *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*. *Dáimon. Revista de Filosofía*, n° 34.
- Brough, J. B. (1977). The Emergence of an Absolute Consciousness in Husserl's Early Writings on Time-Consciousness, en F. A. Elliston y

16 Retomamos aquí a grandes rasgos las nociones de todo y parte desarrolladas en la "Tercera investigación lógica".

- P. Mc Cormick. *Husserl. Expositions and Appraisals*. University of Notre Dame Press.
- Bruzina, R. (2007). *Edmund Husserl und Eugen Fink. Beginnings and Ends in Phenomenology 1928-1938*. Yale University Press.
- de Warren, N. (2009). *Husserl and the Promise of Time: Subjectivity in Transcendental Phenomenology*. Cambridge University Press.
- Hua X. Husserl, E. (1969). *Gesammelte Werke. Husserliana. Band X. Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstesens (1893-1917)*. Martinus Nijhof. Trad. esp. de Agustín Serrano de Haro: (2002). *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*. Trotta.
- Hua XXXIII. Husserl, E. (2001). *Gesammelte Werke. Husserliana. Band XXXIII. Die 'Bernauer Manuskripte' über das Zeitbewußtsein (1917/18)*. Kluwer.
- Ingarden, R. (1962). Edith Stein on her Activity as an Assistant of Edmund Husserl. *Philosophy and Phenomenological Research*, n° 23 (2), pp. 155-175.
- Kern, I. (1964). *Husserl und Kant. Eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und zum Neukantismus*. Martinus Nijhof.
- Kortooms, T. (2002). *Phenomenology of Time. Edmund Husserl's Analysis of Time-Consciousness*. Kluwer.
- Kretschel, V. (2016). Acerca de la relación entre las dimensiones estática y genética en la fenomenología de Edmund Husserl. *IX Anuario colombiano de fenomenología*. Universidad del Valle.
- Lohmar, D. (2002). What does Protention Protend? Remarks on Husserl's Analysis of Protention in the *Bernau Manuscripts*. *Philosophy Today*, n° 46 (5), pp. 154-167.
- Mensch, J. (1999). Husserl's Concept of the Future. *Husserl Studies*, n° 16 (1), pp. 41-64.
- Micali, S. (2008). *Überschüsse der Erfahrung*. Springer.
- Niel, L. (2011). *Absoluter Fluss-Urprozess-Urzeitigung. Husserls Phänomenologie der Zeit*. Königshausen & Neumann.
- Rodemeyer, L. (2003). Developments in the Theory of Time-Consciousness. An Analysis of Protention, en D. Welton. *The New Husserl*. Indiana University Press, pp. 125-154.

CAPÍTULO VI

LA ORIGINARIEDAD DE LA PRESENTIFICACIÓN

Marcus Sacrini

RESUMEN

Es una tesis comúnmente aceptada por diversas tradiciones filosóficas que la imaginación no puede producir nada —al menos en cuanto a sus contenidos básicos— que no se haya manifestado ya de forma originaria en la percepción. Incluso Husserl, en algunos pasajes, parece suscribir plenamente esta tesis. Sin embargo, los recursos conceptuales elaborados en sus análisis de la presentificación nos permiten relativizar esta tesis tradicional. Nos gustaría desarrollar algunos de estos recursos y, por medio de la noción de *ensoñaciones*, mostrar que, si se tiene en cuenta la organización asociativa básica de los episodios extendidos de presentificación, entonces se revela un carácter originario que no se deriva de la percepción.

Palabras clave: Presentificaciones, originariedad, ensoñaciones.

ABSTRACT

It is a thesis commonly accepted by several philosophical traditions that imagination cannot produce anything - at least in terms of its basic contents - that has not already manifested itself originally in perception. Even Husserl, in some passages, seems to fully subscribe to this thesis. However, the conceptual resources elaborated in his analyses of presentification enable us to relativize this traditional thesis. We would like to develop some of these resources and, by means of the notion of daydreaming, show that, when taking into account the basic associative organization of the extended episodes of presentification, then an originary character that does not derive from perception is revealed.

Keywords: Presentifications, Originarity, Daydreaming.

I

Es bien sabido que en su famoso curso de 1904/05, al tratar de caracterizar las particularidades de la fantasía, Husserl propone un contraste con la percepción. El autor se niega a distinguirlas por características como la vivacidad o fugacidad de las representaciones, ya que estas nociones se aplican a ambas (cf. Hua XXIII, pp. 13-14). La diferencia se encuentra en el modo en que cada una cumple un tipo de objetivación muy diferente (Hua XXIII, p. 14), que permite a Husserl distinguir entre dos grandes modos de intuitividad: la presentación y la presentificación. En la primera, el objeto se da en su presencia; en la segunda, los objetos ausentes o inexistentes pueden hacerse presentes, aunque sólo de modo figurativo (Hua XXIII, p. 16).

Esta diferencia crucial en la forma de objetivación no impidió a Husserl establecer paralelismos entre las representaciones de la percepción y de la fantasía. En particular, nos llama la atención que el carácter intuitivo de la presentificación (el hecho de que da al objeto con sus características propias, a pesar de estar ausente) se esclarezca

aproximándolo a la intuitividad de la percepción. En el § 7 del curso, el autor subraya que a toda posible representación perceptiva corresponde una representación posible de la fantasía (Hua XXIII, p. 15). Esto significa que los principales aspectos distintivos que caracterizan la aparición perceptiva intuitiva, tales como la donación siempre parcial y escorzada de los objetos empíricos, se pueden reproducir en la fantasía (del mismo modo que veo algo por uno de sus lados, también puedo fantasear algo por uno de sus lados). Obviamente, esto no significa que toda fantasía deba corresponder a una percepción real, lo que haría de toda presentificación una mera repetición de episodios perceptivos. Sin embargo, en un sentido más general, Husserl insiste en el *carácter reproductivo* de la presentificación. En el § 44, cuando vuelve sobre este tema, el autor aclara:

Quando presentificamos en la fantasía un objeto, un acontecimiento o una objetividad cualquiera que sea, esta se presenta en una aparición determinada, que corresponde exactamente a una aparición determinada de una percepción posible. La síntesis de la conexión perceptiva posible corresponde exactamente a la síntesis de una conexión fantasmática posible en cuanto a la unidad del mismo objeto. (Hua XXIII, p. 90)

Las representaciones de la fantasía se articulan según los patrones de la síntesis perceptiva. De esta manera, el modo como se configuran las manifestaciones que dan lugar a la percepción también se imponen al fantasear. Sin embargo, en el fantasear el objeto no está dado en su presencia, sino sólo proyectado por el acto de presentificación, por así decirlo. En este sentido, la presentificación no da aquello a lo cual se dirige, aquello que intenciona, es decir, no hay aparición del objeto en su presencia; sólo se reproduce su modo intuitivo de manifestarse (como si el objeto estuviera allí). En algunos textos de la época, Husserl indica que la presentificación no podría tomarse como un acto originario, ya que en ella precisamente los objetos a los que se apunta no aparecen en su presencia, sino sólo como reproducciones de su posible donación. En las lecciones sobre la temporalidad inmanente, parte del mismo curso sobre la fantasía impartido en 1904/05, Husserl afirma:

La presentificación es lo contrario del acto originariamente dador; ninguna representación puede “brotar” de ella. En otras palabras, la fantasía no es una conciencia que pueda poner, como dada por sí misma, una objetividad cualquiera o un rasgo esencial y posible en una objetividad. (Hua X, p. 45)

Aquí es difícil no asociar el carácter reproductivo de la presentificación con un aspecto secundario, meramente derivativo. La presentificación no nos proporciona ningún tipo de *objetividad*; se limita a reproducir las formas sintetizadas de la percepción, en ausencia de los objetos percibidos. En algunos textos, este carácter secundario se hace más evidente cuando Husserl subraya que los modos de manifestación de la fantasía deben derivar del carácter originario de la percepción. En un manuscrito de 1921, publicado en Hua XIV, el autor se pregunta

Pero si hablamos de un funcionamiento interno de la fantasía, ¿no es también una ley esencial que nada puede entrar en escena como fantasía (“reproductivamente”) cuyo semejante no haya entrado ya en escena, en una corriente de conciencia anterior, *originaliter*, de un modo impresional? (Hua XIV, p. 144)

Aquí, la *reproductibilidad* de la presentificación parece incluso depender de los modos *originarios* de donación. Lo que puede manifestarse de manera reproductiva debe remitir a la conciencia originaria en su génesis. Por ejemplo, puedo fantasear distintos paisajes, incluso totalmente desconocidos; sin embargo, esto es posible porque ya he estado expuesto —en episodios perceptivos— a distintos paisajes y sé cómo reproducir sus modos típicos de manifestación. Así, parece que la presentificación no puede ser en sí misma originaria en ningún sentido. No donaría directamente ningún tipo de objetividad propia, y las manifestaciones presentificadas remitirían, en su génesis, a la conciencia perceptiva originaria.

¿Es correcto este análisis? ¿Será que la presentificación nunca es originaria, es decir, nunca presenta modos propios de donación que nos pongan directamente en contacto con las objetividades?

¿No habría formas de donación intuitiva que sólo podrían experimentarse de manera originaria en la presentificación, y en relación con las cuales la presentación, a su vez, sería reproductiva?

II

Una de las características de la percepción que más analizó Husserl es que el objeto percibido se da directamente como tal, aunque ninguna de las intenciones intuitivas a través de las que aparece lo aprehende en su totalidad. Siempre aprehendemos el objeto bajo un determinado conjunto de aspectos y, aun así, la referencia perceptiva se dirige al objeto en su totalidad. Esto plantea el problema de comprender cómo pasamos de las donaciones parciales o escorzos (*Abschattungen*) al objeto en su totalidad. La respuesta madura que Husserl da a esta cuestión, establecida al menos a partir de 1907, describe la percepción como la relación entre las *representaciones vacías* y la *plenificación intuitiva*. En cada momento, un núcleo intuitivo de presentación se impone a la conciencia. Junto con este núcleo, los aspectos no manifestados de los objetos son co-mentados en intenciones vacías de contenido representacional (cf. Hua XVI, § 18). No es entonces que, por ejemplo, cuando percibimos la fachada de una casa, imaginemos los otros lados y sinteticemos este contenido representacional imaginario con los datos intuitivos reales. Según Husserl, los lados ausentes de la donación intuitiva actual son co-intencionados no como si fuera un contenido extra que debe añadirse, sino como *posibilidades* de donación intuitiva. Los aspectos co-dados en la intención vacía anuncian posibles plenificaciones intuitivas; son aspectos que ya han sido percibidos o que podrían ser percibidos. Por lo tanto, no es que en cada momento tengamos que rellenar los vacíos con representaciones imaginarias, como si reconocer algo presupusiera siempre una donación adecuada o total de ese algo. Para Husserl, siempre percibimos los objetos empíricos de manera inadecuada; sin embargo, los aspectos no dados se co-intencionan como aspectos que pueden llegar a manifestarse, dada la *continuidad* de la exploración perceptiva. En ningún momento el

reconocimiento del objeto exige una improbable totalización de los aspectos del objeto percibido, sino más bien una cierta *procesualidad* del acto perceptivo, de modo que los aspectos no dados en un momento pueden convertirse en datos intuitivos en los momentos siguientes.

¿Cómo se produce esta co-intención vacía de aspectos del objeto que no participan en el contenido intuitivo actual de la percepción? Las intenciones co-mentadas sugieren una aprehensión sucesiva del objeto. Existe, pues, una *ordenación* de las posibilidades de manifestación en una transición armoniosa entre ellas. Y el factor responsable de esta ordenación es otra serie de experiencias sensoriales, que corre paralela a la manifestación del contenido intuitivo del objeto, a saber, las *sensaciones cinestésicas* o, dicho de otro modo, los movimientos corporales exploratorios a los que corresponden los aspectos manifestados del objeto. Por ejemplo, al mover los ojos, destaco nuevos aspectos de la superficie del objeto percibido; al mover el cuerpo y asumir una nueva perspectiva, hago visible otro lado del objeto. De este modo, las co-intenciones vacías anticipan los movimientos exploratorios corporales; en otras palabras, las posibilidades de manifestar aspectos del objeto no dados actualmente se hacen efectivas a medida que los movimientos exploratorios convierten lo que antes era meramente anticipado en el núcleo de la donación intuitiva. Como afirma Husserl en sus *Análisis sobre las síntesis pasivas* (Hua XI), “las apariciones forman sistemas dependientes. Sólo como sistemas dependientes de la cinestesia pueden pasar unas a otras y constituir una unidad de sentido” (Hua XI, § 3, p. 14). Percibimos el objeto en cada intención parcial actual porque sabemos implícitamente que podríamos continuar el movimiento exploratorio y coordinar así la aparición de otros aspectos del objeto utilizando las capacidades de nuestro cuerpo. En resumen, a través de la transición continua de los movimientos corporales, las intenciones vacías del objeto pueden plenificarse intuitivamente.

Como puede verse, la continuidad es el sello distintivo de la síntesis perceptiva. Los movimientos corporales exploratorios se

desarrollan ininterrumpidamente, motivando nuevas series de apariciones de objetos. Los objetos empíricos aparecen según aspectos intuitivos parciales, pero el contenido intuitivo se inserta en un sistema de referencias que apunta siempre a otros contenidos posibles, de acuerdo con los movimientos corporales exploratorios. Este sistema de referencias hace de la *contigüidad* el patrón asociativo privilegiado de la exploración perceptiva. El carácter procesual de la percepción nunca se agota en el contenido intuitivo actual, sino que anuncia aspectos espacio-temporalmente contiguos: la donación de la cara anterior del objeto ya contiene la posibilidad de hacer intuitiva la cara posterior. La continuidad del movimiento exploratorio se expresa objetivamente en secuencias de aspectos espacio-temporalmente contiguos.

Recordemos ahora que Husserl defiende una ley eidética según la cual a toda percepción posible corresponde una presentificación posible. Así, la presentificación, como forma intuitiva específica, se esclarece a la luz de los patrones sintéticos de la percepción. Y, en efecto, parece claro que podemos fantasear situaciones que están sujetas al patrón sintético predominante en la percepción, a saber, la contigüidad. Podemos inventar situaciones que nunca han ocurrido y que tal vez nunca ocurrirán, y aun así ejercer este poder presentificador de un modo *reproductivo*, es decir, utilizando los patrones de manifestación sucesiva de aspectos contiguos, patrones que están originalmente en funcionamiento en la vida perceptiva. Me imagino explorando gradualmente un paisaje desconocido. A medida que cambio de punto de vista, nuevos aspectos del paisaje se vuelven accesibles. De este modo, la presentificación reproduce la ordenación contigua de los aspectos del objeto que se manifiestan en correlación con los movimientos cinestésicos. Cabe preguntarse ahora: ¿se ha resuelto así la cuestión de la falta de originariedad de la presentificación? Sólo si considerásemos que la contigüidad es la única regla asociativa de los aspectos objetivos. Y éste no es el caso, tal como admite el propio Husserl. Veamos más de cerca su análisis de los patrones asociativos para poner de manifiesto la particularidad de algunos modos de síntesis exclusivos de la presentificación.

III

Es bien sabido que en sus lecciones sobre las síntesis pasivas y en textos posteriores como *Experiencia y juicio*, Husserl explora los principios de la organización pasiva del campo sensorial. Así, más allá de describir las formas de síntesis de la exploración perceptiva, entendida como una serie de intenciones que implican ya una dirección activa de las capacidades intencionales, es necesario analizar cómo estas capacidades intencionales son *despertadas* por los datos sensoriales. En este sentido, nos interesa investigar cómo estos datos *afectan* a la conciencia y la hacen dirigirse hacia determinados estímulos. Según Husserl, los datos que afectan se organizan mínimamente como campos sensoriales ordenados por principios asociativos básicos. Y el principio que se presenta como el más básico no es el de contigüidad, sino el de *semejanza*. En palabras de Husserl:

Las conexiones más generales de los objetos prominentes que se determinan con respecto al contenido son obviamente la semejanza o la uniformidad y la no semejanza o, para decirlo más concisamente, las conexiones de homogeneidad y heterogeneidad. (Hua XI, § 28, p. 129)

En su ordenamiento más básico, los campos sensoriales reúnen datos similares de manera que estabilizan un horizonte típico de manifestación del objeto. Por ejemplo, diferentes datos *visuales* se reúnen y conforman, precisamente porque son datos de un tipo similar, un campo sensorial específico. La manifestación sucesiva de aspectos del objeto se hace posible porque los contenidos que los presentan ya han sido reunidos como parte de un mismo campo sensorial. En resumen, para que se desarrolle una exploración perceptiva, los datos presentados deben formar un campo homogéneo. Y la exploración de este campo tiene lugar, como hemos visto, según la continuidad de los movimientos corporales exploratorios, que revelan los aspectos contiguos del polo objetivo al que se apunta. Husserl reconoce este punto en el siguiente pasaje:

La asociación de semejanza, sin embargo, es inseparable de la “asociación de contigüidad”. La asociación es despertar. Despertar no es sólo despertar por resonancia. El elemento resonante despierta todo el conjunto de su coexistencia y sucesión según la medida de su inmediatez o mediatez. El elemento despertado despierta necesariamente su entorno y tiene privilegio y lo que allí es o ha sido despertado (Hua XI, p. 408).

Los elementos similares se pueden explorar de forma sucesiva, pero esta exploración presupone un fondo homogéneo, es decir, presupone que los datos sensoriales se agrupan por similitud. En otras palabras, el carácter activo de la exploración perceptiva (que se caracteriza por el desvelamiento sucesivo de aspectos contiguos) presupone la ordenación pasiva de los campos sensoriales. Como sostiene Husserl,

con la actividad de mera recepción y el recorrer individual de los momentos afectantes especiales del objeto, que pertenece a tal recepción, se cumple también una síntesis pasiva de la asociación como fusión y recubrimiento: el objeto mismo y su momento especialmente advertido. (Hua XI, p. 410)

Cabe señalar que esta síntesis de datos sensoriales coexistentes no es más que *una* de las manifestaciones de la asociación por semejanza. En *Experiencia y juicio*, texto publicado póstumamente y que retoma el análisis de la síntesis pasiva, Husserl afirma de manera contundente que “*toda asociación inmediata es una asociación según semejanza*” (EU, § 16, p. 78). Esto significa que no sólo la ordenación pasiva de los campos sensoriales sigue patrones de semejanza, sino que también el ejercicio de las capacidades presentificadoras está sujeto a esta regla asociativa. Este punto se aclara en el § 41 del texto. Allí, Husserl señala que

el concepto más amplio de unidad de intuición (...) y el tipo más amplio de relaciones, a saber, las relaciones de uniformidad y semejanza, que son posibles entre todas las objetividades capaces de unirse en

tal unidad de intuición, ya sean objetos de percepción o de imaginación. (EU, p. 204)

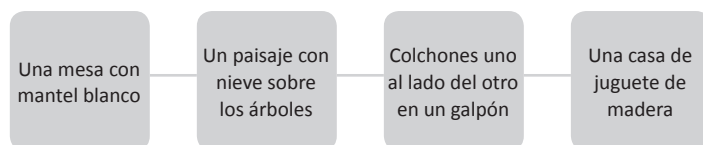
No sólo los datos sensoriales se sintetizan en términos de semejanza; los contenidos imaginados también están sujetos a asociaciones por semejanza. Surge entonces la pregunta: al igual que ocurre con la contigüidad, ¿las experiencias presentificadas ordenadas por similitud también siguen los patrones de síntesis asociativa de las percepciones? Dicho de otro modo: ¿son los patrones de síntesis por semejanza de los contenidos imaginativos exactamente los mismos que se aplican en la experiencia perceptiva? A juzgar por la comprensión general que tiene Husserl del paralelismo entre presentación y presentificación, deberíamos responder que sí. Como hemos visto, la tesis de Husserl era que las formas de síntesis de la imaginación, o de las presentificaciones en general, se corresponden con las posibles experiencias perceptivas. Esto se confirmó con bastante claridad en relación con la síntesis por contigüidad: podemos imaginar exploraciones perceptivas que revelan paulatinamente aspectos parciales de los objetos, lo cual *reproduce* el modo en que se sintetizan los datos percibidos. Pero, ¿qué ocurre con las asociaciones por semejanza? Husserl subraya en varios pasajes el papel de la semejanza como factor unificador de los datos sensoriales en campos de manifestación fenoménica, campos que han de ser explorados a medida que van destacando de manera sucesiva aspectos parciales contiguos. Cabe destacar que en la donación sensible los aspectos intuitivos permanecen cohesionados como manifestación de un polo objetivo que se impone en su presencia. Los datos sintetizados en un campo sensorial sostienen manifestaciones estables, que precisamente permiten identificar el objeto afectante. Sin duda, también parece razonable suponer que este modo de síntesis asociativa por semejanza se reproduce en el ejercicio de la presentificación. Sin embargo, cabría preguntarse si la asociación por semejanza no opera de un modo muy peculiar en el caso de la forma típica de la objetivación presentificadora (a saber, hacer presente *lo ausente* o *inexistente*).

IV

Husserl reconoce en *Experiencia y juicio* que el paralelismo entre presentación y presentificación no debe entenderse como un sometimiento total de la segunda a los parámetros operativos de la primera. Según el autor, “no es necesario simplemente transferir todo lo que aparecía en el dominio de la posicionalidad al dominio de la cuasi-posicionalidad” (EU, § 41, p. 204). Sin embargo, en este trabajo no se explora cuáles serían las particularidades de la presentificación, es decir, aquellas características que no se limitan a *reproducir* las formas de síntesis de la presentación. Por nuestra parte, quisiéramos analizar al menos una forma particular en la que puede desplegarse la experiencia de la presentificación. Creemos que comprender adecuadamente este modo de experiencia nos permitirá revelar aspectos que son originarios solamente en la presentificación pero no en la presentación. Se trata de la experiencia de las ensoñaciones. Puede haber muchas formas de ensoñación experimentadas a diario. Sin querer agotar la complejidad de este fenómeno, sólo consideraremos las ensoñaciones como episodios en los que nos vemos absorbidos involuntariamente por un flujo de presentificaciones que desborda la situación sensorial y, por así decirlo, nos lleva “lejos”. Experimentamos varios de estos episodios cada día. A menudo, se produce una desviación de la atención del entorno sensorial, una relajación de las tareas en las que estamos ocupados y, entonces, surgen presentificaciones involuntarias que se convierten, aunque sólo sea por unos segundos, en el centro de las manifestaciones vivenciales. La sensorialidad corporal se sigue experimentando como telón de fondo, pero destaca un campo de presentificación que nos presenta escenas inventadas, fragmentos de recuerdos y expectativas. Es importante señalar que en estas manifestaciones involuntarias —a veces muy rápidas— no hay necesariamente un predominio o exclusividad de ninguna de estas grandes funciones presentificadoras. Los límites son fluidos y se puede pasar de una escena recordada a otra fantaseada sin cortes bruscos. En este sentido, soñar despierto no debe confundirse con fantasear o recordar; es una experiencia intencional densa en la que

los distintos tipos de presentificación pueden confluír de diferentes maneras. Está claro, pues, que la ensoñación sólo puede circunscribirse como un fenómeno relativamente autónomo si tenemos en cuenta su despliegue temporal. Podemos captar las principales características de la fantasía, la rememoración y la expectativa mediante análisis estáticos, y clasificar de este modo las funciones presentificadoras básicas. Sin embargo, el hecho de que estos tipos principales puedan aparecer “mezclados” en determinadas experiencias abre la posibilidad de investigar formas intencionales complejas de presentificación.

Notemos, pues, que la ensoñación no se configura como un tipo básico más de presentificación, junto a la fantasía y la memoria. La unidad fenoménica de la ensoñación surge como un modo específico de sintetizar elementos que remiten a las funciones básicas de la presentificación. Y aquí nos interesa especialmente investigar cómo la semejanza opera como nexo capaz de crear una unidad fenoménica bastante peculiar entre contenidos presentificados. Para ello, vamos a analizar un ejemplo de ensoñación breve, formulado a partir de una experiencia real nuestra. Nos interesa desarrollar este ejemplo para poner de relieve un aspecto constitutivo de este tipo de experiencia, a saber, el modo en que los contenidos presentes se sintetizan por semejanza.



Antes de proseguir, conviene hacer algunas aclaraciones sobre el método de registro de las ensoñaciones. Para poder ofrecer descripciones informativas que puedan compartirse, es necesario tomar algunas decisiones teóricas que orienten el análisis fenomenológico. El modelo que aquí se propone es el de una *cadena de contenidos*. No es que haya realmente una cadena en la experiencia; se trata sólo de

una forma de abordarla y de un intento de precisar el fenómeno. La experiencia de soñar despierto es una sucesión de fragmentos presentes que se articulan de forma oscura. Precisamente para hacer comprensible este fenómeno, para ayudar a hacer visible la legalidad estructural de esta experiencia subjetiva, vamos a describir la ensoñación en términos de cadena. A su vez, esta metáfora de la cadena podría dar lugar a diferentes sistemas de descripción, dependiendo de la interpretación del modo en que se produce la cadena. Sin pretender ser exhaustivos, vamos a descomponer la cadena (el modo en que se cumple la sucesión temporal en la ensoñación) en *contenido* y *conexión*. Se trata claramente de una distinción didáctica, un recurso metodológico que nos será muy útil, como veremos, para dejar claro que existe un orden intrínseco en la ensoñación, es decir, que la sucesión de presentificaciones no es aleatoria, sino que está sujeta a patrones estructurantes, normas que nos permiten discriminar y clasificar los casos individuales. Interesa, por lo tanto, en el modelo de análisis aquí utilizado, delimitar qué es lo que aparece cada vez como una unidad temática (el contenido) y discriminar qué patrón asociativo es el responsable de la transición de esta unidad temática a la siguiente (la conexión). Para fijar estos elementos, propusimos el esquema gráfico anterior: encuadrar el contenido (que debe describirse sucintamente, haciendo hincapié en el tema central) y marcar la conexión como una línea que une dos cuadrados. Este sería el esquema más básico para describir las ensoñaciones (se pueden introducir otros símbolos, según el tipo de contenido, pero no es el objetivo de esta presentación introductoria).¹ Con estos recursos resulta mucho más fácil encontrar los patrones de orden en las ensoñaciones, es decir, demostrar que los episodios de ensoñación no son intervalos de “caos psíquico”, sino experiencias sujetas a una legalidad estructural.

En este texto, sólo nos interesa comprender cómo funciona la semejanza como principio de ordenación regulada de los contenidos. Volvamos al ejemplo presentado anteriormente. Hay una

¹ Para un comentario detallado sobre este método de registro de las ensoñaciones, véase Sacrini, 2023, pp. 298 y ss.

sucesión de cuatro contenidos aparentemente inconexos. Los contenidos se presentan de forma temporalmente neutra, lo que significa que podrían ser fruto de recuerdos, expectativas o puras creaciones de la fantasía. Las principales funciones presentificadoras a través de las cuales se manifiesta cada contenido aislado no son, por lo tanto, decisivas para el *significado global* de la experiencia, que sólo aparece si tenemos en cuenta la forma en que se conectan estos contenidos. En otras palabras, los patrones de ordenación de la ensoñación no aparecen por sí solos en los contenidos como procedentes de la función presentificadora X o Y. Es cuando pasamos a analizar las *conexiones* cuando el problema de la ordenación de la ensoñación como experiencia relativamente autónoma encuentra un camino fructífero. Las conexiones no son inagotables —como lo son los contenidos posibles— sino *formas típicas* de unificación de contenidos en sucesión. Y las conexiones se aplican de forma similar a contenidos que pueden ser muy diferentes entre sí, lo que permite entender que la cadena sigue una cierta “lógica” asociativa. Se puede incluso anticipar una clasificación de las ensoñaciones según la forma predominante de conexión entre los contenidos.

¿Cómo se relacionan los contenidos del ejemplo en cuestión? Reconocemos aquí un caso de unificación por similitud, pero en un modo operativo que parece exclusivo de la presentificación. Cualquier elemento de una presentificación intuitiva (colores, formas, sonidos, texturas, etc.) puede desencadenar la configuración de un nuevo contenido en el que el elemento desencadenante permanece vigente de forma más o menos similar a su aparición inicial, sin que haya ninguna secuencia narrativa o exploratoria, sino tan sólo reactualizando el aspecto destacado en una nueva totalidad aparente. Así, del mantel blanco del primer contenido pasamos al paisaje nevado del segundo. La blancura del mantel gana protagonismo y propicia la configuración de la segunda escena, en la que sigue apareciendo, pero ya no como el color de un objeto, sino como la coloración de un fenómeno natural. Del mismo modo, del segundo al tercer contenido, la proximidad de los árboles cargados de nieve favorece la figuración de una serie de colchones apilados en un galpón. Por último, la forma del propio galpón da lugar a la

aparición de una casita de juguete. Como puede verse, el contenido no está vinculado por contigüidad ni por el desarrollo de una narración. Y, sin embargo, existe una forma muy básica de conexión: la puesta de relieve, en una escena, de un elemento intuitivo que se mantiene, aunque reconfigurado, en una escena siguiente. No se forma una continuidad exploratoria de la escena en correlación con las secuencias cinestésicas; el carácter sucesivo de la experiencia es muy diferente al de la percepción. Y, sin embargo, existe una regla de ordenación mínima entre los contenidos: destacar elementos y reconfigurarlos, por semejanza, en escenas posteriores. La sucesión de la experiencia no se caracteriza, por tanto, por la adición de determinaciones en un objeto o en una situación explorados gradualmente, sino que revela el *potencial transformador de los elementos intuitivos*, que asumen funciones similares en escenas que no son contiguas y que, por lo tanto, no presuponen una unificación mediante el despliegue armónico de los movimientos corporales. Aquí residen la riqueza y la inagotabilidad de las aproximaciones entre contenidos que son tan diversos que parece no haber paralelo con la percepción. Como ya se ha comentado, la presentificación puede reproducir la progresión exploratoria perceptiva, caracterizada por la sucesión de aspectos contiguos; sin embargo, más allá de esto, al menos en algunos tipos de ensoñaciones, una unificación de contenidos espacio-temporales no contiguos, sólo puede producirse por la incesante proteiformidad de los elementos intuitivos presentificados, que se prestan a constantes reposicionamientos en escenas similares.²

Aquí nos acercamos a un aspecto *originario* de la presentificación. Husserl había sugerido que las relaciones de semejanza son las más básicas entre los datos intuitivos, ya que permiten establecer campos sensoriales específicos (los datos visuales se aglutinan unos con otros, al igual que los datos auditivos, etc.), dentro de los cuales destacarán las objetividades. Resulta que el modo en que funcionan las conexiones por semejanza difiere según haya estímulos sensoriales que afecten a las capacidades receptivas o no los

2 Husserl reconoce el carácter proteiforme de la fantasía en Hua XXIII, pp. 58 y ss.

haya, lo que significa, en este último caso, que los aspectos intuitivos aparecientes están presentes incluso sin el estímulo correspondiente. En el primer caso, existe una estabilidad en los aspectos sensoriales que se manifiesta como resultado de la continuidad de la estimulación sensorial. Los datos sensoriales afectan a la subjetividad y se imponen, alimentando continuamente la recepción sensible. El resultado que se manifiesta surge de la sumisión de las capacidades sintetizadoras al material sensorial que afecta constantemente a la conciencia. Las objetividades empíricas quedan así disponibles para explorar los aspectos contiguos que se manifiestan sucesivamente. En el caso de la presentificación, los elementos intuitivos sintetizados por semejanza se ubican todos subjetivamente, son proyectados por un poder figurativo al que no corresponde la recepción de datos sensoriales. Ahora bien, en esta proyección, los elementos intuitivos están impregnados de innumerables reconfiguraciones posibles. No hay una presencia del polo objetivo que se imponga y que guíe las síntesis asociativas, sino que lo que hay es un contenido procedente de capacidades presentificadoras (memoria, expectativa, fantasía), cuyos elementos despertarán otros contenidos vivenciales, que se unificarán no por proximidad exploratoria, sino por *resonancia de sentido*. Qué elementos intuitivos pasan a primer plano cada vez y qué elementos se despiertan es algo que remite a diversos factores de la historia personal de cada individuo, y no nos corresponde explorar este tema en este texto. Es importante subrayar que, dada la inestabilidad de sostener escenas sin la correspondiente presencia objetiva, los contenidos intuitivos se distienden en asociaciones por semejanza que no se limitan a una exploración de aspectos objetivos contiguos, sino que constituyen secuencias de aproximaciones temáticas sin paralelo en la experiencia perceptiva.

V

Como vimos al principio, Husserl sostiene que a toda percepción posible corresponde una presentificación posible. Esto marcaría el

carácter reproductivo de la presentificación, que es capaz de imaginar intuitivamente escenas ordenadas según patrones perceptivos incluso sin los estímulos sensoriales correspondientes. Notemos, sin embargo, que esta organización de los contenidos presentificados *según* patrones de síntesis perceptiva es principalmente reconocible en un análisis estático de los actos presentificadores. Por ejemplo, una escena creada en la fantasía reproduce, aunque en un sentido muy general, la ordenación intuitiva vigente en la percepción: hay un fondo o paisaje del que destacan los objetos con sus formas, colores y otras propiedades típicas. Por otra parte, si consideramos algunas de las formas en que se ordena sucesivamente la experiencia presentificatoria —por ejemplo, en algunas ensoñaciones involuntarias muy básicas—, no está claro que se trate simplemente de una reproducción de los patrones de síntesis de la presentación. La cadena vivencial según la cual un contenido intuitivo se destaca y, por así decirlo, se vuelve protagonista en una nueva escena, sin ninguna conexión por contigüidad espacial o narrativa con el contenido anterior, nos permitiría reconocer *una forma originaria de vivencia*. No es obvio que este tipo de imaginación posible se corresponda con una percepción posible, por decirlo en los términos utilizados por Husserl. Así, podríamos reconocer que, a diferencia de la presentificación, la experiencia presentativa es originaria en cuanto al origen de los contenidos intuitivos (las principales formas de ordenar las escenas presentes, sus aspectos básicos como los colores, las formas, etc., tienen su origen en experiencias perceptivas). Pero parece fenomenológicamente pertinente reconocer que la experiencia presentificadora es originaria en relación con unos patrones de conexión asociativa que no se encuentran inmediatamente en la experiencia perceptiva. Decimos que no se encuentran *de inmediato*, porque es posible intentar *reproducir* como algo percibido encadenamientos asociativos propios de la presentificación. Así es como muchas obras artísticas intentan captar el flujo asociativo de la presentificación, convirtiendo en objeto sensible públicamente disponible aquello que, como experiencia presentificadora, a menudo no es más que una elusiva y oscura cadena de contenidos. Destacan especialmente las obras de arte audiovisuales (películas,

videoclips, etc.), cuyo modo intrínsecamente temporal de manifestarse –junto con la posibilidad de efectos técnicos cada vez más refinados– permite reproducir diversas formas de ensoñación, aunque simplificadas en cuanto a todas las capas intencionales implicadas. La presentación ofrece los materiales básicos y sus típicos modos básicos de ordenación en una escena intuitiva. Pero la presentificación ofrece sus propias formas de conexión, que nos permiten enriquecer nuestra experiencia del mundo sensible mediante recursos materiales artísticos.

Referencias bibliográficas

- Doyon, M. (2019). Kant and Husserl on the (alleged) function of imagination in perception. *New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy*, vol. XVIII.
- Dufourcq, A. (2011). *La dimension imaginaire du réel dans la philosophie de Husserl*. Springer.
- Hua X. Husserl, E. (1969). *Gesammelte Werke. Husserliana. Band X. Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893-1917)*. Martinus Nijhoff.
- Hua XI. Husserl, E. (1966). *Gesammelte Werke. Husserliana. Band XI. Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten, 1918-1926*. Martinus Nijhoff.
- Hua XIV. Husserl, E. (1973). *Gesammelte Werke. Husserliana. Band XIV. Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Zweiter Teil. 1921-28*. Martinus Nijhoff.
- Hua XVI. Husserl, E. (1973). *Gesammelte Werke. Husserliana. Band XVI. Ding und Raum. Vorlesungen 1907*. Martinus Nijhoff.
- Hua XIX/2. Husserl, E. (1984). *Gesammelte Werke. Husserliana. Band XIX/2. Logische Untersuchungen. Zweiter Teil. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*. Martinus Nijhoff.
- Hua XXIII. Husserl, E. (1980). *Gesammelte Werke. Husserliana. Band XXIII. Phantasie, Bildbewusstsein, Erinnerung. Zur Phänomenologie der anschaulichen Vergegenwärtigungen. Texte aus dem Nachlass (1898-1925)*. Martinus Nijhoff.

- EU. Husserl, E. (1954 [1939]). *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik*. Claassen Verlag.
- Sacrini, M. (2023). *Fenomenologia dos devaneios*. Edusp.
- Sacrini, M. (2022). The Productive Character of Daydreaming. A Phenomenological Study. *Ekstasis*, vol. 11.

CAPÍTULO VII

LA NOCIÓN DE ESTILO EN LA FENOMENOLOGÍA DE E. HUSSERL

María Celeste Vecino

RESUMEN

El presente estudio explora la noción de estilo en la fenomenología de Husserl a través de distintos niveles de aplicación. En un primer nivel, el estilo refiere al carácter o personalidad de un Yo concreto. La unidad del estilo, según sostengo, no permite descomponer a la subjetividad entre un Yo puro y un Yo mundano, sino que refiere a la *persona trascendental*. Asimismo, el estilo tiene una dimensión normativa que descansa parcialmente en la adopción del estilo familiar de la comunidad de pertenencia. Luego de considerar la conexión entre estilo y normalidad, analizo el estilo del mundo tanto como una expresión histórica como en el componente invariante de la existencia universal (la naturaleza). A través del análisis del estilo de productos culturales, contemplo la conexión entre estilo e institución, haciendo hincapié en la estructura teleológica que impone la dinámica instituyente. Por

último, comparo estilos y tipos como unidades pasivas, resaltando la complejidad del estilo y planteando la pregunta por la libertad como posibilidad de modificar libremente el estilo propio.

Palabras clave: estilo, institución, tipo, persona trascendental, normatividad.

ABSTRACT

The present study explores the notion of style in Husserl's phenomenology through different levels of application. At a first level, style refers to the character or personality of a concrete Ego. The unity of style, as I argue, does not allow for the decomposition of subjectivity between a pure Ego and a worldly Ego, but rather refers to the *transcendental person*. Likewise, style has a normative dimension that partially rests on the adoption of the familiar style of the community of belonging. After considering the connection between style and normality, I analyze the style of the world both as a historical expression and in the invariant component of universal existence (nature). Through the analysis of the style of cultural products, I contemplate the connection between style and institution, emphasizing the teleological structure imposed by the instituting dynamics. Finally, I compare styles and types as passive units, highlighting the complexity of style and posing the question of freedom as the possibility to freely modify one's own style.

Keywords: Style, Institution, Type, Transcendental person, Normativity.

Introducción

El estilo (*Stil*) es un concepto operativo¹ en Husserl, utilizado para referir a la forma de darse de un objeto, una persona, o una totalidad de actos a través del tiempo. Al igual que el *tipo*, el estilo es una unidad que opera pasivamente, y expresa una remarcable síntesis temporal: por un lado, delinea la anticipación de toda experiencia, tanto del comportamiento de una persona, como del devenir del mundo. El estilo es la “estructura del horizonte” (Hua XV, p. 500) interno y externo. Por otro lado, es una condensación significativa de actos pasados. En el nivel del Yo, permite pasar de un Yo puro a uno concreto, con predisposiciones e inclinaciones naturales, perteneciente a una comunidad particular con una historia sedimentada de decisiones y hábitos. La reflexión sobre el estilo nos coloca en el contexto de una fenomenología genético-generativa, atenta a fenómenos temporales e intersubjetivos.

En virtud de su complejidad, cabría decir que el estilo refiere a una “persona trascendental”, es decir, a la subjetividad considerada como unidad trascendental-empírica. Estas consideraciones forman parte de la sección I, en la que se hace hincapié en los orígenes instintivos del estilo y la habitualidad. El estilo además refleja nuestra pertenencia a una cierta comunidad, y nos pone en contacto con el otro, que reconocemos gracias a su estilo compartido (Hua XIII, p. 377). En la Sección II, se introduce la dimensión normativa de la estilización como adopción de un estilo normal (*Normalstil*) (Hua XV, p. 410). Cada cultura tiene sus formas habituales de vida, que configuran el horizonte del mundo en correlación con las expectativas subjetivas. En la sección III se ahonda en el estilo del mundo en su doble vertiente como estilo comunitario y como el estilo invariante del mundo universal. Este último remite a la naturaleza como núcleo pre-dado de la existencia mundana, y permite establecer un *a priori* más allá de las particularidades

1 De acuerdo con Fink (1957), los conceptos operativos son términos del lenguaje natural que, a diferencia de los conceptos temáticos, no reciben un tratamiento explícito en el contexto del pensamiento de Husserl.

históricas. Además de los usos mencionados, Husserl también se refiere al estilo en relación a las ciencias y a la filosofía, como objetos culturales con una historia de instituciones y sedimentaciones. En la sección IV se analiza la relación entre estilo e institución (*Stiftung*), en la historia personal y colectiva. La vinculación íntima entre estas dos nociones (señalada por Merleau-Ponty, responsable por la revalorización de la noción de estilo en la tradición poshusserliana) pone de relieve la manera en que el sentido se desarrolla temporalmente en una dirección que responde, en última instancia, a su institución primordial. Junto con este resultado, el análisis de la dinámica de tipificación en la última sección (V) aporta densidad a la pregunta por la normatividad en relación al estilo. Se subraya la complejidad del estilo en comparación al tipo, retomando la idea de subjetividad esbozada en la primera sección, y planteando la pregunta acerca de la libertad y la posibilidad de modificar el estilo. Finalizo con algunas consideraciones acerca de posibles direcciones para la investigación fenomenológica del estilo.

I. Estilo personal y habitualidades

¿Quién soy yo? La pregunta por la identidad abre a una distinción clásica en la fenomenología husserliana entre subjetividad trascendental y ego mundano. Por un lado, yo soy la conciencia constituyente, el “minimal self” (Zahavi, 2005) que garantiza la continuidad del flujo de vivencias, y por otro lado soy la persona mundanizada, con sus hábitos y su mundo circundante, que se involucra y compromete con su entorno. Mientras que la primera noción es abstracta, pensar al ego concreto implica considerar su historia sedimentada en hábitos y disposiciones, así como las determinaciones recibidas de la tradición en que está inserto, ya sea que las retome activamente o no. Estas determinaciones, sin embargo, no pueden actuar causalmente sobre el Yo, toda vez que nos ubicamos en el contexto de una filosofía trascendental.

La relación de unión y separación simultánea entre las dos nociones del Yo abre a una reflexión en torno a la libertad —que

retomaremos brevemente en la última sección— y recibe una posible resolución en la noción de *persona trascendental*,² por medio de la cual Husserl señala hacia la necesaria mundanización del ego trascendental que, en tanto pura unidad del flujo de vivencias, es considerado como abstracto. Si bien las referencias de Husserl a la persona trascendental son marginales,³ el análisis del estilo brinda apoyo a esta tesis en tanto pone en juego la síntesis dinámica entre estas dos dimensiones de la subjetividad. En este sentido, es posible entender la concretización del Ego trascendental en la persona en términos de una *estilización*, y al *estilo*, a su vez, como la manifestación de esta unidad identitaria.

Estrechamente relacionado a la historia del Yo, la reflexión acerca del estilo es posible en el contexto de una fenomenología genética. Husserl habla del estilo como carácter personal principalmente en *Ideas II* y en *Meditaciones cartesianas*, así como en el curso y las conferencias dedicadas a la *Psicología fenomenológica*, y en manuscritos de las décadas de 1920 y de 1930 relativos a la intersubjetividad, la ética, y a la vida instintiva.

A diferencia de lo que sugiere una lectura dualista, el estilo individual no es el resultado de un cálculo entre inclinaciones pasivas y decisiones activas, sino la expresión de la forma usual en que las distintas dimensiones de la experiencia se conjugan en la vida de un individuo. El sujeto es un “*organismo de capacidades*”, un “*sistema del yo puedo*” (Hua IV, pp. 253-254; Husserl, 2005, pp. 301-302). Esto quiere decir que aquello que provee el carácter individual de cada persona (el estilo) es el resultado episódico de una permanente negociación de fuerzas vivas y su sedimentación:

2 Menciones a la persona trascendental (*Transzendentaler Person*) pueden encontrarse en Hua XXXIV, textos n° 8, 13 y 31. Ver también Luft (2005) y Loidolt (2020).

3 Al respecto, Crowell indica: “*Conceptos híbridos como persona trascendental o vida trascendental son intentos de resolver el problema de lo que Husserl llama la ‘paradoja de la subjetividad humana’ pero sus postulados acerca de la ‘necesaria mundanización’ de lo trascendental dependen de supuestos naturalistas y argumentos metafísicos, no de Evidenz fenomenológica*” (Crowell 2020, p. 270).

En la manera en que el Yo se deja motivar en sus decisiones cambiantes con referencia al mundo circundante del que es consciente, y por lo tanto en el carácter particular de sus decisiones mismas y sus conexiones, el Yo conserva un estilo individual que puede ser reconocido. El Yo-polo no tiene solo sus sedimentos (*Niederschläge*) cambiantes sino una unidad constituida en este estilo a través de sus fluctuaciones. (Hua IX, p. 215)⁴

Estrechamente relacionada al estilo, la noción de hábito (*Habitus*, *Habitualität*) expresa la forma individualizada, práctica y corporal (Moran, 2011) en que el Yo construye tendencias a través de sus actos pasados. Los hábitos se forman tanto pasiva como activamente, siguiendo tendencias instintivas o decisiones deliberadas. Dentro del estilo como estructura total de las habitualidades del Yo, pueden existir hábitos en conflicto, cuya resolución a su vez responda a un hábito de gestión interna. El estilo engloba todas estas tendencias. En principio, se asienta sobre la base de una proto facticidad de inclinaciones y disposiciones naturales. La base natural del Ego, que Husserl explora en el § 61 de *Ideas II*, provee al Ego libre de una dimensión pre-dada sobre la que éste puede actuar y elegir libremente. Esta base está compuesta de inclinaciones instintivas, asociaciones y por la atención pasivamente prestada cuando el Ego se orienta hacia ciertos objetos. Esta base natural representa un hecho fortuito sobre el que asienta todo acto libre posterior: “*el enigma del carácter ‘innato’*” (Hua I, p. 163; Husserl, 2018, p. 177).

Una parte de esta base natural es común y compartida por toda la especie humana. En el Apéndice XXIV de Hua XLII, Husserl indica que cada especie animal tiene su “sistema de instintos” (*Triebsystem*), predefinidos según un *a priori* que marca la forma en que pueden desarrollarse. El ser humano también tiene instintos animales y corporales que pertenecen su naturaleza innata (p. 242). Estos instintos no son obstáculos

4 Todas las traducciones son propias, excepto que se indique la referencia a traducciones al español disponibles.

para la realización de fines superiores, sino la proto-forma de una estructura de metas o de direcciones de la voluntad (*Struktur der Willensrichtungen*). A partir de los instintos generales de auto-preservación y socialización, que otorgan el modelo primigenio de todo querer, el Yo desarrolla un “estilo de anhelo y satisfacción del deseo al placer” (*einem Begehrungs- und Befriedigungsstil von Begierde zu Genuss*) (p. 96).

Esta primera estilización individual, que será pre-dada para la experiencia intencional, se desarrolla sobre la base de un estilo humano pre-dado a su vez. En este sentido, siguiendo a Meacham (2013), podemos entender que el estilo está implicado en un movimiento de individuación que opera sobre una dimensión sedimentada, reforzándola o modificándola. Cabe aclarar que este proceso, si bien susceptible de ser entendido bajo una perspectiva teleológica, no es lineal, toda vez que las tendencias pasivas o decisiones activas de la persona cambian a través del tiempo y las circunstancias.

Las decisiones más elevadas, respecto al ideal (*Lebensideals*) o la meta de nuestra vida (*Lebenszieles*), se expresan a través de un estilo de la voluntad (*Willensstil*), que armoniza todos mis actos en una unidad de vida. (Hua XLII, pp. 491 y ss.). Las acciones deliberadas del Yo se sedimentan en habitualidades que luego funcionan como fuerza que motiva al Yo en ausencia de una toma de decisión, manteniendo la dirección. Husserl da el siguiente ejemplo: si salgo a dar un paseo en verano y tomo sin pensarlo el camino en el que hay más sombra, elijo pasivamente mas no involuntariamente, dado que esta acción se asienta en decisiones pasadas respecto al mejor camino, así como sobre la decisión más general de tomar paseos para estimular el pensamiento (Hua XLII, p. 96). Sin embargo, Husserl admite la posibilidad de vivir en un olvido de mi ideal de vida si “caigo” en el presente finito (*endliche Gegenwart*) y no reviso activamente mis acciones de forma habitual (Hua XLII, p. 492).

Por otro lado, “obedecer” a una misma inclinación pasiva puede ser considerado a veces como una anomalía que me aleja de lo que he decidido libremente para mi vida, y a veces como aquello que

mejor se alinea con mis metas.⁵ Dentro de todas estas modificaciones, el Yo procura la unidad y armonía en sí mismo, pero no desde fuera de ellas, a la manera de un sustrato preexistente. Antes bien, cabría decir que el Yo no es más que esta unidad estilística en que su existencia se expresa, entendiendo siempre esta unidad en su apertura y permanente posibilidad de cambio:

Lo que llamamos “Yo” en sentido propio (abstrayendo de la relación comunicativa a un tú o un nosotros) significa una individualidad personal. Este concepto implica una unidad idénticamente persistente constituida en la fluctuación de decisiones. Es algo análogo a la unidad de la cosa real frente a la fluctuación de las atribuciones de la cosa. (Hua IX, p. 215)

La superposición de estilo e identidad puede entenderse a partir de la siguiente cita, en que Husserl indica que la muerte supone el fin de un estilo:

En la duración temporal de mi primordialidad, fluyendo ahora, fluyente; pero tiene un fin. ¿Qué tipo de fin? Este estilo de vida (*Lebensstil*) con este estilo de acción (*Aktstil*) y estilo de capacidades (*Vermögensstil*) termina. (Hua XLII, p. 80)

II. Estilo comunitario y normalidad

Las habitualidades que configuran el estilo no surgen solamente de las disposiciones innatas y las decisiones libres del Ego, sino también del mundo social que lo rodea:

Desde que he sido y siempre, desde que tengo memoria, estuve en conexión con otros, mis actos y mis habitualidades, toda mi vida de

5 Alice Pugliese (2016) argumenta en “Phenomenology of drives: between biological and personal life”, que durante el embarazo la relación con los impulsos puede cambiar e incluso es deseable que cambie, en tanto la posibilidad de escuchar y atender a los propios instintos redundan en el bienestar de la persona embarazada y el feto.

intereses y mi existencia durable como yo de intereses habituales, habilidades, hábitos, etc., se relacionan con un mundo circundante que contiene ya a otros y que ha sido formado y se forma siempre nuevamente en interacción con otros. (Hua XV, p. 136)

El estilo personal es a la vez un estilo familiarizado (Hua XXXIX, p. 55). La conexión con los otros en el *mundo familiar* (*Heimwelt*) es responsable de que el proceso de estilización de cadaYo no sea caprichoso sino que se rija por una cierta normatividad en el contexto de una cultura. La habitualidad social, que Husserl llama *tradición* (Hua XIV, p. 230) es una “doble habitualidad” que resulta de actos y de intereses pasados, heredados en forma de adquisiciones y de intereses que orientan la vida de los sujetos, vigentes en virtud de un proceso de transmisión y adopción (Walton 2019, pp. 52-53). La tradición y la costumbre no aluden simplemente a aquello que se repite de ordinario, sino a lo que se repite de acuerdo a una cierta norma.⁶ El estilo de la vida comunitaria (*Stil des Gemeinschaftslebens*) “no es solo un hecho sino un deber ser (*Seinsollen*)” (Hua XV, pp. 143-144) que marca deberes en relación a la manera en que tradicionalmente se llevan a cabo ciertos roles. La manera en la que “se” hacen las cosas es el resultado de decisiones pasadas de la voluntad libre universal (*freien Universalwillen*), y actuar de acuerdo a este impersonal es en ocasiones beneficioso. Me permite, por ejemplo, evitar tomar todas y cada una de mis decisiones vitales personalmente, y apoyarme en la tradición para todo aquello que no involucre de forma directa a mi ideal o meta de vida. En el ejemplo husserliano, alguien que se propone ser artista o político, puede además ser un buen padre y ciudadano simplemente siguiendo la tradición y cumpliendo sus “deberes” (Hua XLII, p. 493).

6 “Aquí hay mucho que considerar con respecto a la distinción entre lo humanamente común y lo que corresponde a la ‘costumbre’. Lo común personal: incluye los ‘profesionales’ ladrones, estafadores, los que son aparentemente honestos, los que son aparentemente ciudadanos, pero que en realidad rompen la forma deseada de la ‘costumbre’, incluidas también las bandas de ladrones que se oponen abiertamente a ella, a la orden estatal, que forma parte de lo ‘moralmente’ deseado” (Hua XV, p. 146).

El estilo comunitario está además estrechamente vinculado a la *normalidad*: es un *estilo normal*. Siguiendo a Steinbock (2022, pp. 230 y ss.), podemos definir la normalidad como la conjunción de lo óptimo y lo concordante: la optimalidad surge de una selección de aquello que se revela especialmente incentivador para la acción, en un nivel afectivo de la experiencia —Steinbock se refiere a este surgimiento como la institución (*Stiftung*) de normas en la experiencia—. Por otro lado, la concordancia supone su repetición coherente. En este sentido, la incorporación al estilo comunitario “verdadero”, es decir, el de los “*hombres maduros razonables*” (Hua XV, p. 140), me permite reconocerme como normal y reconocer al otro como tal en tanto “coincide conmigo en el estilo general de su esencia” (Hua XV, pp. 136 y ss.):

Una persona es considerada normal cuando se comprende concretamente a sí misma con la palabra “todos” (*jedermann*), cuando pertenece a una comunidad humana abierta de co-humanos que comparten el mismo mundo de la vida histórico, determinado por la misma forma-estructura (*Formstruktur*), familiar para todos, pero no explicada. (Hua XV, p. 142)

La forma de esta comprensión supone una forma de objetivación de sí, capaz de observar al estilo propio en comparación con el de otros, “desde afuera”. En rigor, este rasgo es característico del estilo, que no puede constituirse en la esfera primordial, sino que tiene siempre ya una dimensión para-otro. Husserl se refiere a la captación del estilo de otro como un “*presentimiento*, un prever sin ver, un precaptar oscuro, o sea simbólico, con frecuencia inapresablemente vacío” (Hua IV, p. 274; Husserl, 2005, p. 321). Cabe preguntar si no sucede lo mismo con el estilo propio, que en ocasiones parece ocultársenos, y qué consecuencias tiene esta comprensión en la experiencia de sí.

Por el momento, podemos comprender la posibilidad de incorporar el estilo comunitario de manera exitosa como ligada a una auto-percepción normal, y conjuntamente, a esta auto-percepción como condición de posibilidad del reconocimiento del estilo normal

del mundo. Una posible conclusión que podemos extraer de este esquema es que la anormalidad estará entonces definida como un fracaso en la estilización-normalización; o como la incorporación de un estilo *discordante* y en alguna medida ininteligible, que implicaría, a su vez, una modificación en la comprensión del mundo.⁷

III. Estilo del mundo y naturaleza

La estilización de los sujetos normales dentro de una comunidad se da a la manera de una normalización de la interacción entre sujeto y mundo circundante, en la que el mundo es también alcanzado y estilizado:

[El mundo circundante] se nos presenta en cada caso de acuerdo con nuestra educación personal y nuestro desarrollo o según nuestra pertenencia a tal o cual nación, a tal o cual círculo cultural. Todo esto está regido por necesidades de esencia o bien por un estilo esencial. (Hua I, p. 163; Husserl, 2018, p. 177)

El mundo no es constituido como un objeto sino que está siempre pre-dado y presupuesto por la constitución de objetos. La pregunta genética por su constitución revela su pre-donación como campo vital (*Lebensfeld*) (Hua XXXIX, p. 33) y a cada cultura como un espacio vital espiritual (*geistigen Lebensraum*) (Hua XV, p. 142). Es decir que el Yo constituyente se encuentra ya siempre inmerso en un mundo que es, necesariamente, un mundo cultural (Hua XXXIX, p. 29), y que se presenta con un estilo particular.

El estilo del mundo tiene al menos dos niveles de constitución: uno histórico-cultural y uno incondicionado. El estilo histórico-cultural presenta al mundo bajo sus predicados espirituales, y es estructurado a su vez en dos horizonticidades: en un primer nivel

⁷ Como lo ha señalado Foucault en su análisis de la fenomenología husserliana, “las significaciones que uno halla en la experiencia patológica no se despliegan a partir de un mundo ya ahí o, mejor dicho: si conllevan la presuposición de un mundo, es la de otro mundo que no es un mundo” (Foucault, 2022).

está el darse previo *actual* como estructura familiar del devenir del mundo, en el que, mientras puede cambiar el contenido particular, la forma o estructura se mantiene. Este primer nivel es equivalente a un *a priori* en que los posibles cambios están predelineados en el horizonte (Hua XXXIX, p. 55). La segunda horizonticidad está conformada por una apertura a cambios en la estructura misma del horizonte de anticipaciones que no son posibles de prever, pero que podemos esperar que sucedan. Su consideración está relacionada a un saber:

Pero la experiencia del mundo que transcurre en cada caso en este estilo, y su mundo predado, tiene aún un ulterior horizonte no formado que se muestra solo en el desarrollo histórico fáctico cuando este desarrollo ha llegado a ser consciente como cambio histórico de los datos históricos previos de humanidades relativamente estables, pero también de otra manera en la historicidad individual y su conciencia como desarrollo individual desde la infancia. (Hua XXXIX, p. 55)

Respondiendo a la posible objeción de un relativismo histórico, Husserl indica en *El origen de la geometría*, que si bien cada pueblo tiene “su” *a priori*, es posible encontrar un *a priori* histórico que, contrariamente a lo que el uso contemporáneo de esta expresión indica, es precisamente la condición de posibilidad de estos cambios. De acuerdo con Husserl, no debemos concluir del carácter situado del estilo del mundo, la imposibilidad de “extraer un *a priori* incondicionado que no pueda ser tocado por ninguna antropología e historia” (Hua XXXIX, p. 56) y que aúne a todos los estilos como “apariciones del mismo y único mundo” en el contexto de una potencial comunicación entre ellos.

En este segundo –aunque representa, de acuerdo con Husserl, lo inmediatamente experienciable (Hua XXXIX, p. 30)– nivel incondicionado se constituye el mundo único al que Husserl refiere asimismo como naturaleza. En el marco de la reflexión sobre el mundo de la vida, Husserl ubica a la naturaleza como un núcleo siempre asumido en la experiencia del mundo que provee, además, un suelo común a los distintos mundos comunitarios:

Esencialmente de la mano de la constitución del mundo circundante histórico está la constitución de uno que trasciende sus límites, una naturaleza abierta que constantemente precede la constitución de la posibilidad abierta de totalidades históricas siempre nuevas, aunque fácticamente inaccesibles. (Hua XV, pp. 139-140)

La naturaleza como estructura nuclear del estilo universal de un mundo de la humanidad es un suelo de ser común de existencia humana y animal (Hua XXXIX, p. 341), que está ya asumido en la experiencia del mundo como un mundo cultural, en tanto éste remite genéticamente a un mundo carente de cultura (Hua XXXIX, p. 28). Este mundo universal tiene una forma invariante de donación, expresada en sus habitualidades que conforman un “estilo global empírico” (Hua VI, p. 28; Husserl, 2008, p. 73), causal e intuible. En su curso de 1925 sobre *Psicología fenomenológica*, Husserl menciona como pertenecientes al estilo del mundo universal: el espacio y el tiempo, la causalidad, y “considerando las posibles realidades, se develan las más universales regiones ontológicas tales como cosas inanimadas, organismos físicos, seres animales con su vida psíquica con sus tipologías particulares” (Hua IX, pp. 68-69).

Llegamos a esta estructura invariante del mundo trascendiendo la experiencia de un mundo particular a través de un ejercicio de variación eidética en el que “fantaseamos” (Hua IX, p. 66) acerca de la experiencia futura en relación al estilo de experiencia actual. Toda percepción tiene un horizonte indeterminado pero determinable de posibles nuevas percepciones de acuerdo a su ser. La percepción presente nos lleva a la anticipación futura a través de re-presentaciones, evocaciones o presentificaciones (*Vergegenwärtigung*) (Hua IX, p. 318; Husserl, 2019, p. 497), en un juego imaginativo que no es completamente libre, porque las posibilidades están delimitadas (*umgrenzt*) en relación al estilo (Hua XV, p. 401). La anticipación no es meramente una expectativa de orden empírico, sino que se presenta con una sensación de necesidad (Hua IX, p. 70):

Precisamente en este libre variar y recorrer estas posibilidades concebibles de mundo de la vida, emerge con evidencia apodíctica un acervo

esencialmente universal de elementos que atraviesa todas las variantes (Husserl, 2019, p. 704).

En el marco husserliano, lo que permite la naturaleza como estructura nuclear del mundo, es la comprensión de otros estilos a través de la empatía: el mundo se expande a través de la experiencia empática de los otros, co-sujetos, pero la forma en que los horizontes vacíos se plenifican mantiene un estilo general (*Allgemeinstil*) (Hua XV, p. 45). El uso de este lenguaje para hablar de la naturaleza sugiere que Husserl desarrolla aquí una noción del mundo natural como parte del mundo de la vida, que excluye la perspectiva científica. Si bien el elemento “espiritual” presente en el estilo remite a la constitución del Yo trascendental y su comunidad (Hua XXXIX, pp. 33-34), la ubicuidad del estilo, que se dice tanto del sujeto como de la naturaleza, es una clave para comprender desarrollos posteriores que se independizan de la perspectiva egológica y se abren paso hacia una investigación del sentido en la naturaleza.

IV. Estilo e institución

Si bien la vinculación entre estilo e institución es notoriamente señalada por Merleau-Ponty (Merleau-Ponty, 2002, p. 26),⁸ esta conexión puede encontrarse ya, incluso de manera explícita, en Husserl. La noción de institución (*Stiftung*), al igual que la de estilo, no tiene un tratamiento sistemático en la obra husserliana. Niel (2017) señala tres contextos en los que se aplica la noción de institución en la obra husserliana: 1) las descripciones genéticas de la formación de sentido en la experiencia, 2) la acción y constitución del sujeto ético, y 3) el tratamiento de instituciones de sentido y el trasfondo teleológico de la historia de la filosofía. En los tres puede encontrarse una estrecha conexión con el estilo.

En primer lugar, la institución es entendida como una guía en el desarrollo temporal del sentido de un objeto y del Yo que lo

8 Véase también Meacham (2013).

constituye. Desde una perspectiva genética/generativa, la constitución de sentido se vuelve institución cuando es observada en su densidad temporal como formando parte de una historia del sentido, inaugurada por una protoinstitución: “Todo acto, ejecutado “por vez primera”, es “protoinstitución” (*Urstiftung*) de una propiedad permanente que entra a durar en el tiempo inmanente” (Hua IV, p. 311; Husserl, 2005, p. 361). Esto es una “ley fundamental” (*Grundgesetz*) (Hua XXXIX, p. 47) que explica la pre-donación de los objetos de la experiencia en el mundo de la vida. Todo encuentro con un objeto remite a una institución previa que delimita un marco de expectativas para eventos similares, es decir,

un horizonte temporal de lo que es como horizonte de lo válido desde antes y de lo que continúa válido para él, horizonte en el cual se ensamblan las nuevas instituciones (Neustiftungen) de este presente, de modo que las modalizaciones efectuadas en él hacen resaltar esto o aquello en el ámbito de la validez tradicional. El estilo de un todo de ser en cada caso válido naturalmente persiste, pero él mismo está en cambio. (Hua XXXIX, p. 48)

A su vez, como reza el § 32 de las *Meditaciones Cartesianas*, el yo no es “un polo vacío de identidad” sino que cada acto que irradia de él le otorga a su vez una “propiedad nueva y permanente” (Hua I, p. 100; Husserl, 2018, p. 89) que se exhibe a la manera de una disposición o habitualidad. El estilo personal se constituye así a través de la historia de actos del Yo, tanto perceptivos como volitivos y prácticos: “La expresión de un estilo de vida (...) puede ser vista como una contracción del tiempo; el movimiento de una historia institucional personal” (Meacham, 2013, p. 13).

Como vimos en la sección II, el estilo personal se forma en permanente entrelazamiento con otros en nuestro mundo familiar. Por medio de la noción de institución es posible entender la dinámica a través de la cual esto sucede, como formando parte de una cadena de re-instituciones (*Nach-Stiftungen*) de sentidos ya instituidos, heredados o contemporáneos. En el § 42 de las lecciones en *Psicología fenomenológica*, Husserl indica:

El Yo, que realiza actos de institución primordial y, con ello, se instituye a sí mismo en un sentido correlativo como un Yo de convicciones originales autoimpuestas, en la comunidad también se convierte en un Yo que comprende al otro Yo en sus acciones propias y originariamente instituyentes, y mediante “consentimiento”, es decir, mediante la adecuación coherente de la motivación ajena y de la convicción ajena en la unidad de vida propia, lleva a cabo una re-institución, creencia conjunta, valoración conjunta, etc. Las convicciones así establecidas en el Yo no nacen del Yo mismo, no las forma el Yo mismo, no se instituye a sí mismo en su originalidad yoica. (Hua IX, p. 212)

¿Cómo se lleva a cabo esta asunción de lo instituido heterónomamente? En *El origen de la geometría*, Husserl intenta responder esta pregunta en relación con la geometría y las ciencias matemáticas como ejemplos de saberes ideales instituidos o “tradiciones” (Husserl, 2019, p. 684). Por un lado, menciona el entrelazamiento de los seres humanos, el mundo, y el lenguaje; que asegura la posibilidad de comunicación de las idealidades en el horizonte de la humanidad como comunidad lingüística (p. 688). Por otro lado, distingue entre la transmisión de la ciencia como un conjunto de contenidos proposicionales, y su reactivación como sentido vivo. Esta última implica una comprensión, aunque sea “implícita” (p. 699) de su historicidad, es decir de su *estructura interna de sentido* como unidad de las conformaciones y sedimentaciones de sentido que se entrelazan desde su inicio (p. 700). Resulta plausible, de acuerdo a nuestras caracterizaciones previas, interpretar esta estructura de sentido de la ciencia, y en general, de cualquier tradición cultural como su *estilo*. En este sentido se pueden entender las menciones al estilo de la geometría galileana, de la filosofía trascendental, etc., en la *Crisis* (Husserl, 2008, pp. 114 y ss.). En la conferencia de Viena “La filosofía y la crisis de la humanidad europea”, Husserl también habla del estilo en vinculación a la actitud (*Einstellung*) que caracteriza al espíritu o la forma espiritual de Europa (*Die geistige Gestalt Europas*) (Hua VI, p. 319), indicando que la humanidad vive siempre ya en una actitud y en un estilo normal (*Normalstil*) de la existencia humana. Sobre este

estilo, que marca una forma de historicidad primera de acuerdo a la que posteriormente se da la creación de culturas particulares, se asienta a la manera de una reorientación (*Umstellung*) la actitud teórica que constituye el estilo normal europeo. Asimismo, en un manuscrito de 1931 Husserl se refiere al estilo como “sustancia histórica” de una cultura:

¿Cómo se constituye esta permanente estructura, de la cual depende la persistencia de este mundo cultural mismo? Por otro lado, tiene también “su tiempo”, es solo “de su tiempo” y, mientras que se modifica, solo lo hace en la unidad de su estilo histórico, que conforma por así decirlo la “sustancia histórica” (*historische Substanz*) de una cultura universalmente temporal, como la europea desde la antigua Grecia al presente. Puede hacerlo quien vive en el presente no sabe nada de esto, pero puede desvelar la historia que es suya en tanto es de su cultura, y solo desde la estructura de su presente histórico (la temporalidad concretamente viviente con su pasado viviente de forma presente). (Hua XV, p. 142)

El estilo instituido de las tradiciones vigentes en el presente, es un hilo conductor para entender la historia de las sedimentaciones en el desvelamiento histórico. El objetivo de esta tarea es acceder a la institución primordial, dado que en ella se ha marcado una orientación hacia un fin (Niel, 2017, p. 144) que guía su estructura normativa. Lo instituido se modifica en el decurso de sus re-instituciones personales y colectivas, pero tenderá a hacerlo dentro de la estructura de su estilo. Esto permite comprender más cabalmente la estructura normativa del estilo. Por la naturaleza de la institución, sin embargo, que remite siempre a un sentido previo, se plantea el problema acerca de la posibilidad misma de acceder a un origen instituyente (Meacham, 2013, p. 10; Lohmar, 2003, p. 115).

V. Tipos y estilo

En esta última sección quisiera volver sobre el problema de la libertad y profundizar sobre la dinámica de armonización del estilo, a través de su vinculación con el *tipo*.

Tipo y estilo son, en algún respecto, intercambiables en tanto ambos designan una unidad objetiva no-conceptual pre-constituida pasivamente. Ambos operan al nivel de una pre-donación, y configuran un horizonte de expectativas particulares. Asimismo, ambos remiten a una historia instituyente (Hua I, p. 141; Husserl, 2018, p. 147). En *Experiencia y juicio*, Husserl reflexiona sobre la tipificación del mundo en un contexto en que la pasividad es presentada como “el fundamento de todo lo que llamamos experiencia’ y tener experiencia’ en el sentido concreto del término” (EU, p. 53). Los tipos organizan la experiencia y sirven de fundamento para la formación de generalidades conceptuales. Lohmar (2003) describe el proceso de conformación de tipos a través de dos dinámicas: por un lado, los tipos se expanden por medio de asociaciones pasivas surgidas en la experiencia, ligando experiencias dadas en conjunto, aunque sea accidentalmente. Esta dinámica de *expansión* de los tipos es calificada por Lohmar como “voraz” (Lohmar, 2003, p. 117). Por otro lado, la corrección de esta expansión indiscriminada o *empobrecimiento* es un movimiento contracorriente, que requiere comunicación intersubjetiva. Esto parecería indicar que la tipificación presenta una tendencia hacia la reproducción de lo ya instituido, y que su modificación es menos favorecida.

¿Sucedee lo mismo con el estilo? Como vimos en la sección II, el estilo familiar tiene una dimensión normativa, por la que se impone un estilo “normal” entendido a partir de la concordancia de acuerdo a un *optimum*. Habiendo explorado la vinculación entre estilo e institución, podemos ahora entender la norma que postula ese *optimum* como surgiendo de la institución primordial y la historia de sedimentaciones. Presuntamente, la normalización del estilo no es exclusiva de la dimensión de pertenencia a la cultura más próxima, sino que se da en los distintos niveles de estilización en la medida en que busca preservar su unidad a través de

la armonización de anomalías. Esto sucede en el Yo, que busca la armonía y la unidad (Hua IX, p. 214), en la comunidad que armoniza los distintos estilos personales de sus miembros (Hua XV, p. 53); en el mundo como mundo universal que permite armonizar las distintas culturas particulares en una unidad, y como naturaleza que admite dentro de su estilo causal anomalías en la forma de catástrofes naturales (Hua XXXIX, p. 198).

Sin embargo, es posible sugerir ciertos criterios preliminares de distinción entre la tipificación y el estilo. En principio, desde un punto de vista formal el tipo se refiere a objetos particulares o “cosas reales individuales” (EU, p. 32); mientras que el estilo está orientado a describir totalidades más complejas, que pueden incluir tipos dentro de sí.⁹ En este sentido, los tipos de objetos particulares conducen al estilo de la experiencia del mundo (Hua XXXIX, p. 72).

Por otro lado, la retórica que emplea Husserl en relación a los tipos, los vincula con formas *a priori* antes que con la historia personal empírica. A partir de este lenguaje Housset¹⁰ sugiere que el *tipo* pertenece a un análisis eidético y el *estilo* a uno genético. Ciertamente, el tipo también tiene una génesis en la experiencia (EU, p. 35) y una historia instituyente; pero a pesar de ellas parece alcanzar una estabilidad mayor que la de “*el estilo fluido de una vida en movimiento*.” (Hua XV, p. 404).

Luego, a diferencia del tipo, que representa un correlato noemático frente al Yo instituyente, el estilo es difícilmente asignable a una dimensión objetiva. En un primer análisis, el estilo reviste un carácter espiritual que es evidente desde su uso coloquial: hablamos del estilo de un artista en tanto produce creaciones originales, del estilo de una persona como aquello que la diferencia del resto, etc. En estos usos se trasluce una vinculación con la libertad y la

9 Como contraejemplo, Husserl se refiere también a la “totalidad de tipificación” (*Totalitäts-typik*) (EU, p. 32) del horizonte del mundo.

10 Housset presenta esta hipótesis en vinculación con la tradición posterior, especialmente Heidegger, quien intentaría superar cualquier perspectiva eidética sobre el estilo (Housset, 2021, p. 54).

espontaneidad, cuyo reverso es el tipo entendido como un “estereotipo”. En este sentido, Husserl sostiene:

Ver a un ser humano es —como hemos descubierto— distinto de ver una *cosa* material. Cada *cosa* es de una especie. Si conoce uno ésta, está uno listo. Pero el ser humano tiene una especie individual, cada uno una distinta. En cuanto a lo general, es humano, pero su especie caracteriológica, su *personalidad*, es una unidad constituida en la marcha de su vida como sujeto de las tomas de posición. (Hua IV, p. 274; Husserl, 2005, p. 322)

En una línea similar:

El ser humano en la existencia normal, no se comporta solamente de forma típica bajo condiciones típicas como una cosa en una facticidad empíricamente inductiva: el hombre vive en la norma siendo consciente de ella como norma (*er sich ihrer als Norm bewusst wird*). (Hua XV, p. 143)

En esta vivencia de la norma como norma está cifrada la posibilidad de actuar voluntariamente sobre mi estilo. Sin embargo, no debemos suponer por esto que el estilo es meramente subjetivo, a la manera de un Yo puro que constituye en el vacío.¹¹ En este sentido, la vinculación del estilo con la institución va de la mano con la consideración del Yo como persona trascendental, es decir, con el sujeto pensado a partir de su historia instituyente/instituida, genética y generativamente. Esto abre a una serie de interrogaciones acerca de la libertad y la vida ética: ¿es posible pensar al Yo como unidad sin anular la posibilidad del conflicto interno? Baste mencionar aquí que la noción de persona trascendental (estilizada) no implica borrar la distinción entre un “Yo autor” y un “Yo personal” (Jacobs, 2010; Crowell, 2020), es decir, un Yo que toma posición incluso ante sí mismo y su propio estilo, y un Yo condicionado por

11 Sería más justo decir, como sugiere Housset, que el estilo rompe con el dualismo sujeto-objeto (Housset, 2021, p. 44)

su historia, sino entender que, *en cuanto autora*, también estoy estilizada. Antes que entre dos dimensiones del Yo, identificadas como activa/pasiva, las dinámicas de expansión y empobrecimiento del estilo se dan de forma más compleja que en el tipo, como conflictos o tensiones entre distintas cadenas instituyentes, que necesitan de un cierto trabajo genealógico para descubrirse: tal como sucede respecto a las tradiciones culturales, es posible vivir en una repetición pasiva de instituciones primordiales personales, sin comprenderlas cabalmente. Esto explica, además, la posibilidad de ser opacos para nosotros mismos, de ser inconsecuentes con nuestras metas, etc. La libertad, en este contexto, no es la de un Yo puro *previo* a la estilización —que no existe—, sino aquella que modifica el estilo desde el interior. Se trata, en este sentido, de ir más allá de lo dado, sin dejar de ser uno mismo (Merleau-Ponty, 2012, p. 55).

Conclusiones

El estilo es una noción compleja y transversal que sienta las bases para nuevas investigaciones en el ámbito de la fenomenología.¹² Quisiera finalizar indicando algunas de las direcciones en que un análisis del estilo puede profundizarse. En principio, el estilo unifica los distintos niveles o dimensiones de la subjetividad, en tanto la estilización se funda en tendencias innatas que progresivamente se complejizan sin perder la continuidad. En este sentido, permite seguir dando forma a la noción de “persona trascendental”, cuyas menciones son escasas en la obra husserliana.

En el análisis de la psicología personal, el estilo revela que no es posible reflexionar sobre la libertad y la acción sin tener en cuenta las múltiples dimensiones de la experiencia que se conjugan en nuestra historia natural, personal, genética y generativa. Entendiendo esta historia a partir de su dinámica de sedimentaciones, es posible profundizar en la dirección de un análisis

12 Algunas ya iniciadas, como el análisis de la diferencia sexual como estilo de Sara Heinämaa (2003).

fenomenológico personal, en diálogo con la clínica psicoanalítica. En este sentido, el esquema fenomenológico de un Yo puro y un Yo personal se revelaba insuficiente para comprender la posibilidad de conflictos internos, auto-engaño, etc.

A su vez, el estilo exige entender al Yo y al mundo como entrelazados en la historia instituyente/instituida. En virtud de este entrelazamiento, la complejidad del estilo no refiere solamente al sujeto pensado en abstracción de sus lazos mundanos, sino al mundo como horizonte de la vida de una comunidad intersubjetiva. Esta perspectiva abre un camino para una fenomenología crítica que explore en conjunto la forma en que las normas son impuestas e incorporadas. La dinámica del estilo, en este sentido, requiere de una perspectiva “top down” a la vez que “bottom up”,¹³ es decir, que analice tanto las dinámicas de tipificación surgidas pasivamente, como las estructuras normativas que ejercen su influencia “externamente”; ampliando el ámbito fenomenológico en la dirección de un análisis socio-político.

Finalmente, la referencia husserliana al estilo de la naturaleza, y las raíces naturales del estilo personal, plantean la posibilidad de continuar la investigación hacia la pregunta por la institución en el mundo natural. La dinámica instituyente, que remite siempre a un acto previo, comprende el desarrollo de sentido a partir de una base natural, es decir, una proto-forma rudimentaria de sentido que no remite a la acción de ninguna subjetividad. Esto permite conducir, como lo hace Merleau-Ponty, la pregunta por el sentido hacia una fenomenología de la naturaleza.

Referencias bibliográficas

- Crowell, S. (2020). On what matters. Personal Identity as a Phenomenological Problem, en *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, n° 20, pp. 261-279.

13 Véase Wehrle (2021).

- Fink, E. (1957). Operative Begriffe in Husserls Phänomenologie. *Zeitschrift für philosophische Forschung*, t. 11, n° 3, pp. 321-337.
- Foucault, M. (2022). *Ludwig Binswanger y el análisis existencial. Un enfoque filosófico de la enfermedad mental*. Siglo veintiuno.
- Heinämaa, S. (2003). *Towards a Phenomenology of Sexual Difference*, Rowman & Littlefield.
- Housset, E. (2021). Style et phénomène. Dilthey, Husserl et Heidegger. *Cahiers de Philosophie de L'Université de Caen*, n°1 58, pp. 33-62.
- Hua I. Husserl, E. (1973). *Gesammelte Werke. Husserliana. Band I. Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. Stephan Strasser (ed.). Martinus Nijhoff. Trad. esp.: (2018). *Meditaciones cartesianas*. Tecnos.
- Hua IV. Husserl, E. (1952). *Gesammelte Werke. Husserliana. Band IV. Ideen zur einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*. Marly Biemel (ed.). Martinus Nijhoff. Trad. esp.: (2005). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica, libro segundo*. FCE.
- Hua VI. Husserl, E. (1976). *Gesammelte Werke. Husserliana. Band VI. Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*. Walter Biemel (ed.). Martinus Nijhoff. Trad. esp.: (2008). *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Prometeo.
- Hua IX. Husserl, E. (1968). *Gesammelte Werke. Husserliana. Band IX: Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester. 1925*. Walter Biemel (ed.). Martinus Nijhoff.
- Hua XIII. Husserl, E. (1973). *Gesammelte Werke. Husserliana. Band XIII. Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Erster Teil. 1905-1920*. Iso Kern (ed.). Martinus Nijhoff.
- Hua XIV. Husserl, E. (1973). *Gesammelte Werke. Husserliana. Band XIV. Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Zweiter Teil. 1921-28*. Iso Kern (ed.). Martinus Nijhoff.
- Hua XV. Husserl, E. (1973). *Gesammelte Werke. Husserliana. Band XV. Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil. 1929-35*. Iso Kern (ed.). Martinus Nijhoff.
- Hua XXXIV. Husserl, E. (2002). *Gesammelte Werke. Husserliana. Band XXXIV. Zur phänomenologischen Reduktion. Texte aus dem Nachlass (1926-1935)*. Sebastian Luft (ed.). Kluwer Academic Publishers.

- Hua XXXIX. Husserl, E. (2008). *Gesammelte Werke. Husserliana. Band XXXIX. Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution. Texte aus dem Nachlass (1916-1937)*. Rochus Sowa (ed.). Springer.
- Hua XLII. Husserl, E. (2014). *Gesammelte Werke. Husserliana. Band XLII. Grenzprobleme der Phänomenologie. Analysen des Unbewusstseins und der Instinkte. Metaphysik. Späte Ethik. Texte aus dem Nachlass (1908-1937)*. Rochus Sowa y Thomas Vongehr (eds.). Springer.
- EU. Husserl, E. y Landgrebe. (1939). *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik*. Academia / Verlagsbuchhandlung Prag.
- Husserl, E. (2019). *Textos breves*. Sígueme.
- Jacobs, H. (2010). Towards a Phenomenological Account of Personal Identity. Ierna et al. (eds.) *Philosophy, Phenomenology, Sciences*. Springer.
- Lohmar, D. (2003). Husserl's Type and Kant's Schemata: Systematic Reasons for their Correlation or Identity. Don Welton (ed.). *The New Husserl*.
- Loidolt, S. (2022). The person as a fragile project. H. Jacobs (ed.). *The Husserlian Mind*.
- Luft, S. (2005). Husserl's Concept of the 'Transcendental Person': Another Look at the Husserl-Heidegger Relationship. *International Journal of Philosophical Studies*, nº 13 (2).
- Meacham, D. (2013). What Goes Without Saying: Husserl's Concept of Style. *Research in Phenomenology*, nº 43 (1), pp. 3-26.
- Merleau-Ponty, M. (2002). *Husserl at the Limits of Phenomenology*, Northwestern University Press.
- Merleau-Ponty, M. (2012). *La duda de Cézanne*. Casimiro.
- Moran, D. (2011). Edmund Husserl's Phenomenology of Habituality and Habitus. *Journal of the British Society for Phenomenology*, nº 42.
- Niel, L. (2017). Husserl's concept of *Urstiftung*: From passivity to History, en R. Walton, S. Taguchi y R. Rubio (eds.). *Perception, affectivity and volition in Husserl's phenomenology*. Springer.
- Pugliese, A. (2016). Phenomenology of drives: Between Biological and Personal Life, en Bornemark & Smith (eds.). *Phenomenology of Pregnancy*. Södertörn Philosophical studies.
- Steinbock, A. (2022). *Mundo familiar y mundo ajeno. La Fenomenología generativa tras Husserl*. R. Garcés & A. Alonso (trads.). Sígueme.

- Walton, R. (2019). *Horizonticidad e historicidad*. Editorial Aula de Humanidades y Universidad San Buenaventura.
- Wehrle, M. (2020). Bodies (that) matter: the Role of Habit Formation for Identity. *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, n° 20, pp. 365-386.
- Zahavi, D. (2005). *Subjectivity and Selfhood. Investigating the First-Person Perspective*. MIT press.

TERCERA SECCIÓN

AFECTIVIDAD, AUTOAFECCIÓN Y SENTIMIENTO

CAPÍTULO VIII

LA RETENCIÓN, LA DINÁMICA DE LA AFECTIVIDAD Y LA RESONANCIA DEL SENTIDO*

Anthony J. Steinbock

RESUMEN

El artículo analiza las descripciones de Edmund Husserl sobre el funcionamiento de la retención, con un énfasis especial en la dinámica de la afectividad en la constitución pasiva del sentido. En primer lugar, se revisa la versión temprana de Husserl sobre la retención como una modalidad temporal que conserva el pasado inmediato. Luego, se explora su concepción de la retención como una síntesis no intencional del flujo temporal. A partir de allí, se introduce la idea de una “cancelación retroactiva” en la retención, integrando el fenómeno de la afección propio de la fenomenología de la asociación. Finalmente, se proponen tres implicaciones para una fenomenología genética de la retención: la comunidad afectiva

* Traducido por Celia Cabrera.

del sentido, la modulación de la distancia temporal y la resonancia afectiva, y la cancelación afectiva retroactiva.

Palabras clave: Husserl, conciencia del tiempo, retención, resonancia, afectividad.

ABSTRACT

The article analyzes Edmund Husserl's descriptions of the function of retention, with a special emphasis on the dynamics of affectivity in the passive constitution of sense. First, it reviews Husserl's early version of retention as a temporal modality that holds the past as just-having-been. Then, it explores his conception of retention as a non-intentional synthesis of temporal givenness. From this, the idea of a "retroactive crossing out" in retention is introduced, integrating the phenomenon of affection peculiar to a phenomenology of association. Finally, three implications are proposed for a genetic phenomenology of retention: the affective community of sense, the modulation of temporal distance and affective resonance, and the retroactive affective crossing out.

Keywords: Husserl, Time-Consciousness, Retention, Resonance, Affectivity.

Introducción

¿Cómo retenemos las cosas que hemos hecho sin pensar explícitamente en ellas? ¿Cómo logramos que nuestra experiencia sea continua sin intentar encajar las piezas de nuestro pasado y nuestro presente, y cómo esto dispone un futuro? ¿Cómo es posible que nuestra experiencia del mundo persista sin titubeos a pesar de los errores, las percepciones erróneas y las decepciones? ¿Cómo se explica que algunas cosas sean más relevantes para nosotros y que incluso tengan mayor peso que otras? ¿Cómo es posible recordar

algo que sucedió hace mucho tiempo y de lo que aparentemente no tenemos ni idea? ¿Y cómo algo aparentemente insignificante desencadena ahora un pasado olvidado hace mucho tiempo, haciendo que juntos resulten aún más apremiantes?

El intento de Edmund Husserl de fundar el sentido robusto de la ciencia y el pensamiento en general a través de un abordaje constitutivo del espacio y el tiempo, su llamada “estética trascendental”, nos ofrece algunos caminos para abordar estas cuestiones. Me centraré en el aspecto temporal de esta estética trascendental. Dentro de la totalidad de este fenómeno, limitaré mis investigaciones a un aspecto aparentemente insignificante de esta vertiente, a saber, la “retención”, ese aferrarse al presente que se escabulle como pasado.

Este artículo rastrea el funcionamiento de la retención tal como lo evocan las descripciones de Husserl de la conciencia del tiempo. En el intento de profundizar el análisis de la retención (y, por lo tanto, la modificación de lo que ocurre en la retención y en la experiencia temporal en su conjunto), me concentraré en la dinámica de la afectividad en la constitución pasiva del sentido. (1) Comenzaré resumiendo los puntos relevantes de la versión temprana de Husserl de la retención como una modalidad temporal peculiar de la conciencia que mantiene el pasado como algo que recién acaba de ser. (2) A continuación, exploraré la observación de Husserl según la cual la retención es una síntesis no intencional o no dirigida del darse temporal que se aferra ineluctable e inviolablemente a lo dado presente con creciente densidad. (3) Esta exposición conducirá a la provocadora idea de que una “cancelación retroactiva” opera con eficacia en la propia retención. (4) Integrando el fenómeno de la afección, propio de la fenomenología de la asociación, avanzaré en el desarrollo de una cancelación afectiva retroactiva. (5) En la sección final, sugeriré tres implicaciones de este análisis para una fenomenología genética de la retención, la afectividad y la eficacia retroactiva: la comunidad afectiva del sentido, la modulación de la distancia temporal y la resonancia afectiva, y la cancelación afectiva retroactiva en la retención.

1. El carácter de la retención en los análisis tempranos

Si bien fue precedido por William James, una de las tempranas contribuciones de Husserl a la filosofía de la conciencia del tiempo fue la detección de un modo pasado de lo dado al que denominó “memoria fresca”, “memoria primaria” y, eventualmente, “retención” (Husserl, 1991, esp. §§ 1-8, p. 38, pp. 42-43, pp. 47-49; Texto complementario n° 10).¹ Crítico de la propuesta de Franz Brentano que introduce la fantasía como productora de un nuevo momento temporal de representación para dar cuenta de lo pasado (haciendo que se pierda así la experiencia de la sucesión), Husserl sostiene que no es necesario postular una asociación mental ulterior que vincule el presente con el pasado. En su lugar, describe una conciencia retencional peculiar (que no es una representación) que da cuenta de la experiencia de la continuidad temporal como sucesión (Husserl, 1991, pp. 11-13). En consecuencia, aunque podamos tener una experiencia, por ejemplo, de un perfume o de una colonia que perdura en el aire (por lo tanto, una duración de la experiencia), el fenómeno de la retención explica cómo tenemos una experiencia de la duración (y no, en cambio, un mero cúmulo de momentos simultáneos).

El término que Husserl eventualmente utiliza para caracterizar este trabajo temporal, retención (*Retention*), es apropiado porque mantiene, “retiene” o retenciona lo que ocurrió en el presente impresional ahora, de tal manera que el presente se hunde pero no se pierde; se retiene como recién experimentado o como si recién hubiera sido (percibido) (Husserl, 1991, p. 52).² Este “recuerdo

1 Véase también Husserl, 2001b, pp. 55-56 y James, 1890/1950, pp. 606-613, pp. 643-653. Para los desarrollos del primer modelo de la conciencia del tiempo de Husserl, véanse Rodemeyer, 2006 y Kortooms, 2002.

2 John Brough señala que la primera mención de Husserl del término “retención”, que luego intercala en textos anteriores, se produce entre el 15 de octubre de 1908 y los trimestres de verano de 1909 (cf. Husserl, 1991, Texto suplementario, n° 50, esp. n. 76, p. 345). Sin embargo, Kortooms señala que el término “retención” ya aparece en el Texto n° 50 de Husserliana X, pero en contraste con lo que afirma el editor de Husserliana X, este texto probablemente no fue escrito antes del otoño de 1909 (cf. Kortooms, p. 111, n. 13).

primario” es distinto de un acto de presentificación o recuerdo secundario que reproduce o presentifica lo que se retuvo (Husserl, 1991, §§ 8-13).³ Por lo tanto, existe una experiencia de continuidad y, en principio, una capacidad de recuperar activamente lo que se ha experimentado reproduciéndolo en el recuerdo en virtud del trabajo de la retención.

Quizá haya varias razones por las cuales Husserl caracteriza la retención como una conciencia intencional: sus desafíos al psicologismo a principios del siglo XX, su identificación de la conciencia con la intencionalidad (la correlación noesis-noema), el estándar aceptado de la conciencia del tiempo pasado como un recuerdo activo (memoria reproductiva), etc. En cualquier caso, en sus primeras lecciones sobre el tiempo Husserl se refiere a la retención como un tipo peculiar de intencionalidad, claramente no del mismo modo que la expectativa o la protensión, pero un tipo de intencionalidad al fin y al cabo (Husserl, 1991, § 12). Gracias a la “conciencia retencional” hay una conciencia de lo que acaba de ser y lo que acaba de ser es intencionado en esta conciencia.

Ciertamente, Husserl intentó subrayar que la retención es un modo originario de la conciencia del tiempo, es decir, no es fantasía, no es una representación y no es una pictorialización (véase Kortooms, esp. parte 1). La retención se distingue, además, del presente impresional en el que algo se da en *plena* presencia, por lo tanto, de manera apodíctica. Asimismo, la retención no es una sensación. En este sentido, al igual que el movimiento prospectivo (una protensión, una expectativa) se denomina “vacío” en relación con el presente impresional (porque todavía no se ha cumplido, no es una intuición), también la retención se considera “vacía”, no se ha cumplido porque ella misma no es una intuición.⁴ Volveré sobre este punto más adelante.

3 Sobre el recuerdo, véase la obra clásica de Edward S. Casey, *Remembering: A Phenomenology Study* (1987).

4 El sentido de vacío o no intuitivo, argumenta Kortooms, se ajusta a la analogía temprana de la retención con la conciencia de imagen, ya que no hay ningún contenido que funcione como contenido de aprehensión (Kortooms, p. 125).

Al igual que hay una retención que es fundante para un recuerdo, también hay un correspondiente modo temporal futuro⁵ que es “primario” en relación con la expectativa. Este modo de futuro se denomina “protensión” porque es una intencionalidad pendiente hacia adelante que prefigura lo que está por venir en un nivel pasivo y que no necesita realizarse en cuanto anticipación reflexiva de lo que está por venir. La protensión es vacía porque “sólo” pronostica o esboza un presente venidero. Así, a ambos lados de la vida plena del presente hay un horizonte vacío del pasado (retención) y un horizonte vacío del futuro (protensión). Del mismo modo que el horizonte retencional está conectado a un presente primordial e interrelacionado con el “ahora”, también una protensión está conectada e interrelacionada con una presentación.

En resumen, según el modelo temprano de la conciencia del tiempo, la retención se caracteriza como primaria, como conciencia de (es decir, como intencionalidad), como vacía, como horizonte del presente.

2. La retención como un aferrarse no intencional

Por lo menos desde sus conferencias sobre lógica trascendental de 1920/21, con las que comienza su estética trascendental sistemática y su fenomenología genética, Husserl advierte una característica importante de la retención, que la distingue radicalmente de la protensión e incluso de su caracterización temprana de la retención (Husserl, 2001a, pp. 45-46, 115, 120).

En una interpretación más acorde con su caracterización de la retención como una cola de cometa inmediatamente conectada con el presente asteroidal (Husserl, 1991, p. 32), Husserl señala que no hay una direccionalidad en la continuidad retencional a medida que los pasados son desplazados cada vez más atrás: todas las retenciones que surgen originariamente en la conciencia del tiempo son completamente distintas de todas las protenciones. Asumir

5 El autor utiliza el término inglés “*futura*”, N.d.T.

que hay una direccionalidad implicaría confundir la mirada egológica que se vuelve hacia el pasado (recordar) con el trabajo de la retención pasiva (Husserl, 2001a, pp. 116, 119). El carácter intencional relativo al pasado sólo surge cuando este modo temporal, la retención, le sirve de base. El recordar, que por su parte es un dirigirse “hacia atrás”, recupera lo retenido: “las retenciones, tal como surgen en su originalidad, no tienen carácter intencional” (Husserl, 2001a, pp. 119-120).

La retención es un modo temporal no intencional. No pretende nada, no “significa” nada, no tiene dirección protencional, no puede tener huecos y no está sujeta a la ruptura ni a la decepción. Lo que hace, “pasivamente”, es mantener una continuidad de experiencias al ser una modalidad temporal del presente; y las retiene, multidimensionalmente en síntesis retencionales del par “presente-retención” previo, que se vuelven cada vez más densas.

Por otra parte, no existe posibilidad alguna de que algo no pueda ser retenido tal y como fue presentado, mientras que algo puede darse de una manera distinta a como ha sido protencionado. Por supuesto que podemos recordar mal algo y, en cuanto presentificación del pasado, el recordar podría ser incompleto, inadecuado, negado, dudoso, etc. Pero lo que la retención logra es la sujeción inmediata del presente, y la sujeción de la sujeción del presente, etc. Así, a pesar de que Husserl persiste en la caracterización de la retención como “vacía” (“la retención vacía”), una retención no puede tener ni tiene el carácter de la vacuidad. Como ha sido señalado, el motivo por el cual Husserl sigue llamando “vacía” a la retención es porque ella misma no es una intuición.

El presente perdura a través de una retención en un aferrarse no intencional. La retención no debe concebirse como si se tratara de moléculas de perfume persistentes que se dispersan en el aire debilitándose cada vez más. Más bien, en cada instante (sea cual sea el rango operativo de un instante), el presente se mantiene allí tal y como se da, permitiendo un vínculo con un nuevo presente con múltiples estratos de precipitantes entrelazados. Esto se debe a que el proceso retencional es una modificación continua de impresiones primordiales que sufren una transformación modal del

presente, dando lugar a una síntesis continua de continuidad y densidad de impresiones-retenciones acumuladas (con sus anteriores protenciones).

Para Husserl, no tendría ningún sentido preguntarse cuánto dura la retención, al menos por dos razones. En primer lugar, esta pregunta intentaría explicar el proceso constitutivo del tiempo, el proceso temporalizador, a través del tiempo ya constituido. Por lo tanto, sería un intento de contener la temporalización originaria por medio de un momento fijo o mensurable “en” el tiempo. En segundo lugar, la retención, al igual que la protensión o el presente viviente en general, es un “concepto operativo” y, dependiendo del contexto, puede referirse a una experiencia instantánea, a un acontecimiento compartido (por ejemplo, el tiempo de la guerra) o a una época expansiva. Así pues, en primer lugar, la retención permite que exista una continuidad. Mientras se retrocede cada vez más en el modo del pasado, una nueva impresión primordial emerge como conectada sin fisuras con la impresión que ha pasado inmediatamente, es decir, se modifica retencionalmente como “recién-pasada” (y como recién-pasado de recién-pasados), proporcionando una especie de auto-unificación dinámica de la experiencia en una retención de una retención, etc. (Husserl, 2001a, p. 217; 2001b, esp. texto n° 2).

Esta retención no intencional del presente hace posible la autoconciencia. En la presentación de una formación objetual (una relación intencional), y en la retención de sus propias magnitudes retencionales, hay una autoconciencia no intencional, sin que haya una regresión infinita de relaciones conscientes intencionales del yo sobre el yo. En virtud de que Husserl introduce el análisis más concreto del tiempo a través de la fenomenología de la afección, es posible afirmar que esto tiene lugar mediante una afección retencional no intencional de la afección, es decir, una *afección de sí* (*self-affection*) o *autoafección* (*auto-affection*). Hay un aferrarse afectivo a la afección sin que el yo se vuelva directamente desde la formación afectiva objetual hacia la afección misma.

En virtud de la complejidad del proceso retencional, Husserl distingue una retención cercana y otra lejana. La primera “más

próxima” al presente o al pasado inmediato y la segunda más distante; una “fresca” y otra no tan fresca pero aún eficaz.⁶ La retención lejana sigue siendo eficaz a través de la sedimentación pasiva: las formaciones objetuales no sólo se retienen en el ahora, sino que permanecen presentes en síntesis retencionales, “sedimentándose” constantemente en la esfera del horizonte latente, “el reino de los muertos”, capaz de ser despertado o resucitado (Husserl, 2001a, p. 227).

Este doble aferrarse, como rasgos retencionales de la conciencia del tiempo, en la que surgen las formaciones temporales objetuales, nunca puede estar vacía. Aunque el pasado fresco retroceda más profundamente en el horizonte temporal putativo del pasado no tan fresco, siempre está ya “lleno”, de modo que nunca puede decepcionarse: no es susceptible ni de vacío ni de plenitud. Esto no excluye la posibilidad de que se produzca una ruptura del proceso de la memoria. Por ejemplo, mientras leo un libro extenso, pierdo la capacidad de seguir la lectura. Podría inclinarme a decir que “ya no retengo las cosas como antes”. Sin embargo, para Husserl, los procesos retencionales tienen *en principio* todo a nuestra disposición. Más precisamente, creo que, para Husserl, tiene más sentido decir (al menos en principio): “Simplemente no recuerdo las cosas como antes”. Utilizo esta formulación porque el lapso memorial se debería a la actividad de presentificación (*Vergegenwärtigung*), en este caso el recuerdo o la rememoración como presentificación de lo retenido (Husserl, 2001a, véase esp. div. 4 de la parte 3).⁷ En un

6 Sobre esta doble función, véanse las incisivas descripciones de Rodemeyer (2006). La autora hace una observación similar, pero más desarrollada y rica, sobre el doble funcionamiento de la retención, esp. pp. 84-85 y 87-90.

7 Husserl escribe que importando la manera en que hablamos del olvido en la actitud natural, podemos observar que “En la pasividad, es la transición a la retención y a través de ella, a ese olvido aparentemente muerto que puede ser reavivado pasivamente por lo que generalmente se llama una reproducción, a saber, recordar”. Véase Husserl 2001a, p. 212, p. 444, p. 465.

El problema es que si todo se retiene (para la percatación pasiva), ¿qué es el olvido? Es la nulidad activa de la afectividad y la articulación de los sentidos. En cierto sentido, entonces, no es posible olvidar; sólo es posible no recordar. O “no puedo recordar” significa 1) que hay una perturbación de la retención, y “por lo tanto” no hay nada que

caso extremo, tendríamos una situación como la de Leonard (Guy Pearce) en *Memento* (Christopher Nolan, 2000). Para Husserl, esto sería constitutivamente anormal porque rompe la concordancia del sentido y, en última instancia, la autoafección y la autoconciencia. Además, no sería óptimo para la experiencia, no porque no se ajuste a un estándar médico, al promedio o a lo que es natural, sino porque es menos rico en diferenciaciones dentro de la unidad de la experiencia (Steinbock, 1995, sec. 3).

En vez de una retención junto a un presente, que inversamente está acompañada por una protensión, tenemos un *couplet* indisoluble, presente/retención, y este *couplet* tiene una relación única con una protensión. La protensión es un apuntar intencional pre-reflexivo, un “sentido-adelantado”, un presagio de lo que está por venir (Husserl, 2001b, esp. texto n° 2). Lo que se protenciona se constituye sobre la base de la institución del sentido a través del presente/retención. Cuando toco este objeto, el material liso y suave (digamos, como el fieltro), protenciona lo mismo, y mientras lo sigo recorriendo con mis dedos, es en virtud del *couplet* presente/retención que puede haber una concordancia de sentido y que puede dar lugar a una experiencia constitutivamente normal o anormal. Mi único punto es que incluso el hecho de que haya una protensión como un movimiento hacia adelante sólo es posible gracias a un “presente como retenido”. Toda esta estructura asimétrica de presente/retención → protensión es lo que Husserl llama presente viviente (*lebendige Gegenwart*) (Held, 1966).

En resumen, al pasar de un presente al siguiente, y gracias a la retención, se sostiene una entidad individualizada que permite la conciencia de una sucesión y, por lo tanto, una unidad formal constituida por la conciencia del tiempo. La doble función de las retenciones próximas y lejanas también nos permite considerar el papel de la memoria corporal que retiene el presente a su manera, de modo que este “presente” sedimenta, como se pone de manifiesto en los gestos y los hábitos. La retención sería funcional como

recordar o 2) que hay un fracaso del recuerdo, porque no puedo recordar lo que está/estaba retencionalmente sedimentado en el “reino de los muertos”.

memoria corporal incluso si se sufriera una incapacidad mental o una afasia de la conciencia del tiempo.⁸ Dicha retención corporal sedimentada también podría no sólo reactivarse, sino influir en mi “yo puedo” en el presente a través de hábitos afectivos. Esto requiere otra investigación genética que Husserl llama “fenomenología de las tendencias” (Husserl, 2001a, p. 423).

3. Cancelación retroactiva

Al considerarla como un tipo de recuerdo, Husserl pensó en la retención como una “*conciencia retencional*”. En la medida en que su indagación comenzó implícitamente con el recordar activo y desenterró lo que es fundante para tal recordar, la “memoria primaria” adoptó las características del recordar (ahora llamado “secundario”) de tal manera que la retención fue implícitamente comprendida como una conciencia intencional del pasado, como un horizonte y como vacío (Husserl, 1991, § 19). En estudios posteriores dedicados a esclarecer la retención, Husserl observó explícitamente que no se trata en absoluto de una conciencia intencional de algo, sino más precisamente de un modo temporal pasado distintivo e inmediato perteneciente a la conciencia. Aquí, “retención” se comprende más expresamente como una conservación no dirigida del “presente”, que también lleva a cabo las densas síntesis retencionales, permaneciendo presente en la distancia, en cuanto sedimentada.

En lo que respecta al presente impresional, puede decirse que hay experiencia apodíctica. Esto significa, en parte, que esta experiencia *no puede ser cancelada*. Todo esto está muy bien. Pero, como escribe Husserl en los *Análisis sobre las síntesis pasivas*, “aquí lo indubitable, la validez imprescriptible es clara. Pero ¿de qué sirve, puesto que su validez es sólo momentánea? Lo inmanente fluye y desaparece” (2001a, p. 155). En este contexto, Husserl va más allá

8 Hay sugerencias al respecto en los *Análisis sobre las síntesis pasivas* de Husserl (2001a). Véase también Husserl 1952; Merleau-Ponty, 1945 y Bergson, 1911/1978, esp. capítulo 2.

del dato momentáneo en el modo del presente impresional hacia lo que podría darse en rememoraciones repetidas de forma arbitraria. No es necesario llegar tan lejos (a saber, a las rememoraciones) para examinar las limitaciones de este tipo de evidencia; basta con considerar lo que tiene lugar en la retención.

El dato momentáneo, ¿realmente se desprende y desaparece? ¿Qué rol tienen las retenciones en tal descripción? ¿Qué ocurre cuando la apodicticidad se ve amenazada en el presente? Cuando giro con la mano mi taza de café de cerámica y siento otra cosa, esto tiene el carácter implícito de “no es así, sino de otro modo”. Se produce un conflicto entre las intenciones aún vivas y —emergentes en originalidad recién instituida— los contenidos del sentido y los contenidos de la creencia, junto con los horizontes que les son propios. En este caso hay más que un conflicto, hay un sentido nuevo recién constituido, digamos, por ejemplo, papel. Husserl escribe que el nuevo sentido “arroja a su oponente de la silla de montar, por así decirlo”. Una nueva plenitud de presentación cubre el sentido anterior y se impone sobre él, que ahora se constituye sólo como una protensión (y posiblemente como una expectativa) vacía. El nuevo sentido “papel” es una certeza presentacional que tiene una fuerza primordial que supera la certeza de la protensión “cerámica”, “caliente”, etc. Husserl continúa diciendo que ahora somos conscientes de ello *como* disputado y *como* superado (2001a, pp. 68, 73, 85, 99).

Esta descripción mantiene nuestra atención fenomenológica focalizada en el presente (impresional). Sin embargo, ocurre algo más con respecto a la retención. El sentido protencionado “cerámica y caliente”, que hasta este punto estaba prefigurado en la concordancia de la percepción, es superpuesto por el sentido “papel”. ¡Sin ninguna intervención yoica, “papel” irradia “hacia atrás” *retroactivamente* para toda la serie precedente! Es decir, el sentido perceptivo no sólo se modifica en el presente momentáneo primordialmente perceptivo; la transformación noemática irradia hacia atrás en la forma de lo que Husserl llama cancelación retroactiva *en la esfera retencional*, transformando *su* realización de sentido (2001a, § 7).

Proporciono otro ejemplo. Caminando por la playa, me agacho para examinar un impresionante cangrejo herradura cubierto de arena y bellotas de mar. Al inspeccionarlo más de cerca (al verlo, al tocarlo), advierto que no es un cangrejo herradura (vivo o muerto), sino parte de un juguete excavador de plástico que ha sido desechado en la playa. Antes, la percepción fue “cangrejo herradura” y fue retenida como cangrejo, cangrejo protencionante (*protending*). Ahora, no sólo se desplaza el sentido “cangrejo” y queda recubierto por el sentido “juguete excavador”, sino que este sentido modificado irradia retroactivamente a la —supuestamente estable— retención misma. *Tout court*, no tenemos cangrejo de herradura, luego juguete, luego posiblemente una combinación de los dos; no son dos series separadas o yuxtapuestas de experiencias o de sentidos. Más bien, hay un retroceso hacia el comienzo de esta experiencia de tal manera que la retención (que por un lado es incapaz de ser cancelada) es ella misma modificada, *streichbar*,⁹ y retenida como cancelada o como “tachada” (*crossed through*). Nótese que el sentido “cangrejo herradura” no es “borrado”; menos aún es “eliminado” sin dejar rastro, como podríamos imaginar que ocurre en los soportes digitales. Esto significaría que lo experimentaría sin haber tenido ninguna experiencia diferente a la anterior (como un lavado de cerebro); pero tampoco es así. Es retenido como cancelado: “cangrejo/juguete”, o “juguete, superpuesto a cangrejo”, como un único sentido noemático. No hay dos cosas distintas, sino una unidad integrada en la percepción.

A favor de Husserl se puede afirmar que en lugar de evitar la experiencia para salvar su teoría de la retención, su extraordinaria observación describe la propia extensión retencional, supuestamente estable, siendo reconstituida. “Yo” no estoy haciendo nada, pero algo se está haciendo en la retención. El proceso de temporalización es tal que, retrocediendo a través de ese tramo de experiencia, mi percepción retenida ya nunca es/fue la misma. Cambia para siempre no sólo mi “recuerdo” de ella, sino incluso el propio contenido de la retención. Puedo recordar un tiempo antes de que

9 En alemán en el original, N. d. T.

pensara que era un juguete, pero esto sigue significando que se retiene como “cangrejo/juguete”; siempre ya como juguete-cancelación-cangrejo. Incluso si contara a otra persona: “hubo un tiempo en que lo vi como un cangrejo”, esto sigue presuponiendo que se retiene ahora como “cangrejo/juguete”. Somos conscientes del sentido anterior, pero como “pintado encima”, y en lo que se refiere a los momentos correspondientes, como cancelado. Y todo esto ocurre por una retención que nunca puede estar vacía, y que nunca puede “significar” o pretender nada.

Así pues, si recordáramos explícitamente los acontecimientos, trayendo a la intuición la serie retencional de apariencias que antes era oscura, encontraríamos en estos componentes retencionales no sólo la prefiguración anterior en las estructuras previas de expectativa y cumplimiento —tal como ella estaba motivada originariamente en aquel momento—, sino que también encontraríamos superpuesta a dichos componentes la correspondiente prefiguración transformada que ahora apunta continuamente al “juguete de excavar de niño”. Lo hace de tal manera que los momentos conflictivos de la antigua prefiguración llevan el carácter modal del ser vacío (Husserl, 2001a, p. 85, 244).

Este nuevo sentido reconfigurado y el *couplet* presente/retención prefiguran ahora un nuevo sentido. Mientras me muevo para levantarlo, protenciono pasivamente el juguete. La percepción normal, es decir, la percepción constitutivamente concordante, se transforma al ser cancelada, instigando inmediatamente una nueva percepción concordante/normal. La transformación del sentido integra la cancelación con protenciones revisadas a medida que la percepción progresa en una concordancia genéticamente abarcadora. Es importante señalar que la anterior estructura noético-noemática perceptiva se conserva en la retención *como* cancelada, de modo que la percepción anterior está parcialmente impregnada de la nueva. Y esto puede seguir así con cada modificación posterior: me agacho para deshacerme del juguete, para mantener así la playa limpia de basura... ¡pero resulta que luego se mueve! etc.

Sobre esta base, la conclusión de Husserl es que una discordancia perceptiva constitutiva presupone la concordancia, y que

las intenciones pueden sufrir una modificación en cualquier momento. Por mi parte, quiero extraer una conclusión intermedia diferente. La retención, que desde una perspectiva es *undurchstreichbar*¹⁰ (incapaz de ser cancelada) al preservar inmediatamente el presente, reteniéndolo directamente como fluyendo “hacia atrás” —esta retención, que no es vacía y no puede ser modificada— puede en efecto ser cancelada, aunque no en sentido tradicional. En la constante necesidad de su decurso, escribe Husserl, la retención no puede fijarse ni cosificarse (2001a, p. 222). La plasticidad de la retención permite que lo retenido se altere de manera regresiva en y a través de la retención misma, manteniendo el presente *como* modalizado.

4. Afectividad retroactiva

La retención se revela en lo que es protencionado, en lo recordado como un presente presentificado y en la continuidad de la experiencia, modificada o no. El fenómeno de la cancelación retroactiva explica cómo algo que se superpuso a un sentido presente se retiene y aparece como cancelado en la continuidad de la experiencia.

Por original que parezca todo esto en lo que respecta a la conciencia del tiempo, al menos para mí, no es aún la historia completa en lo que se refiere a las retenciones. Si bien Husserl sostiene que la conciencia del tiempo es el lugar primordial de la constitución de la unidad de una formación objetual (y de las formas de conexión de la coexistencia y la sucesión), todavía sólo se trata de la producción de una *forma* general del tiempo. “La mera forma es, ciertamente, una abstracción, y así, desde el principio, el análisis de la intencionalidad de la conciencia del tiempo y de su realización es un análisis que trabaja en [el nivel de] las abstracciones” (Husserl, 2001a, p. 173). Así pues, aunque en el nivel formal su análisis del tiempo es bastante detallado es preciso que sea más concreto.

10 En alemán en el original, N. d.T.

Para no permanecer en el nivel de las abstracciones, es necesario considerar el papel de la afección (Husserl, 2001a, esp. parte 2, div. 3). El papel de la afección en una fenomenología genética de la asociación es demasiado complejo para tratarlo en esta investigación, que es mucho menos ambiciosa. Pero quisiera destacar cinco características básicas que tienen implicaciones para esta exposición relativa a la retención.

En primer lugar, la afección opera “pre-reflexivamente” en el nivel de la génesis pasiva del sentido. Pertenecce a la experiencia corporal vivida, kinestésica, que es pre-personal en términos de constitución de significado, y no es aún examinada en el nivel de la identidad egológica y la actividad judicativa. En segundo lugar, todo lo que entra en relieve destaca como “relieve afectivo”. No hay unidad de sentido que no se encuentre ya de algún modo cargada afectivamente, de modo que es abstracto hablar de un sentido neutro que luego pueda de algún modo volverse afectivamente significativo (Husserl, 2001a, §§ 32-33). En tercer lugar, el relieve afectivo ejerce una atracción sobre un perceptor anónimo (pre-egológicamente) —a saber, como si fuera un señuelo que incita a “volverse hacia”— que en última instancia puede dar lugar a un despertar atento, pero no necesariamente.¹¹ (Para Husserl, el recuerdo como despertar reproductivo no sólo es ejemplar de este despertar, sino que es el “primer” tipo de despertar de esta transición receptiva de la pasividad a la actividad. Sin embargo, algo puede ser destacado afectivamente sin que el atractivo motive un atento volverse hacia). En cuarto lugar, incluso si algo no se eleva a la prominencia explícita en una vuelta hacia, “el resto todavía ejerce atracción” de tal manera que hay una rivalidad de atracciones afectivas que es pasivamente incitante en el campo perceptivo. “Las afecciones actúan constantemente más allá de sí mismas” (Husserl,

11 Se trata de un movimiento que Husserl entiende como el pasaje desde la constitución pre-yoica a la constitución yoica de objetos: “Cualquier tipo de sentido constituido es pre-dado en la medida en que ejerce una atracción afectiva, es dado en la medida en que el ego sigue la atracción y se ha vuelto hacia él atentamente, apoderándose de él. Estas son formas fundamentales del modo en que algo se convierte en objeto” (Husserl, 2001a, p. 210).

2001a, p. 206). Por último, las afecciones son funcionales dentro de todos los campos sensoriales, variando con las intensidades, en la medida en que están en relación con otros campos sensoriales (acústico, olfativo, táctil, visual, etc.).

¿Qué implicaciones tienen estas observaciones para la retención? Por un lado, no sólo la modificación retencional de lo presente se da como recién-pasado en una síntesis continua de continuidad, sino que durante las modificaciones retencionales, las fuerzas afectivas de lo dado también se conservan y se modifican retencionalmente. En general, Husserl considera esto como un proceso de disminución de la afectividad a medida que se repliega retencionalmente disminuyendo en intensidad. Lo que aquí está durmiendo o “sin vida” no son contenidos retencionales abstractos, sino los sentidos en cuanto sentidos afectivos. Es decir, hay un *fluir* conjunto de afecciones, en tanto y en cuanto las “animaciones afectivas retroactivas” surgen del presente viviente.¹²

Sin embargo, digamos que, tomando prestado un ejemplo de Husserl, hay una cadena discreta de luces en el horizonte. Puede destellar y hacerse afectivamente prominente como un todo sin generar aún un giro atento hacia ella (Husserl, 2001a, p. 202). En este caso, se trataría de una “afección no articulada”, es decir, que puede afectarnos sin que nos demos cuenta de ello explícitamente, y sólo nos daríamos cuenta de que es afectivamente prominente si nos volviéramos hacia ella de forma atenta. Puede ocurrir, además, que esta cadena de luces se empareje con otra de tal manera que ambas se vuelvan prominentes; y de nuevo, pueden ser contempladas pasivamente, es decir, sin ninguna atención egológica que se deba a síntesis de homogeneidad o similitud. Las afecciones acompañan a las conexiones, que posibilitan las propagaciones, ampliificaciones, etc.

Ahora bien, supongamos que una de las luces cambia repentinamente de color con suficiente intensidad y no sólo se vuelve afectiva por sí misma sino que acentúa toda la cadena con respecto

12 Véase la primera versión de las conferencias que componen los *Análisis* de 1920/21 (Husserl, 2001a, § 25, pp. 422-423)

a la luminiscencia, mientras que está afectivamente desarticulada con respecto al tamaño, el patrón, la colocación, etc. La luz particular afectivamente significativa beneficia a la cadena en su conjunto y, como conjunto, puede destacar a cada uno de sus miembros. El protagonismo afectivo procedente de un “pico” se distribuye en el modo de un despertar para todos ellos en esa línea, y todo el relieve se acentúa, otorgando una fuerza diferente al relieve “inicial” (Husserl, 2001a, p. 217). Del mismo modo, en el caso de una melodía, la nota particular puede no simplemente volverse afectiva para sí misma de manera viva, sino que puede funcionar de tal manera que de un golpe toda la melodía se acentúe afectivamente para mí.

Sin embargo, el asunto no termina aquí. Husserl observa que *la afección irradia hacia atrás en las extensiones retencionales*, llevando de vuelta la(s) fuerza(s) afectiva(s) y produciendo una reconfiguración del sentido afectivo. A través de esta modificación retroactiva de la afección hacia el pasado retencional, lo dado se reconstituye precisamente, por ejemplo, como una melodía llamativa (Husserl, 2001a, pp. 201-203). Permítanme sugerir aquí dos tipos de propagaciones afectivas. (1) En un caso, podría haber una irradiación y una retroactividad afectivas “concordantes” o directas. No se cancela nada, por ejemplo, pero hay una retrogresión que reacentúa afectivamente el conjunto en cuanto a su sentido. Una fuerza afectiva del presente actual puede irradiar de vuelta hacia la retención lejana, y entrelazar confluencias de retenciones de otras retenciones; también puede hacerlo de forma *discontinua*, como indico a continuación, saltando de vuelta sobre retenciones más cercanas, y aún afectando a una prominencia en la retención latente, y propagando ulteriores despertares y prominencias (Husserl, 2001a, p. 423).

(2) Pero también puede haber una reconcordancia mediante una cancelación retroactiva. Así sucede por ejemplo cuando la retahíla de palabras que pronuncia mi amiga se reconstituye de repente como un chiste recién luego de pronunciar el remate. Todo se recibe retroactivamente como chiste. La esfera retencional se recalifica sin que yo haga nada, de tal manera que más tarde podría

incluso recordarse explícitamente como una “historia sin sentido/chiste”. También es posible sugerir que es así como la sorpresa tiene una importancia *existencial*: nos permite seguir adelante cuando nos enfrentamos al golpe de lo inesperado. En lugar de quedarnos bloqueados con la *conmoción* del “no puedo creer lo que no puedo creer”, la sorpresa nos acomoda a la situación al ser la “aceptación de lo que no puedo aceptar”.¹³

Lo que se califica de “intensidad suficiente” para que una fuerza afectiva pueda irradiar de modo que ejerza una atracción sobre quien percibe depende de quien percibe y del contexto. La atracción no puede entenderse como un mero estímulo que causaría el efecto de la atención egológica: un murmullo suave pero persistente comienza a irritarme, o se hace cada vez más fuerte, ejerciendo una atracción cada vez mayor sin que me vuelva hacia él. Mirando la situación retrospectivamente, se puede decir que la transformación afectiva modal ya se ha producido antes de volverse hacia ella y ponerse de manifiesto explícitamente (Husserl, 2001a, pp. 214-215). Esta tendencia positiva ya operante en la “antesala del yo” también irradia hacia el futuro en lo que concierne a la propagación de la afección. Pero en un momento la situación se vuelve insostenible y llegamos a un punto de inflexión: Nos volvemos hacia el murmullo que nos irrita y nos damos cuenta de que proviene del aire acondicionado, entonces lo apagamos.

Con razón, Husserl considera el presente como el manantial del tiempo, porque es “ahora” cuando el sentido parece ser más vivaz. Del mismo modo, dentro del presente viviente, el presente impresional se caracteriza a menudo como la fuente de las fuerzas afectivas (Husserl, 2001a, pp. 216-219). Mientras que todas las meras distinciones, afinidades y contrastes (que pueden motivar una atracción afectiva) se conservan en un flujo retencional, el juego de las fuerzas afectivas (más o menos prominentes) puede dar lugar a una nueva dimensión de distinciones borrosas y de turbiedad. Cuando la fuerza afectiva de la experiencia retenida disminuye, puede alcanzar, según Husserl, un “estadio cero” en el

13 Véase Steinbock 2018, cap. 1.

que todas las afecciones particulares pasan a una afección general indiferenciada (2001a, p. 220).¹⁴ La esfera retencional carente de toda fuerza afectiva es la esfera del olvido, y allí donde no hay afecto procedente de diversas formaciones objetuales, éstas se han deslizado hacia el puro anochecer, hacia el inconsciente (Husserl, 2001a, p. 221).

Por “inconsciente”, Husserl entiende el grado nulo de vivacidad de la conciencia. Sin embargo, nulo no es equivalente a nada. Es nulo con respecto a las fuerzas afectivas especiales y, por lo tanto, con respecto a aquellas efectuaciones que presuponen una afectividad considerada de manera positiva (positiva: por encima del punto cero de afectividad) (Husserl, 2001a, pp. 201, 214-18, 223, 226-27).¹⁵ No es que haya algo neutro, sino que no hay afección explícita, es decir, no hay sentido, aunque Husserl sostiene que en virtud de la retención, el pasado no articulado, el “anochecer” que se ha posado sobre los sentidos afectivos, permanece disponible de manera persistente. En términos del ejemplo de la cadena de luces, aunque haya un debilitamiento de la afección junto con el progresivo desvanecimiento de las retenciones, los sentidos afectivos debilitados pueden ser recuperados. Esto ocurre mediante la comunicación afectiva (o “emparejamiento” afectivo) y la operación del despertar afectivo. Esto pertenece no sólo a la simultaneidad, sino también al pasado “cercano” o “recién” pasado, así como al pasado lejano que comparte una resonancia afectiva. Incluso podemos volvernos especialmente propensos a atender, por ejemplo, a nuevas luces irradiantes, aunque objetivamente sean (desde la

14 Este pasar por encima es lo que Husserl llama en otro texto la “marcha de la muerte” (1991, p. 376).

15 La concepción del inconsciente de Husserl es distintiva de la historia temprana del concepto de inconsciente. Aunque no trata de Husserl, véase Gardner, 2003, pp. 107-116. “En consecuencia, el fin es completamente indiferenciado; su falta de diferenciación surge de la completa impotencia del afecto. Al perder toda procesión retencional su fuerza afectiva en el proceso de cambio, ella misma se vuelve muerta, ya no puede progresar fundiéndose bajo la prominencia; pues la fuerza afectiva positiva es la condición fundamental de toda vida en conexión y diferenciación dinámicas; si disminuye a cero, cesa su vida, precisamente en su vivacidad” (Husserl, 2001a, p. 219).

perspectiva de una tercera persona) “más débiles”.¹⁶ En este caso, la conexión es en sí misma más poderosa que una prominencia actual o el acontecimiento pasado por sí mismos. Esto es especialmente evidente en los casos de las tonalidades afectivas y de las transferencias en aromas o canciones. Sin embargo, ¿qué ocurre cuando no se produce un mero desvanecimiento, sino un anochecer no articulado de la afectividad y el sentido?

Como se ha sugerido anteriormente, el mencionado anochecer no excluye la posibilidad de una afección operante de modo retrógrado que irradia hacia atrás y anima el pasado retenido que ahora se retiene en un grado nulo de afectividad, independientemente de cómo la fuerza afectiva se abra camino hacia adelante, protencionalmente. Hay dos dimensiones de la experiencia en juego. Por un lado, hay una nulidad activa/egológica de la afectividad; por otro, las fuerzas afectivas se retienen pasivamente, aunque no se articulen egológicamente. Por eso, para Husserl el grado “nulo” no es una mera “nada”. Esto no es tan inusual, pues incluso en el presente perceptivo puede haber un juego de fuerzas, una rivalidad dentro del campo perceptivo, sin que algunas fuerzas rivales pasen a primer plano. Esto es lo que Husserl quiere decir al escribir que aquellos aspectos u objetos que no se hacen notar explícitamente “ejercen todavía un atractivo” y que las afecciones están “constantemente en acción más allá de sí mismas.”

Usualmente, Husserl apela a ejemplos que tienen lugar en el presente, por ejemplo, en el campo acústico (como un tono que tiene afinidad acústica con otro), o en el campo visual, digamos, cuando se trata del color. Pero el carácter distintivo de la afección retroactiva se aprecia con mayor claridad precisamente cuando se trata de retenciones (Husserl, 2001a, pp. 204-205). En abstracto,

16 “Durante la continua modificación retencional de este último, la fuerza afectiva del dato que se constituye como idéntico se conserva, pero no desaparece. También hemos descrito el proceso retencional como el proceso de enturbiamiento. Lo que se había constituido concretamente con estas particulares diferencias internas y prominencias externas, inicialmente en una unidad de la impresión primordial, se vuelve cada vez más confuso; pierde sus rasgos distintivos y sus prominencias. Es evidente que la fuerza afectiva que les corresponde a ellos y al conjunto disminuye constantemente en el proceso” (Husserl, 2001a, pp. 205, 217-218).

sin tener en cuenta las fuerzas afectivas, la retención fresca sería más animada, más “consciente” porque está más cerca de la fuente del presente impresional. Del mismo modo, la retención “lejana” o añeja se desvanecería epistémicamente en el olvido. Cuanto más lejos están las cosas respecto del presente, más turbias se vuelven; cuanto más pierden su carácter distintivo, más difícil resultaría incluso recordarlas. Según esta tipología, algo próximo puede recordarse con más facilidad. Pero el análisis de Husserl sobre la afección y el movimiento de la afectividad retroactiva desafía esta descripción. En la sección final, extraeré tres implicaciones de esta fenomenología genética de la retención, la afectividad y la eficacia retroactiva.

5. Implicaciones de la retención y la afectividad retroactiva para la constitución del sentido

Las tres implicaciones relacionadas con la retención y la afectividad retroactiva se refieren a (1) la comunidad afectiva de sentido, (2) la modulación de la distancia temporal y la resonancia afectiva, y (3) la cancelación afectiva retroactiva en la retención.

1. *La comunidad afectiva del sentido.* La fuerza afectiva no es nula cuando la intuitividad se hace nula. Si un acontecimiento ya no se da en la intuición y se encuentra a cierta distancia temporal ¿cómo es que puede enlazarse o emparejarse con otro de modo que haya una síntesis de sucesión o semejanza formando un “par”, o de modo que sea el “mismo” objeto? Husserl escribe que incluso si el único sentido objetivo es afectivo de manera incompleta, puede entrar en una comunidad afectiva de sentido con el presente (2001a, pp. 222, 225, 227, 243). A partir de la fuerza afectiva del presente y como consecuencia de la comunidad de sentido, un despertar afectivo vuelve a los sentidos uniformes o semejantes. El despertar afectivo no lleva el sentido uniforme a la intuición, escribe Husserl, sino que efectúa un des-cubrimiento para que pueda surgir una síntesis afectivamente destacada de la uniformidad. El despertar

retroactivo puede volver a constituir no sólo el mismo objeto, sino un par, un triplete o una “cadena” de acontecimientos. La niebla que cubre hoy los árboles se enlaza afectivamente con la niebla costera que experimenté de niño en el noroeste del Pacífico, no sólo estableciendo una serie de conexiones de sentido, sino impregnando mi nuevo presente con la nostalgia de los olores del musgo húmedo, los colores del helecho verde, la sensación del aire húmedo, el carácter despreocupado de la infancia, etc., contagiándome ahora en el noreste de un estado de ánimo alegre en torno a la niebla del día que envuelve los árboles de mi jardín.

Una afluencia de fuerza afectiva, que tiene su fuente primordial en la esfera impresional, puede permitir restaurar una retención pobre o explícitamente desarticulada con respecto a su contenido afectivo, restituyendo lo que en ella se ocultaba. Se puede detener un ensombrecimiento afectivo que coincide con la transformación retencional y recuperar, o incluso potenciar, el sentido del pasado y su fuerza afectiva. Se trata de una especie de retorno a una vivacidad pasada a medida que se irradia la afectividad del presente.

Pero consideremos un ejemplo diferente. Recordemos cómo los cines insertaban (¿o siguen insertando?) imágenes sueltas, por ejemplo, de una bebida fría en los “avances”, sugiriendo sed, una bebida fría o un producto específico (por ejemplo, una “Coca-Cola”). La fuente del presente impresional, afectivo en el “vestíbulo” del ego, no pasa desapercibida, sino que sólo se reconoce a posteriori, quizá no explícitamente como tal, sino en el “ir a tomar algo”. Su fuerza afectiva en cuanto retenida no es una nada, sino que se enlaza con otras imágenes similares ejerciendo una resonancia afectiva en el presente para una actividad futura.

2. *La modulación de la distancia temporal y la resonancia afectiva.* Las descripciones de Husserl también dan cuenta de cómo la llamada retención lejana puede ser en realidad más relevante para mí que algo que acaba de suceder, el *soeben gewesen*.¹⁷ Objetivamente hablando, un acontecimiento de hace cuarenta años podría no estar

17 En alemán en el original, N.d.T.

fresco en absoluto, podría perderse en el olvido, pero a través del despertar afectivo, puede volverse más fresco (“como si hubiera ocurrido ‘apenas’ ayer”); puede ser más fresco que lo que estoy experimentando ahora o acabo de experimentar. Incluso puede darse el caso de que el sentido no sea claro, pero la fuerza afectiva sea más poderosa (algo del pasado me molesta, pero no sé lo que es). Las conexiones afectivas no son en lo más mínimo una cuestión de recuerdo completo; de lo que se trata es de la propagación de las fuerzas afectivas vinculadas al sentido.

Ciertamente, la imagen de la cola de cometa nos hace pensar en el pasado retencional como algo cercano. Sin embargo, esta metáfora no debería sugerir cercanía, *sino más bien el carácter de “aferrarse” propio de la retención*, de modo que entre el presente y la retención no hay posibilidad de decepción. El carácter no intencional de la retención no se corresponde con la turbiedad. Un recuerdo, que es intencional o dirigido, como una expectativa (que también es dirigida), puede ser turbio (pero aun así estar intencionalmente dirigido). Husserl aborda este tipo de fenómeno en el caso de la revelación de una ilusión, los recuerdos confusos y la claridad de discernimiento. A este respecto, Husserl analiza los elementos “reprimidos” que “protestan” pero de un modo demasiado débil como para conducir a una resolución. Sin embargo, cuando la fuerza afectiva de lo suprimido se vuelve más vivaz, la irrupción de los recuerdos en su fuerza afectiva puede revelar una ilusión como tal, o al menos si la fuerza afectiva triunfa, puede conducir a una duda y/o negación clara. En la fusión, las protestas “suprimidas” pueden abrirse paso hacia la claridad (Husserl, 2001a, especialmente, § 43).

Así, mientras que por un lado Husserl sostiene que hay una inconsciencia que no es una nada, sino sólo nada con respecto a la fuerza afectiva, también quiere dar cuenta de cómo dentro del presente viviente, como unidad afectiva, un “horizonte afectivo cero” varía constantemente con el propio presente viviente que progresa (Husserl, 2001a, p. 216). Formalmente, tenemos una disminución de la intuitividad a medida que la retención retrocede, pero debido a que puede sostenerse en un nivel de afección, su intensa fuerza puede refrescarla en cuanto afectivamente retenida. Hay

una ampliación del alcance al “despertar” lo que yace dormido (el inconsciente) (Husserl, 2001a, p. 513). En lugar de una ineficacia afectiva correspondiente a un empobrecimiento de la intuitividad, Husserl observa que la fuerza afectiva no es nula (es decir, ineficacia afectiva) cuando la intuitividad se vuelve nula.¹⁸ Desde el presente, se empareja con algo en el pasado, y adquiere más fuerza en su comunión afectiva, en el “ahora”, que la que habría tenido como mero “ahora”.

Puede que escuche el sonido de un búho por la noche mientras ceno y que este “ulular” se vincule afectivamente con la vez —hace ya años— en que un búho se abalanzó silenciosamente sobre mí mientras iba en bicicleta, sobresaltándome tanto que casi me tira al suelo. En este caso, la retención se mantiene más firmemente en el cuerpo, en una especie de cuerpo-retención. Aunque Husserl no lo explica, su análisis de la afectividad retroactiva en la retención también da cuenta de cómo algunos traumas pasados no reconocidos explícitamente como tales conservan su fuerza afectiva, de modo que si se olvidan (no se recuerdan, no se presentifican, no se intuyen), pueden seguir informando afectivamente la experiencia presente.

Esta resonancia afectiva se debe a la “transferencia de fuerzas afectivas” o “comunicación afectiva”, una propagación de la afectación de una estructura objetual a otra, que permite que un presente cargado afectivamente no sólo irradie a otros elementos del presente, sino que esboce un despliegue futural al enlazar con un pasado retenido que se halla sumergido (Husserl, 2001a, pp. 217, 224). Sin que yo recuerde algo explícitamente, es decir, sin ningún despertar activo o explícito que retroceda a la “inconciencia”,

18 El nulo es un depósito de objetos, objetos que han alcanzado institución viva y a disposición del ego (cf. Husserl, 2001a, p. 227). “Por otra parte, la intuitividad pierde cada vez más riqueza a medida que se aproxima al pasado, hasta el punto del nulo de intuitividad. Digamos, con respecto al grado afectivo (*affective height*), que en el sonar constante de un tono cada nuevo momento primordialmente impresional del Ahora aporta una nueva vivacidad primordial, que a pesar de la disminución en esta extensión de la retención fresca se mantiene sin embargo en un nivel de fuerza intensa tal que la expresión “fresco” se refiere también a algo afectivo. La fuerza afectiva no es, pues, nula cuando la intuitibilidad se vuelve nula” (Husserl, 2001a, p. 218).

como provocado o desencadenado *por una experiencia presente, un pasado retencional cargado afectivamente recientemente puede irradiarse hacia delante, animando el presente más afectivamente y con más fuerza de la que habría tenido de otro modo*, abriendo o truncando un futuro. Las afecciones pueden propagarse de tal manera que la fuerza afectiva simplemente dada ahora, o simplemente tal como fue dada en el pasado, *auge* de un modo que sería imposible de otra manera (Husserl, 2001a, p. 212). No se trata del pasado “inmemorial” levinasiano, que nunca fue presente. Pero mientras que lo retenido no despierta epistémicamente el presente, en cuanto está cargado afectivamente sí puede hiper-animar el presente con un peso experiencial nuevo o diferente, y juntos pueden ser aún más contundentes.

3. *Cancelación retroactiva afectiva en la retención*. Finalmente, tenemos la posibilidad de que algo sea retenido como afectivamente prominente de una manera particular, y que esa fuerza afectiva sea re-afectiva, y retenida como tal. La eliminación retroactiva de la afectividad no tiene por qué seguir las líneas de la eliminación retroactiva del sentido. Para ilustrar este punto, permítanme recurrir a un ejemplo relacionado con las emociones y no sólo con la afectividad perceptiva. Digamos que tras una larga relación mi colega resulta no ser un profesor de filosofía, sino un agente de narcóticos encubierto. La “explosión del noema” se irradia hacia el pasado retencional como profesor/agente encubierto. Aunque hay una cancelación retroactiva del sentido, la retención no es neutra. La propia decepción puede irradiar hacia atrás, revisando el significado de profesor/agente encubierto y la decepción: “no eres de fiar”, “nunca fuiste un amigo”. El sentido “profesor” se cancela y va acompañado de una valencia negativa. O bien, el sentido “profesor” se reconfigura en el pasado con uno ahora positivo: “era *cool*”, aunque entonces no lo sabía (profesor neutro / profesor intrigante / agente encubierto). Ahora podría admitir: “Nunca volveré a pensar en ti como un profesor aburrido”.

También podríamos experimentar con la pronunciación de las mismas palabras pero cambiando cada vez la tonalidad afectiva de las mismas y, al oírlas, ser testigos de una fuerza afectiva distinta y

de una cancelación retroactiva diferente respecto de la afectividad con ese sentido. Si la afectividad cambia, también podemos considerar cómo modifica la propia saliencia. La idea principal aquí es que, aunque el sentido se experimente siempre integrado en la afectividad, la fuerza afectiva (la intensidad de la experiencia, el sobresalto o la sorpresa) y quizá la valencia afectiva operan de forma distinta a la del mero sentido objetivo de la experiencia retenida.

De estos ejemplos cabe extraer dos observaciones: (1) La retención epistémica se integra con una retención afectiva variable. (2) La experiencia afectiva (y no sólo epistémica) es testimonio de la eficacia de una cancelación afectiva retroactiva en el ámbito retencional.

Conclusión

Mi objetivo en este artículo fue rastrear el inexplorado funcionamiento de la retención tal como lo evocan las descripciones de Husserl de la conciencia del tiempo. Intenté profundizar el análisis de la retención (y, por lo tanto, de la modificación de lo que ocurre en la retención y en la experiencia en su conjunto) describiendo y desarrollando la dinámica de la afectividad. Para ello, ofrecí un resumen de la versión temprana de la retención como un modo temporal peculiar del darse (*givenness*), una conciencia temporal retencional que mantiene el pasado como recién sido. A continuación, ofrecí una explicación de las ideas de Husserl sobre la retención como una estructura no intencional o no dirigida del darse temporal que ineluctable e inviolablemente se aferra al darse presente en la forma de retenciones cercanas y lejanas. Una vez desarrollada esta idea, abordé la provocadora idea del proceso de cancelación retroactiva que funciona en la propia retención, que no puede cancelarse de otro modo. Introduciendo el fenómeno de la afección en una fenomenología de la asociación, avancé en el desarrollo de una cancelación afectiva retroactiva. Luego, he concluido presentando tres implicaciones de estos descubrimientos para la retención, el sentido afectivo y la experiencia en su conjunto.

Estas reflexiones sobre la retención y la afectividad pertenecen al ámbito de la fenomenología genética de la asociación. Se pueden realizar otros trabajos en relación con la afectividad, las modalidades temporales y el sentido, que podrían complementar estas descripciones. Por ejemplo, los fenómenos genéticos y el pasado retencional aquí descriptos son distintos del fenómeno del pasado *generativo*. En este caso, puede haber un *Stamm*¹⁹ (una raíz, un tallo, un linaje, etc.) más influyente que el presente primordial, un hogar generativo cuyo peso normativo influya en mi facticidad individual.²⁰ Asimismo, se tendrían que considerar no sólo las fuerzas afectivas o las posibilidades que pueden resultar atractivas, sino los actos emocionales y las incitaciones del corazón. Sin embargo, esto correspondería, en general, a una fenomenología *generativa* o, más específicamente, a una fenomenología del corazón.

Referencias bibliográficas

- Bergson, H. (1911/1978). *Matter and Memory*. Nancy Margaret Paul y W. Scott Palmer (trans.). Humanities Press.
- Casey, E. (1987). *Remembering: A Phenomenology Study*. Bloomington. Indiana University Press.
- Gardner, S. (2003). The Unconscious Mind, en *The Cambridge History of Philosophy 1870-1945*, T. Baldwin (ed.). Cambridge University Press.
- Held, K. (1996). *Lebendige Gegenwart: die Frage nach der Seinsweise des Transzendentalen ich bei Edmund Husserl, entwickelt am Leitfaden der Zeitproblematik*. Springer.
- Hua IV. Husserl, E. (1952). *Gesammelte Werke. Husserliana. Band IV. Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie: Zweites Buch*. Marly Biemel (ed.). Martinus Nijhoff.
- Hua XXXIII. Husserl, E. (2001b). *Gesammelte Werke. Husserliana. Band XXXIII. Die Bernauer Manuskripte über das Zeitbewußtsein (1917/18)*. Rudolf Bernet y Dieter Lohmar (eds.). Kluwer Academic Publishers.

¹⁹ En alemán en el original, N.d.T.

²⁰ Véase Steinbock, 1995.

- Husserl, E. (1991). *Collected Works Vol. 4. On the Phenomenology of the Consciousness of Internal Time (1893-1917)*. John Barnett Brough (trad.). Kluwer Academic Publishers.
- Husserl, E. (2001a). *Collected Works Vol. 9. Analyses Concerning Passive and Active Synthesis. Lectures on Transcendental Logic*. Anthony J. Steinbock (trad.). Kluwer Academic Publishers.
- James, W. (1890/1950). *Principios de psicología*. Dover.
- Kortooms, T. (2002). *Phenomenology of Time: Edmund Husserl's Analysis of Time-Consciousness*. Kluwer.
- Merleau-Ponty, M. (1945). *Phénoménologie de la perception*. Gallimard.
- Rodemeyer, L. (2006). *Intersubjective Temporality: It's About Time*. Springer.
- Steinbock, A. J. (1995). *Home and Beyond: Generative Phenomenology after Husserl*. Northwestern University Press.
- Steinbock, A. J. (2018). *It's Not about the Gift: From Givenness to Loving*. Rowman and Littlefield.

CAPÍTULO IX

AUTOAFECCIÓN Y TOMA DE PERSPECTIVA: EL PAPEL DE LA CONCIENCIA FANTASMÁTICA E IMAGINATIVA EN LA EMPATÍA*

Thiemo Breyer

RESUMEN

El siguiente artículo distingue entre diversas modificaciones de la percepción y la toma de perspectiva a fin de captar la relevancia de la conciencia fantasmática e imaginativa para la empatía. A la luz de descubrimientos de la fenomenología, busca esclarecer el proceso complejo de la percepción empática y la comprensión de un otro dirigiéndose a las estructuras de anticipación y cumplimiento desde el nivel de la autoafección, hacia la toma de perspectiva perceptiva, personal y narrativa. Así, el problema de la objetivación del

* Traducido por Teófilo Blaquier. La versión original de este artículo, "Self-Affection and Perspective-Taking: The Role of Phantasmatic and Imaginatory Consciousness for Empathy", apareció en la revista *Topoi*, vol. 39, enero de 2019, pp. 803-809. Agradecemos al autor por permitirnos difundir el trabajo en español.

trasfondo personal del otro en la transferencia empática encuentra una solución, y se arroja nueva luz sobre el entrelazamiento de los componentes del proceso empático guiados por las expectativas y los estímulos.

Palabras clave: autoafección, toma de perspectiva, fantasía, imaginación, percepción, empatía.

ABSTRACT

This article distinguishes between several modifications of perception and perspective-taking in order to grasp the relevance of phantasmatic and imaginary consciousness for empathy. Drawing on insights from phenomenology, it tries to elucidate the complex process of empathically perceiving and understanding the other by looking at the structures of anticipation and fulfilment from the level of self-affection, to perceptual, personal, and narrative perspective-taking. Thereby, the problem of objectifying the personal background of the other in empathic transposition is addressed and the intertwinements of expectation-driven and stimulus-driven components of the empathic process are reviewed.

Keywords: Self-affection, Perspective-taking, Phantasy, Imagination, Perception, Empathy.

Introducción

La empatía es una capacidad antropológica básica y un proceso psicológico complejo que implica múltiples dimensiones de la experiencia. Se ha debatido mucho en nuestro tiempo sobre la naturaleza exacta de la empatía y se han propuesto múltiples definiciones divergentes. Algunas se enfocan en el fundamento corporal de la empatía (Gangopadhyay, 2014), por ejemplo en la resonancia y la sincronía de interacción, otros la toman como una cuestión de

compartir emociones de forma vicaria (Smith, 2006). Se considera incluso a la empatía como una capacidad cognitiva para simular la mente de otros (Goldman, 2006) o para realizar inferencias acerca de las mentes ajenas sobre la base de cierto tipo de conocimiento e información (Gopnik y Wellman, 1994), mientras que otros se interesan en los componentes volitivos, esto es, en nuestras motivaciones para emprender una acción y ayudar a otros, las cuales están fundadas en sentimientos empáticos tales como la compasión (De Wall, 2008). Últimamente, existe también un creciente interés en la relevancia de la imaginación para la empatía y para las perspectivas sociales (Summa *et al.*, 2017). A la luz de esta multiplicidad enmarañada de versiones,¹ me centraré en la descripción de ciertos modos en los que la conciencia fantasmática y la conciencia imaginativa dan forma al proceso de la empatía y, como resultado, a nuestra comprensión de otras mentes, abarcando desde el tipo de autoafección que moldea nuestra percepción del otro, a los modos en que adoptamos la perspectiva espacial del otro imaginando su posición, así como también la aprehensión de su experiencia subjetiva a través de la imaginación de su situación y su trasfondo personales, e incluso el dejarnos llevar y construir narrativas que enriquecen nuestra comprensión de un destino individual.

1. La autoafección fantasmática en la percepción del otro

Como aclaración preliminar para las siguientes descripciones, es importante establecer la distinción entre la *fantasía implícita*, que opera en el nivel de la constitución pasiva, y la *fantasía explícita*, que activamente hace surgir representaciones mentales y opera sobre ellas de modo creativo. Ambas modalidades pueden tomar formas distintas. La fantasía implícita puede consistir en las operaciones de la *autoafección fantasmática* (ver más adelante), esto es, el delineamiento de contenidos perceptivos según tipos y sus correspondientes anticipaciones y expectativas. Puede, sin embargo, significar a su

¹ Para revisiones críticas véase Batson, 2009; Slote, 2017.

vez el *ocurrir pasivo de representaciones fantasmáticas* en la conciencia, como en un ensueño, por ejemplo, en el cual surgen en la mente imágenes que van más allá de lo que está siendo actualmente percibido por medio de los sentidos. La fantasía explícita consiste en la generación de imágenes mentales y escenas imaginativas que pueden ser modificadas y exploradas a voluntad. En la medida en que el sujeto fantaseante no sólo trae a la mente imágenes de cosas conocidas, sino que opera sobre ellas para crear nuevas representaciones mediante una recombinación (de elementos) o una exploración (de un escenario), la fantasía explícita puede ser llamada *imaginación* en un sentido fuerte.

Con respecto a la relevancia de estas modalidades en relación con la percepción empática y la comprensión de otros, dirijamos nuestra atención a la primera: la autoafección fantasmática. En la fenomenología, se la ha definido como una de las condiciones básicas para la percepción, el pensamiento y el reconocimiento humanos. La autoafección refiere a la habilidad de la mente humana para atraer temporariamente algo como los sentimientos a todos los campos sensoriales. Nos sigue pareciendo como si estas sensaciones autogeneradas —Husserl las llama *phantasmata*— se originaran en nuestros sentidos. Estas marcas fantasmáticas son, a su vez, “relativamente débiles, en gran medida involuntarias y fugaces” (Lohmar, 2007, p. 1). La autoafección fantasmática complementa o completa los contenidos perceptivos de modo automático para formar figuras según objetos y escenas previamente experimentados que cobran sentido inmediatamente para quien percibe. Esto comporta la ventaja conductual de poder reaccionar rápidamente frente a las cosas y los acontecimientos, pero también implica el peligro de identificar erróneamente lo que uno percibe. Consideremos el famoso ejemplo de la filosofía vedanta, la historia *Rajjusarpa Nyaya* (“La Soga y la Serpiente”²). Un hombre camina a lo largo de un sendero por la noche y de pronto ve algo delante suyo, que cree que es una serpiente venenosa que bloquea su paso. Da la vuelta y camina en la dirección contraria. Al día siguiente,

2 Véase Sharma, 1997.

pasa por el mismo lugar y ve de nuevo la misma cosa, pero resulta ser una soga enroscada. Sin entrar en los detalles de los significados metafóricos y didácticos de esta parábola, podemos considerarlo un ejemplo de cómo se modula la percepción por medio de la autoafección. En primer lugar, el hombre considera que la soga es una serpiente, esto es, el objeto *es* para él una serpiente en ese momento, quizás incluso con todos los detalles vívidos de una serpiente, como patrones de colores y cosas por el estilo. En estos casos, luego de una inspección más cuidadosa del objeto, uno suele darse cuenta del propio error perceptivo. Pero la cuestión no es simplemente epistémica, sino también fenoménica: uno ve el objeto de manera diferente y, por ejemplo, se da cuenta de que realmente no hay tales patrones de color, sino un tono homogéneo de marrón.

Estas inscripciones de la autoafección fantasmática suelen permanecer sin tematizar al menos que haya una disputa entre distintas apercepciones de algún contenido perceptivo. Husserl habla de una *conciencia de conflicto* cuando hay dos sentidos perceptivos en competencia contradictorios entre sí.³ Por ejemplo, si vemos una figura desde lejos con forma humana, que pareciera estar agitando un brazo y “pensamos” que es una persona, pero a medida que nos aproximamos nos damos cuenta de que en realidad es un autómata cinético, entonces por un momento, al acercarnos, habrá una incertidumbre respecto de lo que la figura percibida realmente es. Este es el momento de los sentidos en disputa; sólo a una cierta cercanía somos capaces de “ver” la figura tal como “realmente” es. Ahora bien, si existe tal cambio en la actitud epistémica hacia un objeto dado en el proceso de su exploración perceptiva, este cambio puede tematizar un funcionamiento previamente no-tematizado de la autoafección perceptiva. Mientras que la apariencia de la figura en nuestro ejemplo era en un principio muy similar a un humano con un movimiento fluido del brazo que se agita, ahora

3 Véase Husserl, 1975, § 21.

parece muy mecánico, y el brazo que se agita parece absurdamente rígido.⁴

En tanto que “afecciones tipificantes”, los elementos fantasmáticos en la percepción vinculan nuestra comprensión (conocimiento cognitivo sobre ciertos tipos de objetos) con nuestras presentaciones sensoriales. La noción de tipo subyacente en esta suposición es tomada de Edmund Husserl, quien define los tipos como “generalidades intuitivas que se presentan en la experiencia y permanecen invariantes a lo largo de las variaciones de la experiencia posible” (Hua IX, p. 534, la traducción es nuestra). Un tipo puede ser entendido como las conexiones sedimentadas de contenidos perceptivos de la misma clase previamente experimentados, o como una unidad de apercepciones, esto es, modos en que se ha percibido ciertas cosas para que aparezcan *como* esta o aquella clase de cosa. Existen, por supuesto, diferentes tipos de rango variable desde general (tal como “objetos físicos” o “seres animados”), pasando por intermedio (tal como “herramienta” o “humano”), hasta particular (tal como “mi amigo Tom”), cada uno con un conjunto de propiedades distintivas que son co-activadas como un horizonte de anticipación siempre que el tipo sea activado.

Los tipos no son categorías trascendentales en el sentido de formas predadas de conciencia, pero son trascendentales en la medida en que permiten la posibilidad de percibir entidades como seres de cierto tipo, mediante los cuales se estructura el campo perceptivo, predelineando patrones de atención y modos de interacción con el entorno. Respecto de los encuentros intersubjetivos con otros, Husserl detalla: “Yo entro en relaciones con varios sujetos-ego y llego a conocer los momentos típicos de su darse previo, de sus acciones, etc., y yo *aprehendo esto último según estos tipos*, pero no es como si de antemano yo tuviera estos tipos *in abstracto* (así como no tengo de antemano *in abstracto* el tipo árbol cuando aprehendo un árbol como árbol); en cambio, el tipo se acentúa y se imprime en nosotros en múltiples experiencias, y determina una

4 Para discusiones originales de un ejemplo similar de un humano-maniquí, véase Husserl, 1997, § 15, 2006, p. 478.

forma aperceptiva y luego un estrato en la aprehensión actual que puede ser abstraído.” (Husserl, 1990, p. 285). Los tipos son dinámicos y sujetos a adaptaciones y modificaciones consistentes con la exposición del sujeto percipiente a instancias empíricas variadas. Sin embargo, tienen la tendencia a consolidarse con el tiempo y delimitar cómo percibimos ciertas cosas.

Las autoafecciones fantasmáticas relevantes para la empatía están conectadas con los tipos de modo tal que refuerzan tipos en la percepción. En el caso de la figura agitando el brazo a lo lejos, hacen que aparezca más humana y acogedora mientras el tipo “humano” esté activado, y más maquinal y grotesca cuando el tipo “autómata” está activado. Resulta interesante que los tipos no sólo conciernen a la percepción de individuos completos, sino también a la de elementos de su disposición corporal, tal como las expresiones faciales y gestuales que dan lugar a la apercepción empática de sus emociones. Así como vemos un objeto perceptivo según el tipo, “máquina” o “humano”, vemos las emociones de alguien en sus expresiones según el tipo “enojo” o “alegría”, etc. Tal como han señalado fenomenólogos como Max Scheler (Scheler, 2008), y más recientemente partidarios de la *percepción social directa* (Gallagher, 2008; Zahavi, 2011) en el campo de la filosofía de la mente y la investigación de la cognición social, tenemos una captación intuitiva e inmediata de los estados psicológicos de otra persona (especialmente de sus emociones) por medio de sus expresiones corporales, hecho que se considera un modo fundamental de empatía. Ahora bien, si un logro básico de la empatía es permitir el acceso a las emociones a través de la expresión-percepción, y si la percepción se basa generalmente en tipos reforzados por la autoafección fantasmática, entonces esta función de la autoafección debe ser considerada como importante para la empatía. Predelinea cómo percibimos al otro y con qué anticipaciones y expectativas seguimos su comportamiento. Por ejemplo, cuando vemos a alguien llorar con lágrimas que se derraman por su cara, lo vemos como estando triste, esto es, está operando el tipo “tristeza”, y podemos desarrollar un sentimiento de tristeza compartida o de lástima. Con frecuencia, este tipo se verá fortalecido por una

correspondiente autoafección fantasmática que hace que la persona triste parezca aún más infeliz, por ejemplo ocultando conmociones que podrían apuntar a otras emociones, por ende prefigurando el modo en que seguimos considerando al otro y también cómo ajustamos nuestras respuestas empáticas. En psicología, hay abundante evidencia en favor de la existencia de sesgos estereotipados en el reconocimiento de emociones, que puede resultar a su vez relevante para este tema (Bijlstra *et al.*, 2014), al menos si se consideran los estereotipos como tipos sedimentados de modo especialmente fuerte. La tendencia descripta, inherente a la percepción en general, pero también a la percepción de expresiones en particular, debería asimismo dificultar la comprensión empática de una mezcla de emociones en una presentación expresiva dada. Sin embargo, uno adquiere tipos de determinación cada vez más finos a través de sucesivos encuentros intersubjetivos y puede rápidamente pasar de uno a otro. No obstante, persiste el problema, al que volveremos más adelante, de la captación empática de experiencias afectivas estratificadas.

2. La toma de perspectiva perceptiva

Mientras que la función de la autoafección fantasmática en la percepción es pasiva, involuntaria y no temática, la toma de perspectiva perceptiva a la que ahora dirigimos nuestra atención es un involucramiento activo con el otro, que implica una operación voluntaria y controlada de la mente. Como tal, puede ser dirigida intencionalmente a distintas cosas: a la perspectiva perceptiva del otro, a la cualidad afectiva de su experiencia, a las potenciales causas de su comportamiento, etc. En el caso más simple, nos interrogamos cómo el otro ve y en general percibe algo. En la toma de perspectiva perceptiva, uno puede intentar alcanzar la perspectiva de otro o bien en lo que refiere a su *contenido perceptivo*, o bien en lo que respecta a su *modo perceptivo*. Para la primera variante, yo me pregunto “¿Cómo aparece este o aquel objeto o escena para el otro?” Estoy por ende interesado en las cualidades presentativas de algo

que es percibido por el otro. Para la segunda variante, yo me interrogo “¿Cómo es para el otro percibir (en general o en una situación dada)?”. Por ejemplo, si la otra persona es significativamente más alta o más baja que yo, podría resultar esclarecedor posicionarme en su lugar para entender cómo se le aparecen las cosas en su vida cotidiana, desde su perspectiva más arriba o más abajo de lo que acostumbro. Como esto no refiere a ningún objeto determinado, sino a una perspectiva en general de una persona, consecuencia de su constitución corporal, la segunda pregunta es de un rango mucho más amplio. Incluye no sólo atributos físicos, sino —probablemente con más frecuencia y más interesantes— atributos psicológicos. Por ejemplo, si quiero empatizar con una persona colérica que está atravesando un ataque de ira porque acaba de comenzar a llover, entonces no me estoy transfiriendo directamente este temperamento colérico a mí, puesto que no tengo ese carácter, sino que podría en cambio rememorar un enojo que yo mismo haya tenido, y complementarlo con la fantasía. Podría relacionar un enojo sobre una injusticia que he experimentado con el enojo de la persona colérica por la lluvia. Quizás estime que la cualidad e intensidad de su sentimiento de enojo sea similar al de mi enojo en aquella situación. Entonces aquí varío el contenido en la fantasía (lluvia vs. injusticia) al tiempo que mantengo el modo (enojo) fijado en la imaginación.

Consideremos los siguientes ejemplos para comprender mejor estos puntos. (a) Anne y Bert están sentados uno enfrente al otro, cara a cara, y miran el mismo objeto compuesto de dos barras que está posicionado entre ellos. Para Anne, el objeto tiene la apariencia “|_”, mientras que para Bert tiene la apariencia “_|”. Bert puede fácilmente figurarse cómo Anne ve el objeto desde su perspectiva, simplemente imaginando que camina hacia el otro lado y lo ve desde ahí, o haciéndolo rotar mentalmente. Aun cuando el resultado de esta operación es la intuición de que el objeto toma la forma “|_” para Anne, no hay una intersubjetividad genuina involucrada, puesto que ni siquiera hace falta la presencia de Anne. La apariencia “|_” sería experimentada por cualquiera ocupando el lugar de Anne. La perspectiva espacial puede ser abstraída de la individualidad de su modo de percibir

el objeto, al menos si suponemos que sus órganos sensoriales funcionan del mismo modo que los de Bert. El criterio para el éxito de la toma de perspectiva de Bert y, a la par, sus juicios sobre lo que le es dado a Anne desde su posición, están determinados por la complejidad del objeto mismo y por la habilidad de imaginación espacial de Bert. Si el objeto tuviera una forma más compleja, podría encontrar dificultades al imaginar cómo se vería desde el ángulo de Anne. O bien, si por alguna razón su habilidad de rotar objetos mentalmente estuviera dañada, también podría tener problemas. Lo importante es que ninguno de los dos criterios tiene que ver con Anne en tanto persona individual involucrada en una situación intersubjetiva.

3. La toma de perspectiva personal

Las cosas se vuelven un poco más complejas si pretendemos tomar en cuenta la dimensión afectiva y nos preguntamos qué puede “significar” para el otro su propio contenido perceptivo además del registro de los atributos físicos de un objeto dado. Para profundizar en el mismo ejemplo: (b) si Bert se pregunta cómo es para Anne ver el objeto de la forma “|_”, podría incluir en su transferencia imaginativa ciertas cosas a las que ella podría asociarlo. Supongamos que el marido de Anne, Leonard, ha muerto recientemente en un accidente vial. Si Bert sabe de su trasfondo biográfico, entonces esto seguramente influirá sobre su empatía. Puede considerar que el objeto se asemeja a la letra “L” desde el ángulo de Anne y la hace recordar a Leonard, lo cual puede contribuir a su sufrimiento en el luto. La cualidad emocional será entonces algo que se agrega a la dimensión espacial en la experiencia de Bert de adoptar la perspectiva de Anne. Este ejemplo pone de relieve la posibilidad que nos abre la toma de perspectiva de apresar cómo es para el otro experimentar algo, la cual depende en gran medida de cuán involucrada está la individualidad y personalidad de ese otro.

Ciertamente, hay una diferencia entre lo que se llama la toma de perspectiva *egocéntrica* y la *alocéntrica*⁵ que puede ser experimentada por el empatizante si comparamos (a) y (b). Para Bert, es evidente que el objeto se le aparece a Anne del mismo modo en que se le aparecería a él si estuviera en su lugar espacial, es decir, “|_”. Y es evidente para él que también “leería” el objeto como la letra “L” si estuviera ahí. Por lo tanto, en términos de percepción objetiva y “simbólica”, ninguno de los dos modos de transposición produciría ninguna diferencia en el resultado atribuido. Sin embargo, si Bert integra la información adicional sobre el contexto autobiográfico de Anne, la diferencia entre los dos modos de toma de perspectiva se vuelve patente. Él se da cuenta de que la percepción de la “L” evidentemente tiene una cualidad afectiva que es en suma diferente de la que experimentaría si estuviera en su posición. Ahora consideremos una situación más compleja: (c) Anne de hecho está de luto por Leonard, pero el objeto “|_” no sólo le recuerda a Leonard, sino también a Linda, con quien Leonard había tenido un amorío las semanas anteriores a su muerte. Para Anne, esto genera un estado mixto emotivo de enojo y tristeza. El componente de enojo es algo que no puede ser captado por Bert si no sabe de Linda.⁶

Otro ejemplo relativo a la habilidad de establecer una analogía entre el sí mismo y el otro sobre la base de experiencias previas podría ser el siguiente: (d) Anne odia las bananas. Bert odia las naranjas. Bert ve cómo Carl obliga a Anne a comer una banana. Bert puede comprender fácilmente cómo esto puede hacer sentir a Anne porque puede imaginar cómo se sentiría si fuera obligado a comer una naranja. Hay una disposición compartida (el odio hacia ciertos tipos de frutas) que hace que la analogía sea razonable ¿Pero qué ocurre si no existe tal trasfondo? ¿Qué ocurre si la experiencia del objetivo es dramáticamente diferente de cualquier cosa que quien empatiza haya experimentado por sí mismo? Entre los

5 Para esta distinción véanse Coplan, 2012, p. 5; Goldie, 2011, p. 311; Smith, 2006, p. 5.

6 Para una discusión sobre la dificultad de imaginar emociones confusas, véase Morton, 2017, p. 184.

casos cotidianos en donde hay muchas experiencias comunes que la mayoría de los individuos (al menos del mismo marco histórico y sociocultural) han experimentado de un modo u otro y los casos exigentes en que no hay un trasfondo experiencial compartido, hay un sinnúmero de escenarios en donde la toma de perspectiva puede ser más o menos exitosa. En todo caso, debemos ser conscientes de la *paradoja del trasfondo* que consiste en la dificultad, si no en la imposibilidad, de explicitar el trasfondo personal del otro⁷ en nuestros intentos empáticos de entender sus experiencias. Jan Slaby resume este problema del siguiente modo: “el marco del trasfondo mental—rasgos de carácter y estados de ánimo subyacentes que afectan la vida mental de una persona de manera preconsciente— no puede objetivarse e introducirse junto a los estados mentales conscientes en primer plano. La perspectiva consciente de una persona tiene una estructura de trasfondo/primer plano o de proyección/base que es virtualmente imposible de emular por otro.” (Slaby, 2014). Frente a este problema crucial, la narración es un recurso para entender la emergencia y el desdoblamiento de complejos emotivos y otros complejos psicológicos.

4. La toma de perspectiva narrativa

Las narrativas constituyen un espacio imaginativo en que se puede incluir todo tipo de detalles sobre el trasfondo de cualquier evento dado y sobre la compleja interacción de factores en el establecimiento de experiencias psicológicas. Esto puede, por supuesto, permitir una aprehensión más matizada de las experiencias de otros si se asume una perspectiva narrativa. Entiendo por toma de perspectiva narrativa e imaginación narrativa a la conciencia de fantasía que es guiada por historias (con el propósito de tematizar la empatía: historias sobre otra persona) y la imaginación que es capaz de crear estructuras narrativas para dar sentido a eventos en que está involucrada la persona que uno intenta comprender

7 Véase Goldie, 2011.

empáticamente. La narración, en primer lugar, es una característica antropológica básica. Las personas cuentan historias a otros y a sí mismos todo el tiempo. El momento estructurante de la narratividad se extiende por eso más allá de o va más profundo que el lenguaje: “los seres humanos piensan, perciben, imaginan y sueñan de acuerdo con una estructura narrativa. Dados dos o tres datos sensoriales, un humano los organizará en una historia” (Mancuso y Sarbin, 1983, p. 234). También hay evidencia experimental de esta tendencia antropomórfica a narrativizar la experiencia en los ámbitos del movimiento aparente (Ramachandran y Anstis, 1986), los movimientos intencionales y las expresiones emocionales relacionadas con formas geométricas simples (Heider y Simmel, 1944), así como el movimiento biológico (Johansson, 1973). Peter Goldie resume esta dimensión antropológica cuando escribe: “Nuestras vidas tienen una estructura narrativa; a grandes rasgos, se trata de una secuencia estructurada de acciones, acontecimientos, pensamientos y sentimientos, relatados desde el punto de vista del individuo” (Goldie, 2000, p. 4). Ciertamente, esta articulación del mundo de la experiencia no incluye necesariamente la coherencia causal que puede ser producida lingüísticamente cuando elementos contingentes se insertan en una secuencia lógica al interior de una historia. Ciertas regularidades y tipicidades, sin embargo, sobre las cuales se puede orientar la narrativa, deben existir ya en la percepción si esta quiere transmitir una experiencia y no estar construida de manera arbitraria. No es sólo a través de la narrativización lingüística que la experiencia antepredicativa adquiere una estructura significativa; más bien, la estructuración temporal de esa experiencia es lo que en primer lugar posibilita las narraciones significativas.

En la narratología, existen normalmente tres usos del concepto de la narratividad, a saber, “como una característica de un cierto tipo de texto; [...] como una característica de una acción retórica entre autor y lector; y [...] como un esquema cognitivo” (Nünning, 2013, p. 4, la traducción es nuestra) o, de acuerdo con lo antes discutido, a este último podríamos llamarlo “tipo narrativo”. La estructura narrativa entonces refiere al productor, al trabajo y al receptor en sus interacciones. De modo análogo, en el campo de

acción y comprensión de expresiones, se puede encontrar la narratividad en los tres componentes de actor, acción y observador. El actor produce una cadena de elementos (por ejemplo, expresiones corporales) que, por su secuencialidad y dinámica, constituyen una historia (un cuasi-texto) que debe ser interpretada. En segundo lugar, la acción, en tanto ocurre en un espacio intersubjetivamente accesible, puede ser interpretada y evaluada de acuerdo con sus consecuencias. En tercer lugar, el observador percibe la acción y le aplica la narratividad como un esquema cognitivo de generación de sentido en la “lectura” de la acción como historia.

Lo que podemos llamar *empatía narrativa*⁸ también está estructurada de una manera ternaria si se orienta hacia algún tipo de producción imaginativa. Refiere al autor, quien intenta empatizar con los personajes ficticios que ha creado, entrar en comunicación imaginaria con ellos, definirlos como figuras y otorgarles ciertos atributos. También refiere al trabajo narrativo compuesto según criterios formales de manera tal que, por un lado, representa la empatía del autor pero, por otro, también despierta y canaliza la empatía del lector. Finalmente, la empatía narrativa refiere al lector, el receptor de la narrativa, quien puede también encontrarse transitando estrés emocional al estar expuesto al destino de los personajes que está presenciando, en virtud de lo cual se pueden suscitar reacciones defensivas que pueden llevar a un abandono total de la obra.

Del lado del receptor, una flexibilidad empática una flexibilidad empática ante perspectivas que cambian de forma imaginativa es un prerequisite para comprender la narración. Esto se logra por medio de una situación específica, a partir de la cual el receptor interpreta. Suzanne Keen subraya este aspecto situacional de la empatía en el marco teórico de la narratividad: “La empatía situacional, que responde en primer lugar a aspectos de la trama y circunstancias, involucra menos la autoextensión en la adopción imaginativa de roles y más el reconocimiento de experiencias previas (o actuales). Un novelista que invoca la empatía situacional

8 Véase Keen, 2006.

sólo puede esperar alcanzar a sus lectores por medio de experiencias correlacionadas de manera apropiada” (Keen, 2006, p. 215). Así, en la empatía narrativa uno se ubica en la situación y el rol del otro, no para imaginar cómo actuaría o cómo se sentiría desde la posición imaginada, sino para entender el punto de vista del otro como un punto de vista narrativo. “Empatizar con otra persona implica imaginar la experiencia de una narrativa desde el punto de vista de esa persona. De este modo, imagino centralmente a la otra persona, como narrador, con [...] una caracterización dada, teniendo pensamientos, sentimientos y emociones que constituyen la narrativa” (Goldie, 2000, p. 178). La empatía narrativa, entonces, corresponde a una transferencia alocéntrica a la situación narrativa. La narratividad proporciona el puente que lleva desde el egocentrismo del empatizante a la perspectiva del destinatario (sea este el personaje ficticio o la *persona* del narrador). Por supuesto, la empatía narrativa no disuelve la diferencia epistemológica básica entre los modos de experiencia de primera persona entre el sí mismo y el otro, pero por medio de principios articuladores creativos permite una aproximación, al mismo tiempo que mantiene una cierta distancia.

Conclusión

Todas las formas de conciencia fantasmática e imaginativa y sus respectivos modos de cambio de perspectiva que hemos discutido son motivadas, por un lado, por anticipaciones y expectativas y por la información procedente del otro y, por otro lado, por el contexto situacional. Con una terminología más psicológica, podríamos hablar de procesamiento descendente (*top-down*) y ascendente (*bottom-up*), que informan el proceso empático en su totalidad. Tal como hemos visto, la función de la autoafección fantasmática reside en moldear la experiencia perceptiva (en general, pero aquí especialmente la del otro) de modo que el tipo específico con el que asociamos un objeto dado se confirma. Por medio de nuestros movimientos cinestésicos, nuestro acceso al objeto desde cierta

perspectiva se modifica, conduciendo a cambios en la apercepción (por ejemplo, de “humano” a “autómata”). Elementos perceptivos e indicadores contextuales informan así qué tipos son activados. Cuando percibimos la expresión facial o gestual de otro, normalmente nos es dada una aprehensión perceptiva inmediata del tipo de emoción que el otro está experimentando. Esto, a su vez, activa ciertas expectativas. En la esfera de la toma de perspectiva espacial y la transferencia imaginativa ínsita en ella, se vuelve patente que experiencias previas pueden ser un factor descendente, que facilita adoptar el punto de vista de otro de un objeto o una escena dados. Pero también cuando nos representamos una configuración espacial de modo activo, cualquier cambio perceptible en la posición corporal del otro o en la escena también altera el modo en que elaboramos nuestra imaginación. En cuanto a la toma de perspectiva personal, las experiencias compartidas y nuestra familiaridad con el otro prefiguran nuestro abordaje imaginativo de su vida psicológica. Nuestras propias experiencias pasadas, que no involucran al otro, también forman una base importante para imaginar por analogía la situación del otro. Aún más, tipos específicos de conocimiento funcionan guiando nuestras anticipaciones y expectativas: conocimiento acerca del otro (bien transmitido por ellos mismos o por otras fuentes), conocimiento psicológico o especializado de algún modo sobre los estados mentales de otros en general, y conocimiento sobre el curso habitual de los acontecimientos que uno ha registrado y almacenado como guiones (*scripts*) abstractos, o sobre tramas que uno ha recibido a través de narrativas. Sin embargo, también en este campo, novedades en el comportamiento observado actual del otro, sus expresiones y comunicaciones pueden interferir y modular nuestra propia imaginación empática. Puesto que estamos —al menos en encuentros cara a cara— simultáneamente percibiendo al otro y formando un espacio imaginativo para nuestra toma de perspectiva, los datos perceptivos del comportamiento del otro se plasman constantemente sobre nuestra imaginación. Finalmente, en el caso de la toma de perspectiva narrativa, siempre tenemos ciertas expectativas en lo que concierne al curso de eventos en una historia por exposición previa a tramas o por nuestra propia experiencia.

Al mismo tiempo, sin embargo, cualquier narrativa dada orienta la imaginación del receptor: las historias sorprenden, esto es, rebasan nuestras expectativas y pueden revelar aspectos de un escenario que la propia imaginación por sí sola no podría haber llegado a representar.

Referencias bibliográficas

- Batson, C. D. (2009). These Things called Empathy: Eight related but Distinct Phenomena, en J. Decety y W. Ickes (eds.): *The social neuroscience of empathy*. MIT Press, pp. 3-15.
- Bijlstra, G., Holland, R. W., Dotsch, R., Hugenberg, K., y Wigboldus, D. H. J. (2014). Stereotype associations and emotion recognition. *Personality and Social Psychology Bulletin*, n° 40(5): pp. 567-577.
- Coplan, A. (2011). Understanding Empathy: its Features And Effects, en A. Coplan, P. Goldie (eds.): *Empathy: philosophical and psychological perspectives*. Oxford University Press, pp. 3-18.
- De Waal, F. (2008). Putting the Altruism Back into Altruism: the Evolution of Empathy. *Annual Review of Psychology*, n° 59, pp. 279-300.
- Gallagher, S. (2008). Direct Perception in the Interactive Context. *Consciousness and Cognition*, n° 17(2), pp. 535-543.
- Gangopadhyay, N. (2014). Introduction: Embodiment and Empathy, Current Debates in Social Cognition. *Topoi*, n° 33(1), pp. 117-127.
- Goldie, P. (2000). *The Emotions: a Philosophical Exploration*. Oxford University Press.
- Goldie, P. (2011). Anti-Empathy, en A. Coplan, P. Goldie (eds.). *Empathy: philosophical and psychological perspectives*. Oxford University Press, pp. 302-317.
- Goldman, A. I. (2006). *Simulating Minds: the Philosophy, Psychology, and Neuroscience of Mindreading*. Oxford University Press.
- Gopnik, A. y Wellman, H. M. (1994). The theory, en L. A. Hirschfeld y S. A. Gelman (eds.). *Mapping the Mind: domain Specificity in Cognition and Culture*. Cambridge University Press, pp. 257-293.
- Heider, F. y Simmel, M. (1944). An Experimental Study of Apparent Behavior. *The American Journal of Psychology*, n° 57, pp. 243-259.

- Hua IX. Husserl, E. (1968). *Gesammelte Werke. Husserliana. Band IX. Phänomenologische Psychologie: Vorlesungen Sommersemester 1925*. Martinus Nijhoff.
- Husserl, E. (1975). *Experience and Judgment*. Northwestern University Press.
- Husserl, E. (1990). *Collected Works, vol. 3. Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy. Second Book: Studies in the Phenomenology of Constitution*. R. Rojcewicz y A. Schuwer (trads.). Springer.
- Husserl, E. (1997). *Collected Works, vol. 7. Thing and Space: Lectures of 1907*. Springer.
- Husserl, E. (2005). *Collected Works, vol. 11. Phantasy, Image-consciousness, and Memory (1898-1925)*. Springer.
- Johansson, G. (1973). Visual Perception of Biological Motion and a Model for its Analysis. *Perception & Psychophysics*, n° 14(2), pp. 201-211.
- Keen, S. (2006). A Theory of Narrative Empathy. *Narrative*, n° 14(3), pp. 207-236.
- Lohmar, D. (2007). *Phänomenologie der Schwachen Phantasie: Untersuchungen der Psychologie, Cognitive Science, Neurologie und Phänomenologie zur Funktion der Phantasie in der Wahrnehmung*. Springer.
- Lohmar, D. (2010). The Function of Weak Phantasy in Perception and Thinking, en D. Schmicking y S. Gallagher (eds.). *Handbook of Phenomenology and Cognitive Science*. Springer, pp. 159-177.
- Manusco, J. C., Sarbin, T. R. (1983). The Self-narrative in the Enactment of Roles. *Studies in Social Identity*, pp. 233-253.
- Morton, A. (2017). Empathy and Imagination, en H. Maibom (ed.). *The Routledge Handbook of Philosophy of Empathy*. Routledge, pp. 180-189.
- Nünning, V. (2013). *Narrativität als interdisziplinäre Schlüsselkategorie*. *Forum Marsilius-Kolleg*, n° 6, pp. 1-17.
- Ramachandran, V.S. y Anstis S.M. (1986). The Perception of Apparent Motion. *Scientific American*, n° 254(6), pp. 102-109.
- Scheler, M. (2008). *The Nature of Sympathy*. Transaction Publishers.
- Sharma, A. (1997). *The Rope and the Snake: a Metaphorical Exploration of Advaita Vedānta*. University of Michigan Press.
- Slaby, J. (2014). Empathy's Blind Spot. *Medicine, Health Care and Philosophy*, n° 17(2), pp. 249-258.

- Slote, M. (2017). The Many Faces of Empathy. *Philosophia*, n° 45(3), pp. 843-855.
- Smith, A. (2006). Cognitive Empathy and Emotional Empathy in Human Behavior and Evolution. *The Psychological Record*, n° 56(1), pp. 3-21.
- Summa, M., Fuchs T. y Vanzago, L. (eds.). (2017). *Imagination and Social Perspectives: Approaches from Phenomenology and Psychopathology*. Routledge.
- Zahavi, D. (2011). Empathy and Direct Social Perception: a Phenomenological Proposal. *Philosophy and Psychology*, n° 2(3), pp. 541-558.

CAPÍTULO X

AFECCIÓN, PASIVIDAD Y TEORÍA DEL SUJETO EN LA FENOMENOLOGÍA GENÉTICA

Andrés M. Osswald

RESUMEN

La perspectiva genética desarrollada por Edmund Husserl hacia 1917 pone el foco del interés fenomenológico en el estudio del desarrollo de las estructuras trascendentales de la subjetividad. No se trata, sin embargo, de una historia empírica —conformada, por principio, por fenómenos constituidos— sino de una historia trascendental de la subjetividad que tiene por fin revelar las capas pasivas sobre las que se monta el operar del yo activo y despierto. En este contexto general, me propongo: analizar el operar de la afección en la constitución inmanente de la sensación (hétero-afección), así como el aparecer de la conciencia en el tiempo como un fenómeno de “auto-manifestación” (auto-afección), y caracterizar ambos fenómenos como propios de una conciencia pasiva. A partir de estos análisis, intentaré delinear las repercusiones de estos estudios en la teoría husserliana del sujeto. Sostengo que la noción

husserliana de sujeto es compleja y comprende una serie de capas que se suceden en una gradualidad “sin saltos”, de manera que el yo activo carga en el presente con todo su pasado onto- y filo-genético. Como consecuencia, la noción de subjetividad comprende, en términos genéticos, tanto al sujeto humano adulto (paradigma del sujeto moderno), los niños, los animales, las plantas e, incluso, nuestro pasado material (como mónadas dormidas). Según entiendo, estos desarrollos de la fenomenología genética pueden comprenderse como un esfuerzo husserliano por “desformalizar” la teoría de la subjetividad resultante de un abordaje puramente estático; o dicho positivamente, se orientan hacia una captación del sujeto concreto de la experiencia.

Palabras clave: Historia trascendental, hétero-afectividad, auto-afectividad, pasividad, fenomenología genética.

ABSTRACT

The genetic perspective proposed by Edmund Husserl around 1917 puts the focus of phenomenological interest on the study of the development of the transcendental structures of subjectivity. This is not, however, an empirical history - consisting, as a matter of principle, of constituted phenomena - but a transcendental history of subjectivity that aims to reveal the passive layers on which the operation of the active and awakened Ego is built. In this general context, I propose: to analyse the operation of affect in the immanent constitution of sensation (hetero-affection), as well as the appearance of consciousness in time as a phenomenon of “self-manifestation” (self-affection), and to characterise both phenomena as proper to a passive consciousness. From these analyses, I will attempt to delineate the implications of these studies for the Husserlian theory of the subject. Particularly, I argue that the Husserlian notion of subjectivity comprises a series of layers that follow one another in a “leap-free” graduality, so that the active Ego carries in the present all of its onto- and philo-genetic past. As a consequence, the notion

of subjectivity comprises, in genetic terms, both the adult human subject (paradigm of the modern subject), children, animals, plants, and even our material past (as sleeping monads). As I understand it, these developments in genetic phenomenology can be understood as a Husserlian effort to “de-formalise” the theory of subjectivity resulting from a purely static approach; or put positively, they are oriented towards a grasp of the concrete subject of experience.

Keywords: Transcendental History, Hetero-affectivity, Self-affectivity, Passivity, Genetic Phenomenology.

Introducción

La perspectiva genética desarrollada por Edmund Husserl hacia 1917 pone el foco del interés fenomenológico en el estudio del desarrollo de las estructuras trascendentales de la subjetividad. No se trata, sin embargo, de una historia empírica —conformada, por principio, por fenómenos constituidos— sino de una historia trascendental que tiene por fin revelar las capas pasivas sobre las que se monta el operar del yo activo y despierto. En este contexto general, me propongo: analizar el operar de la afección en la constitución inmanente de la sensación (hétero-afección), así como el aparecer de la conciencia en el tiempo como un fenómeno de “auto-manifestación” (auto-afección), y caracterizar estos fenómenos como propios de una conciencia pasiva cuya operatoria fundamenta la actividad yoica. A partir de estos análisis, intentaré delinear las repercusiones de estos estudios en la teoría husserliana del sujeto. Sostengo que Husserl concibe a la subjetividad como una serie de capas que se suceden unas sobre otras en una gradualidad “sin saltos”, de manera que el yo activo carga en el presente con todo su pasado onto- y filo-genético. Así, y considerando el carácter pasivo que caracteriza a estos procesos últimos, la noción de subjetividad experimenta en la fenomenología genética una gradación que abarca al sujeto humano adulto (paradigma del sujeto moderno y tema por antonomasia de la filosofía), los niños, los animales, las plantas e, incluso, nuestro

pasado material (como mónadas dormidas). Según entiendo, estos desarrollos de la fenomenología genética pueden comprenderse como un esfuerzo husserliano por “desformalizar” la teoría de la subjetividad resultante de un abordaje puramente estático; o dicho, positivamente, se orientan hacia una captación del sujeto concreto de la experiencia.

1. La afección como concepto límite

Los análisis del campo sensible emprendidos en el marco de la fenomenología genética redefinen la relación entre el yo y las unidades que le hacen frente. Si desde una perspectiva estática el vínculo era unidireccional, en tanto sólo se consideraba el acto intencional que partía desde el yo y apuntaba hacia la materia, la “fenomenología arqueológica” propia del estudio genético descubre que, por debajo del nivel de los actos, se esconden nuevas estructuras de conciencia (HuaMat VIII, p. 356). El ahondamiento en la pasividad transforma a la sensación, mera materia inanimada, en un campo diferencial dueño de una vida intencional capaz de ejercer influencia sobre el yo. La afección, nombre que recibe la capacidad de la pasividad de incidir sobre la actividad, define una dirección nueva de determinación: aquella que parte de la sensación y se dirige al yo. Ahora bien, dado que la afección es de orden pasivo y la pasividad antecede a la actividad, la nueva dirección es condición de la posibilidad del acto, en tanto predelinea el campo sensible sobre el que el yo dirige su atención. En este sentido, Husserl se pregunta: “Afección y acción —no deben separarse una de la otra demasiado. ¿No es la afección un mero pre-modo de la acción, el modo del despertar de la acción? El yo es despertado, ‘llamado’ a actuar. Según este esquema, la sensación “llama” o “despierta” la atención del yo, el que, por su parte, “responde” con una acción si decide volverse hacia lo que lo afecta (HuaMat VIII, p. 351). En otro texto, Husserl describe a la afección del siguiente modo: “Entendemos bajo este título el estímulo conciencial, la peculiar atracción [*Zug*] que un objeto consciente ejerce sobre el yo. Se trata de una atracción que se distiende en el volverse

del yo y, a partir de allí, se prolonga en la aspiración hacia la intuición que da en sí misma originariamente” (Hua XI, pp. 148-149). Analicemos los elementos presentes en estas descripciones.

Como señalamos, el fenómeno de la afección es desplegado en el contexto del estudio genético de la sensación. El punto de partida de tales indagaciones comienza con el destacarse de los datos sensibles que se asocian entre sí por su semejanza y que se diferencian, por contraste, del trasfondo en el que aparecen (Hua XI, p. 149). En los *Análisis de las síntesis pasivas* Husserl describe el proceso de constitución de la sensación como correlato de una intencionalidad asociativa que opera en la “antesala del yo” (Hua XI, p. 166) y se orienta al presente, al pasado y al futuro. Esto es, las síntesis de asociación operan sobre el contenido de la conciencia constituido como contenido duradero por las síntesis temporales. Por ello, Husserl distingue entre una “proto-asociativa” (*Ur-Assoziation*), que da cuenta de la constitución de la sensación en el presente, una “asociación reproductiva”, que tiene por objeto determinar las condiciones que hacen posible la rememoración, y una “asociación inductiva”, que explica la génesis de las esperas. La síntesis del tiempo, entonces, aporta la unidad fundamental sobre la que operan las síntesis asociativas que dan lugar a la formación de unidades sensibles. El interés por el contenido, por su parte, permite pasar de una concepción formal del tiempo, como la desarrollada en el período de las *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*,¹ a una consideración más amplia que se interroga también por las operaciones por las cuales el presente, el pasado y el futuro se enlazan de múltiples maneras en virtud de su contenido. Conforme con ello, estos análisis suponen el pasaje desde una concepción de la subjetividad caracterizada por la vacuidad y la pureza hacia un sujeto que deviene en el tiempo y cuyos “momentos” se generan unos a partir de otros.

Ahora bien, las síntesis temporales y asociativas no suponen la intervención del yo sino que, por el contrario, constituyen la condición de posibilidad de sus actos. Aquí se encuentra el sentido

1 Ver el capítulo de “Verónica Kretschel” en la página 183 en este mismo volumen.

preciso que adquiere el término “pasividad”: una “intencionalidad descentrada” (Montavont, 1994, p. 123) que, a la vez que conduce al abandono de una sensibilidad concebida en términos de pura receptividad —como la defendida por Kant, por ejemplo—, conlleva la desidentificación entre la noción de sujeto y la de yo. Vale decir, la noción de sujeto abarca dimensiones que no se superponen con el yo de la actividad. Con todo, y si bien en el contexto de los *Análisis* la intencionalidad pasiva se distingue del yo, en la medida en que éste es entendido en términos de actividad, en desarrollos posteriores —como los recogidos en los *Manuscritos de Bernau* y los del *Grupo C*— se sostiene que las síntesis asociativas emergen de una dimensión pasiva del yo, a la que se denomina proto-yo (*Urich*), con lo cual la vida pasiva también tendrá un centramiento yoico pero ya no en torno a la actividad despierta. En cualquier caso, la afección designa la fuerza de atracción que los procesos pasivos ejercen sobre el yo activo, mientras que la intensidad de la afección expresa el grado de cohesión y contraste de las unidades constituidas pasivamente. Es decir, la intensidad con que afecta una unidad depende de la relación diferencial que esa unidad mantenga con el campo en que se inscribe.

Pensemos, por ejemplo, en un punto de luz dotada de una intensidad lumínica fija, en sí mismo —vale decir, por fuera de su relación con un campo determinado—, su fuerza afectiva es completamente indeterminada. Si suponemos, ahora, que el punto de luz es una estrella y lo colocamos en el contexto de una noche estrellada, su fuerza afectiva dependerá tanto de la relación que su intensidad lumínica establezca con el brillo de las demás estrellas (si es más o menos brillante), como del número de estrellas visibles (cuanto mayor sea su número, en igual proporción menor será su capacidad afectante). Si pensamos, a su vez, que el cielo nocturno se eleva sobre el mar, y en las aguas deambula sin rumbo un náutico, una pequeñísima luz sobre el horizonte, presumiblemente un barco, se destacaría sobre las estrellas, incluso más brillantes. Este ejemplo, además de poner de relieve el carácter relativo de la afección, sugiere que, junto al contraste intrínseco al campo sensible, son importantes los sentimientos “unidos originariamente

con los datos sensibles” (Hua XI, p. 151). Husserl menciona dos: “los sentimientos sensibles privilegiados, como una voluptuosidad fundada” y “preferencias originariamente instintivas, impulsivas” (Hua XI, p. 151). El instinto de supervivencia podría operar aquí como organizador del campo sensible y privilegiar unas unidades sobre otras. En cualquier caso, la constitución de una unidad efectiva (un objeto) a partir de la afección implica siempre un volverse del yo sobre los datos, esto es, un asentimiento voluntario del yo a lo dado. En este sentido, se añaden como condición de la objetivación, junto a la homogeneidad y el contraste, “eventuales condiciones del ánimo” (Hua XI, p. 152) que acompañen la decisión del yo.

Como se trata de un proceso dinámico que acompaña la modificación temporal de la conciencia, lo que en el momento actual se destaca y, por tanto, afecta, puede dejar de hacerlo si las condiciones dejan de ser favorables y, correlativamente, otras unidades que en un momento anterior del tiempo no alcanzaron un grado de cohesión y contraste suficiente, pueden pasar a tenerlo e integrarse dentro de la esfera afectiva del presente viviente. En cada fase actual, a su vez, las unidades pueden asociarse entre sí por relaciones de semejanza y contraste con el trasfondo, dando lugar a una “propagación de la afección” (Hua XI, p. 151). Es decir, una “unidad a” que se encuentra en un “punto a” dentro de un campo de sensación puede experimentar una intensificación de su poder afectante en virtud del lazo sintético que establece con una “unidad b” ubicada en un “punto b”; así, la serie de “unidades a-b”, puede afectar como un conjunto. De esta forma se explica que en cada momento el campo sensible afecte al yo no como una suma de unidades atómicas sino como una configuración que afecta de manera unitaria.

Ahora bien, junto a las unidades que por su grado de cohesión y contraste se destacan y ejercen algún grado de afección, Husserl distingue entre unidades que no afectan actualmente pero tienen una “tendencia a la afección” y otras que no afectan en absoluto. De esta manera, se configura un relieve afectante con una gradualidad inherente. El punto problemático reside en determinar las condiciones que explican el pasaje de lo no-afectante, o que tiene una tendencia a la afección, al afectar efectivo. El razonamiento

husserliano aquí es el siguiente: aquello que gana fuerza afectiva y, por tanto, se pone en relación con el yo, no puede ser antes de este destacarse una pura nada, pues la nada de afección no estaría disponible en absoluto. Ante esta situación, que “resiste a la comprensión” (Hua XI, p. 163), Husserl atribuye a todo dato constituido y destacado algún grado de afección sobre el yo (Hua XI, p. 163). Esto que afecta puede, eventualmente, motivar su interés y constituirse como objeto. En el otro extremo, el caso límite de ausencia de afección es llamado por Husserl “lo inconsciente”, término que designa “la vitalidad nula de la conciencia” (Hua XI, p. 167).

2. Afección y auto-manifestación

La afección como concepto límite entre actividad y pasividad posibilita pensar más concretamente el modo en que la subjetividad se experiencia a sí misma: el pasado ya no es un plano inclinado definido únicamente por la modificación retencional, un proceso rígido que va desde la máxima intensidad afectante de las retenciones próximas hasta el total oscurecimiento de las lejanas, sino una superficie con un relieve dinámico, formado a cada momento en virtud de la semejanza y el contraste que la experiencia presente mantiene con la pasada. Vale decir, si bien el contenido del pasado no cambió, sí lo hace la relevancia que posee para nosotros. De aquí que el acto de recordar no opere en el vacío, sino que está motivado por los vínculos asociativos del contenido pasado. Otro tanto puede decirse de lo que ocurre en el presente: la donación de sentido, que conduce a la constitución de objetos, opera sobre un campo sensible dotado también de un relieve de afección que predelinea la actividad perceptiva. Respecto al pasado, entonces, la conciencia es afectada por su propio contenido mientras que en el presente lo que la afecta es algo que no tiene origen en ella misma, pues supone la donación de un elemento ajeno a la conciencia, caracterizado como el “núcleo hilético (materia) de la esfera proto-impresional” (HuaMat VIII, p. 110). Por esta razón, es posible distinguir entre una “auto-afección”, que se predica de la incidencia que la propia

operatoria de la conciencia tiene sobre sí misma y una “hétero-afección” que refiere a la afección asociada a la donación sensible.

Sin embargo, la noción de auto-afección podría utilizarse también no ya para describir la relación presente-pasado sino para explicitar el modo en que la conciencia deviene autoconsciente en el presente. En este sentido, la afección que opera en el presente podría responder a un problema que la teoría del tiempo husserliana deja abierto; a saber, el de la auto-manifestación de la conciencia en el presente viviente —asunto que, por su parte, está a la base de la teoría del sujeto que abre los estudios genéticos. Husserl afirma: “La fase retencional tiene consciente a la fase precedente, sin objetivarla, así también el dato originario es ya consciente sin volverse objeto —y lo es en la forma peculiar del ‘ahora’” (Hua X, p. 119). Este pasaje, a su vez, es corolario de un principio más general que dice: “conciencia es necesariamente *conciencia* en cada una de sus fases” (Hua X, p. 119). En cierto sentido, todo el problema reside en comprender qué significa aquí “conciencia”, término que Husserl sugestivamente escribe en *itálica*. ¿Acaso la conciencia en que el ahora se manifiesta es de un tipo peculiar, distinta de la conciencia que hace posible la manifestación de los objetos? Y si fuera el caso ¿En qué sentido preciso la conciencia que hace posible la auto-manifestación se diferencia del resto de los modos de conciencia?

Respecto a la primera pregunta, habría que señalar que si la auto-manifestación en el presente viviente ocurriese de igual modo en que un objeto se vuelve consciente —esto es, como correlato de un acto intencional—, entonces, la autoconciencia estaría lastrada por un inevitable regreso al infinito. Vale decir, si la conciencia fuera consciente como correlato de un acto intencional, el acto que la vuelve consciente debería ser él mismo intencionado por otro acto para volverse consciente y éste, a su vez, por otro y así sucesivamente. Y como cada acto supone una duración temporal, y la autoconciencia supondría un número infinito de actos, volverse consciente implicaría también una duración infinita de tiempo. Resulta patente, con todo, que esto no es lo que sucede ni lo que sostiene Husserl en *Lecciones*, donde se afirma expresamente que la

conciencia absoluta realiza una percatación no-reflexiva y no objetivante de los actos en su fase actual. Si, a su vez, se considera que la conciencia es conciencia en cada una de sus fases, parece necesario admitir una doble teoría de la manifestación: la de los objetos y la de la propia conciencia. El problema se desplaza, entonces, a la determinación positiva del modo en que la conciencia se manifiesta a sí misma.

Una manera de superar las dificultades a las que conduce la teoría *reflexiva* de la auto-manifestación arriba esbozada, consiste en afirmar que la autoconciencia no ocurre en el presente viviente, sino que opera retroactivamente. Según esta posición, sería imposible comprender la relación entre retención e impresión primaria, y con ello el proceso de modificación retencional en su conjunto, si la impresión originaria fuera una fuente simple y completamente autosuficiente. Si ese fuera el caso, para los defensores de esta interpretación resultaría difícil explicar cómo es que el presente pasa y, por extensión, el tiempo en su conjunto se conforma como un encadenamiento de modificaciones. La impresión primaria, por el contrario, debería poseer una densidad temporal y la retención, por tanto, igual dignidad ontológica que la impresión. De aquí que, lejos de ser una unidad simple e indivisa la auto-captación estaría caracterizada por una complejidad originaria. Esto es, la impresión primaria, en tanto puntual, no podría ser experienciada en el presente, dado que desaparecería antes de ser fijada por la conciencia. Según esto, cada experiencia de auto-percatación contendría retenciones y, en consecuencia, sería necesario adscribir una función trascendental y constitutiva a la no-presencia en la auto-percatación (Derrida, 1967). Vale decir, si el aparecer de la conciencia ocurriese en la distancia que media entre la retención (conciencia agente) y el presente (conciencia objeto), el flujo devendría consciente en el pasado, en una “post-factualidad” (Bernet, 1982).

Las dificultades de esta lectura, con todo, son mayúsculas. Como vimos, Husserl dice explícitamente que la impresión primaria es consciente en el ahora. Además, afirmar que el presente adquire conciencia retroactivamente genera dificultades en la teoría

de la modificación retencional pues, según Husserl, “la retención de un contenido inconsciente es imposible” (Hua X, p. 119). Esto es, si el presente no es conciente en el ahora, la retención no tendría nada que retener, pues ella es, en esencia, una modificación de lo que estamos experimentando en este momento. Esta interpretación, a su vez, contraría el principio que establece que la conciencia es conciente en cada una de sus fases. Sin embargo, y a pesar de las evidentes diferencias entre las dos teorías de la auto-manifestación expuestas —ante todo, la teoría reflexiva depende de un acto, mientras que la posición post-factual opera de manera enteramente pasiva—, ambas posiciones reposan en un principio común: la interpretación dualista del momento de auto-manifestación. Esta dificultad se resolvería, por tanto, rechazando que haya dualidad en la conciencia de sí o, por la positiva, sosteniendo que esta ocurre por una “relación inmediata” que la conciencia tendría consigo mismo, como ya señalaba Sartre en el *El ser y la nada* (1972, pp. 19-20). Así, habría que reconocer que mientras la conciencia de objeto es intencional, la conciencia que opera en la auto-manifestación no lo es.

De aquí que lo propio de los actos sería la estructura *ego-cogito-cogitatum*, es decir, que exista siempre una distancia entre el acto y su objeto, no pudiendo ocurrir nunca que el correlato de un acto no sea un objeto o que el acto se tome a sí mismo como objeto (en simultaneidad). Esto vale también para las formas de intencionalidad pre-objetuales, como las que conforman las unidades hiléticas en el presente viviente, dado que pertenece a la esencia de la intencionalidad la diferencia entre la intención y su correlato, sea éste un objeto o un correlato pre-objetual. Esta distancia esencial es la que genera los problemas en las explicaciones intencionales de la auto-manifestación en tanto supone abrir en el corazón de la experiencia fenomenológica o bien una brecha insalvable entre la fase actual de la conciencia, que permanecería inconsciente, y el resto de un curso que no podría, de todas maneras, advenir a la conciencia o bien conducir a una duración infinita del presente, de consecuencias igualmente problemáticas. De esto se sigue que la auto-manifestación que tiene lugar en el curso temporal

primigenio no debería tener la forma de la “conciencia de” sino que sería una proto-conciencia para la cual “no hay distinción entre sujeto y objeto, ni entre el dativo y el genitivo del aparecer” (Zahavi, 1999, p. 72). Esta interpretación no intencional y no dualista de la auto-manifestación tiene, por su parte, cierta apoyatura textual, pues el propio Husserl caracteriza a la conciencia que opera en el presente viviente como “simple” (*schlichter*) (HuaMat VIII, p. 93) e “impropia” en el sentido de no ser “conciencia de” (HuaMat VIII, p. 113). Sin embargo, aún podríamos preguntar ¿qué tipo de experiencia está involucrada en esta auto-manifestación no-objetivante y no-intencional de la conciencia en el presente viviente?

Este tema, que difícilmente pueda encontrar una respuesta definitiva en la obra de Husserl, sí ha sido abordado por sus continuadores. En particular, el tópico de la auto-manifestación es un motivo central de la filosofía de Michel Henry, quien sostiene que el ego se da a sí mismo en una experiencia interna trascendental, a la que caracteriza como el “acontecimiento ontológico fundamental de la autoafección” (2007, p. 73). Mientras el mundo se manifiesta intencionalmente y, por tanto, bajo la forma de la objetividad, la conciencia se manifiesta a sí misma como consecuencia de la afección que la vida ejerce sobre sí misma en la inmanencia trascendental del ego. A la par de la doble manifestación, Henry propone la distinción entre dos tipos de saberes: el “saber de la vida” y el “saber de la conciencia o saber de la ciencia”.

El saber del primero tipo remite a la vida y a su “sentirse-a-sí-misma y su experimentarse-a-sí-misma-en-cada-punto-de-su-ser” (1996, p. 29) y dado que se trata de una experiencia por completo inmanente y simple no sería posible dudar sobre su contenido. Puedo, por ejemplo, dudar respecto a si estoy despierto o dormido, pero si experimento temor o alegría, esos sentimientos se presentan como absolutamente ciertos, al margen de ocurrir durante la vigilia o el sueño. El saber de la ciencia, en contraste, nos pone frente a un contenido exterior a la simple experiencia de la vida. Se trata del conocimiento que emerge del vínculo intencional y que está sujeto, por principio, a la cancelación propia de toda experiencia atravesada por menciones concomitantes; vale decir:

toda objetividad en la medida en que está constituida por intenciones vacías posee un horizonte de “indeterminación determinable” que nunca es susceptible de ser determinado absolutamente por mucho que se avance en la experiencia.

En síntesis, el problema de la automanifestación de la conciencia nos lleva a plantear una doble teoría de la manifestación que distingue, por un lado, el modo en que el mundo se da intencionalmente como objeto y, por otro, el modo en que la conciencia se da a sí misma de manera no-intencional y no-objetivante. Este último aspecto, cuyos problemas Husserl percibió adecuadamente pero a los que no llegó a darle una respuesta integral, puede ser abordado mediante la noción de afección. De esto se sigue una novedosa interpretación del *cogito* que trae aparejada importantes consecuencias para la teoría fenomenológica de la subjetividad.

3. Cartesianismo y pasividad

Bajo un punto de vista moderno, parece incompatible afirmar, por un lado, que el *cogito* es el fundamento del conocimiento y, por otro, reconocer que el yo está fundado en capas pasivas, preyoicas, de conciencia. Pues, ¿no debería buscarse el fundamento de la experiencia en los estratos pasivos donde se asienta el yo más que en el *cogito* mismo? ¿En qué sentido puede pensarse que una subjetividad pasiva puede definirse como cartesiana? Ante esto, habría que tener en cuenta que *Meditaciones cartesianas* no sólo es uno de los últimos escritos de Husserl, concebido como una introducción sistemática a su pensamiento, sino que incluye resultados emanados de la investigación genética, particularmente en las meditaciones cuarta y quinta. Para pensar el cartesianismo husserliano, por tanto, se debería mostrar que no existe contradicción entre la vía cartesiana, que busca fundar el conocimiento en la apodicticidad del yo, y los análisis genéticos que descubren el fundamento pasivo de la actividad yoica. En este contexto, mi propuesta de lectura consiste en pensar la indubitabilidad del *cogito* a partir del fenómeno de autoafección de la conciencia.

Ahora bien, la teoría de la apodicticidad desarrollada por Husserl experimenta varios cambios en su obra. En *Meditaciones cartesianas*, por caso, se afirma que: “el sentido de la indubitabilidad en que viene a darse el ego por medio de la reducción trascendental, responde efectivamente al concepto de apodicticidad” (Hua I, p. 64). Antes se había establecido que algo es apodíctico cuando se hace patente “la imposibilidad absoluta de que se conciba su no ser; en suma, de que se excluya por anticipado como carente de objeto toda duda imaginable” (Hua I, p. 56). Si bien Husserl nunca renunció a la convicción de que a la conciencia le cabe un modo de ser indubitable, la fundamentación de tal constatación no siempre fue similar. En efecto, pueden reconocerse dos momentos en este desarrollo: aquel que se extiende aproximadamente hasta *Filosofía Primera* (alrededor de 1924), caracterizado por la identificación entre apodicticidad y adecuación y la posición posterior, como la desarrollada en *Meditaciones*, que distingue ambas nociones.

En un primer momento, entonces, Husserl entiende que la apodicticidad sólo puede predicarse de aquello que se da con perfecta plenitud, esto es, carente de menciones concomitantes. Así, en *Investigaciones Lógicas* se le adjudica adecuación sólo a la percepción interna (también llamada “adecuada”), vale decir, a aquella “que acompaña las vivencias actualmente presentes y está referida a ellas como sus objetos” pues “es claro por sí mismo e incluso evidente por la esencia pura de la percepción, que sólo la percepción interna puede ser percepción adecuada” (Hua XIX/1, p. 365). Sin embargo, Husserl no interpreta allí esta diferencia como la piedra de toque para distinguir entre una esfera trascendental y otra empírica. Tal es, justamente, el paso decisivo dado en *Ideas*, donde el planteo, sin embargo, se repite en lo esencial: mientras la llamada “percepción trascendente” es la que “deja la posibilidad de que lo dado, a pesar de su estar presente en sí mismo, en su propia persona, no exista”, respecto a la “percepción inmanente” sólo puede afirmarse que “tan pronto como dirijo la mirada a la vida que corre, en su presencia real, y me apresto a mí mismo como el puro sujeto de esta vida [...], digo simple y necesariamente: existo, esta vida existe, vivo: cogito.” (Hua III/1, p. 97). Pero si la adecuación

se piensa en términos de adecuación, ¿significa esto que el *cogito* se da sin escorzamiento, esto es, sin sucumbir él mismo a la modificación temporal?

Ante todo, debe resultar claro que no es posible hallar una vivencia que se dé adecuadamente, pues si bien los contenidos inmanentes no sucumben al escorzamiento espacial —como sí lo hacen los correlatos de la percepción trascendente—, sí se dan en múltiples fases temporales en tanto que suponen una duración en la inmanencia de la conciencia. La vía cartesiana, entonces, parece estar condenada al fracaso si como punto de partida busca dar con un contenido plenamente adecuado. La perspectiva cartesiana conduce hacia un conocimiento, a saber, el carácter apodíctico del *cogito*, pero esto no significa que el yo se dé a la reflexión en una vivencia adecuada. En otras palabras, puedo dudar del contenido de la vivencia actual pero no del *factum* de la auto-manifestación presente de la conciencia. En otras palabras, si bien el *cogito* es el fundamento de todo conocimiento, él mismo no parecería poder ser conocido de la misma forma que el resto de los fenómenos cuyo conocimiento fundamenta. De aquí que las dificultades que suponen afirmar, a la vez, la indubitabilidad del *cogito* —y con él la preeminencia de la subjetividad respecto al mundo— y la apodicticidad como adecuación, conduce a Husserl a abandonar el intento con dar con un fundamento adecuado para la fenomenología.

De aquí que la fórmula de *Meditaciones* que señala la “apodicticidad inadecuada del yo” indica, a la vez, una convicción y un fracaso: el yo es indubitable pero no a la manera en que un objeto sería indubitable, esto es, de manera adecuada. *Nada se da adecuadamente pero, sin embargo, el yo es apodíctico*, tal parece ser la conclusión a la que arriba la reflexión husserliana cuando intenta definir la apodicticidad en términos de adecuación. Recordemos que, desde un comienzo, la intención de Husserl fue distinguir el modo de donación de la inmanencia del modo en que se da la trascendencia para preservar a la inmanencia como ámbito de certeza frente al carácter contingente del mundo. Esta es, por cierto, la profunda convicción cartesiana de su filosofía: la certeza que tengo sobre mí mismo en el presente es mucho más fuerte

que la que me inspiran las cosas que me hacen frente. En efecto, mientras puedo dudar sobre el “ser así” de los objetos —si es un hombre o un espantapájaros la figura que se recorta a la distancia—, no puedo dudar de que soy y si el hombre resultara un muñeco harapiento, ello en nada conmovería la certeza con que me doy a mí mismo. El fracaso de la vía cartesiana reside en el intento por pensar la indubitabilidad del yo como si se tratara de un objeto. Ello no implica, con todo, que el yo se vuelva dudoso, por el contrario, el fracaso se predica de la pretensión de explicar esa certeza por el camino de la objetividad.

La doble teoría de la manifestación asumida en estas consideraciones implica distinguir entre el modo de aparecer del objeto y el modo de aparecer del sujeto. El sujeto, por su parte, puede darse también como objeto para sí mismo a través de la reflexión o de manera pre-reflexiva y no-objetivante en la automanifestación pasiva del presente viviente. Sobre esta diferenciación se ensambla, para el sujeto, la separación entre un simple “saber que soy”, propio del cogito pre-reflexivo, y un “saber qué soy”, que caracteriza al volverse reflexivo por el cual la conciencia se da a sí misma como objeto. Esto es, la auto-donación no es una forma de autoconocimiento y, por tanto, tampoco cabe referirse al cogito como “transparente”. Incluso podría pensarse que la automanifestación no-objetivante opera como un obstáculo para el conocimiento en tanto que, por principio, existe una asimetría entre el modo de acceso (la reflexión y su carácter intencional) y el fenómeno que se intenta desvelar (el sujeto mismo en su operatoria pasiva). Sin embargo, esto no supone abandonar la reflexión como método de indagación sino, únicamente, tener la precaución de no confundir la objetivación implicada por el método con la naturaleza intrínseca del fenómeno estudiado. Deben buscarse aquí, seguramente, las dificultades que el propio Husserl encontró para precisar el sentido de la apodicticidad inadecuada del cogito.

4. La subjetividad ampliada

En los textos tardíos sobre el tiempo, Husserl profundiza su búsqueda por caracterizar positivamente los aspectos yoicos operantes en los procesos pasivos más elementales de la subjetividad, donde la manifestación del presente viviente desempeña un papel central. En este sentido, Husserl enfatiza que el yo en su faz operante es radicalmente presente y sólo puede ser descripto como una dimensión del ahora: “El yo en su originaria originariedad —escribe en un manuscrito— no está en el tiempo” (HuaMat VIII, p. 197). Esta permanente presencia de sí, sin distancia, implica para el yo ser un “operante anónimo” (HuaMat VIII, p. 183). Ahora bien, el anonimato del yo no significa que sea inconsciente ni que el yo del presente viviente “no sea de nadie”, como parece sugerir Benoist (1995, p. 136). El anonimato del yo significa, a mi entender, que en tanto sujeto presente, el yo no puede ser definido por la capacidad de reflexionar: de darse a sí mismo como un objeto y saber *qué* es en el presente viviente. El yo, en esa instancia primigenia, está entregado por completo al correlato intencional del acto, a la vez que sabe *que* es; vale decir, se atribuye la experiencia que está teniendo lugar. El vivir de la conciencia se hace patente en un simple *saber* de sí afectivo que, como tal, es condición de posibilidad no sólo de la reflexión (y de todo acto en general) sino del encadenamiento retencional que está a la base de la conformación fenomenológica del pasado.

La ampliación de la subjetividad que se sigue de reconocer la existencia de capas pasivas de la conciencia se realiza en dos direcciones: por un lado, al abarcar fenómenos pasivos como parte componente de la subjetividad humana; por otro, mediante el reconocimiento del carácter subjetivo a formas no humanas de vida. Esta nueva articulación de los conceptos de vida, conciencia y subjetividad que, en los hechos, pasan a tener un mismo alcance, es subsidiaria de un replanteamiento radical de la noción de yo. En efecto, la fenomenología husserliana no abandona nunca la exigencia de concebir a la conciencia como un ámbito centrado ego-lógicamente. El meollo del problema reside, en consecuencia, en definir qué significa propiamente el término “yo” en este contexto.

La dimensión presente del yo, denominada también “proto-yo” (*Urlich*), sería, entonces, la instancia donde la automanifestación de la subjetividad tendría lugar de manera simple y por obra de la autoafección de la vida de la conciencia. Y puesto que este *cogito anónimo* no depende de la capacidad de reflexionar, ni de emitir actos en general, puede afirmarse que el yo en su dimensión más elemental pertenece al campo de la pasividad. Esta constatación, que subvierte la idea tradicional que identifica a la subjetividad con la actividad, la transparencia, la adultez y, en general, la humanidad (en su vertiente masculina, particularmente), pone en cuestión, sin embargo, un largo equívoco respecto al cartesianismo de Husserl y las implicancias que éste tendría para la fenomenología en su conjunto. El acceso cartesiano a la fenomenología trascendental se propone como un abordaje interior a la problemática del sujeto y reivindica, ante todo, la vivencia que cada uno tiene de sí mismo. La idea de un *cogito* pasivo y pre-reflexivo, a su vez, hace posible la extensión de la noción de sujeto a formas de conciencia que no son capaces de emitir actos en sentido estricto (vale decir; en sentido humano). Y es que ser auto-consciente para ellos, como para nosotros en un sentido originario, no supone la intervención de un yo activo.

La ampliación de la subjetividad que se sigue de tomar en cuenta los aspectos pasivos de la conciencia, sin embargo, ha sido, muchas veces opacada por una interpretación dogmática de Husserl. En particular, la lectura fallida del cartesianismo husserliano tiende a comprometer a la fenomenología con la defensa de una tesis “segregacionista” que separa a la experiencia humana del resto del orden natural. El programa de la fenomenología y su énfasis en el abordaje de primera persona constituiría, para esta lectura, una radicalización del pensamiento cartesiano orientado, esta vez, a descalificar las ciencias “objetivistas”; vale decir, aquellas que estudian el espíritu humano desde una perspectiva externista y naturalista. Sobre estos supuestos, se ha llegado a sostener que: “Esta postura [el antinaturalismo] la impulsa [a la fenomenología] a un atrinchamiento segregacionista que no deja de ampliarse a lo largo de la evolución del pensamiento de Husserl” (Schaeffer, 2009, p. 46).

En términos ontológicos, la tesis de la “excepción humana” se sostiene en una “ruptura óptica” que separa al humano del resto de los vivientes y que introduce el dualismo al interior del ser humano mismo. El dualismo ontológico se expresa, a su vez, en una serie de oposiciones que distinguen el alma del cuerpo, la racionalidad de la afectividad o la naturaleza de la cultura. Lo propiamente humano, sin embargo, no se define como una afirmación de su complejidad inherente sino por el privilegio concedido a uno de los opuestos. En términos generales, entonces, el dualismo ontológico refiere a la distinción entre la realidad espiritual y la realidad material, de manera que la diferencia óptica marca el límite que separa a los seres humanos, definidos como espirituales, del resto de los seres vivos (Schaeffer, 2009, p. 26). De aquí que la tesis de la excepción humana suponga afirmar un hiato entre el ser humano y el resto del ser o, a la inversa, rechazar una visión gradual o continuista de la vida.

Con todo, la propuesta de Husserl sigue exactamente el camino contrario. En lugar de sostener una identificación exclusiva entre sujeto y ser humano, el fenomenólogo extiende el alcance del concepto de sujeto hasta hacerlo coincidir con la vida en todas sus formas. En lo que sigue, veremos que para Husserl no existe una “ruptura óptica” entre el ser humano y el resto de los animales ni tampoco entre el sujeto adulto y el niño que fue sino una gradualidad de la vida que se extiende desde las formas más simples a las más complejas. Y aún cuando podría sostenerse que el abordaje reflexivo propio de su fenomenología constituye una clase de cartesianismo, esta particularidad del método no condena, esta vez, a los animales y plantas a la categoría de cosas. En igual sentido, el privilegio otorgado a la primera persona no establece una frontera entre el ser humano y los demás seres vivos sino que señala, en general, la distancia que cada sujeto mantiene con todos los demás.

5. El sujeto infantil

El descentramiento entre las nociones de sujeto y yo activo permite extender el campo de análisis de la fenomenología no sólo a las dimensiones pasivas que operan en el presente viviente sino también al horizonte de pasado del sujeto adulto. Esto es, el pasado no se limita únicamente a conformar un horizonte que asiste al yo en el presente sino que la subjetividad misma tiene un pasado. De manera que, para Husserl, las operaciones trascendentales que posibilitan la experiencia presente así como las dimensiones que componen la subjetividad no son estructuras rígidas que permanecen inalteradas a lo largo de la vida sino que constituyen formas en devenir susceptibles de cambiar bajo el influjo de la experiencia. De aquí que la fenomenología genética deba tomar como tema el desarrollo de las estructuras trascendentales de la subjetividad desde el nacimiento hasta la vida adulta.

En términos generales, el análisis fenomenológico procede mediante la descripción de lo dado a la intuición. Resulta patente, sin embargo, que no es posible tener un acceso perceptivo de las experiencias que tuvieron lugar en el comienzo de la vida. Husserl propone, por tanto, realizar una “reconstrucción” del pasado de la subjetividad mediante un abordaje doble: por un lado, un estudio “desde dentro” que opera mediante la rememoración y la reflexión y por otro, un análisis “desde fuera” centrado en la empatía. El punto de partida, en cualquier caso, lo constituye la certeza de que fui un bebé. Sin embargo, si busco reconstruir mis experiencias infantiles únicamente mediante el recuerdo, me encuentro rápidamente con una dificultad insalvable: existen trechos de mi vida que no puedo recordar. De manera que el recuerdo es un modo de acceso válido siempre y cuando no se pretenda por esta vía “fundamentar el comenzar del ego de la manera indicada desde dentro” (Hua XXXIX, p. 469), esto es, mientras no se persiga ir más allá del límite que marca el comienzo de mi posibilidad de recordar. En este sentido, es necesario distinguir entre una “primera infancia” signada por el olvido, y una “segunda infancia” accesible por la rememoración. La existencia de un olvido esencial constituye un

obstáculo para la indagación desde dentro y, por ello, requiere ser complementada por un abordaje externo.

En este punto, Husserl recurre a la empatía como auxiliar de la rememoración. Con ella, es posible trazar el puente entre el abordaje desde fuera, fundado en la observación presente de sujetos que no son humanos adultos (por ejemplo, bebés o animales), y el abordaje interno que persigue reconstruir los fragmentos de mi vida pasiva –ya pasada, ya presente pero anónima– que no son accesibles directamente. Se trata, con todo, de una *empatía anormal* pues la “parificación” no ocurre entre corporalidades semejantes y, por tanto, no es posible transferir al otro (o a mí mismo en el pasado) el sistema de mis disposiciones motrices ni un yo psicofísico de las mismas características que el mío. La transferencia analogizante, por tanto, debe poseer una gradualidad de manera de atribuir al cuerpo propio percibido unas disposiciones corporales acordes con el comportamiento observado. Esto es, no corresponde adscribir al niño recién nacido una corporalidad con las características de la del niño que gatea o del que ya domina la marcha erguida. Sin embargo, puesto que la parificación es un proceso pasivo de transferencia de sentido no parece esperable que, por sí misma, sea capaz de establecer tales distinciones (aquí, seguramente, reside una de las razones que enfrenta el ser humano adulto al intentar comprender el comportamiento de subjetividades alejadas de su norma). En este punto, interviene la imaginación cuya operación posibilita la variación de mi propia experiencia a fin de hacerla consistente con una corporalidad distinta de la propia y, con ello, una presentación concomitante del mundo.

A través de este procedimiento mediato es posible reconstruir la vida infantil de la conciencia, cuando ésta era completamente pasiva y estaba centrada en un yo germinal, un “pre-yo” (*Vorich*). La intencionalidad, por su parte, reconoce su antecedente genético en una vida instintiva que busca, ante todo, la “autoconservación”, razón por la cual, el sujeto infantil está orientado originariamente hacia el alimento (HuaDok VIII, p. 340). A su vez, Husserl señala que existe una disposición instintiva hacia los otros. Estas dos direcciones de la intencionalidad no-objetivantes confluyen, en el

caso humano, en el cuerpo de la madre. Es decir, la vida instintiva no vuelve al ser humano primeramente hacia el mundo sino hacia el otro (materno). Esto se debe a que no sería posible hallar en el mundo aquello que los instintos persiguen ante todo: satisfacción. Ahora bien, dado el carácter pasivo de este vínculo, Husserl propone abandonar el concepto de empatía para caracterizarlo y prefiere hablar de una proto-empatía (*Ureinfehlung*) o “una proto-intencionalidad de la manifestación de una continuidad con los otros” (HuaDok VIII, p. 437).

La ontogénesis, entonces, tiene su punto de partida en la vida instintiva con su dotación fija de disposiciones innatas. Si bien desde el punto de vista del sujeto individual los instintos constituyen la condición de posibilidad de la historia personal, en sí mismos poseen también una dimensión histórica pero de carácter generativo; pueden considerarse, en este sentido, como la sedimentación de los comportamientos adquiridos por la especie a lo largo del tiempo, es decir, como una suerte de habitualidad generativa. El ejercicio del instinto, por su parte, produce una modificación de su operación en virtud de la selección del comportamiento eficaz (que se reconoce por el placer concomitante) del que no lo es (vinculado al displacer). De aquí que sea posible afirmar que ya en las formas más elementales de comportamiento el sujeto comienza a delinear un *estilo* propio, i.e. la vida instintiva no debe confundirse, por ello, con un ejercicio ciego y mecánico. En un segundo nivel, deberíamos ubicar los hábitos adquiridos por el ejercicio de los instintos. Estos dos estratos conforman la dimensión pasiva que interviene en la constitución del sujeto concreto. Habría que añadir, a su vez, que el proceso de desarrollo abarca también la formación de las estructuras trascendentales que están a la base de las operaciones de conciencia relativas al contenido. Por ello, el desarrollo infantil supone, al menos, tres niveles en la constitución de las estructuras pasivas de la subjetividad: la formación de la estructura temporal y asociativa, las estructuras que están a la base de la formación de los hábitos y la formación de los hábitos en sí mismos. Un tercer nivel, finalmente, residiría en el volverse activo del yo sobre su vida pasiva.

6. El sujeto animal

El reconocimiento de la dimensión pasiva del cogito habilita también a pensar en subjetividades que se alejan de la norma humana. La indagación husserliana sobre los animales constituye el estudio más profundo sobre las subjetividades no humanas emprendida por el filósofo. Al igual que en el caso de los niños la investigación tiene dos direcciones: por una parte, aquellas que toma al nóema “animal” como tema de una descripción fenomenológica —como la emprendida en el segundo volumen de *Ideas*— y las que buscan pensar al animal “desde dentro”, esto es, como nivel constitutivo de la subjetividad humana: “El hombre —escribe Husserl en un manuscrito— tiene en sí una vida anímica propia de otros animales y en ella también la estructura de los niveles más profundos de las mónadas dormidas” (Husserl, Ms. A VI 26, p. 42).²

La monadología husserliana se inserta en el horizonte abierto por la indagación genética, puntualmente, en la caracterización del proceso por el cual los niveles inferiores conducen a la constitución de los superiores. En este sentido, la monadología reconoce una estratificación que va desde las mónadas dormidas, carentes de vida, a las mónadas que han despertado y poseen distintos niveles de actividad de conciencia. De aquí que Husserl sostenga que hay una continuidad entre la materia inorgánica, la vida vegetal, la animal, con todas sus modulaciones internas, hasta la emergencia de la razón en el ser humano. La distinción entre el sueño y la vigilia, admite, a su vez, una gradación entre diferentes modalidades del despertar. Los niveles más elementales son propios de una vida de conciencia enteramente pasiva, que va de las formas más rudimentarias del “estar dirigido a”, donde “la frontera entre lo yoico y lo extraño al yo en esta corriente proto-pasiva es difícil de trazar” (Lee, 1993, p. 124), hasta el yo adulto humano capaz de emitir actos en sentido estricto. Correlativamente, el mundo que en el origen se presenta en una cuasi-indistinción respecto al yo, deviene mundo de objetos y dotado de un horizonte infinito. Esta

² Citado por Lee, 1993, p. 154.

progresión de la pasividad a la actividad y de la indiferencia a la diferencia objetiva no sigue un camino azaroso; por el contrario, “está dirigida instintivamente hacia la constitución óptima, hacia la constitución de la experiencia de cosas, hacia el reconocimiento de cosas” (Husserl, Ms. E III 9, p. 5).³ En otros términos, para Husserl el despliegue de la monadología está impulsada, de forma inmanente, por una fuerza instintiva que conduce a la progresión desde unidades inferiores a unidades superiores. A su vez, las mónadas despiertas “contienen y superan” a las mónadas dormidas y lo propio ocurre entre los distintos grados del despertar.

Según esto, entonces, podría sostenerse que en términos generales la animalidad se corresponde con las capas pasivas de la vida subjetiva (Depraz, 1995, p. 98). Ahora bien, dado que la pasividad admite grados, es preciso determinar a qué estrato corresponde propiamente nuestro ser animal. Ante todo, hay que recordar que la animalidad, como la vida pasiva en general, no carece de centramiento yoico: “también el animal —dice Husserl— tiene algo así como una estructura yoica” (Hua XV, p. 189). En efecto, la animalidad posee un yo pasivo, una estructura temporal y síntesis asociativas dirigidas a un contenido pre-objetivo, pero esto no significa que tenga la misma forma temporal y la misma estructura yoica pasiva que el sujeto humano adulto. Hemos visto, en este sentido, que Husserl distingue dos dimensiones de pasividad yoica: el “pre-yo”, que es el centro de irradiación de los actos instintivos originarios, vinculado a la corriente temporal pasiva y el “proto-yo”, asociado a la dimensión operante y presente del yo y responsable, por tanto, de la manifestación del mundo y de los otros. De aquí que el yo animal —y podríamos agregar, el yo infantil— sería, en términos del ser humano adulto, un pre-yo y como tal dueño de una cierta vida de conciencia, dominada por los instintos.

En síntesis, el yo activo sólo constituye un estrato, si bien el superior, de una subjetividad que hunde sus raíces en la vida pasiva. Esto no supone negar la libertad ni enturbiar la razón, sino reconocer que: “El todo tiene su curso natural, incluso también cada

3 Citado por Lee, 1993 p. 108.

acto libre tiene su cola de cometa de naturaleza: [...], y cada acto tiene su lado de naturaleza, a saber, su fundamento de naturaleza” (Husserl, E. Ms E IV, p. 338).⁴ La naturaleza es en el ser humano un sistema de instintos, sentimientos y sensaciones que predelinea y determina nuestra experiencia, pero no absolutamente. En este sentido, pasividad y actividad no son fuerzas contrapuestas sino momentos de un despliegue, grados de un continuo que abarca en sus múltiples modulaciones el arco que va desde la vida inorgánica a la humanidad racional. De aquí que la animalidad en nosotros no sea algo que debemos exorcizar o evadir: somos animalidad pero no solamente. Nada más alejado de Husserl que el racionalismo ingenuo con el que muchas veces se lo señala, su filosofía muestra a las claras que la razón se volvería una mera abstracción si no albergara en su seno a la naturaleza; el ser humano mismo se volvería impensable si no fuera él también animal.

7. Algunas conclusiones

El yo es pensado según el modelo del cogito cartesiano plantea grandes dificultades para explicar cómo es posible que existan en la conciencia ámbitos no-transparentes y pre-reflexivos o cómo un animal —una subjetividad incapaz de pensar reflexivamente— pueda ser considerado un sujeto. La pregunta puede formularse así: ¿es posible un sujeto sin actividad? En la lectura que propongo del pensamiento de Husserl, debe darse una respuesta afirmativa, pues reconocer carácter subjetivo a la vida no-humana y a los fenómenos pasivos dentro del ámbito humano, alternativas que el autor acepta sin ambigüedades, implica proponer una versión pasiva y pre-reflexiva del yo. Sin embargo, esto no conduce a hacer lugar a modos de conciencia “inconscientes”, en el sentido preciso de carentes de toda automanifestación, sino a pensar formas de la automanifestación que no requieran el pasaje por la instancia reflexiva. En este sentido, propongo distinguir entre un “saber qué soy”, donde el *qué*

⁴ Citado por Lee, 1993, p. 214

remite a un saber objetivado sobre el propio curso que requiere de un acto de reflexión, y el mero “saber que soy”, donde el *que* hace alusión a la automanifestación pasiva de la conciencia por obra de la autoafección de la vida. Esta diferencia entre “autoconocimiento” y “automanifestación” hace posible pensar a la vida prerreflexiva como subjetiva en tanto la condición que debe cumplir la vida para ser consciente no requiere de la actividad.

Correlativamente, esto significa que toda forma de vida posee un mundo que se define en virtud del grado de desarrollo de las estructuras de la conciencia. A su vez, el mundo ya no puede ser pensado únicamente como la contrapartida de la subjetividad humana adulta, sino como el correlato total de una intersubjetividad trascendental ampliada que reúne en sí la totalidad de la vida vegetal y animal. Si bien no deja de ser cierto que toda forma de subjetividad tiene un mundo entrelazado esencialmente con su experiencia individual, aún es posible afirmar la existencia de un mundo común en tanto correlato de la intersubjetividad ampliada. En este punto cobran relevancia las formas anormales de la empatía propuestas por Husserl, que permiten pensar el desarrollo de la vida en términos “generativos”: como un proceso gradual donde las formas de vida más complejas albergan en sí las más simples. En este sentido, he intentado mostrar que el cartesianismo husserliano es compatible con sostener una tesis continuista entre el ser humano y la naturaleza. Esto es, la redefinición pasiva del cogito es, justamente, la estrategia que permite ampliar el campo de la subjetividad. En este sentido, la gradualidad que el método genético descubre entre pasividad y actividad se expresa en la gradualidad que existe entre el ser humano y la naturaleza. Aquí se pone de relieve también la convergencia entre el estudio ontogenético y el filogenético: la naturaleza es al ser humano, lo que la niñez al adulto. En ambos casos, la pasividad no es sólo la fuente originaria y pasada de la vida activa sino también su condición presente.

Referencias bibliográficas

- Benoist, J. (1995). Elogía y donación. Primera aproximación a la cuestión de la presencia. *Anuario Filosófico*, nº 28.
- Bernet, R. (1982). Is the present ever present? Phenomenology and metaphysics of presence. *Research in Phenomenology*, nº 12.
- Derrida, J. (1967). *La voix et le phénomène*. PUF.
- Depraz, N. (1995). Y a-t-il une animalité transcendente? *Alter*, nº 3.
- Montavont, A. (1994). Le phénomène de l'affection dans les *Analysen zur passiven Synthesis*. *Alter*, nº 2.
- Montavont, A. (1999). *De la passivité dans la phénoménologie de Husserl*. PUF.
- Henry, M. (2007). *Filosofía y fenomenología del cuerpo*. Sígueme.
- Henry, M. (1996). *La barbarie*. Caparrós.
- Hua I. Husserl, E. (1973a). *Gesammelte Werke. Husserliana. Band I. Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. Martinus Nijhoff.
- Hua III/1. Husserl, Edmund. (1950). *Gesammelte Werke. Husserliana. Band III/1. Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*. Martinus Nijhoff. Nueva edición y refundación integral de la traducción de J. Gaos por A. Ziri6n Quijano: (2013). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro primero: Introducción general a la fenomenología pura*. FCE.
- Hua X. Husserl, E. (2000). *Gesammelte Werke. Husserliana. Band X. Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*. Max Niemayer.
- Hua XI. Husserl, E. (1966). *Gesammelte Werke. Husserliana. Band XI. Analysen zur passiven Synthesis*. Martinus Nijhoff.
- Hua XV. Husserl, E. (1973b). *Gesammelte Werke. Husserliana. Band XV. Zur Phänomenologie der intersubjektivität. Texte aus dem Nachlaß. Dritter Teil: 1929-1935*. Martinus Nijhoff.
- Hua XVIII. Husserl, E. (1975). *Gesammelte Werke. Husserliana. Band XVIII. Logische Untersuchungen. Erster Teil. Prolegomena zur reinen Logik. Text der 1. und der 2. Auflage*. Martinus Nijhoff.
- Hua XXXIX. Husserl, E. (2008). *Gesammelte Werke. Husserliana. Band XXXIX. Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution. Texte aus dem Nachlass (1916-1937)*. Springer.

- HuaMat VIII. Husserl, E. (2006). *Gesammelte Werke. Husserliana Materialien. Band VIII. Späte Texte über Zeitkonstitution (1929-1934). Die C Manuskripte.* Springer.
- Husserl, E. (1976). *Investigaciones lógicas.* M. G. Morente y J. Gaos (trads.). Revista de Occidente.
- Lee, N. (1993). *Phänomenologie der Instinkte.* Kluwer.
- Sartre, J.-P. (1972). *El ser y la nada. Ensayo de ontología fenomenológica.* Losada.
- Schaeffer, J. M. (2009). *El fin de la excepción humana.* FCE.
- Zahavi, D. (1999). *Self-Awareness and Alterity: A Phenomenological Investigation.* Northwestern University Press.

CAPÍTULO XI

PLACER Y DISPLACER EN LA FENOMENOLOGÍA HUSSERLIANA. ACERCA DE LOS SENTIMIENTOS SENSIBLES Y SU RELACIÓN CON LA INTENCIONALIDAD*

Maria Gyemant

RESUMEN

El placer y el displacer, esas experiencias particulares en la frontera entre lo físico y lo psíquico, entre la sensación y el sentimiento, preocuparon mucho a los filósofos psicólogos de la segunda mitad del siglo XIX (Stumpf, Lipps, Brentano, etc.). Tanto si se hace hincapié en la dimensión sensible (llamándolas *Gefühlsempfindungen*, sensaciones afectivas) como en la dimensión afectiva (cuando el término utilizado es *sinnliche Gefühle*, sentimientos sensibles), el placer y el displacer plantean múltiples problemas: ¿son actos en

* Traducido por Francisca Colombres. El artículo aparecerá en francés en mayo de 2026 en el n. 82, 2 de la revista *Laval théologique et philosophique*. Agradecemos a la autora por permitirnos difundir su trabajo en español.

sí mismos, es decir —como estamos acostumbrados a entender en la escuela de Brentano— fenómenos psíquicos que presentan una relación intencional con un objeto? Y si es así, ¿es su intencionalidad del mismo tipo que la de otras formas de afectividad? ¿O el placer y el displacer forman una clase separada de intencionalidad? O, si no son actos intencionales, ¿cuál es el estatus de los sentimientos sensibles y cómo podemos entender su relación con la intencionalidad, en particular con la intencionalidad afectiva? Me propongo explorar el modo en que Husserl se apropia de esta cuestión psicológica para convertirla en una cuestión propiamente fenomenológica. Para ello, examinaré en primer lugar el primer enfoque, todavía fuertemente inspirado en Brentano, que Husserl propone en las *Investigaciones lógicas*. A continuación, mostraré la complejidad de las cuestiones fenomenológicas que plantean los sentimientos sensibles, como ilustran los textos recientemente publicados en el último volumen de *Husserliana*, los *Studien zur Struktur des Bewusstseins*. Esto nos permitirá comprender mejor el papel que desempeñan los sentimientos sensibles en la fenomenología trascendental, tal como ésta toma su forma definitiva en *Ideas I*.

Palabras clave: Husserl, Brentano, intencionalidad afectiva, sentimientos sensibles, placer y displacer.

ABSTRACT

Pleasure and displeasure—those particular experiences at the border between the physical and the psychical, between sensation and feeling—were of great concern to the philosopher-psychologists of the second half of the 19th century (Stumpf, Lipps, Brentano, etc.). Whether the emphasis falls on the sensible dimension (calling them *Gefühlsempfindungen*, affective sensations) or on the affective dimension (when the term *sinnliche Gefühle*, sensible feelings, is used), pleasure and displeasure raise multiple problems: Are they acts in themselves—that is, as we are used to understand in the Brentanian school, psychic phenomena that present an intentional

relation to an object? And if so, is their intentionality of the same kind as that of other forms of affectivity? Or do pleasure and displeasure form a separate class of intentionality? If they are not intentional acts, then what is the status of sensible feelings, and how can we understand their relation to intentionality, in particular to affective intentionality? I aim to explore how Husserl takes up this psychological issue and transforms it into a properly phenomenological question. To this end, I will first examine the initial approach—still strongly inspired by Brentano—that Husserl proposes in the *Logical Investigations*. I will then show the complexity of the phenomenological issues raised by sensible feelings, as illustrated in the recently published texts of the latest *Husserliana* volume, *Studien zur Struktur des Bewusstseins*. This will allow us to better understand the role that sensible feelings play in transcendental phenomenology as it takes its definitive shape in *Ideas I*.

Keywords: Husserl, Brentano, Affective intentionality, Sensible feelings, Pleasure and Displeasure.

Introducción

El placer y el displacer son vivencias particulares que se sitúan en la frontera entre lo físico y lo psíquico, entre la sensación y el sentimiento. Estas vivencias, a veces asociadas a un objeto determinado, como cuando disfrutamos escuchando una melodía conocida, también pueden tener una inmediatez que las acerca más a las sensaciones, como cuando sentimos el dolor de una quemadura, que nos invade y desdibuja todo pensamiento sobre el objeto que lo provoca. Así, los filósofos psicólogos y los fenomenólogos de principios del siglo XX (Stumpf, Lipps, Brentano, Husserl, etc.), al interesarse por el placer y el dolor, utilizaron dos términos equivalentes, pero que ponen de relieve dimensiones diferentes de estas vivencias. Cuando el acento está puesto en la dimensión sensible, las denominaron *Gefühlsempfindungen*, sensaciones afectivas; si, por el contrario, se quiere subrayar su dimensión afectiva, se puede

utilizar el término *sinnliche Gefühle*, sentimientos sensibles. Estos dos términos, que pueden sustituirse entre sí, se refieren por lo tanto al mismo tipo de vivencias, el placer y el displeacer, y ambos invocan esta doble cara, sensible y afectiva, lo cual plantea un problema. ¿Son actos propiamente dichos, es decir –tal como estamos acostumbrados a entenderlos en la escuela de Brentano– fenómenos psíquicos que presentan una relación intencional con un objeto? Y si es así, ¿es su intencionalidad del mismo tipo que la de otras formas de afectividad, o el placer y el displeacer forman una clase intencional separada?

La mayoría de los alumnos de Brentano, incluido Husserl, tienden a no reconocer a los sentimientos sensibles como actos, y a no atribuirles ninguna forma de intencionalidad.¹ Por el contrario, piensan que los sentimientos sensibles deben, en todo caso, ser asimilados a las sensaciones. Así es como la cuestión de las sensaciones, en sí misma difícil y controvertida en la escuela de Brentano, está directamente implicada en la discusión sobre los sentimientos sensibles y, sobre todo, en la cuestión de si se trata de fenómenos psíquicos o de fenómenos físicos.

Ciertamente, la distinción brentaniana entre fenómenos psíquicos y fenómenos físicos no está exenta de ambigüedades y hay que distinguir, como subrayará Husserl al criticar a Brentano, entre las propiedades físicas de los objetos (su color, su textura, etc.) y las sensaciones visuales, táctiles, etc., que dichas propiedades provocan en el sujeto, que se despliegan enteramente en la esfera psíquica. Así pues, si seguimos el razonamiento de Husserl hasta el final, se torna evidente que, si bien los sentimientos sensibles guardan similitud con las sensaciones y, por lo tanto, carecen de intencionalidad, ello no significa que deban oponerse a los fenómenos psíquicos. Por el contrario, deberíamos matizar la tesis de Brentano según la cual la intencionalidad es una característica esencial de todo fenómeno psíquico y concluir que no todo lo psíquico es

1 Ver también mi artículo “Sensations et sentiments. Sur la théorie de l’affectivité chez Theodor Lipps” (Gyemant, 2018) en el cual comparo la postura de Lipps sobre esta cuestión con la de Carl Stumpf.

intencional en el sentido fuerte del término —es decir, en el sentido de una intencionalidad objetivante— sino que ciertas dimensiones de la vida psíquica tienen una relación diferente con el objeto, una relación que no es intencional.

Entonces, ¿cómo entender el papel que desempeñan los sentimientos sensibles en la vida psíquica? ¿Qué lugar concede la fenomenología husserliana a estas sensaciones particulares, las sensaciones afectivas? Y más concretamente, ¿cómo hemos de entender su relación con los actos intencionales, por un lado, y con el objeto de estos actos, por otro?

En lo que sigue, quisiera detallar la posición que Husserl adopta en este debate, posición que se aclara gradualmente entre las *Investigaciones Lógicas* e *Ideas I*. Por un lado, en las *Investigaciones Lógicas* Husserl defiende una posición brentaniana que niega toda intencionalidad a los sentimientos sensibles. Sin embargo, los textos recientemente publicados en el último volumen de *Husserliana*, los *Studien zur Struktur des Bewusstseins* (XLIII/2),² dan cuenta de la complejidad y riqueza de la cuestión. A lo largo de los textos del segundo volumen, dedicado a la afectividad, la cuestión de los sentimientos sensibles reaparece regularmente en análisis detallados. En efecto, en las *Investigaciones Lógicas*, los sentimientos sensibles aparecen como infra-intencionales, al igual que las sensaciones. El carácter agradable no es más que un escorzo a través del cual el objeto puede presentarse, del mismo modo que lo son su color o su textura. Lo que falta en el análisis de estos fenómenos es su relación con el objeto. Mientras que la intencionalidad clásica, la de las representaciones y los juicios, se dirige hacia los objetos en cuestión como si fuera hacia un objetivo a alcanzar, el placer o el displacer parecen más bien encontrar su fuente en el objeto. El objeto es anterior al placer que provoca y, por lo tanto, no puede ser objeto de ese placer, como podría serlo de una representación. Esta inversión de orden entre el sentimiento sensible y su objeto da lugar a un complejo cuestionamiento sobre la intencionalidad

2 La autora utiliza la traducción al francés realizada por N. Depraz con su colaboración, que publicará Vrin, indicando la paginación del texto alemán correspondiente.

y su alcance, porque si el placer es provocado por el objeto, sólo puede serlo en la medida en que el objeto ya es un objeto intencional, que se presenta a la conciencia. Siguiendo esta investigación, podremos reconocer toda la fecundidad fenomenológica de la reflexión husserliana sobre la afectividad, que da lugar, entre otras cosas, a reflexiones particularmente interesantes sobre la naturaleza y los límites de la intencionalidad en general.

1. Brentano sobre las sensaciones afectivas

Definida como la ciencia de los fenómenos psíquicos, la psicología de Brentano se basa en una distinción fundamental entre fenómenos físicos y fenómenos psíquicos. Los fenómenos psíquicos se distinguen de los demás fenómenos por la relación intencional que mantienen con un objeto: toda representación representa algo, etc. Esto deja aparentemente a los fenómenos físicos fuera de la esfera tanto de la psicología como de la intencionalidad.

La pregunta que podría plantearse es entonces: ¿a qué categoría pertenecen las sensaciones? ¿Son fenómenos psíquicos o fenómenos físicos? En la medida en que son modificaciones fisiológicas, las sensaciones parecerían situarse del lado de los fenómenos físicos. Sin embargo, en la medida en que las sensaciones representan cualidades sensibles de los objetos, para Brentano constituyen en realidad el estrato más básico de los fenómenos psíquicos, que forman la base de todos los demás y constituyen su contenido. Las sensaciones forman, pues, este primer estrato de representaciones, ya intencional, que está en la base de todos los fenómenos psíquicos más complejos:

La investigación acerca de los primeros elementos psíquicos se centra principalmente en las sensaciones. En general, se admite que las sensaciones son la fuente de los otros fenómenos psíquicos, y muchos eruditos sostienen que constituyen la única fuente de todos los fenómenos. (Brentano, 2008, p. 59)

En la sensación, que es el nivel más básico de la vida psíquica, debemos distinguir entre lo físico y lo psíquico. Pero, ¿cómo distinguir entre la sensación y lo que ella representa? Si se supone que una sensación, en tanto que fenómeno psíquico, es una representación y, en particular, una representación de algo, ¿de qué es exactamente la representación? ¿Cómo distinguir dentro de la sensación entre lo que es, una sensación de calor por ejemplo, y el fenómeno físico que ésta representa y que constituye su objeto intencional, en este caso la temperatura del objeto? Cuando Brentano introduce su distinción entre percepción interna y percepción externa utiliza un ejemplo de Locke con el que pretende subrayar la diferencia entre cualidades primarias y secundarias. El frío y el calor son cualidades secundarias, que no se encuentran en el objeto sino en nuestras sensaciones del objeto. Así, según Locke, si enfrió una mano y caliento la otra, y luego sumerjo ambas en la misma agua, tendré una sensación de frío en una mano y una sensación de calor en la otra, mientras que el agua tendrá la misma temperatura en todas partes. De este modo, a diferencia de la temperatura del agua, que es un dato físico perteneciente al agua, pero también un fenómeno físico en la medida en que es representada, las sensaciones de frío y calor no son fenómenos físicos, sino fenómenos psíquicos. En realidad, en este nivel ya tenemos representaciones (diferentes) de la temperatura del agua.

¿Qué ocurre con este tipo particular de sensaciones “afectivas”, es decir, las sensaciones de placer y dolor? ¿Son sensaciones o afectos? En el dispositivo de Brentano, sensaciones y afectos no son asimilables, porque son clases de actos diferentes. En efecto, Brentano distingue tres clases de actos: las representaciones, los juicios y los actos de amor y odio. En el caso de una sensación de dolor, por ejemplo si el agua en la que sumerjo mi mano está caliente, hay que distinguir por un lado el fenómeno físico que es la temperatura del agua, en segundo lugar el fenómeno fisiológico del cambio en nuestro cuerpo (en este caso el ardor) y finalmente la sensación de dolor, que es un fenómeno psíquico. Si bien es fácil ver que la temperatura del agua y la sensación de dolor son

fenómenos que pertenecen a dos dominios irreductibles, es menos obvio separar la quemadura del dolor.

Si te cortas, no sueles experimentar ninguna percepción de contacto; si te quemas, ninguna percepción de calor; en ambos casos, no parece haber nada más que dolor. (Brentano, 2008, pp. 95-96)

El dolor parece inmediato, tan inmediato como cualquier sensación visual o táctil. No parece basarse en ninguna representación. Cuando me hago una quemadura en la mano no pienso en la temperatura del agua. La sensación de dolor no representa esta temperatura como sería el caso con la sensación de calor. Al contrario, tenemos la impresión de que en el caso del dolor estamos totalmente replegados en nosotros mismos, más concretamente en la parte del cuerpo donde se localiza el dolor. Por lo tanto, podríamos concluir que las sensaciones afectivas son sensaciones del mismo modo que lo son las sensaciones visuales, táctiles, etc. Sin embargo, es precisamente de esta idea de localización en una parte del cuerpo de donde Brentano extrae su primer argumento para demostrar que, en realidad, incluso en el caso de sensaciones como el placer y el dolor, existen representaciones subyacentes.³ Según Brentano, del mismo modo que en la sensación de calor represento la cualidad objetiva de la temperatura del agua, cuando siento dolor también represento la parte de mi cuerpo que sufre ese dolor, en la medida en que él mismo es un fenómeno físico percibido en la percepción externa. Por lo tanto, hay que distinguir entre dos fenómenos que se confunden con demasiada frecuencia: un fenómeno físico que corresponde con la interacción entre dos cuerpos físicos (en este caso, el agua hirviendo que interactúa con una parte de mi cuerpo) y un fenómeno psíquico totalmente distinto que corresponde

3 “Sin embargo, no cabe duda de que también en estos casos el sentimiento se basa en una representación. Siempre tenemos la representación de una localización precisa que solemos vincular a tal o cual parte visible y palpable de nuestro cuerpo. Decimos que nos duele el pie, que nos duele la mano, que sufrimos de tal o cual parte del cuerpo” (Brentano, 2008, p. 96). Todas las traducciones son de la traductora del capítulo, excepto indicación contraria.

al sentimiento de dolor construido a partir de una representación cuyo objeto intencional es esa parte de mi cuerpo. En efecto, según Brentano, “todo se aclara cuando hemos aprendido a diferenciar el dolor, en el sentido en que esta palabra designa el estado aparente de una parte de nuestro cuerpo, y el sentimiento de dolor que va unido a la sensación correspondiente” (Brentano, 2008, p. 98).

Así, aunque estemos acostumbrados a atribuir lo agradable o desagradable al objeto en sí, como si le perteneciera del mismo modo que su color o su textura, en realidad el placer y el dolor son sentimientos, fenómenos psíquicos que sólo emergen cuando ese objeto interactúa con nuestro cuerpo.⁴ La confusión entre ambos proviene del hecho de que el dolor parece borrar cualquier representación de una cualidad objetiva correspondiente: la quemadura no me hace pensar en la temperatura del objeto que me quema, sino como mucho en la parte de mi cuerpo que la sufre. Cuando entramos en contacto con un objeto que nos quema, nuestros sentidos nos transmiten dos sensaciones: calor y dolor. Pero como la sensación de dolor es mucho más intensa, hace desaparecer la sensación de calor, de ahí proviene la ilusión de que tenemos un fenómeno psíquico (el dolor) que no se basa en una representación.

De ese modo, según Brentano, las sensaciones afectivas deberían llamarse “sentimientos sensibles” porque, como todos los sentimientos, el placer y el dolor son fenómenos psíquicos fundados y, en particular, fundados en representaciones sensoriales. La sensación de calor presente en la quemadura constituye el fundamento en el que se apoya el sentimiento de dolor: el dolor es, pues, para Brentano, como todo acto afectivo, un fenómeno psíquico fundado en una representación de la temperatura ardiente del agua. Si bien el dolor parecía ser un fenómeno psíquico simple, el análisis de Brentano revela toda su complejidad. Lejos de asimilarse a ese estrato más básico de la vida psíquica formado por las sensaciones, los sentimientos sensibles son fenómenos psíquicos cuya relación

⁴ “El fenómeno físico que se manifiesta al mismo tiempo que el sentimiento de dolor recibe él mismo el nombre de dolor en este caso. [...] pero se trata de un significado modificado de la palabra. Es como si dijéramos de un acorde armónico que nos produce placer porque disfrutamos oyéndolo” (Brentano, 2008, pp. 97-98).

intencional es compleja, fundada en un acto de representación más simple y, en este sentido, forman plenamente parte de la tercera clase de actos intencionales, los actos de amor y odio. El placer y el dolor no son sensaciones:

No son cualidades puramente sensibles, ni de relaciones psíquicas cuyos objetos directos son cualidades sensibles. Su objeto es psíquico; *es la sensación misma de ciertas cualidades sensibles lo que es agradable o desagradable.*⁵

2. La teoría husserliana de las sensaciones como vivencias no intencionales

Para Brentano, pues, las sensaciones son fenómenos psíquicos y, en este sentido, representan la forma más básica de intencionalidad que subyace a los otros actos intencionales. Dicho de otro modo, Brentano cree que las sensaciones son representaciones que tienen una relación intencional con su objeto. En lo que respecta al caso particular de las sensaciones afectivas, la postura de Brentano es coherente: las sensaciones afectivas de placer y dolor no sólo son fenómenos psíquicos intencionales por derecho propio, sino que en realidad deberían clasificarse no como sensaciones, sino como sentimientos en el sentido estricto del término, es decir, actos complejos fundados en la representación sensorial.

En sus *Investigaciones lógicas*, Husserl se opone a la posición de Brentano en lo que respecta a la cuestión de las sensaciones afectivas. Husserl aborda en detalle esta cuestión en el § 15 de la “Quinta investigación lógica”. Pero para comprender su posición, debemos decir unas palabras sobre la discusión crítica que lleva adelante Husserl acerca de la concepción general de las sensaciones que propone Brentano, que se encuentra en el *Apéndice* “Percepción

5 Ver “Suppléments posthumes à la classification des phénomènes psychiques (1883-1917)” (Brentano, 2008, p. 443).

externa y percepción interna. Fenómenos físicos y fenómenos psíquicos” que sigue a la “Quinta investigación lógica”.

Tras esbozar cuidadosamente la posición de Brentano y citar largos pasajes de su *Psicología*, Husserl procede a una crítica en la que se detiene no sólo en la polémica cuestión del estatuto de la conciencia interna, sino también en las distinciones más fundamentales de Brentano entre, por un lado, percepción interna y percepción externa y, por otro, entre fenómenos físicos y psíquicos. Husserl critica a Brentano por haber confundido las sensaciones vividas con propiedades objetivas y por haberlas clasificado juntas en la categoría de fenómenos físicos.⁶

En este punto, sin embargo, la crítica de Husserl parece bastante injusta. En efecto, Brentano no deja de subrayar que “el color no es la visión, el sonido no es la audición, el calor no es la sensación de calor” (Brentano, 2008, p. 83), es decir, que la sensación no debe confundirse con la cualidad sensible del objeto. En consecuencia, no cree que las sensaciones sean fenómenos físicos. Por lo tanto, la crítica de Husserl sobre este punto carece de fundamento. Sin embargo, aunque Husserl y Brentano coincidan finalmente en que las sensaciones son fenómenos psíquicos,⁷ sus concepciones posteriores serán diametralmente opuestas. Al calificar las sensaciones como fenómenos psíquicos, Brentano apoyaba implícitamente su

6 “Para Brentano, estas dos clasificaciones [es decir, la de las vivencias y la de los objetos fenoménicos] en realidad interfieren. Brentano se limita a contraponer los fenómenos físicos a los fenómenos psíquicos, y los define claramente como una división de las vivencias en actos y no actos. Pero, inmediatamente después, confunde bajo el título de fenómeno físico los contenidos sentidos y los objetos fenoménicos exteriores o sus propiedades fenoménicas, de tal manera que esta clasificación aparece, a partir de entonces, al mismo tiempo como una división de los objetos fenoménicos en objetos físicos y objetos psíquicos (en el sentido corriente de la palabra o en un sentido emparentado)” (LU, trad. fr., pp. 291-292). En una nota a este pasaje, Husserl añade: “Brentano entiende las sensaciones como actos de sentir y las contrapone a los contenidos sentidos. En nuestra terminología, según lo que acabamos de explicar, no hay tal diferencia. Llamamos ‘sentir’ al simple hecho de que un contenido sensible y, además, un no-acto en general están presentes en la complexión de la vivencia.” (LU, trad. fr., pp. 291-292). Sobre este punto véase también el artículo de Fisette (2011).

7 Sobre este punto ver también mi artículo, “Qu’est-ce qu’un phénomène physique? Sur la théorie des sensations dans la *Psychologie du point de vue empirique* de Franz Brentano et ses conséquences pour la scientificité de la psychologie” (Gyemant, 2015).

intencionalidad. Sin embargo, según Husserl, las sensaciones, aun siendo fenómenos psíquicos, no son relaciones intencionales con los objetos. Ellas constituyen únicamente componentes infra-intencionales de actos intencionales de percepción, cuyo papel es precisamente presentar el objeto en tal o cual aspecto (color, textura, etc.), razón por la cual Husserl las llama también “contenidos representativos”. Así pues, si para Brentano las sensaciones eran intencionales, mientras que la percepción podía no serlo (como en el caso de la percepción interna), para Husserl la percepción es una de las modalidades de la intencionalidad junto con la significación, el recuerdo, la imaginación, etc. En cuanto a las sensaciones, éstas son vivencias no intencionales que constituyen simples componentes del contenido de los actos perceptivos. Las sensaciones pueden, por supuesto, convertirse en objeto de actos reflexivos, pero entonces dejan de ser sensaciones realmente vividas.

Ahora bien, si para Husserl las sensaciones no son actos intencionales, ¿qué ocurre con las sensaciones afectivas? ¿Son equiparables a otras sensaciones y, por lo tanto, infra-intencionales, o son, como pensaba Brentano, actos afectivos en el sentido propio del término, actos fundados en otros actos más simples, en actos perceptivos por ejemplo? La cuestión del placer y el displacer es abordada por Husserl en detalle en el § 15 de la “Quinta investigación lógica”. Este párrafo trata del carácter intencional de los sentimientos. El argumento de Husserl refleja el de Brentano. Brentano partía de la confusión común entre las sensaciones afectivas y las otras sensaciones que las acompañan, para mostrar que se trata en realidad de una relación de fundamento: el placer y el displacer se fundan en las sensaciones propiamente dichas, que representan intencionalmente el objeto que se convertirá en objeto de placer. Husserl, en cambio, parte de la constatación contraria de que tendemos a equiparar el placer y el displacer con actos afectivos en el sentido pleno del término.⁸ Actos o, en otras palabras, actos intencionales. Husserl remite a Brentano para defender esta tesis, afirmando explícitamente

8 “En general, todo placer o displacer obtenido de cualquier cosa representada parece, por supuesto, un acto.” (LU, trad. fr., p. 192).

que “si es inconcebible el placer sin algo que agrada [...] es porque *la esencia específica del placer exige una relación con algo que place*” (LU, trad. fr., p. 194). Así pues, Husserl confirma que el placer y el dolor son esencialmente actos intencionales.⁹

Hay, sin embargo, una sutileza que constituye el tema de la segunda parte de este párrafo. Ciertamente hay placeres que son actos propiamente dichos, cuyo objeto intencional es identificable y forma parte de su esencia. Pero estos placeres, que son actos intencionales dirigidos a objetos, no deben confundirse con las sensaciones afectivas¹⁰ de placer y displacer, que son infra-intencionales, como toda sensación.

Hemos hablado antes de los “sentimientos” de placer y displacer (...). En la unidad de esencia de este género, unidad manifiesta de un género que abarca exclusivamente los actos, no podremos clasificar estas sensaciones de dolor y placer; por el contrario, desde el punto de vista descriptivo, en cuanto a su esencia específica, pertenecen al mismo género que las sensaciones táctiles, gustativas, olfativas, etc. (LU, trad. fr., p. 197)

Ciertamente, las sensaciones de dolor y placer guardan cierta relación con los objetos, e incluso podríamos identificar dos objetos distintos a los que se refieren: la parte del cuerpo afectada y el objeto que la afecta. Pero en este sentido, las sensaciones afectivas se comportan exactamente igual que el resto de las sensaciones. De hecho, ninguno de estos dos objetos entra en una relación de intencionalidad con la sensación, ninguno de ellos es objeto de la

9 “Si observamos detenidamente este estado de cosas en la intuición fenomenológica, parece que debemos dar decididamente preferencia a la concepción de Brentano. Cuando nos dirigimos a algo con placer, o cuando nos repugna como desagradable, nos lo representamos. Ahora bien, no sólo tenemos aquí la representación, sino que también tenemos el sentimiento como algo que en sí mismo no está relacionado con la cosa, y que entonces sólo estaría unido a ella por asociación; por el contrario, el placer o el displacer se dirigen hacia el objeto representado, y sin esta orientación no pueden existir en absoluto.” (LU, trad. fr. p. 193).

10 “En la vastísima esfera de lo que llamamos sensaciones afectivas, no podemos encontrar caracteres intencionales.” (LU, trad. fr. p. 196).

sensación. En cambio, el objeto entra en una relación causal con el placer, como lo que “suscita” el placer. Como todas las demás sensaciones, el placer y el dolor son simples contenidos presentativos que pueden formar parte de actos intencionales sin tener ellos mismos el carácter de vivencias intencionales.¹¹

Así, según Husserl, “parece estar establecido que una parte de los sentimientos debe clasificarse entre las vivencias intencionales, y la otra parte entre las vivencias no intencionales” (LU, trad. fr., p. 197). Las sensaciones afectivas pertenecen a la clase de las sensaciones y no a la de los afectos, como pensaba Brentano.¹² Esto las convierte, contrariamente a lo que pensaba Brentano, en vivencias infra-intencionales. Aunque el sentimiento intencional de placer lleve el mismo nombre que la sensación afectiva correspondiente no debemos dejarnos engañar por esta homonimia e incluir ambas en la misma clase unitaria. En realidad, se trata de dos tipos de vivencia irreductibles la una a la otra, porque la diferencia que las distingue es crucial: el sentimiento es intencional mientras que la sensación no lo es.

En resumen, en la época de las *Investigaciones lógicas* Husserl pensaba que las sensaciones afectivas eran sensaciones propiamente dichas, del mismo modo que los demás *data* sensibles. Esta idea permanece inalterada en *Ideas I*. Bastante pronto en su desarrollo, en el § 36, titulado “Vivencia intencional. Vivencia en general”, Husserl aplica el término “vivencia” a todo lo que forma parte del “flujo de vivencias” que corresponde a la conciencia. En otras palabras, “*no es propio de todo momento real*, en la unidad concreta de una vivencia intencional, poseer él mismo el carácter fundamental de la intencionalidad, y por ende la propiedad de ser ‘conciencia de algo’” (Hua III/1, trad. fr., p. 105). En efecto, un acto intencional contiene elementos que no son en sí mismos intencionales,

11 “Las sensaciones juegan aquí el rol de contenidos figurativos para los actos de percepción, o las sensaciones experimentan aquí una “interpretación” o “aprehensión” objetivas. Así pues, no son ellas mismas actos, sino que los actos están constituidos por ellas [...]. Es precisamente de este modo como el dolor de una quemadura [...] parece tener que ser considerado él mismo como una sensación.” (LU, trad. fr., p. 197).

12 La nota número 2 de la página 198 lo expresa con total claridad.

en particular los datos *de sensación*, pero “exactamente lo mismo vale para otros datos de la experiencia vivida, por ejemplo los llamados *sentimientos sensibles* (*sinnliche Gefühlen*)” (Hua III/1, trad. fr., p. 105). Todos estos elementos que componen la vivencia recibirán su nombre propiamente fenomenológico en el § 85: “datos *hiléticos*”. Al igual que los “datos sensibles” y las *inclinaciones* (*Triebe*), los sentimientos sensibles (placer, dolor, cosquillas, etc.) constituyen el material que luego será informado por una noesis para constituir un acto intencional propiamente dicho. Así, el Husserl de *Ideas I* ya no distingue, como Brentano, entre tres clases de actos: representaciones, juicios y afectos. Ya ni siquiera distingue, como el Husserl de las *Investigaciones lógicas*, entre actos objetivantes (representaciones y juicios) y actos no objetivantes (afectos). En *Ideas I*, todo acto intencional es objetivante en la medida en que tiene su propia correlación noético-noemática. Así pues, los actos afectivos son intencionales precisamente en la medida en que son objetivantes, tanto como los demás actos. Lo que distingue a los afectos de otros actos intencionales es simplemente el hecho de que estos actos seleccionan entre los diversos escorzos del objeto, aquellos que lo presentan como algo que es agradable o desagradable. Por ejemplo, una manzana puede presentarse de diversas maneras. Las sensaciones visuales, táctiles, gustativas, etc. la presentan como roja, lisa y dulce, mientras que la sensación afectiva de placer que ésta provoca la presenta como sabrosa. Así pues, a partir de este material sensorial (*Stoff*), podemos dirigirnos a la manzana mediante el juicio que la presenta como manzana roja o mediante el acto afectivo que la presenta como una manzana sabrosa. El afecto es un acto intencional que apunta a su objeto desde el ángulo de su valor, y este valor se basa en las sensaciones de placer y displacer que el objeto es susceptible de provocar. En otras palabras, la sensación de placer no es más que uno de los diversos escorzos que, al ser captada por el acto intencional, confiere a este último su carácter afectivo.¹³

13 Podríamos incluso continuar este razonamiento hasta el final: así como los escorzos correspondientes a los datos sensibles dan a los actos su carácter cognoscitivo, los

3. Complejidad de la concepción husserliana de los sentimientos sensibles

Por último, la posición de Husserl en lo que respecta a los sentimientos sensibles parece bastante clara y sin cambios entre las *Investigaciones lógicas* e *Ideas I*. Los sentimientos sensibles deberían más bien ser llamados sensaciones afectivas. Forman parte de manera plena de la esfera de las sensaciones y se comportan como éstas en relación con los actos intencionales. Constituyen su contenido y les dan su coloración. Sin embargo, si nos detenemos en los manuscritos inéditos que Husserl escribió extensamente entre 1901 y 1913, y más concretamente en los textos que tratan explícitamente de la cuestión de los sentimientos, textos que datan en su mayor parte de los años 1909-1911, publicados hoy en el tomo II del volumen XVIII de *Husserliana* intitulado *Studien zur Struktur des Bewusstseins* (Hua XVIII/2), vemos que numerosas cuestiones de detalle quedaron fuera de la discusión de *Ideas I*.

La primera cuestión se plantea desde el § 6 del primer texto del tomo II, intitulado *El valor y la atribución de valores – Acerca de la teoría de los valores*, que data de 1909-1910. Este párrafo trata explícitamente de la cuestión del carácter objetivante y, por lo tanto, de la intencionalidad de los actos afectivos. La cuestión se plantea, en efecto, porque los actos afectivos –que objetivan no sólo objetos, sino también valores– no parecen poder objetivar estos valores sin que el objeto que los porta sea previamente objetivado. Se trata de una versión husserliana de la clasificación brentaniana de los actos intencionales entre representaciones, por un lado, y actos fundados en representaciones, por otro, de los que forman parte los afectos. Ahora bien, cuando identificamos el valor de un objeto, significa que las cualidades del objeto en cuestión han dado lugar a un sentimiento de placer que le confiere un valor positivo, o a un sentimiento de desagrado/displacer que le confiere un valor negativo (con todos los matices imaginables, por supuesto). Esto nos

sentimientos sensibles les dan un carácter afectivo, y las inclinaciones que este mismo párrafo menciona en la misma serie les dan su carácter volitivo.

lleva a la cuestión que nos interesa, la de los sentimientos sensibles. No hay valor y, por lo tanto, no hay acto afectivo, que no implique la presencia de sentimientos sensibles. Así pues, para que un objeto se convierta en objeto de un acto afectivo intencional, primero debe provocar placer o displacer.

Sin embargo, la cuestión que se plantea es si el placer en cuestión es una cualidad del objeto o algo más parecido a la reacción del sujeto al entrar en contacto con ese objeto. El sabor dulce de una manzana le pertenece, pero para calificar este sabor de agradable, ¿no tiene que ser degustado por un sujeto? El carácter agradable o desagradable de un objeto no es una característica del objeto, como su color, su sabor, etc.¹⁴

Pero entonces, ¿no deberíamos concluir que los sentimientos sensibles seguirían siendo un estrato intencional inicial, en el que las cualidades sensibles del objeto, suministradas al sujeto a través de las sensaciones, se convierten en el objeto de un acto de evaluación? ¿No hace falta un acto intencional para que el sabor dulce de una manzana pueda ser calificado como agradable?¹⁵ Es a continuación de esa reflexión que Husserl parece finalmente dudar del carácter intencional o infra-intencional de los sentimientos sensibles. En efecto, contrariamente a lo que afirma en las *Investigaciones lógicas* y en *Ideas I*, en este párrafo Husserl insiste no en las semejanzas, sino en las diferencias que distinguen los sentimientos sensibles de otras sensaciones. Si hablamos del placer y displacer de un tipo de sensación, se trataría de una sensación de orden superior,

14 "Este carácter no es nada que se constituya en la multiplicidad empírica como unidad (como unidad empírica), por lo que no es una propiedad cósmica (no es una propiedad empírica) del objeto empírico. En primer lugar, está el objeto empírico, que está ahí, por así decirlo, ya listo, y luego resulta placentero. Tiene un carácter afectivo, una determinación 'inertada', pero no una determinación física como la dimensión sonora del objeto." (Hua XLIII/2, p. 33).

15 "Si nos remontamos a los fundamentos más profundos de los actos que preceden a todo pensamiento (las apercepciones, pero originarias, no modificadas), entonces nos remontamos, por ejemplo, a a) las sensaciones sensibles, a las sensaciones en el sentido habitual del término; b) <a> los sentimientos sensibles más simples (las sensaciones afectivas). Estas últimas se fundan en las primeras.", (Hua XLIII/2, p. 37).

que toma como contenido las sensaciones sensibles de la vista, el tacto, el gusto, etc. Y Husserl concluye:

Deberíamos quizás atrevernos a decir que los sentimientos más primarios ya son actos afectivos verdaderos, es decir, que están fundados, como los demás actos afectivos, en sensaciones, lo que presupone, de todos modos, no obstante, que las sensaciones mismas son ya “actos”, ya conciencia de algo. (Hua XLIII/2, pp. 37-38)

Es cierto que finalmente Husserl no adoptó esta hipótesis, que acercaría mucho su posición a la defendida por Brentano. Esto se observa claramente en *Ideas I*. La relación entre sentimientos sensibles y sensaciones es efectivamente reelaborada por Husserl en el texto número 2 de este volumen, particularmente en los §§ 57-59. El análisis minucioso de diversos sentimientos sensibles lleva a Husserl a sustituir la hipótesis de una mención intencional por la de una fusión entre el sentimiento sensible y el contenido de la sensación.¹⁶ Así, no hay distancia entre el placer suscitado por un objeto y las demás sensaciones que provoca. El placer sólo puede distinguirse del color del mismo modo que el color puede distinguirse de la textura o del sonido del mismo objeto. Sin embargo, esta conclusión da lugar a una pregunta nueva y muy interesante. Si el placer y el displacer son sensaciones suscitadas por el objeto del mismo modo que la sensación de rojo o el sabor dulce, ¿significa eso que cualquier objeto conlleva una forma de evaluación del mismo modo que implica el color, la textura, etc.? Si es así, podríamos presuponer que la neutralidad es también un tipo de sentimiento sensible.¹⁷

Aunque Husserl no siga esta línea de pensamiento, la cuestión que abre es particularmente interesante para una fenomenología

16 “La sensación y el sentimiento sensible forman una sola unidad. El sentimiento no es una capa que pueda separarse del contenido de la sensación y, de hecho, no podemos hablar de “capa” en absoluto. El sentimiento sensible es una “tonalidad afectiva”, un “carácter sensible” que, de acuerdo con su género, permanece idéntico cualesquiera que sean los contenidos marcados por el placer y, a la inversa, por el dolor.” (Hua XLIII/2, p. 63).

17 “Evidentemente, podemos preguntarnos si la neutralidad corresponde a una disposición y si, por ello, pertenece a la esencia de todo contenido sensible poseer una disposición afectiva.” (Hua XLIII/2, p. 64).

de los sentimientos y de la afectividad. Esto se debe a que implica la idea de que la dimensión afectiva está omnipresente en la vida intencional, que no es una capa superior y fundada de la intencionalidad, como pensaba Brentano, sino un componente eidético de todo objeto intencional, incluidos aquellos que no suscitan sentimientos intencionales como tales, ya sean positivos o negativos. Esta reflexión plantea también la cuestión de la intensidad, y nos lleva por el camino de una fenomenología dinámica y no ya meramente descriptiva.

Conclusión

Al cabo de estos análisis, podemos apreciar plenamente la importancia y el interés de esta cuestión, que concierne a los sentimientos sensibles, y podemos formarnos una idea más clara de la manera en que, en este punto, Husserl se separa de Brentano para proponer una teoría propia que constituye una marca del paso de la psicología descriptiva brentaniana a la fenomenología trascendental de *Ideas I*.

La cuestión que surge de estos análisis, y que Husserl ya mencionó en sus *Investigaciones lógicas*, es saber si, en última instancia, podemos situar los sentimientos sensibles en la misma categoría que los demás sentimientos. En otras palabras, tenemos que decidir si la sensación de placer suscitada por un objeto y el sentimiento mismo de placer, que intencionalmente se dirige a un objeto, son actos que comparten la misma esencia o si, por el contrario, son dos actos que pertenecen a categorías eidéticas completamente diferentes, por lo que llamar a ambos “placer” sería simplemente una forma de homonimia. La respuesta de Husserl es finalmente un compromiso. En efecto, hay una diferencia esencial que hace que estos dos tipos de fenómenos psíquicos sean radicalmente distintos: uno es intencional, mientras que el otro no lo es. En tanto que fenómenos psíquicos infra-intencionales, el placer y el displeacer pertenecen a la clase de las sensaciones y, por lo tanto, a la dimensión hilética de los actos, mientras que el placer y el displeacer intencionales son actos afectivos en el sentido fuerte del término

y, en consecuencia, contienen una finalidad noética propia. Sin embargo, sólo podemos describir un acto intencional como “placer” si incluye en su contenido hilético una sensación afectiva de placer. De ese modo, en cierto sentido, las sensaciones afectivas constituyen una dimensión que es simplemente hilética y al mismo tiempo esencial para los actos intencionales afectivos, una dimensión híbrida que merece ser explorada más a fondo en futuras investigaciones.

En resumen, podríamos decir que Brentano llama al placer y al displacer “sensaciones sensibles” (*Gefühlsempfindungen*), para mostrar con más claridad que en realidad no son sensaciones en absoluto, sino sentimientos en el sentido fuerte del término, actos intencionales fundados. Inversamente, Husserl parte de la idea de que lo que llamamos “sentimientos sensibles” (*sinnliche Gefühle*) sería mejor llamarlo en última instancia “sensaciones afectivas”, en la medida en que no son actos en sí mismos, sino solamente partes de actos, a los que posteriormente dan forma para formar un acto completo.

Los dos puntos de vista son diametralmente opuestos y, por lo tanto, no pueden defenderse al mismo tiempo. A la luz de esta confrontación, podemos no obstante constatar la riqueza del tema y el interés de proseguirlo en futuras investigaciones fenomenológicas.

Referencias bibliográficas

- Brentano, F. (1874). *Psychologie vom empirischen Standpunkt*. Dunker & Humboldt, 1874. Trad. fr. de M. Gandillac y J.-F. Courtine (eds.). (2008). *Psychologie du point de vue empirique*. Vrin. Trad. esp.: (2020). *Psicología desde el punto de vista empírico*. Sígueme.
- Fisette, D. (2011). Brentano et Husserl sur la perception sensible. *Bulletin d'Analyse Phénoménologique*, VII (1), pp. 37-72.
- Gyemant, M. (2018). Sensations et sentiments. Sur la théorie de l'affectivité chez Theodor Lipps. *Philosophie*, Éditions de Minuit, pp. 24-37.
- Gyemant, M. (2015). Qu'est-ce qu'un phénomène physique? Sur la théorie des sensations dans la *Psychologie du point de vue empirique* de Franz

- Brentano et ses conséquences pour la scientificité de la psychologie. *Revue Philosophique de Louvain*, n° 1, t. 113, pp. 63-83.
- Hua XLIII/2. Husserl, E. (2020). *Gesammelte Werke. Husserliana. Band XLIII/2. Studien zur Struktur des Bewusstseins. Teilband II. Gefühl und Wert. Texte aus dem Nachlass (1896-1925)*. Ullrich Melle y Thomas Vongehr (eds.). Springer.
- LU. Husserl, E. (1921). *Logische Untersuchungen*, t. II/2, 2a edición alemana. Max Niemeyer. Trad. fr. de H. Elie, A. Kelkel y R. Schérer: (1963). *Recherche logiques III, VI y V*. PUF.
- Hua III/1. Husserl, E. (1976). *Gesammelte Werke. Husserliana. Band III/1. Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie I* (1913). Martinus Nijhoff. Trad. fr. de J.-F. Lavigne: (2018). *Idées directrices pour une phénoménologie pure et une philosophie phénoménologique*. Gallimard. Trad. esp. nueva edición y refundación integral de la traducción de J. Gaos por A. Ziri6n Quijano: (2013). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. FCE.

CUARTA SECCIÓN

VOLUNTAD, ACCIÓN Y COMUNIDAD

CAPÍTULO XII

FUNDAMENTOS DEL VOLUNTARISMO UNIVERSAL

Roberto J. Walton

RESUMEN

Dorion Cairns se refiere al propósito de Husserl orientado a elaborar un “voluntarismo universal” (1976, pp. 61, 63). Este trabajo examina diferentes modos de la voluntad de acuerdo con diversos estadios en la constitución del mundo. Una secuencia de niveles se inicia con un estadio primigenio instintivo y continúa en estratos estructurados por las afecciones impulsivas, la intencionalidad, la sedimentación de los actos intencionales y la ampliación de los análisis con la introducción de la intersubjetividad. Los estadios se reflejan en modalidades de la voluntad: i) impulsos instintivos que no dejan de operar en niveles superiores, ii) el surgimiento de la intencionalidad volitiva en el contexto de otras modalidades de actos, iii) el imperativo categórico que guía la práctica formal y se complementa con una práctica material que se ajusta a valores materiales objetivos y los valores superiores de la persona; iv) una

voluntad intersubjetiva que organiza la comunidad humana y tiene su manifestación más elevada en la comunidad del amor, y v) el sentido anímico y volitivo del mundo que es la base de la esperanza para la vida humana, y conduce a la realización volitiva de la teleología como tarea de las voluntades finitas que proporcionan un sustento para una voluntad infinita. Finalmente, se resumen los fundamentos principales del “voluntarismo universal” y se subraya su significación para la noción de personalidad trascendental.

Palabras clave: Husserl, voluntarismo universal, modalidades de la voluntad, personalidad trascendental.

ABSTRACT

Dorion Cairns refers to Husserl's purpose of elaborating a “universal voluntarism” (1976, pp. 61, 63). This chapter examines different modes of willing according to the various stages in the constitution of the world. A sequence of steps begins with a primal instinctive stage and continues in levels structured by impulses and their affections, intentionality, the sedimentation of intentional acts, and the widening of analyses with the inclusion of intersubjectivity. The stages are reflected in modalities of will: i) instinctive impulses that do not come to an end in higher stages, ii) the emergence of willing intentionality in the context of other modalities of acts, iii) the categorical imperative that guides formal practice and is complemented by a material practice that follows objective material values and the highest values of the person, iv) an intersubjective will that organizes communities and has its highest point in the community of love, and v) the emotional and volitional sense of the world which is the basis of hope for human life and leads to the volitional realization of teleology as a task of finite wills that provide sustenance for an infinite will. Finally, the main grounds of “universal voluntarism” are summarized and its significance for the notion of transcendental person is stressed.

Keywords: Husserl, Universal Voluntarism, Modalities of the Will, Transcendental Personality.

1. Las raíces de la voluntad

Husserl observa que el “estar-dirigido-volitivamente-a-algo” se efectúa sobre “un basamento ya presupuesto” de modo que “los actos volitivos deben ser referidos retrospectivamente a sus formas previas pasivas en las vivencias de la conciencia” (Hua XLIII/3, p. 182).¹ Esta tarea requiere una “desconstrucción” (*Abbau*) a fin de alcanzar en última instancia un protonivel (*Urstufe*) que es anterior a la constitución y está referido, del lado del ego, a protokinestias (*Urkinästhesie*) y a un protosentimiento (*Urgefühl*) conectados de una manera indiferenciada con una protohile (*Ur-Hyle*) como un “núcleo extraño al yo” (*ichfremder Kern*) también indiferenciado. En este nivel opera un pre-yo (*Vor-Ich*) que oficia como un polo de unidad para el curso de la vida. Sobre la base de este curso de vida y sus dos lados aún indiferenciados se debe mostrar el despliegue de la constitución del mundo. Las protokinestias dan lugar a un “obrar” (*Tun*) unitario, sin metas, a una con una totalidad no-separada de la hile” (HuaMat VIII, p. 225),² y el protosentimiento es un “sentimiento previo” (*Vor-Gefühl*) o “sentimiento total” (*Gesamtgefühl*), esto es, un sentir inarticulado del que podrán surgir múltiples sentimientos particulares.³ Husserl señala que “el protosentir, la protoafección y el proto-querer en este sentido no es ninguna conciencia-de, ninguna intención-dirigida-a” (HuaMat VIII, p. 335 n.). Pero aclara que “el proceso hilético-emocional-cinestésico es, en tanto

1 Abreviatura, con indicación de volumen y página, de Edmund Husserl, *Husserliana* – *Gesammelte Werke* (Hua), *Husserliana* – *Materialien* (HuaMat), y *Husserliana Dokumente* (HuaDok). En la Bibliografía final se indican los volúmenes citados con estas siglas.

2 “Aunque originariamente no-controladas, las cinestias son esencialmente un asunto subjetivo-volitivo. Con el término ‘cinestias’, Husserl no quiere referirse a las sensaciones corporales que acompañan el movimiento o la tensión muscular, o a las sensaciones internas, sino más bien a algo volitivo o cuasi-volitivo que permanece cuando se hace abstracción de tales sensaciones” (Cairns 1976, p. 64).

3 Véase HuaMat VIII, pp. 273, 335; Hua XLII, pp. 125-126.

instintivo, un proceso de aspiración (*Strebensprozess*)” (Hua XLII, p. 105) que conducirá al surgimiento de actos de conocimiento, sentimiento y voluntad. La indiferenciación no permite que, en este nivel primigenio, haya un modo de “estar-junto-a” (*Dabei-Sein*) algo extraño porque esto implicaría alguna forma de escisión, por mínima que sea, en la protoestructura.

La protoestructura tiene una base en impulsos instintivos. Sobre este componente, Husserl aclara que “el aspirar es instintivo, e instintivamente, esto es, ante todo de manera no-manifiesta, está ‘dirigido’ a las unidades mundanas que se han de constituir de manera manifiesta solo ‘en el futuro’” (Hua XLIII/3, p. 174). El polo yoi-co de la estructura es portador de un “instinto trascendental” que se muestra como “la tendencia universal que pasa a través de la totalidad de la intencionalidad del ego” y da lugar a “la constante teleología universal” (HuaMat VIII, p. 260). Esto significa que una intencionalidad instintiva guía la génesis constitutiva de cada yo singular y de la comunidad de yoes. Las tendencias instintivas se asocian con una autopreservación (*Selbsterhaltung*) primaria y elemental, y operan en la base de la experiencia de la naturaleza, de la acción en el mundo y de la relación con los otros. Por tanto, componen una previa posesión del mundo de la que depende toda adquisición ulterior. Sobre esta base se configurarán luego orientaciones volitivas con metas más lejanas. Puesto que abre el camino a la libertad, es importante que los protointintos no sean fuerzas mecánicas, sino las fuentes (*Quellen*) de todo el ulterior sistema de capacidades (*Vermögenssystem*) que, en el yo desarrollado, tendrá como correlato el mundo. Estas capacidades, que están en constante evolución, tienen su fuente en protocapacidades (*Urvermögen*) entre las cuales se encuentra una disposición (*Anlage*) para la razón que está instalada (*angelegt*) en las subjetividades y ya se despliega en este nivel primario a fin de conducir a niveles superiores. En las consideraciones posteriores se debe tener en cuenta la permanencia de este primer estadio: “La génesis conduce retrospectivamente a mí como yo de impulsos (*Trieb-Ich*). A través de toda la estructura del sujeto [...] pasa la vida instintiva, una impulsividad múltiple. Los instintos experimentan modificaciones, pero siempre están presentes” (Hua XLII, p. 102).

Sobre la base de la protoestructura con su situación hilética diferenciada se configura “el relieve afectante” (*das affektive Relief*) con “una perspectiva afectante” (*eine affektive Perspektive*) (Hua XI, pp. 168, 172). En el ámbito protohilético surgen puestas en relieve con las consiguientes prominencias (*Abgehobenheiten*). Aquí interviene una protoasociación (*Urassoziation*) que tiene su fuente primaria en el contenido hilético presente y en las evocaciones que parten de él en dirección a otros contenidos en el horizonte de simultaneidad y al contenido de las retenciones y protensiones en el horizonte de sucesión. La protoasociación es posible en virtud tanto de la semejanza entre elementos hilético como de su contraste con respecto al trasfondo. La fusión asociativa genera el espesor y la vida propia de la que proviene la fuerza de afección de las prominencias. Así se genera un relieve que es preservado en los niveles ulteriores y va de la mano con la constitución de unidades que todavía son no-objetos. Por tanto, no hay aún llamado del lado no-yoico ni respuesta del lado yoico porque no existe separación entre ambos. La relación originaria de lo yoico con el lado de lo no-yoico se da en el modo del sentiente estar-junto-a algo no-yoico sin distancia. No nos encontramos todavía en el estadio de la intencionalidad, pero sí en el nivel del estar-junto-a: “La ‘interpelación’ (*Ansprechen*) del contenido no es un llamado (*Anruf*) a algo, sino un sentiente estar-junto-a del yo (*ein fühlendes Dabei-Sein des Ich*), y por cierto no en primer lugar como un estar-junto-a por medio de un venir-a y llegar-a” (HuaMat VIII, p. 351). Sin embargo, la escisión es mínima: “El yo no es algo para sí y lo extraño al yo algo separado del yo, y entre ambos no hay un espacio para un girar-hacia (*Hinwenden*) del yo, sino que el yo y lo que le es extraño son inseparables” (HuaMat VIII, pp. 351 y ss.).

La afección dóxica, emocional y volitiva no sólo depende del grado de fusión hilética por asociación o de la magnitud del contraste con el trasfondo, sino también de los sentimientos que están originariamente unidos a los datos. Husserl se refiere a “sentimientos sensibles preferenciantes como un deleite fundado por lo prominente en su unidad”, y añade: “También debemos admitir preferencias originariamente instintivas, relacionadas con impulsos”

(Hua XI, p. 150). Los tres momentos primigenios —prothile, protosentimiento y protocinestesis— establecen los fundamentos para la constitución perceptiva, emocional y volitiva del mundo, pero no son todavía componentes de una conciencia intencional, porque las unidades hiléticas que han emergido equivalen a una “protoafección de no-objetos” en el “universo de lo pre-ente” (*Universum des Vor-seienden*), esto es, el universo anterior a la “ontificación efectuada por el yo” que “presupone un yo en funciones” (HuaMat VIII, pp. 335, 157). O sea: la afección de los “no-objetos” no adquiere la suficiente intensidad para motivar un acto del yo.

2. La intencionalidad volitiva

Más allá del “yo muevo instintivo”, que no es un obrar en sentido estricto sino un estrato previo pasivo, Husserl describe un obrar activo en el nivel de los actos intencionales del yo que se despierta y vuelve hacia lo que lo afecta. Debe haber un “obrar” involuntario como “posible sustrato” para un obrar voluntario. Los datos primigenios están en la base de una aprehensión por medio de formaciones intencionales que les proporcionan un sentido en el ámbito de la percepción, el sentimiento y la volición. Husserl muestra cómo “objetivan por su parte las afecciones valorantes y las puestas en marcha valorantes (*die wertwenden Betätigungen*) fundadas en ellas” (HuaMat VIII, p. 325). La afección es una motivación que puede atraer o apartar al yo. La atracción responde al carácter agradable de lo afectante que despierta un querer-ir-hacia (*Hin-wollen*), mientras que el apartarse está motivado por el carácter desagradable de lo afectante que suscita un querer-ir-contra (*Wider-wollen*). Con otras palabras, en la base de la constitución de objetos, siempre opera un elemento de carácter volitivo que consiste en un volverse-a (*Zuwendung*) o ser-dirigido-a (*Darauf-Gerichtesein*) que responde a un afectar o interpelar (cf. HuaMat VIII, pp. 318-321).

Al volverse-a siguen los actos propiamente volitivos que, con sus donaciones de sentido y sus tomas de posición de las que emergen metas, dan lugar a “un estar-junto-a ‘volitivo’” (*ein*

‘*willentliches Dabeisein*’) (Hua XLIII/3, p. 330). Husserl observa que el yo “tiene una estructura sistemática de orientaciones volitivas (*Willensrichtungen*), incluidas las orientaciones de las apetencias (*Begehrungsrichtungen*) y las de los protoimpulsos (*Urtriebe*). En el más amplio sentido son todos modos de la voluntad y el protoimpulso es la configuración previa” (Hua XLII, p. 96). Mientras que el impulso para satisfacer el hambre es instintivo, la ansiedad por una comida particular ya no es un instinto sino una determinada apetencia (*Begierde, Begehrung*) o deseo (*Wunsch*). A diferencia del impulso instintivo que se orienta según una representación implícita, el deseo está dirigido por una representación explícita, pero oscura, y antecede a la voluntad con su representación explícita y clara. El mero deseo no es un acto práctico en tanto acto de la voluntad. Hay deseos independientemente de la posibilidad práctica de realización. Solo se puede querer aquello de lo que se tiene conciencia como fin práctico de un camino de la voluntad.⁴

La voluntad en sentido estricto es la voluntad que se decide y se pone en marcha hacia su objeto según sus orientaciones volitivas y el mundo circundante que, en su facticidad, indica una dirección a seguir y contiene indeterminaciones que pueden convertirse en obstáculos para la acción. En este contexto, el yo efectiviza un *fiat* o decisión que desencadena una puesta en marcha hacia la meta de la voluntad. Como vacía intención de la voluntad, el *fiat* da lugar a un cumplimiento que se despliega como un continuo acaecer plenificador: “La intención de la voluntad se mantiene constantemente (en la medida en que permanece no-realizada) como intención y recibe a la vez constantemente plenitud de satisfacción en el constante poner creador” (Hua XLIII/3, p. 29⁵). El *fiat* y el querer actuante que lo plenifica solo se pueden separar abstractamente ya que no hay un nuevo punto de partida entre ambos, sino que el primero pasa inmediata y constantemente al segundo: “Un llegar a ser es anticipado como fin de un camino, de una ‘acción’, que, con un *fiat*, ‘ahora emprendo, pongo en marcha’, y en cada fase hay un

4 Véanse Hua XLII, pp. 86-88; XXVIII, pp. 103-104.

5 Véase Hua XXVIII, pp. 107-111.

‘mantener en marcha ulterior’, un hacer transcurrir volitivo hasta el fin, [...]” (Hua XXXIV, p. 355). La voluntad posibilita que algo bueno se convierta en realidad. Y no pierde su condición de buena si lo bueno no se realiza. En la realización adquiere un valor adicional porque tiene, como valor de transferencia, el valor de un medio en relación con lo bueno alcanzado.⁶

La pasividad en la esfera de la voluntad se integra no sólo con una estructura impulsiva que se mantiene en el nivel de los actos, sino también con el estar orientado habitualmente a una meta. Esta pasividad habitual se manifiesta, por ejemplo, cuando, luego de una decisión volitiva que elige transitar por un camino menos cauroso en un día de verano, se sigue esa vía sin una deliberación especial. La estructura volitiva no está ausente, pero opera en la pasividad.⁷ Lo adquirido determina “un estilo fijado por el hábito en la vida de la voluntad, con orientaciones de la voluntad [...], con las metas finales, las operaciones culturales, cuyo estilo total está así determinado” (Hua VI, p. 326). Otro tipo de pasividad emerge con la aparición de hechos imprevisibles que obstaculizan la acción, o con el debilitamiento de la voluntad que impide tomar la decisión a pesar de que se dispone de una decisión sobre los valores que han de guiar la acción. En este caso, el sujeto es libre en la medida en que resiste la pasividad, es decir, en la medida en que, en lugar de ceder sin más a obstáculos externos y a afecciones e inclinaciones propias, las pone fuera de acción y reflexiona sobre las circunstancias de su acción. Se decide sobre el fundamento de una deliberación acerca de las circunstancias del caso singular, las condiciones externas, sus habilidades y destrezas, sus fuerzas, las de los otros, las consecuencias favorables y desfavorables de cada posibilidad. La deliberación se relaciona con la hipótesis de que lo probable acontezca y de que las esperas se satisfagan en un mundo circundante constante y previsible en que también son constantes y previsibles mis capacidades y mi salud corporal y espiritual. Y en relación con

6 Véase Hua XXXVII, pp. 342-343.

7 Véase Hua XLII, p. 96.

su libertad puede aprobar posteriormente o reprocharse a sí mismo su decisión, estar contento consigo mismo o arrepentirse.

Ahora bien, el mundo circundante es un mundo incalculable, un ámbito abierto de sucesos imprevistos: “*Tengo la evidencia del poder, de la libertad, a una con la evidencia, que no la anula, de la posible perturbación de mi libertad, etc.*” (Hua XLII, p. 306). El impulso racional tiene no sólo un horizonte de realizaciones, sino un horizonte de conflictividad en virtud de las contingencias. Pero el yo toma conciencia de que es el portador de una teleología racional que ya funciona en la experiencia pasiva y que la puede impulsar mediante su voluntad activa orientada a valores superiores. En virtud de la necesidad, el desvarío, el egoísmo, la maldad, la irrupción irracional de la violencia natural, y las insuficiencias, enfermedades y muerte inherentes a nuestra corporalidad, el mal como disteleología es una posibilidad siempre abierta.⁸ Sin embargo, la disposición a la razón posibilita que la teleología impera a través de la falta y el error. Siempre estamos luchando contra decepciones y amenazas a fin de dar lugar a un mundo duradero que nos pueda satisfacer. Husserl considera casos negativos en que se vive con una pérdida de cuidado y esperanza y, en contraste, se refiere a la situación positiva en que la vida se preocupa permanentemente por los modos en que se la puede realizar en un “querer-vivir” (*Lebenswollen*). Esta aspiración se manifiesta en una “vida en esperanza y cuidado”, lo que equivale a “una vida en un horizonte universal y conectado de capacidades, dirigida a la concordancia en el nexo de adquisiciones activas exitosas” (Hua XLII, p. 521). La orientación racional de la teleología se orienta a una superación de los conflictos, y esta tendencia tiene su raíz en un impulso instintivo que se convierte, en un nivel superior, en una voluntad consciente de esta meta como modalidad de la fidelidad a sí mismo en tanto ser racional: “En la vida, que, superando conflictos, cae siempre de nuevo en conflictos, se delinea un horizonte de conflictos y superaciones y una continua intención de superación” (Hua XLII, p. 227). Por tanto, lo irracional tiene una función teleológica en tanto opera como

8 Véase Hua XLII, p. 407.

motivo para provocar una voluntad racional. Puesto que constituyen un trasfondo para la teleología, las contingencias irracionales deben ser “incluidas ellas mismas teleológicamente en ella (función teleológica incluso de los vicios), *a fin de que deba ser posible una vida humana libre y responsable en el mundo*” (Hua XLII, p. 254).

3. Axiología y práctica

La base de las reflexiones éticas relacionadas con la voluntad es el imperativo categórico. Ha sido formulado por Brentano en los siguientes términos: “Elige lo mejor entre lo alcanzable” (Brentano 1934, p. 16), y retomado por Husserl de esta manera: “¡Haz en todo momento lo mejor entre lo alcanzable en toda la esfera sometida a tu influencia racional!” (Hua XXVIII, pp. 350-351). El imperativo se funda en la axiología formal, esto es, en la ley formal de la absorción según la cual el valor de los valores más altos absorbe el valor de los valores más bajos. Esto significa, según una expresión popular que Brentano retoma, que “lo mejor es enemigo de lo bueno”, es decir, que no se ha de desatender algo mejor frente a lo bueno. En el cumplimiento del imperativo categórico está implicada la voluntad de “colocarme bajo normas universales de juzgamiento de mí mismo, de volverme universalmente hacia el bien, hacia la idea del mayor bien práctico posible” (Hua XXXV, p. 390).

El imperativo categórico formal requiere ser complementado. De ser la manifestación práctica de la axiología formal pasa a estar bajo la guía de una axiología material que proporciona una tabla de valores a la cual debe ajustarse la elección de lo mejor posible. La axiología material da lugar a una práctica material que se orienta en su formulación más elevada a la realización de los valores espirituales y de los valores más elevados de la persona, es decir, los valores del amor a sí mismo y el amor al prójimo. Además, lo mejor, que es captado primero por vía emocional como valioso y perseguido luego como meta por la voluntad, tiene que ser una posibilidad que se encuentra dentro del horizonte práctico del sujeto. Por tanto, el imperativo ha de tener en cuenta las capacidades

cognoscitivas, emocionales y volitivas de cada persona. En oposición expresa a Kant, Husserl afirma: “Una regulación formal del valorar y querer bajo el supuesto de que la materia del valorar y querer, esto es, la particularidad de contenido de los objetos del valor y de la voluntad pudiera permanecer fuera de consideración, es un contrasentido” (Hua XXVIII, p. 139).

La determinación de lo mejor posible ha de considerar las capacidades de quien obra, el estilo de vida por el que se ha decidido como horizonte personal y el horizonte intersubjetivo de la acción. Frente a los fracasos en las decisiones y las contingencias, Husserl dice: “A pesar de todo, obro, no me dejo paralizar, [...] quiero decidirme según la mejor ciencia y conciencia y poder (*nach bestem Wissen und Gewissen und Können*), quiero ‘recogerme’, quiero ‘entrar en tensión’, quiero hacerlo en el examen y luego en la realización” (Hua XLII, p. 304). Lo mejor posible se determina como “mi mejor vida posible, es decir, la mejor posible que yo pueda” (Hua XXXVII, p. 252). Como está en juego el respectivo sujeto ético, la referencia a la mejor ciencia y conciencia posible reúne una ciencia que emana de la captación de los valores y una conciencia de las posibilidades inherentes a las circunstancias de la acción. Nos encontramos en un horizonte abierto de posibilidades prácticas, y tenemos siempre la posibilidad de avanzar de valores inferiores a valores superiores porque cada valor producido tiene un horizonte abierto e infinito de nuevas posibilidades de valor. De ahí emerge la exigencia de avanzar de lo mejor posible de una etapa a lo mejor posible de la etapa siguiente, de modo que “la infinitud abierta de un progreso de la generación de valor es exigida como infinitud, como obligación de seguir avanzando sin término” (Hua VIII, p. 351).

Esto implica una autoconfiguración progresiva y consecuente para la cual es necesaria una deliberación sobre posibles modos de vida, metas particulares, y caminos a seguir para alcanzarlas. Todo esto converge en la unidad de una vida total y auténtica a la cual debe volcarse toda la personalidad. La autopreservación requiere el mantenimiento de convicciones relacionadas con metas y su corrección con nuevas convicciones en una coincidencia y armonía consigo mismo: “El ego es un ego práctico, aspira a algo, lo quiere.

Pero se encuentra bajo la ley de la autopreservación. Solo puede preservarse como un ego, cuando una validez definitiva atraviesa sus decisiones” (Hua XLII, p. 367). Esta aspiración a la unidad de las convicciones implica el mantenimiento de una fidelidad a sí mismo. En suma: la vida se organiza de acuerdo con convicciones, metas y certezas unificadoras. La autopreservación nunca alcanza una meta final. Como no hay un punto de detención y cada momento es un pasaje, se encuentra en una constante búsqueda con logros provisorios y una ulterior nueva búsqueda de sí mismo.

Con el desarrollo individual se produce una creciente multiplicidad y complicación de los proyectos y actividades. Esto va acompañado de una creciente inseguridad interior respecto de la autenticidad de los bienes y satisfacciones que se buscan. Además, hay una inseguridad exterior respecto de la posibilidad de alcanzar las metas. La decisión vital en favor de una existencia verdadera y auténtica tiene que contemplar las posibilidades prácticas y los posibles fracasos: “Debo considerar esto y someterlo a la crítica general y valorar hasta dónde se alcanzaría de este modo *una vida que es la mejor posible, una vida de fidelidad a sí mismo*, y en consecuencia debo proyectarla de una manera general” (Hua XLII, p. 454). Puesto que el ser racional se sabe responsable de lo correcto y lo incorrecto en todas sus actividades, sean cognoscitivas, valorativas o prácticas, estará descontento consigo mismo cuando ellas no se ajusten a la racionalidad. Estará en un estado de falta de paz consigo mismo y se reprochará a sí mismo la falta de racionalidad. No hay verdades de la voluntad aisladas, que sean válidas en sí y por sí, sino que toda verdad se da en un nexo volitivo universal inherente a la vida total de un individuo. Por eso lo mejor no ha de ser elegido accidentalmente, sino que debe emerger de “una *voluntad que funda, de una vez por todas, la vida ética y que se convierte en el imperativo categórico que guía habitualmente toda la vida*” (Hua XXXVII, p. 253). Al tener conciencia de este horizonte vital, el sujeto tiene conciencia no solo de las coincidencias consigo mismo, sino también de las modalizaciones y cancelaciones que la afectan y significan la falta de fidelidad a sí mismo. En cambio, la vida auténtica significa una vida total en la que una voluntad vital abarca un conjunto de fines

particulares. En un escrito sobre cuyo alcance volveremos en la conclusión, Husserl dice:

Solo el ordenamiento volitivo (*Willensordnung*) de mi vida en dirección a la verdad y la autenticidad universal me garantiza una vida que yo pueda vivir como concordantemente satisfactoria, y me posibilita ser o llegar a ser un yo, que, acorde consigo mismo, permanece fiel a sí mismo y puede ser idéntico consigo mismo como persona, como unidad de una personalidad nunca escindida (Hua XXXV, p. 431 n.).

La voluntad libre es ingenua mientras no contenga una intención habitual dirigida a la crítica de las metas y de los caminos que conducen a ellas. Podemos tener decepciones en nuestra acción ética, y la crítica debe proporcionarnos una seguridad frente a estas decepciones. Además, la crítica se dirige contra las metas limitadas en favor de metas de mayor alcance, y con ella emerge una motivación para la autorregulación de la vida en el sentido de la razón: “Mi vida es racional y yo soy racional desde el punto de vista práctico, si en general quiero lo mejor posible y lo llevo a cabo según la mejor posibilidad” (Hua XLII, p. 305).

4. La voluntad intersubjetiva

La experiencia del otro tiene lugar ante todo a través de una referencialidad instintiva: “ya la pasividad, la *vida impulsiva instintiva* puede producir un nexo intersubjetivo” (Hua XIV, p. 405). Se trata de un impulso que remite a los otros y en el cual “reside la referencialidad al otro como otro y a su impulso correlativo” (Hua XV, pp. 593-594). Así, el instinto tiene una dimensión intersubjetiva en virtud de la cual los yoes se vinculan de modo pasivo: “Aquí *se han de estudiar los nexos esenciales que traspasan los yoes concretos individuales* y muestran que ellos tienen aún una no-independencia y que solo un todo-de-yoes (*Ichall*) es plenamente concreto” (Hua XIV, p. 374). Por tanto, la protogeneratividad de carácter instintivo es el presupuesto para la constitución de las variadas generatividades

o tradiciones de índole espiritual. Todo hombre se encuentra, pues, en “el nexo generativo interminablemente abierto, en el encadenamiento y ramificación de las generaciones” (Hua XV, p. 178). De este modo Husserl sostiene que la constitución del mundo se inicia pasivamente a partir de instintos, y que la fenomenología muestra “cómo luego debe desarrollarse a partir de la motivación interior, a partir de la disposición originaria para la razón en el nivel de base, y cómo debe elevarse en el desmoronamiento de la razón inferior” (Hua XLII, p. 440). En suma: una intersubjetividad trascendental se encuentra en un despliegue dinámico, en el que se efectivizan potencialidades trascendentales, y que se realiza en cada yo trascendental por separado a partir de una “proto-disposición”: “El nexo generativo [...] es un nexo de intencionalidad intersubjetiva que, desplegándose por cierto en los sujetos individuales, es sin embargo a la vez una intencionalidad unitaria, y se ha de reivindicar como su sujeto a la subjetividad trascendental” (Hua XLII, pp. 440 y ss.).

En el estadio de los “actos sociales”, “actos comunicativos” o “actos de la relación social recíproca”, oriento mi voluntad hacia el “yo quiero” de otra subjetividad, y a la vez ésta toma mi meta como determinante de su voluntad. Son actos que pasan de uno a otro y coinciden en una superposición: “Mi voluntad está conscientemente en la voluntad del otro y a la inversa” (Hua XIV, p. 402). De este modo se constituyen comunidades sociales como nexos de acción con fines comunes: “Se trata de un nexo personal instituido por medio de la empatía y en el cual [...] vive ‘una convicción’, ‘una valoración’, ‘una voluntad’ [...]. Y como correlatos tenemos la unidad de ‘una’ operación, de ‘una’ obra” (Hua XIV, p. 194). Ejemplos de estas unidades personales de grado superior o subjetividades sociales son una amistad, un matrimonio, una familia, asociaciones, sociedades, comunidades, estados, pueblos, etc. Son sociedades de metas porque una meta última es también meta para cada miembro al margen de las propias metas particulares. Una comunidad en la aspiración y en el obrar surge cuando “se construye una unidad, un todo, edificado a partir de sujetos-yoes, que se vinculan y se interpenetran, en la medida en que la vida de un yo vive concomitantemente en la vida del otro” (Hua XIV, p. 179). Cada sujeto individual puede ser miembro

de múltiples unidades de orden superior que tienen a la vez en un sentido análogo y general el carácter de sujetos. Esto significa que la autopreservación incluye una búsqueda de concordancia tanto en la propia vida como en la vida con los otros. Esta tendencia se radicaliza en pasos ulteriores que atañen a una voluntad ética, y a una voluntad que impulsa la teleología. Husserl se refiere a la “unidad de una *‘voluntad’* que tiene como componentes todas las voliciones particulares” (Hua XXXIV, p. 364).⁹

El despertar extensivo e intensivo de la intersubjetividad trascendental está sujeto a una estructura esencial que se desenvuelve en las modalidades de la “formación pre-ontológica”, la “forma ontológica”, la “forma-meta” y la “forma de todas las formas”.¹⁰ La estructura se encuentra, en primer lugar, “pre-ontológicamente formada” en el sentido de que, como hemos visto, es inherente a una predisposición originaria de carácter instintivo. Una teleología opera ya como intencionalidad instintiva en la pasividad y puede ser llevada a un nivel superior por la voluntad activa. En un segundo paso, la estructura se muestra como forma ontológica que es puesta de manifiesto cuando se reflexiona sobre la condición del ser humano como ser espiritual y racional. Una investigación eidética pone de relieve que lo espiritual es el ámbito de la persona como un sujeto de actos racionales que manifiesta una autorresponsabilidad, somete en la reflexión su vida a una crítica, y encuentra su motivación en valores superiores. Una vez que se toma conciencia de ella, la forma ontológica se convierte de modo prescriptivo en una “forma-meta” para todas las aspiraciones individuales e intersubjetivas. Por tanto, al revelar una estructura eidética, la ontología muestra que “*el mundo no solo es efectivamente así, sino que esencialmente debe ser así*” (Hua XLII, p. 333).

El nivel superior es el de una comunidad ética a la que impulsa la forma ontológica: “En el sentido de la exigencia ética absoluta se encuentra, por decirlo así, comprendido *como arquetipo regulativo*

9 Esta afirmación pertenece a un texto escrito entre el 18 y el 31 de diciembre de 1931. El día 28 del mismo mes Cairns registra, en el relato de sus conversaciones con Husserl, la afirmación sobre una dedicación al voluntarismo universal.

10 Véase Hua XV, pp. 378-386.

una peculiar forma de la vida humana” (Hua XXXV, p. 58). Husserl une mi ser ético con el de los otros, y señala que “mi voluntad ética, mi deber ético absoluto es necesariamente voluntad de que otros sujetos éticos sean o lleguen a ser, [...] por eso *mi voluntad ética nunca puede cumplirse en el mero vivir y obrar privado responsable por lo propio*” (Hua XLII, p. 456). La autopreservación no excluye el sacrificio porque con él “se realiza un acto de vida” en la medida en que está implicada una mirada positiva sobre “la vida de la humanidad” (Hua XLII, p. 439). Por tanto, la humanidad toda es la que ha de alcanzar una felicidad progresiva y mayor posible en la que cada hombre tiene su parte en la medida en que contribuye al creciente valor y armonía del todo.

Por último, Husserl se refiere a una “forma de todas las formas” en tanto la teleología es inmanente a la intersubjetividad universal y comprende las formas que guían todas las subjetividades.¹¹ Éstas toman conciencia de sí mismas y de su racionalidad, e instalan una “voluntad de nivel superior, voluntad universal, que afirma el querer individual absolutamente dirigido en la medida en que, con todas las otras voluntades individuales, debe ser llevado de manera intersubjetiva, en comunidad, a la unidad” (Hua XLII, p. 227). Será el tema del siguiente apartado.

5. El sentido anímico y volitivo del mundo

Husserl ha procurado “proporcionar los fundamentos para una teoría de la razón valorante y además de la razón práctica”, y esta fundamentación requiere describir “un análogo de la evidencia en el ámbito del sentimiento y la voluntad” (Hua XXVIII, pp. 229-230). A la evidencia de los valores sigue el dejarse motivar por ellos para la acción, y, respecto de la voluntad, la evidencia se asocia con la conciencia de alcanzar en sí mismo el objeto valioso intencionado como meta. Husserl escribe: “La emoción y la voluntad son una fuente propia de lo legítimo y lo auténtico” (Hua XLII, p. 241). En

11 Véase Hua XV, pp. 378-386.

el nivel más elevado de esta autenticidad, la voluntad racional es conducida por una evidencia emocional del sentido del mundo. Esta evidencia se legitima racionalmente mediante una consideración del estado emocional que resulta de la superación de obstáculos que se oponen a nuestras metas. La motivación para prevalecer sobre los obstáculos que perturban la existencia del yo reside en la aspiración innata a la autopreservación, y el camino para sobreponerse a los impedimentos es proporcionado por el horizonte abierto de nuevas posibilidades que pueden ser efectivizadas con resultados positivos. De ahí que, ante contingencias desafortunadas, “el sendero futuro de mi vida no sea afectado esencialmente porque se trata de un fracaso meramente momentáneo aquí y ahora, que para el mañana venidero no significa nada más” (Hua XLIII/3, p. 187).

Nuestra vida práctica, con sus éxitos y fracasos tiene un “correlato en el sentimiento” (*Gefühlskorrelat*) (Hua XLIII/3, p. 189). El sentimiento resultante puede ser un sentimiento de placer o displacer que se difunde a través de los contenidos de la conciencia. Esta extensión conduce a la configuración de un temple de ánimo (*Stimmung*) que perdura mientras otros sentimientos particulares aparecen y desaparecen: “Todo sentimiento [...] encuentra su resonancia (*Resonanz*) e influye en todo el medio del sentimiento (*das gesamte Gefühlsmilieu*) que se fusiona en la unidad del temple de ánimo” (Hua XXXVII, p. 327). El temple es “un sentimiento que se extiende sobre el contenido de la conciencia coloreando con su luz todos los objetos” (Hua XLIII/2, p. 110). Husserl considera que, como fenómenos momentáneos, tanto los temples positivos como los temples negativos presuponen un “temple total (*Gesamtstimmung*) como algo positivo en su totalidad”, y añade que esta totalidad emocional, a la que se subordinan los temples de ánimo negativos, “tiene el modo de la certeza”, a la vez que aclara que se trata de “la certeza de ‘poder vivir’” (*die Gewissheit ‘leben zu können’*) como un temple de nivel superior que se basa en “la certeza de horizonte de la supresión de un temple de ánimo malo por un temple de ánimo que, en otro sentido, es positivo, agradable y alegre” (Hua XLII, p. 495).

La existencia de un horizonte abierto para la acción está en la base de la certeza de poder superar dificultades, y, en virtud de la repercusión afectiva de los éxitos, se trata de la certeza noética inherente a una “evidencia emocional” (*Gemütsevidenz*) que impone una “anticipación emocional” (*Gemütsantizipation*): “Debo anticipar un *sentido emocional y volitivo del mundo* (*Gemüts- und Willenssinn der Welt*)” (Hua XLII, pp. 241-242). O sea: la superación de obstáculos en virtud de un horizonte abierto y la consiguiente configuración en varios pasos de un temple de ánimo total y positivo, convergen en una certeza emocional que especifica como correlato noemático un sentido del mundo. Se trata de “un sentido ideal” que incorpora “un significado de eternidad en el sentido de una efectivización de valores eternos” (Hua XLII, p. 242). La anticipación del sentido proporciona “todas las esperanzas en una progresiva elevación y animación (*fortschreitende Erhöhung und Beseligung*)” (Hua XLII, p. 241), según “una *intencionalidad emocional de la segura esperanza*, que anticipa el futuro” (Hua XLII, pp. 427-428).

Husserl señala que cada voluntad individual tiene “un ‘horizonte volitivo’ latente” que, desde una “oscura ‘voluntad de vivir’” como “voluntad orientada al ser verdadero”—en la que se encuentra una “voluntad trascendental universal oculta”—avanza hasta la “voluntad orientada a la infinitud, a la eternidad” (Hua XV, pp. 378-379). Hay una orientación de la voluntad motivada absolutamente por un amor infinito, absoluto y universal y que se vive como dirigida a una vida auténtica que es parte de una humanidad orientada a la autenticidad. El desenvolvimiento de la comunidad intersubjetiva se relaciona con una “voluntad absoluta universal que vive en todos los sujetos trascendentales”, y presupone toda la intersubjetividad “como estrato estructural sin el cual esta voluntad no puede ser concreta” (Hua XV, p. 381). De este modo, lo bueno efectuado con libertad por cada sujeto es a la vez un cumplimiento de la voluntad divina. La aspiración vital se orienta a un “querer absoluto último y más elevado” en que Dios es “acogido en la voluntad racional”, y “la voluntad activa humana es puramente la voluntad de Dios que opera en el yo finito y su libertad” (Hua XLII, p. 177). Que la regulación sea llevada a la práctica a partir de

la propia decisión de los sujetos tiene la siguiente conclusión “*Las preguntas por una ética universal [...] son preguntas por la posibilidad de una teleología universal cuya fuente volitiva (Willensquelle) reside en el hombre mismo*” (Hua XLII, p. 478).

La anticipación del ánimo que surge con una visión de sobrevuelo sobre la vida humana implica la creencia “en el sentido eterno y la providencia divina (*göttliche Fügung*) sobre todas las irracionalidades” (Hua XLII, p. 242). Al plantear la necesidad de una fe racional en Dios, Husserl destaca el carácter insoportable de la afirmación de que todo es en vano, y afirma la vida como misión y esperanza frente a las contingencias adversas: “Solo bajo el presupuesto de esta fe adquiere mi vida sentido teleológico (*Zwecksinn*), puede preservarse de manera racional, y recibe impulso, fuerza y valor necesariamente creciente” (Hua XLII, pp. 254-255). La voluntad finita es analizada como un rayo de la voluntad de Dios, de modo que “*el Bien realizado es la cumplida voluntad de Dios, la realización de Dios*” (Hua XLII, p. 168).

Conclusión

Luego de haber recorrido la secuencia de los niveles por los cuales la voluntad pasa y se enriquece, se pueden destacar, respecto de cada paso dado en la secuencia, las razones que permiten fundamentar un “voluntarismo universal” y lo relacionan con una cada vez más precisa caracterización del imperativo categórico.

1. La voluntad arraiga en impulsos instintivos: “El protoyo con su sistema impulsivo (*Triebssystem*) en protoconfiguración y protocontenido repercute en la pasividad y luego en la actividad: *en el sistema impulsivo reside ya la disposición para toda la constitución del mundo como entelequia*” (Hua XLII, p. 102). Esto significa una “construcción constitutiva originaria del mundo” mediante la “conducción de los protointintos” (HuaMat VIII, p. 318 n.) que se refleja en un “*telos* constante implícito como impulso absoluto” (Hua XLII, p. 225).

2. La insatisfacción vital ofrece la motivación para el deseo y la voluntad de una autorregulación racional de la vida, esto es, para la

aspiración general a una vida perfecta en el sentido de un hombre nuevo verdaderamente racional: “La vida es lo que es como vida de la voluntad. No es mero hecho en el mundo, sino que mi vida precede al mundo y en ella es motivada mi voluntad con sus necesarias orientaciones volitivas” (Hua XLII, p. 407). La meditación orientada a la autorregulación muestra la condición relativa de los logros y la posibilidad de un progreso. Esto se debe a que está unida a una autocrítica que gira en torno del establecimiento de lo mejor posible para un momento dado y la conciencia de que se puede ir más lejos: “El yo debe poder contemplar toda su vida de acción, tener una visión global de ella y valorarla de tal modo que pueda afirmar permanentemente en la voluntad todas las decisiones que toma y ha tomado” (Hua XLII, p. 487). Se habla de apodicticidad porque las decisiones se orientan según la mencionada forma ontológica.

3. La vida de la voluntad está sujeta a una axiología y una práctica que, asumidas por ella, le confieren “una regulación teleológica unitaria, cuya forma está constituida concomitantemente de antemano, y cuyo contenido material se determina en un segundo plano por la marcha imprevisible de la ‘experiencia’, en la cual la voluntad moral confiere forma a esta marcha” (Hua XXXVII, p. 164). Husserl se refiere a una libre autoconfiguración del hombre que conduce a diferentes formas de vida o tipos de personalidades humanas que culminan en “la forma suprema de valor del hombre *ético*”, y responden a “una exigencia reguladora que surge de su propio querer libre (*aus eigenem freien Wollen*)” (Hua XXVII, pp. 26-27). Al subrayar el carácter racional del querer y obrar ético que se expresa en la conciencia de una normatividad, Husserl afirma que “está implícito en ello que un imperativo categórico con un contenido general está referido a toda la vida futura” (Hua XXXVII, p. 247).

4. La comunidad como estructura volitiva de orden superior culmina en una comunidad ética. Husserl se refiere a una comunidad que alcanza un valor absoluto porque “está organizada en una unidad de la voluntad (*Willenseinheit*), la cual está dirigida a su verdadera humanidad como una idea absoluta y ha asumido en esta dirección la forma de un desarrollo de la humanidad absolutamente

valioso” (Hua XXVII, p. 119). Una comunidad de esta índole requiere una síntesis ética en la que cada yo co-efectiviza lo mejor posible en un vínculo volitivo con los otros, esto es, en una universal concordancia volitiva abarcadora de todas las voliciones individuales y sujeta a un deber absoluto, lo cual conduce a una concepción intersubjetiva del imperativo: “Al imperativo categórico del sujeto singular es inherente aspirar a esta más elevada forma de comunidad y a esta más elevada forma del ser singular y la vida singular como funcionario de una comunidad ética” (Hua XLII, pp. 315-316).

5. La voluntad se hace cargo de un sentido anímico y volitivo del mundo. La historia tiene un sentido y un fin porque una voluntad superior se despliega a través de ella en un proceso que tiende al infinito. Husserl escribe: “La resolución, la voluntad como voluntad para la infinitud, para la eternidad. A ella está entregada o en ella es superada de una vez para siempre toda voluntad finita en su mera funcionalidad dentro de la infinitud” (Hua XV, p. 379). Obrar según la razón y la libertad ética es obrar bajo la guía divina: “El yo y el todo-de-yoes (sistema de mónadas) ya no aspira entonces en forma ciega, sino en el imperativo categórico universal, en el querer absoluto último y más elevado” (Hua XLII, p. 177).

Examinada la noción de “voluntarismo universal”, que se apoya en estas razones, consideremos ahora su significación para la articulación interna de los modos de la razón. Husserl tiene en cuenta dos aspectos. Por un lado, la razón práctica solo es evidente para sí misma por medio de la razón teórica en tanto ésta es la única que puede poner de manifiesto lo que ella es como razón práctica del mismo modo que la razón teórica se pone de manifiesto a sí misma. Esto significa que quien se encuentra en una actitud práctica orientada a un fin extrateórico puede adoptar una actitud teórica y convertir la praxis en un tema teórico examinando el valor de los fines, la relación entre fines y medios, etc.: “*Por consiguiente, la antorcha de la razón lógica debe ser alzada, a fin de que pueda aparecer a plena luz lo que está oculto en formas y normas en la esfera del ánimo y la voluntad (Gemüts- und Willenssphäre)*” (Hua XXVIII, p. 69). Por otro lado, Husserl afirma que “también el conocer es

un obrar práctico, y el conocer racional que se llama teórico es un obrar a partir de la razón práctica” (Hua VIII, p. 352). La razón teórica está subsumida bajo la razón práctica y la voluntad precisamente porque, como praxis teórica, es una modalidad de la praxis: “La razón teórica es ella misma una particular razón práctica y, sin embargo, una razón que, en cuanto tal, puede extenderse (*übergreifen*) a la razón práctica en general (y también comprenderse (*umgreifen*) a sí misma)” (Hua XLII, p. 474). Además, en relación con la primacía de la razón práctica, se debe tener en cuenta que, antes de recibir por el conocimiento teórico la forma del enunciado teórico, la razón valorante y práctica efectúa una objetivación preteórica de valores y metas.¹²

Las esferas particulares de objetos están condicionadas por una materia determinada. Por eso están sujetas, en el terreno teórico, axiológico y práctico, a una normación determinada por ese ámbito limitado. Esta normación permite, con las limitaciones del caso, una apreciación según la verdad y la falsedad, la belleza y la fealdad o el bien y el mal. Frente a esta particularidad normativa se encuentra la esfera universal regida por normas éticas que guían todas las esferas de la vida. En este sentido, la ética impone a las restantes ciencias normativas la función de converger en la construcción sistemática de una humanidad que sea la mejor posible. Para ello formula “un deber normativo absoluto referido a todo querer y actuar” y de ese modo se convierte en “la ciencia regia (*königliche Wissenschaft*) entre todas las ciencias normativas” (Hua XXXVII, pp. 11, 319).

Vargas Bejarano ha planteado, al final de su esclarecedor libro sobre la fenomenología de la voluntad en Husserl, la pregunta acerca de “por qué alguien se decide a efectuar la epojé y dedicarse a la fenomenología” (2006, p. 356; cf. pp. 352-358). Esto se conecta con una paradoja: la voluntad posibilita la efectuación de la epojé y luego se constituye en tarea del análisis trascendental. Lo que es esclarecido por el análisis trascendental en su carácter trascendental aparece como condición de posibilidad de esta superación de

12 Véase Hua XXXVII, p. 185.

la actitud natural. Al respecto Vargas menciona la afirmación husserliana sobre el horizonte volitivo latente en el que se alimenta la intencionalidad volitiva. Esta referencia al horizonte latente puede ser profundizada siguiendo, como muestra este trabajo, el desarrollo de la voluntad en la secuencia de niveles delineada por Husserl, esto es, el instinto y las afecciones impulsivas, la intencionalidad y la sedimentación de los actos, la reflexión sobre la práctica formal y material, la introducción de la intersubjetividad, y el examen de la teleología que guía todo el desarrollo.¹³ El proceso evolutivo se realiza de la mano de una exigencia de autopreservación que tiene una raíz instintiva y cuya aspiración se manifiesta en la constante búsqueda, impulsada por las insuficiencias de niveles previos, de nuevas modalidades en un “ascenso como ascenso de la voluntad” (*Aufstieg als Willensaufstieg*) (HuaMat VIII, p. 431). Esto implica que el verdadero sí-mismo es “una idea de valor que se realiza continuamente en el planteamiento de tareas y la solución de tareas” en el marco de “una vida que siempre se plantea metas verdaderas y progresa de logros verdaderos en logros verdaderos” (Hua XLII, pp. 338-339). La evolución conduce progresivamente a un esclarecimiento de la vida mediante una “meditación universal” (*universale Besinnung*) que permite tomar conciencia del sentido de sí-mismo, el mundo y la mejor vida posible, y culmina en la armonía de la total autopreservación que se alcanza con la “automeditación universal” (*universale Selbstbesinnung*), la “autorresponsabilidad universal” (*universale Selbstverantwortung*) y la “autocrítica universal” (*universales Selbstkritik*) (Hua XLII, pp. 441-442, 449) concebida como “la crítica universal de toda vida y de todas las metas de la vida” (Hua VI, p. 329). Esta meditación requiere, por su carácter de reflexión universal y radical, la efectuación de la epojé trascendental y la consiguiente reducción trascendental mediante la cual el sujeto trascendental esclarece todo su pasado, pone de manifiesto la teleología y configura su futuro mediante la voluntad orientada a un deber absoluto. Así, la voluntad puede efectuar la epojé, para lo cual tiene una motivación en la intensificación del sentido de la autocrítica

13 Véase Hua MVIII, pp. 335-340.

en determinado momento del despliegue racional, y, además, ser tema de una reducción que pone de manifiesto su significación trascendental esclareciendo sus realizaciones y proyecciones.

El “voluntarismo universal” corona la caracterización de la noción de “persona trascendental”. Husserl introduce muy aisladamente esta noción para dar cuenta de una subjetividad que desarrolla plenamente todas sus posibilidades según, como se ha visto, un ordenamiento volitivo de la vida orientado a la verdad y la autenticidad:

El yo trascendental como polo y como sustrato de la totalidad de las capacidades es por así decirlo la persona trascendental. Ésta es primariamente instituida por medio de la reducción fenomenológica. Así ingresa en la universalidad de lo trascendental concreto y se apropia de la vida omniabarcadora que pone en juego todas las capacidades, y puede ejercitar y llevar a su desarrollo todos los modos posibles de autopreservación. (Hua XXXIV, p. 200)

Se trata de una reformulación de la noción de subjetividad trascendental a fin de mostrar su ser más pleno y concreto frente a objeciones referentes a su carácter abstracto.¹⁴ En la plenitud está incluida “la totalidad de mis vigencias volitivas, decisiones, mis firmes convicciones, [...] mis determinadas metas volitivas individuales o generales” (Hua XLIII/3, p. 530). Por tanto, las consideraciones efectuadas sobre la voluntad permiten afirmar que el sujeto trascendental que asume la realización de la teleología universal se convierte en la forma más acabada de “persona trascendental”.

Por último, es pertinente señalar que el pensamiento de Husserl sobre la voluntad tiene precedentes históricos y encuentra una continuidad. Retrospectivamente, un antecedente fundamental es “el pensamiento de Fichte” (Hua XLII, p. 335) respecto de un orden ético universal según el cual, en su aspiración infinita a

14 “La subjetividad trascendental es el ser humano en sus más amplias dimensiones, esto es, las intersubjetivas y genéticas, tal como se las contempla desde el punto de vista de la teoría trascendental de la constitución” (Luft, 2011, p. 140; cf. pp. 126-141).

ideales y en su actividad conforme al deber, la voluntad expresa su esencial comunidad, unión y compromiso con la vida divina. En sus conferencias sobre “El ideal de humanidad en Fichte”, Husserl expresa como propia la idea de conformar la voluntad humana finita a la voluntad divina infinita con la referencia a nuestra libertad como “un rayo de la libertad divina” que realiza explícitamente los ideales de la teleología: “Elegir la más elevada humanidad es decidir por Dios mismo” (Hua XXV, p. 285).¹⁵

Prospectivamente, Husserl anticipa la idea de una responsabilidad infinitamente creciente ante la cual ninguna respuesta puede ser suficientemente exhaustiva. Según Levinas, aunque en su caso la respuesta no se origina en la voluntad subjetiva, el que responde a la obligación por el otro “testimonia la gloria de lo Infinito” (1974, p. 192) y a la vez se glorifica por la in-finición de lo Infinito porque lo Infinito pasa por la respuesta de lo finito dejando su huella en el uno-para-otro de la responsabilidad. No hay experiencia ni prueba de lo Infinito que solo se revela en el testimonio sin aparecer: “[...] lo Infinito habla por el testimonio que doy de ello” (1974, p. 193).

Referencias bibliográficas

- Brentano, F. (1934). *Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis*. Felix Meiner.
- Cairns, D. (1976). *Conversations with Husserl and Fink*, *Phaenomenologica* 66. Martinus Nijhoff.
- Hart, J. G. (1995). Husserl and Fichte: With special regard to Husserl's lectures on “Fichte's ideal of humanity”. *Husserl Studies*, n° 12, pp. 135-163.
- Hua VIII. Husserl, E. (1959). *Gesammelte Werke. Husserliana. Band VIII. Erste Philosophie (1923/24). Zweiter Teil: Theorie der phänomenologischen Reduktion*. Rudolf Boehm (ed.). Martinus Nijhoff.

15 “Cuando Husserl resume el propio pensamiento de Fichte sobre este asunto da expresión a su propio pensamiento” (Hart, 1995, p. 150).

- Hua XI. Husserl, E. (1966). *Gesammelte Werke. Husserliana. Band XI. Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungs-manuskripten (1918-1926)*. Margot Fleischer (ed.). Martinus Nijhoff.
- Hua XIV. Husserl, E. (1973). *Gesammelte Werke. Husserliana. Band XIV. Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Zweitem Teil: 1921-1928*. Iso Kern (ed.). Martinus Nijhoff.
- Hua XV. Husserl, E. (1973). *Gesammelte Werke. Husserliana. Band XV. Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil: 1929-1935*. Iso Kern (ed.). Martinus Nijhoff.
- Hua XXV. Husserl, E. (1987). *Gesammelte Werke. Husserliana. Band XXV. Aufsätze und Vorträge (1911-1921). Mit ergänzenden Texten*. Thomas Nenon y Hans Rainer Sepp (eds.). Kluwer Academic Publishers.
- Hua XXVII. Husserl, E. (1989). *Gesammelte Werke. Husserliana. Band XXVII. Aufsätze und Vorträge (1922-1937). Mit ergänzenden Texten*. Thomas Nenon y Hans Rainer Sepp (eds.). Kluwer Academic Publishers.
- Hua XXVIII. Husserl, E. (1988). *Gesammelte Werke. Husserliana. Band XXVIII. Vorlesungen über Ethik und Wertlehre. 1908-1914*. Ullrich Melle (ed.). Kluwer Academic Publishers.
- Hua XXXIV. Husserl, E. (2002). *Gesammelte Werke. Husserliana. Band XXXIV. Zur phänomenologischen Reduktion. Texte aus dem Nachlass (1926-1935)*. Sebastian Luft (ed.). Kluwer Academic Publishers.
- Hua XXXV. Husserl, E. (2002). *Gesammelte Werke. Husserliana. Band XXXV. Einleitung in die Philosophie. Vorlesungen 1922/23*. Berndt Goossens (ed.). Kluwer Academic Publishers.
- Hua XXXVII. Husserl, E. (2004). *Gesammelte Werke. Husserliana. Band XXXVII. Einleitung in die Ethik. Vorlesungen Sommersemester 1920/1924*. Henning Peucker (ed.). Kluwer Academic Publishers.
- Hua XLII. Husserl, E. (2013). *Gesammelte Werke. Husserliana. Band XLII. Grenzprobleme der Phänomenologie. Analysen des Unbewusstseins und der Instinkte. Metaphysik. Späte Ethik. Texte aus dem Nachlass (1908-1937)*. Rochus Sowa y Thomas Vongehr. (eds.). Springer.
- Hua XLIII/2. Husserl, E. (2020). *Gesammelte Werke. Husserliana. Band XLIII/2. Studien zur Struktur des Bewusstseins. Teilband II. Gefühl und Wert. Texte aus dem Nachlass (1896-1925)*. Ullrich Melle y Thomas Vongehr (eds.). Springer.

- Hua XLIII/3. Husserl, E. (2020). *Gesammelte Werke. Husserliana. Band XLIII/3. Studien zur Struktur des Bewusstseins. Teilband III. Wille und Handlung. Texte aus dem Nachlass (1902-1934)*. Ullrich Melle y Thomas Vongehr (eds.). Springer.
- HuaMat VIII. Husserl, E. (2006). *Gesammelte Werke. Husserliana Materialien. Band VIII. Späte texte über die Zeitkonstitution (1929-1934). Die C-Manuskripte*. Dieter Lohmar (ed.). Springer.
- HuaDok III/6. Husserl, E. (1994). *Gesammelte Werke. Husserliana Dokumente. Band III/6. Briefwechsel*. Karl Schuhmann y Elisabeth Schuhmann (eds.). Kluwer Academic Publishers.
- Levinas, E. (1974). *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Martinus Nijhoff.
- Luft, S. (2012). *Subjectivity and Lifeworld in Transcendental Phenomenology*. Northwestern University Press.
- Vargas Bejarano, J. C. (2006). *Phänomenologie des Willens*. Peter Lang.

CAPÍTULO XIII

VOLUNTAD, TEMPORALIDAD Y FINITUD. UNA REFLEXIÓN SOBRE LOS DERECHOS HUMANOS *SECUNDUM* *SENTENTIAS EDMUNDI**

Rosemary Rizo-Patrón de Lerner

RESUMEN

En el contexto de las sucesivas crisis denunciadas desde el siglo XX como “crisis de las ciencias, la cultura y la humanidad europea”, resulta hoy imperativo cuestionar el concepto moderno de racionalidad —vinculado al del papel prometéico de la *voluntad* ilustrada y su *acción* en la historia— que persiste rejuvenecido hoy en reflexiones filosóficas, socio-políticas e históricas sobre los derechos humanos, a veces nutridas de relecturas actualizadas de Kant o de Hegel. Sobre la base de algunos análisis husserlianos de la estructura temporal de la conciencia, la presente reflexión intenta echar luces sobre los alcances y límites de toda *acción voluntaria* individual y colectiva. Como el

* Este giro lo he tomado prestado de Hart (1992, p. xi).

carácter irreversible y abierto de la estructura temporal de la conciencia sólo admite expectativas probabilísticas del curso de toda acción, esta reflexión concluye apelando a la responsabilidad radical como el último recurso racional (axiológico-volitivo) que le queda a la humanidad en tiempos de crisis y creciente invisibilidad.

Palabras clave: derechos humanos, acción, voluntad, temporalidad, finitud.

ABSTRACT

In the context of a series of crises denounced since the twentieth century as the “crisis of European sciences, culture, and humanity”, it is imperative today to question the modern concept of rationality—linked to the Promethean role of the *enlightened* will and its *action* in history—which persists rejuvenated today in philosophical, socio-political, and historical reflections on human rights, sometimes nourished by updated interpretations of Kant or Hegel. Based on some of Husserl’s phenomenological analyses of the temporal structure of consciousness, this paper attempts to shed light on the scope and limits of individual and collective *voluntary actions*. Since the irreversible and open-ended nature of the temporal structure of consciousness only allows for probabilistic predictions about the course of any action, this reflection ends with a call for radical responsibility as the last rational (evaluative and volitional) resource remaining to humanity in an age of crises and increasing invisibility.

Keywords: Human Rights, Action, Will, Temporality, Finitude.

1. Derechos humanos: protoinstitución

Desde inicios del siglo XX, y con mayor intensidad a raíz de la Primera Guerra Mundial, desde distintos frentes del mundo académico se constatan y denuncian sucesivas “crisis de las ciencias,

la cultura y la humanidad europea". Quizás desde el trágico hundimiento del Titanic en 1912, la civilización occidental empieza a percatarse de la vulnerabilidad y finitud de su concepto de racionalidad vinculado a la noción optimista de "progreso". Asoma así la "cara de Jano" del "ideal Baconiano"¹ (Jonas, 1984 [1995], Cap. V, § 2) que se oculta tras de los indudables triunfos científicos y tecnológicos, así como de sus esperanzas escatológico-políticas e históricas. Pues, desde que se publica el *Leviatán* en 1651, la fe europea en la certeza teorético-tecnológica (reforzada por la evidencia matemática) se extiende al terreno práctico-político. Se sustenta la posibilidad de un "estado racional del imperio de la ley" (Hobbes, 1962, pp. 66-67), dando lugar a distintos proyectos político-utópicos que anuncian el progreso sin fin de una nueva humanidad.

Poco después, en el siglo de las luces, dichos ideales se traducen en una serie de instrumentos jurídicos de gran importancia para la humanidad. Si bien desde 1689 el Reino Unido ya consta de una *Carta de Derechos* (*Bill of Rights*), es sobre todo desde la segunda mitad del siglo siguiente que se firman los primeros acuerdos universales que marcan el nacimiento a la época contemporánea.

En los Estados Unidos de Norteamérica se firma la *Constitución* norteamericana en 1787 y su *Carta de Derechos* en 1789, mientras que en Francia se consagran la *Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano* en 1789 y la *Declaración de los Derechos de la Mujer y la Ciudadanía* en 1793.² Medio siglo después, Augusto Comte, en su *Discurso sobre el espíritu positivo* de 1844 (1995), subraya que el triunfo de dichos instrumentos se debe a su carácter científico-racional. No es sino luego de las dos grandes guerras mundiales del siglo XX, que la Asamblea General de las Naciones Unidas promulga en 1948 un instrumento de alcance global, la *Declaración Universal de los Derechos del Hombre*, basada en

1 El ideal racional de la revolución científica moderna (siglos XVI-XVII) se expresa en la *Instauratio Magna* (1620) – que incluye el *Novum Organon*– y en la novela utópica, *La Nueva Atlántida* (1626) (Bacon, 1878, 2022).

2 Este último instrumento fue promovido por la activista Olympe de Gouges, quien terminó enviada a la guillotina por Robespierre bajo el cargo de sediciosa, por la osadía de reclamar iguales derechos para hombres y mujeres.

el principio moral kantiano de la intrínseca dignidad humana, a la que siguen múltiples instrumentos jurídicos internacionales que fueron especificando y precisando su naturaleza y alcances.

En suma, la *racionalidad teórico-científica, práctico-tecnológica*, nace en la Modernidad concebida como aquella que abre el camino hacia el “reino de la libertad”, fuente de la “objetividad” de las leyes científicas y de las normas universales de la república de ciudadanos. Sin embargo, se trata aún de una provincia meramente masculina concebida indemne y a salvo del “reino de la necesidad”.³ Este se asocia más bien al confinamiento femenino, privado de los derechos civiles de la autonomía y la autodeterminación. El triunfo de la racionalidad ilustrada parece, en esa época, no conocer marcha atrás.

Desde Francis Bacon hasta Augusto Comte, continuándose con los proyectos políticos libertarios que se gestan en la modernidad (bifurcándose en el siglo XIX hacia propuestas individualistas-capitalistas y comunitaristas-socialistas), este paradigma va más lejos aún. No solo pretende ofrecer la posibilidad de *interpretar y predecir* con certeza eventos naturales y sociales, en base a su regularidad, sino también la de *producirlos voluntariamente* como “conquistas” definitivas de la humanidad, incluyendo en ellas las promesas utópico-prometeicas de un futuro pluscuamperfecto para un *homo absconditus*. Pretende, pues, garantizar de modo apodíctico el progreso indefinido de la *humanidad* como una realidad alcanzable gracias a que su *voluntad* racional, tecnológicamente iluminada, otorga un *poder* inédito a la *acción humana* sobre la naturaleza (y su transformación).⁴

3 El “reino de la necesidad” (cf. pasaje de la “fórmula trinitaria” del tercer volumen de *El Capital*) no es otro que el de la contingencia natural, subjetiva y alienada, que inexorablemente se eliminará al consumarse la historia cuando el proletario se apropie de las fuerzas productivas y advenga el “reino de la libertad” (Marx, 1975, pp. 671-672).

4 En la lección segunda del *Curso de filosofía positiva* (1830-1842) se dice: “Sin duda, si uno contempla el conjunto completo de obras de todo tipo de la especie humana, debe concebirse el estudio de la naturaleza como destinada a proveer la verdadera *base racional de la acción del hombre sobre la naturaleza*, puesto que el *conocimiento de las leyes de los fenómenos*, cuyo resultado continuo nos permite *prever*, solo puede conducirnos, en la vida activa, a *modificarlos* unos por otros a nuestra ventaja” (Comte, 1936, p. 64; mis cursivas).

2. El ideal baconiano (“*scientia potentia est*”):⁵ aurora y ocaso

Desde la revolución científica hasta mediados del siglo XX impera el paradigma galileano- newtoniano como el único capaz de dar acceso al “mundo objetivo en sentido verdadero”—allende la supuesta esfera “ilusoria” del “mundo de la vida” cotidiano del resto de los mortales (Hua VI [2008], § 9)—,⁶ incluyendo sus intereses, valores, sentimientos o las finas alarmas de sus instintos y sensaciones. El optimismo baconiano y el *poder* tecnológico de la ciencia se sustentan, hasta Einstein, en una interpretación del “tiempo” que se halla implícito en el determinismo causal, cuya estructura es traducible en una noción *reversible* del tiempo que garantiza la *previsibilidad* y el “control” que posibilitan las leyes de la naturaleza.⁷ En esta “reversibilidad” está implícita una connotación de “atemporalidad”. Es Laplace (1749-1827) quien finalmente elimina de la ecuación científico-racionalista toda referencia a un Dios matemático (“eterno”) como el *fundamentum absolutum et inconcussum* de la cognición humana. La reemplaza con la “atemporalidad matemática” como

5 Se atribuye tradicionalmente a F. Bacon la expresión “*ipsa scientia potestas est*” (*Meditationes sacrae*, 1597) pero la frase exacta “*scientia potentia est*” aparece por primera vez en la versión de 1668 del *Leviathan* de Hobbes (<https://www.historyofinformation.com/detail.php?id=5253>).

6 La obra de Husserl (*Husserl-Gesammelte Werke. Husserliana*) se cita usando la abreviación Hua seguida del volumen en números romanos y, de estar disponible, la fecha y página de la traducción publicada entre corchetes. De otro modo, la traducción es mía. Las referencias al final contienen la información completa.

7 En 1917, basándose en su “teoría general de la relatividad”, Einstein concibe el universo como estático, espacialmente curvo, infinitamente inmutable y eterno. Aún cuando desde 1927 el joven astrofísico belga, George Lemaître, s.j., le muestra a Einstein haber demostrado, a partir de sus propias ecuaciones, que el universo está en expansión acelerada a partir de una singularidad *irreversible* en el tiempo (conocido desde 1949 como el “Big Bang”), Einstein se niega a aceptar dicha conclusión, considerándola “matemáticamente impecable” pero científicamente “abominable”, por “sugerirle demasiado la idea (teológica) de creación”. Cambia de opinión en 1931, aún cuando en 1929 Edwin Hubble ya había corroborado la expansión acelerada del universo, y su *edad finita*, luego de medir el desplazamiento hacia el rojo (*redshift*) de la luz (radiación electromagnética) emitida por las galaxias más lejanas (“ley de Hubble”).

estructura esencial de la *res extensa*, es decir, de las leyes eternas e inmutables de la naturaleza.

Durante la Ilustración, Kant busca blindar a las ciencias físico-matemáticas de toda sombra escéptica, por un lado, y eliminar para siempre el oscurantismo y la violencia, por el otro.

En el primer frente, su crítica procura poner a la física matemática de Newton a buen recaudo del relativismo escéptico que asoma desde las canteras del empirismo moderno. Pero, a la vez, reconoce la necesidad de dar cuenta de otro aspecto de la revolución científico-experimental Galileana, desestimado por el racionalismo moderno. Pues ambos, tanto el *a priori* conceptual, como el dato empírico sensiblemente observado, son aspectos *necesarios* de las ciencias, mas, por sí solos *insuficientes*. Por ello, concibe las bases universales y necesarias de la geometría y la aritmética (además del formalismo) —es decir, espacio y tiempo— como “formas” *a priori* pero *receptivas* de la *sensibilidad* humana, asentando con ello sobre sólidas bases las observaciones exigidas por el empirismo.⁸ La función de la razón pura especulativa se despliega en esta esfera *inmanente* de la naturaleza donde impera el determinismo causal.

En el segundo frente, su crítica plantea la función de la razón pura práctica en un ámbito *trascendente*, distinto —aunque conectado mediante el ser humano— con el anterior.⁹ Este ámbito tiene (1) una dimensión filosófico-trascendental (la de “los principios *a priori* de la cognición” o “metafísica de la naturaleza”), (2) una dimensión práctica (la de los principios *a priori* que emanan de la libertad humana o “metafísica de las costumbres,” del derecho y la virtud), y, por último, (3) la de la esperanza escatológica. Todo

8 Kant asienta el tiempo en la sensibilidad, pero al darle estatuto de un *a priori* universal y necesario, al que se somete toda determinación de la *res extensa*, oculta su “contingencia” (o irreversibilidad).

9 Con esta distinción Kant pone en marcha lo que décadas después se manifiesta como el “hiato en la cultura”. Una versión distinta y previa de este “hiato” es el dualismo ontológico cartesiano. El dualismo Kantiano se desplaza a la distinción fenómeno (inmanente) / noumeno (trascendente). Así, el ser humano es el *único* ente que pertenece a dos mundos: en tanto *natural* (fenoménico), está sujeto al determinismo causal de las leyes de la física, y en tanto nouménico, *trasciende* dicha causalidad, exhibiendo una *libertad trascendental*.

ello, según Kant, se reúne bajo el ideal del “bien supremo, como un fundamento determinante del último fin de la razón humana” y se funda, en última instancia, en la *voluntad incondicionada* de la razón pura práctica. Esta no es sólo fuente de *imperativos* categóricos, sino también de la *tendencia teleológica* (regulativa) de la razón pura hacia (la realización de) una *última* “unidad conforme a fines” (Kant, 2009, A817 / B845).

Desde el siglo XIX, el hiato kantiano —y el lugar “trascendente” en el que se refugia el ámbito humano de la libertad, la cultura, la historia, la moral y el derecho— es ignorado por el creciente reduccionismo cientista-naturalista. Las voliciones y acciones humanas se presumen tecnológicamente bien dirigidas y aplicadas *sólo* si se alinean bajo la égida de una racionalidad que se concibe a sí misma y al mundo circundante como una “máquina cibernética”, en la que la autonomía de la voluntad y la “libertad” no son sino ilusión.

Ahora bien, el curso de la historia muestra sólo gradualmente el “lado ominoso” del “ideal baconiano” —es decir, su puro y simple *opuesto*— que crece como una inmensa sombra fuera de su control.¹⁰ Este se evidencia más rápidamente en el ámbito de las disciplinas humanas, culturales, socio-políticas, económicas y legales. Inicialmente no parecen afectar el campo de las ciencias teóricas, exactas y/o naturales. Así, hasta el siglo XX, la autonomía racional y los derechos universales, absolutos e inalienables de libertad, igualdad y fraternidad, corren paralelos a diversas injusticias y crímenes institucionalizados y legitimados, en una secuela de tragedias causadas por su misma lógica racional.¹¹ Los beneficios

10 A lo largo de esta contribución, se rozan los problemas de la historia, la historicidad, la generatividad, el futuro y la responsabilidad, sin tematizarlos específicamente, aunque constituyen parte esencial de su horizonte implícito. Para desarrollos complementarios, cf. Rizo-Patrón 2015 (pp. 177-270), y 2024 (pp. 187-225).

11 Desde el siglo XVIII hasta la actualidad, los ideales universales democráticos alcanzados, entran en conflicto permanente con los procesos históricos en los que deben materializarse. El “progreso” de su expansión institucional (nacional e internacional) con las colonizaciones evangelizadoras y conquistas “civilizatorias” europeas y norteamericanas se ve así acompañado del tráfico de esclavos, masacres, genocidios, crímenes de guerra y de odio, étnicos, ideológicos, de género. Se trata de un “progreso contingente”, *temporal* y relativo, en el que continuamente se reformulan y perfeccionan

de la globalización tecnológica se extienden por ello de modo estrictamente proporcional a los crecientes abismos hemisféricos socio-económicos, llegando a dimensiones escandalosas (Fanon, 1961 [1973]). Paralelamente, el incremento exponencial de la industrialización planetaria, que se resiste a la regulación y prioriza utilidades, conduce a la crisis ecológica actual (Capra & Luisi, 2014, pp. 341-452).

En cambio, el paradigma matemático-fisicalista, motor del progreso, sigue vigente en las ciencias naturales y exactas hasta la segunda mitad del siglo XX, a pesar del cúmulo creciente de anomalías que muestran fisuras en sus fundamentos desde mediados del siglo XIX. En 1936, Husserl finalmente declara que el “emperador está desnudo”, la “matematización Galileana” de la naturaleza no es sino una mera “substrucción” (*Substruktion*) racional en el mundo de la vida.¹²

Las ciencias de la *vida* son las que primero constatan su incompatibilidad con el fisicalismo matemático determinista; *v.gr.*, disciplinas descriptivas como la botánica, la biología, genética, teorías de la evolución (Lamarck y Darwin), o la psicología y la sociología en sus versiones positivistas. Se suman anomalías en la química y la termodinámica,¹³ sacudiendo adicionalmente el determinismo causal de un universo temporalmente reversible. El cúmulo de

nacional e internacionalmente instrumentos legales para prevenir formas extremas de violencia, tanto en el caso de conflictos armados, como en legislaciones civiles.

12 Husserl toma prestado este término de Hugo Dingler, en el § 9f de su *Crisis*. Cf. Dingler (1921, p. 52), Hua VI, p. 37 (2008, p. 81). Cf. también Hua XII, p. 192 y Hua XXIX, pp. 203-207.

13 Según la *primera* ley de la termodinámica y el determinismo causal de las leyes newtonianas, la cantidad de energía en el universo no se crea ni destruye. En cambio, la *segunda* ley de la termodinámica (“ley de la entropía”) sacude esa certeza, mostrando, en efecto, no solo que la irreversibilidad del tiempo no es una “ilusión” (como Einstein seguía creyendo), sino que la expectativa (predictibilidad) del restablecimiento regular del *orden* en la naturaleza *no es una certeza*, sino solo una *probabilidad*. Según la física hoy, las leyes newtonianas y sus ecuaciones lineales *no* son operativas en *todo* el universo, sino más bien la *entropía*: produciendo *incertidumbre, desorden* (caos) y nuevos “órdenes”. Se observa, por ende, en la naturaleza física una cierta *impredictibilidad*, “nuevas organizaciones espacio-temporales y “un papel creativo”, es decir, “historia”. En este contexto “las ecuaciones devienen *no lineales*”, pues contemplan más de una solución (Prigogine, 1989, pp. 398-399).

anomalías finalmente desestabilizan a la propia *física* newtoniana. Hacia fines del siglo XIX, se descubre el mundo cuántico (los electrones y la estructura dinámica del átomo) en investigaciones sobre la luz y el electromagnetismo. Einstein formula la teoría especial de la relatividad (1905), introduciendo el nuevo concepto de tiempo-espacio, y su teoría general (1915), que busca unificar la teoría de la gravedad, el electromagnetismo y las fuerzas débil y fuerte del mundo subatómico. A pesar de estos asombrosos descubrimientos físico-matemáticos en el ámbito de la mecánica cuántica y la astrofísica durante el siglo XX y lo que va del XXI, con el apoyo de la revolución tecnológica digital,¹⁴ quizás no sea exagerado sostener que incluso esta “nueva física” no logra consolidar hasta hoy, pasado un siglo de su nacimiento, un nuevo paradigma fiscalista de la talla del que Newton inaugura hace más de trescientos años.¹⁵

Desde 1870 las escuelas neokantianas, neohegelianas y criticistas, además de la naciente fenomenología de Husserl desde 1900, ya cuestionan enérgicamente el determinismo naturalista en las ciencias humanas y sociales, determinismo que alimenta la ilusión de “predictibilidad” y el ideal de un progreso sin retorno. Las dos guerras mundiales de la primera mitad del siglo XX, y las profundas crisis (bélicas, socio-políticas, económicas, migratorias, culturales) que sacuden al planeta desde entonces desbaratan dicha ilusión. Pero ni con estas crisis muere el ideal baconiano ni la tendencia teleológica de su voluntad de siempre querer mayor

14 A la revolución digital del siglo XXI, que parece iniciar una nueva era a la humanidad, se suman maravillas tecnológicas como el Gran Colisionador de Hadrones de CERN (Suiza, 2001), y los potentes telescopios Hubble (1991) y James Webb (2021).

15 La infinidad de datos astrofísicos que captan los nuevos telescopios desde 1991 obligan día a día a reacomodar el “*standard model*” del universo físico observado. Por otro lado, a pesar de las esperanzas puestas en la IA, las teorías de supercuerdas y/o computadoras cuánticas –pues sin duda añaden un *poder algorítmico* y control inéditos a la “acción del hombre sobre la naturaleza”– los físicos teóricos siguen sin poder formular su “*theory of everything*”, y conciliar la física cuántica con la ley de gravedad. Hasta hoy, tampoco se ha logrado explicar satisfactoriamente la aparición de la vida, la conciencia o la razón humanas desde el mundo físico cuántico. Por último, tampoco se ha podido explicar satisfactoriamente la diferencia (y relación) entre la conciencia humana, el orden conceptual (matemático), y el mundo físico, temas que Husserl ya desarrolla, amplia y comprensivamente, en la primera mitad del siglo XX.

poder. Hacia fines del siglo XX, al desmoronarse los “bloques” del oeste y el este, acelerarse la globalización de las comunicaciones y la revolución tecnológica digital, resurge la esperanza utópica de un diálogo intercultural que posibilite la “democratización” liberal. Ignorantes de las crisis internas y limitaciones de las ciencias y la cultura, las comunidades planetarias ceden deslumbradas ante las promesas prometéicas y cantos de sirena de este renovado “ideal Baconiano” mientras vuelve a crecer una sombra epistémica que parece devorarla. Pero, *nuevamente*, los instrumentos jurídicos y postulaciones ideales del “orden mundial” desde fines de la segunda guerra mundial (1945), se muestran incapaces de impedir *por sí solos* los fracasos y las crisis que resultan de su brecha con los procesos de la vida real. Vuelve a crecer el escepticismo ante la eficacia de la institucionalidad democrática y sus cartas de derechos. El mundo se inclina, una vez más, hacia burdos populismos, autocracias y/o totalitarismos.¹⁶ Aumenta la “información” mientras disminuye el “conocimiento crítico”. En el seno de la comunicación globalizada, sesgos cognitivos (emotivos) radicalizan y polarizan las opiniones y teorías; se volatilizan los criterios de evidencia mientras que proliferan las “burbujas” narrativas. Redes y medios digitales oscilan entre diálogos consensuales y batallas campales donde la “verdad” que triunfa es la que silencia al discrepante. La violencia verbal e ideológica expresa la polarización y se traduce en violencia física.¹⁷ Cegadas por el triunfo de la tecnología, pero moralmente ciegas de su condición mortal insuperable, la humanidad no parece percatarse que su supervivencia solo puede

16 La manipulación psico-social (tecnológicamente condicionada) denunciada en las novelas distópicas de Aldous Huxley (*Un mundo feliz*, 1932) y George Orwell (1984, 1949), que caracterizó a los totalitarismos nazis, fascistas y estalinistas de la primera mitad del siglo XX, tiene su génesis en un escepticismo similar. Hoy cunde el negacionismo histórico y dicha denuncia parece totalmente olvidada.

17 Nuevas “certezas” (y teorías conspiratorias), vehiculadas velozmente a través de los nuevos medios sociales, se ven representadas una y otra vez por “líderes de culto” de distinto pelaje —faranduleros, “influencers”, autócratas, teócratas, tecnólogos, empresarios o “genios” que incursionan en el “espacio público” de lo político. Portadores de frescos mensajes “renovadores” e “impolutos”, libres de las taras del “establishment”—reemplazan paulatinamente la institucionalidad normada de la política partidaria o de los medios de comunicación convencionales.

depender de los “controles y contrapesos” imperfectos de las democracias institucionales.

3. La cuestión “crítica” – sensibilidad, intelecto y voluntad

Ante este panorama, es quizás comprensible que ciertos medios académicos actuales con una perspectiva tanto histórica como filosófica vuelvan a la obra de grandes pensadores de la Modernidad, como Kant y Hegel, buscando claves para diagnosticar el presente y proyectar un futuro realizable.¹⁸ Pero quizás también esto sea una ingenuidad si no se intenta una vez más comprender las causas profundas de estas sucesivas “crisis de las ciencias, la filosofía y la humanidad europea” (hoy globalizada), reexaminando críticamente el curso de esta historia.

Intentemos aquí, en un breve ejercicio interpretativo más o menos libre, lo que parece ser la evolución de ciertas nociones claves a lo largo de este itinerario –sensibilidad, intelecto y voluntad– de sus respectivos papeles y efectivo alcance en el cumplimiento (realización o plenificación) de sus promesas prometéticas modernas. En juego se hallan los conceptos de *finitud* e *infinitud*.

Descartes y el racionalismo moderno reformulan la distinción medieval entre la perfección *infinita* del *ens creator* (*natura naturans*) y la contingencia *finita* del *ens creatum* (*natura naturata*), pero obliteran el carácter radicalmente *situado* (finito) de la mente humana en dos sentidos. *Primero*, en su función *intelectiva* (Descartes, 1970, p. 41 y ss.), por cuanto la claridad y distinción de sus evidencias fundamentales está garantizada *sub specie aeterni* por las *ideas innatas*, sembradas por Dios mismo en nuestras mentes (Descartes, 1970, p. 57 *passim*) y por las que somos capaces de conocerlo a él, al mundo material (extenso-matemático) y a la propia alma, de

18 El ser humano para Kant, como portador de derechos y libertades fundamentales innatos, es desde 1948 la base de la legislación internacional en materia de derecho, *viz.* la *Declaración universal de los derechos humanos*.

modo *esencial* (Descartes, 1970, pp. 41, 63-68, 96-108). *Segundo*, en su función *volitiva*, por cuanto Descartes (en su cuarta meditación) la considera *infinita*, fuente del mal y el error, a menos que se la someta a la claridad y distinción del intelecto y sus ideas innatas (1970, pp. 43, 56, 59 *passim*, 81-95). Luego, la *Monadología* de Leibniz (1992)¹⁹ resignifica el cartesianismo con una inspiración aristotélica. Las sustancias *simples* (mónadas, “átomos inextensos”) que componen el mundo creado finito están dinámicamente (teleológicamente) dirigidas hacia una *causa* final, hacia la *perfección infinita* de la mónada divina (Leibniz, 1992, p. 77 *passim*). Todas constan de dos atributos esenciales: “percepciones” y “apetencias”, siendo la apetencia una fuerza (*vis*) o tendencia innata que las empuja hacia percepciones más elevadas. La progresión teleológica de las mónadas finitas “se distinguen por los grados de percepciones distintas” (Leibniz, 1992, p. 82): (1) las de las *entelequias* inferiores —que componen los cuerpos— cuyas tendencias y “pequeñas percepciones” son inconscientes; (2) las de las *almas* de seres vivientes y animales, cuyas “percepciones”, aunque *pasivas* (sensibles), portan *conciencia*, *memoria* y *hábitos* (apercepciones); y, finalmente, (3) las de los *espíritus* portadores de *voluntad activa* e *intelección racional*. Siendo cada una de ellas un *mundus concentratus* con una percepción de todo el universo (Leibniz, 1992, p. 82), aunque “carecen de ventanas” (Leibniz, 1992, p. 70), Dios garantiza la “armonía establecida” entre ellas.

Es claro que la “crítica” kantiana declara la *finitud* de la “razón pura” en su función teórico-especulativa, atándola (y con ella a las ciencias físico-matemáticas) a su condición sensible *espacio-temporal*, garantizándole solo una “universalidad y necesidad” *limitada* a la esfera *fenomenal*. Pero exime a la “razón pura práctica” de dicha contingencia al otorgarle un estatus incondicional, *nouménico* y *autolegisador*, es decir, allende el determinismo causal de la legalidad

19 La *Monadología* (1714) consta de noventa aforismos numerados, que pueden agruparse en tres grandes partes: (1) Sobre las mónadas (pp. 1-36), (2) Sobre Dios, su existencia y naturaleza (pp. 37-48), y, finalmente, (3) Sobre el mundo concebido en su causa (pp. 49-90), donde aborda entre otras cosas la *armonía* universal y el optimismo (pp. 49-60), y la *jerarquía* de los seres creados en general (pp. 63-90).

natural. Reformula así la asimetría cartesiana entre la *finitud* del intelecto y la *infinitud* de la voluntad. Ante ello, Hegel aprueba en *Fe y saber*, la conclusión kantiana que las condiciones de posibilidad del “saber” y del “objeto” sean *las mismas* (Kant, 2009, B197/A158; Hegel, 1962, pp. 13-40). Pero se rebela ante la “humillación” a la que Kant somete a la “razón pura teórica”, limitándola al ámbito fenoménico del “ser-para-mí” (fenómeno), como si “el absoluto no estuviera, o quisiera estar, desde el inicio al lado de nosotros” (Hegel, 1975, p. 69). En añadidura, concilia dialécticamente el concepto *finito* con la voluntad *infinita*, en un gesto sólo posible desde el *noesis-noeseos* de la “idea en-sí-y-para-sí” divina, en el marco de un “sistema” lógico-especulativo que es, a la vez, ontológico y teo-teológico (Hegel, 1969, § 577).

Lo que separa a Nietzsche de sus antecesores, treinta o cuarenta años después de Hegel, es que expulsa a toda representación conceptual de su pedestal, otorgando el carácter fundante de la creatividad productora humana —tanto en el dominio de la *verdad* como del *arte*— a la *voluntad de poder*.²⁰ La concibe capaz de doblegar al “tiempo y su pasar”, pues, al convertir todo pasado en un “así lo he querido yo”, se manifiesta como *eterno retorno de lo mismo* (Nietzsche, 1982 [II], pp. 403-476 *passim*).

En suma, lo que desde la modernidad se oblitera una y otra vez —tanto en lo relativo al *intelecto* como a la *voluntad*— es la cuestión de su *temporalidad* y por ende su *finitud*. Asombra que temas íntimamente asociados a la estructura temporal de la conciencia, la racionalidad y la acción voluntaria humanas, que la psicología descriptiva y experimental abordan desde el siglo XIX, sigan generalmente ignorándose en las neurociencias, filosofías de la mente

20 Este tema despunta desde *Humano demasiado humano* (1879), y se conecta con el tema del tiempo (devenir), el superhombre y la transvaloración de todos los valores desde *Así habló Zaratustra* (1883-1885) (Nietzsche, 1982 [I, II]). En sus manuscritos póstumos, los dos valores de la *voluntad de poder* son “ópticas” o perspectivas (“sentidos”) de todo lo que es, pues no hay *nada* “en sí” (1982 [III], pp. 503, 679-682, 685, 752 *passim*): 1. la *verdad*, que es “un modo del error,” un “error necesario,” y una “mentira a la vida”, pues —concebida como *adaequatio* (pura identidad)— congela el tiempo; y el *arte*, gracias al cual, su tendencia a adquirir cada vez mayor *poder* (*Mehrung von Macht, Steigerung der Macht*) carece de límites (1982 [III], pp. 500, 682, 691-693, 844, *passim*).

o epistemologías contemporáneas.²¹ Estos temas también deberían *interesar* a la política, la sociología, el derecho o la ética, pues están íntimamente asociados al de la estrechez del campo de *atención* humano (la sucesión de “presentes” efímeros rodeados de un horizonte pasado cada vez más lejano, y uno futuro que nunca termina de llegar del todo). Esta temporalidad y estrechez, *afecta* la capacidad humana *predictiva* y la posibilidad de su efectiva acción *voluntaria* transformadora, especialmente en la historia colectiva.

Si la *finitud* humana es la que afecta su historia, hay que buscar sus raíces en dos órdenes de problemas que aborda resueltamente Husserl. *Primero*, en la “temporalidad de la conciencia”, que atraviesa toda su estructura, horizontalmente, en su retención aperceptiva y rememoración del pasado, y en su proyección anticipativa del futuro; y, verticalmente, desde su origen genético (preconsciente, receptivo-afectivo) hasta su *despertar* consciente y racional (activo-constitutivo). *Segundo*, en la “estructura de la conciencia”, en sus funciones y tomas de posición *intelectivas* con sus respectivos correlatos objetivos; en sus vivencias conscientes y racionales *emotivo-valorativas*; y, finalmente, en sus *actos desiderativos* y *voluntarios*.²² Se trata de una “estructura” *a priori* que, como tal,

21 Desde mediados del siglo XIX, la fundamentación filosófica de la lógica ha oscilado entre dos extremos, el logicismo o el psicologismo, sin lograr dar cuenta razonable de la *interacción* (a la vez que *irreductibilidad* mutua) entre estos dos órdenes totalmente distintos de *relaciones*: el subjetivo-objetivo, y el ideal-real. Los análisis fenomenológicos de Husserl han sido, a mi entender, una excepción, y merecen ser retomados y continuados.

22 En las raíces de la esfera *intelectiva* (la receptividad y formación de unidades primarias), los análisis fenomenológicos de Husserl paulatinamente desvelan —con un aire leibniziano— la génesis de la espontaneidad intencional, atenta, y los estratos más elevados de las funciones racionales, lingüística, y judicativa. (Hua XLIII/1). Asimismo, en las raíces de la esfera *emotiva* y *valorativa* (las sensaciones afectivas o *afecciones* de la emoción, también llamados “sentimientos sensibles”) y en la esfera de la *voluntad* y *acción* (como el *elegir* y *decidirse*, o la *acción* que inicia y satisface —plenifica— un querer), la fenomenología genética de Husserl descubre formaciones constitutivas pre-intencionales y pre-egológicas primitivas (pasivas). Los *actos emotivos* y *valorativos* están arraigados en *sensaciones* afectivas o *afecciones* de la emoción (sentimientos sensibles), mientras que los *actos voluntarios* (decisiones y/o *acciones*) en procesos instintivos, pre-intencionales e involuntarios (pulsiones, tendencias, anhelos y esfuerzos) (Hua XLIII/2-3).

comprende *esferas* entrelazadas, pero cuya génesis se halla en los estratos y procesos temporales profundos de la vida del sujeto.²³ Por ello, de una vida cuyas funciones más elevadas nunca abandonan su radical finitud.

Es necesario por ello volver a examinar, con Husserl, algunos resultados de los análisis fenomenológicos de la *estructura* de la *temporalidad* y la *conciencia*. Sólo así se puede evaluar si afectan significativamente las promesas prometéticas de filósofos modernos —que resurgen con la tecnología digital y en recurrentes proyectos mesiánicos ideológico-políticos— respecto de su *alcance*, tanto *cognitivo* como *voluntario*. Ciertamente, a juzgar por sus publicaciones, desde los análisis psicológicos y lógicos de su *Filosofía de la aritmética* (1891) hasta aproximadamente 1927, su única, sino mayor preocupación parece ser la esfera teórica, por las “amenazas” de relativismo, subjetivismo y escepticismo provenientes del naturalismo positivista. Sus cursos y correspondencia posteriormente han revelado que, por el contrario, Husserl considera que dichos problemas son mucho más serios en la esfera ética (Hua XXIV, p. 217).²⁴ Cabe reflexionar, sin embargo, por qué Husserl se ocupa más tiempo con análisis de las esferas de la volición y acción, que se desarrollan desde 1902 hasta 1934 (Hua XLIII/3).²⁵

23 “La fenomenología confirma la distinción Leibniziana entre mónadas dormidas, mónadas despiertas —en su discurso también ‘almas’, que tienen una conciencia en un sentido especial, y espíritus, mónadas humanas. [...] El ser humano tiene en sí una vida anímica animal inferior y, en ella, también las estructuras del estrato más profundo de la mónada dormida, es decir, los estados que idealmente se consideran pertenecientes exclusivamente a ella” (Hua XLIII/3, p. 464).

24 Me refiero a la esfera emotiva y valorativa que —entrelazada con la esfera cognitiva del entendimiento y el objeto— constituye el horizonte que concierne los ahora llamados “sesgos cognitivos” (Rizo-Patrón de Lerner, 2024, pp. 211-220).

25 Husserl sigue analizando la esfera de la voluntad (que es la de la responsabilidad) hasta un año después del ascenso del nazismo, que se gesta desde la derrota alemana en la Primera Guerra Mundial, iniciando más de dos décadas de turbulencia social y política.

4. Finitud, temporalidad y evidencia

Quisiera sugerir aquí que ciertos rasgos dominantes de la modernidad se caracterizan por una toma de partido a favor de la obliteración y aún caducidad de la finitud, es decir, de aquello que define la condición humana (Taminiaux, 1982, p. 74).

Debido a su temporalidad e historicidad, la condición humana es “una *hermenéutica abierta*” —afirma Taminiaux— que “*nunca podrá cesar de interpretarse*” (1982, pp. 74-75). Aún hoy no parece comprenderse la naturaleza elusiva de lo que experimentamos como *tiempo*, ni en la naturaleza física ni en la psíquica. El primer texto fenomenológico *publicado* que populariza dicho tema es *Ser y tiempo* de Heidegger (2014) publicado en 1927.²⁶ Pero antes de ello, en uno de sus cursos sobre fenomenología de la religión de 1920/21, citando la primera carta de San Pablo a los Tesalonicenses (5, 1-12) y su visión *kairológica* sobre el fin de los tiempos (*eschaton*), Heidegger anticipa lo que formula con mayor amplitud y claridad en 1927. El horizonte últimamente “indisponible” —impredecible, incalculable, inconmensurable— del *futuro*, sobrevendrá repentinamente, como un “ladrón en la noche” o como los “dolores de parto a una mujer encinta” (Heidegger, 2011; cf. también S/A 1979, pp. 376-379). A pesar de ello, ya en *Ser y tiempo*, acusando influencia de Nietzsche, el futuro es un horizonte de “posibilidades” abiertas (salvo la muerte) hacia el cual, mediante la *comprensión*, se orienta *resueltamente* la “existencia auténtica” (2014, §§ 36, pp. 45, 56-60 *passim*). El pasado, totalmente cerrado, nos revela más bien “arrojados”. El “horizonte trascendental del tiempo” constituye por eso el “sentido del ser” de la existencia humana en su encuentro con el mundo, los otros y consigo misma.

Décadas más tarde, Hans Jonas (1984 [1995]) propone a la *responsabilidad* como principio o imperativo fundamental de una “ética orientada al futuro”, oponiéndose a las “éticas utópicas” de

26 Previendo dicha publicación, Husserl solicita a Heidegger en 1926 publicar sus primeros manuscritos sobre el tiempo (las lecciones de 1904/05 con textos complementarios hasta 1910), que aparecen en el *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, VIII (1927), pp. 1-438 (Hua X).

los siglos XIX y XX, impulsadas por el optimismo moderno.²⁷ La “ética de la responsabilidad” es una ética “para la era tecnológica” en la que la humanidad parece confiar, tan ciega como incondicionalmente. Haciendo eco del futuro “indisponible” heideggeriano, Jonas advierte que el acelerado crecimiento científico-tecnológico y el control exponencial que está ejerciendo sobre la naturaleza se encuentran en una relación *inversamente proporcional* a la capacidad humana de *predecir a largo plazo* los efectos colaterales de sus acciones colectivas.²⁸ Apenas un año después, en su obra *La nueva invisibilidad* (1985), Jürgen Habermas admite el “agotamiento de las energías utópicas clásicas, aunque recusa el que la “impotente banalidad” posmoderna sustituya toda orientación proyectiva al futuro como “función de una voluntad social de actuar”. Es decir, sostiene que las energías utópicas nacidas con la modernidad pueden y deben reavivarse si se alimentan “de una conciencia de actualidad en la que confluyen el pensamiento histórico y el utópico” (Habermas, 1985, pp. 141-147, 161).

Sólo Husserl, desde inicios del siglo XX, tematiza detalladamente la estructura *temporal* de *todas* las funciones de la *conciencia*, especialmente de sus esferas *teórica* y *volitiva*. Si sus reflexiones no adquieren la popularidad inmediata de las de Heidegger y lo alejan de sus lectores iniciales y posteriores —en el contexto de dos grandes guerras mundiales y de preocupaciones más existenciales— es debido a que considera que primero debe esclarecer los problemas (más áridos) de la esfera cognitiva teórica. En esta, su posición respecto del impacto del tiempo parece ambigua y una recaída en el “logocentrismo” moderno. Sostiene, en efecto, la validez *atemporal*

27 Cf. también Rizo-Patrón de Lerner, 2015, pp. 177-270.

28 A inicios de 1980 ya se avizoran las posibilidades apocalípticas de la expansión global de los complejos militares-industriales, la proliferación de plantas nucleares, la devastación ecológica, la ingeniería genética, y el creciente hiato entre el mundo altamente industrializado y el llamado tercer mundo, etc. Ante esta creciente imprevisibilidad, Jonas teme por la supervivencia de la humanidad y la vida en nuestro planeta. Su ética favorece así la cautelosa sobriedad de las “pronosis malas”, en lugar de las “buenas”, y —desde el poder asimétrico que aún detenta la humanidad en el presente respecto del futuro vulnerable e incierto— apela a una “heurística del temor”, a no “jugar a los dados” con el futuro de la humanidad y la vida.

de la formalización de lo matemático y del pensamiento técnico-simbólico²⁹ que cumplen la “*función de racionalizar lo empírico*” (Hua III/1, § 9). Asimismo, dicha formalización permite compensar el carácter *finito* de la base intuitiva de la cognición humana, y le ofrece posibilidades “portentosas” de crecimiento “infinito” (Hua XII, pp. xiii-xiv; Hua VI, § 8) —cuyos frutos inéditos en la historia constatamos hoy, en la era digital. Muchos malinterpretan la crítica husserliana a la formalización en su *Crisis* de 1936 —a la que reprocha olvidar su “fundamento de sentido” (*temporal*) en el mundo de la vida (Hua VI, § 9 h)— como una incoherencia atribuida a una influencia tardía de Heidegger, pues se desconoce que su origen ya se registra desde 1891.³⁰

Husserl emprende, pues, la difícil tarea de desentrañar la esencia del “pensamiento en general” (λόγος) “descendiendo” a las profundidades subjetivas (inmanentes) y conexiones motivacionales ocultas³¹ que constituyen la última fuente *temporal* de toda *dación* de sentido —objetivación, valoración, decisión, acción— y *validación* racional (teórica, axiológica, práctica) (Hua XVII, p. 357; Hua VI, p. 156 [194]). Los contenidos conceptuales de la lógica y matemática, así como los significados valorativos y normativos de cualquier disciplina de las ciencias y la cultura, son unidades de sentido *constituidas*, “*ideales*”,³² sintéticamente enlazadas y vehiculadas por experiencias o vivencias humanas *reales* que fluyen en el curso

29 Como señala el físico-matemático Brian Greene, parafraseando a uno de sus mentores de juventud, Neil Bellinson, “Hago matemáticas porque una vez que demuestras un teorema, se mantiene. Para siempre” (Greene, 2020, pp. 6 y 408).

30 Desde su *Filosofía de la Aritmética* (Hua XII) hasta *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* (Hua VI), Husserl critica la formalización matemática y logicista por desconocer: (1) la doble raigambre, no sólo *lógica* sino *psicológica* (inauténtica y auténtica), de sus conceptos aritméticos y su lenguaje simbólico; (2) la base deductiva de sus operaciones y reglas combinatorias; y, (3) su carácter meramente *metodológico*, no ontológico.

31 *V.gr.*, “descendiendo” a las “madres del ser” a las que alude Goethe en su *Fausto*.

32 “Irreales” es también un adjetivo que usa Husserl para referirse al tipo de “ser” de todo contenido noemático (perceptivo, valiceptivo, conceptual, normativo), en contraste con todo lo que es *real* o *natural*, físico (*real*) o psíquico (*reell*). Esta distinción —aún visible en la distinción cartesiano-medieval entre las dos “realidades” de toda *idea* o *representación* (la “objetiva o intencional” y la “actual o formal”)— se borra definitivamente desde el empirismo moderno de Locke, dando lugar al “fenomenalismo” moderno.

temporal de la vida. Pero no se “pierden” al hundirse en el pasado del tiempo inmanente como ocurre con los procesos psíquicos, pues se *expresan* lingüísticamente en la comunicación oral y escrita (Hua XIX/1, pp. 30-66; Hua XVII, p. 357),³³ y permiten elaborar teorías y planificar acciones futuras.

El curso temporal inmanente de la conciencia, en el que discurre la capacidad de pensar, expresarse, sentir, valorar, querer, decidirse y actuar humanos, es también *egológico*, por cuanto pertenece a yoes adultos conscientes, “en vigilia” y, por ende, “responsables” de sus tomas de posición. Pero, siendo esta vida un *flujo temporal* permanente e intermitente (entre el sueño y la vigilia), se dirige (“irradia”) hacia un mundo de cosas, bienes, valores, tareas, metas u otros yoes (*ego-cogito-cogitatum*) dándole sentido y valorándolo desde un centro egológico activo, eventualmente racional.³⁴ Frente a sí, el ámbito consciente *atendido* (*actualmente* percibido y de mayor claridad) es, sin embargo, *limitado* (estrecho), pues está rodeado de “horizontes” *inactuales*, siendo “efectivos” los más cercanos y claros e “inefectivos” los más lejanos y oscuros.³⁵ Si bien son apenas co-observados, se hallan “a la mano” —“toca[n] a la puerta

33 La misma *capacidad o actividad* subjetiva, intencional, que genera los *contenidos* significativos noemáticos, también genera (“constituye” o produce), los *fonemas y signos* lingüísticos, que son la base “*materia*” —oral y escrita— del lenguaje. Pero, gracias a que tanto los *contenidos significativos* como *signos* son *iterables* (por tanto, *ideales*), son comunicables y además pasibles de análisis críticos objetivos (intersubjetivos), sincrónica y diacrónicamente.

34 Como mero *polo* de los actos, el yo “no es algo real” que pueda ser visto como algo individualizado a lo largo de los trechos temporales. No tiene propiedades como algo real. Sólo puede tener propiedades como algo “ideal” que “vive en y a través” (“*hineinlebens*”) de sus actos, y así se relaciona a su “mundo circundante” (“*Umwelt*”). Pero no es “ideal” como un *Eidos* sino que siempre permanece como el “yo” (inextenso) de los actos (Hua XLIII/3, p. 124).

35 La estructura horizontal de la conciencia atraviesa, pues, el “*a priori* universal de la correlación” intencional, noético-noemática y mancomunada, atada a nuestras posibilidades cinestésicas de las que dependen en general los cambios de validez de toda evidencia experiencial o racional (Hua VI, §§ 46-47; Walton, 2015, Cap. X *passim*). Esa misma estructura intencional horizontal caracteriza el entrelazamiento práctico, teórico y emotivo de la vida consciente y racional, gracias a la cual siempre destaca efectiva y actualmente el interés de una de las esferas, mientras que los “intereses” de las demás siguen “motivando” pasivamente desde el trasfondo horizontal “inactual” (*inaktuell*) (Hua IV, § 5).

del yo, pero no lo afecta[n], es sordo a ello[s]”—pudiendo eventualmente afectarlo, motivándolo a volverse a ellos, atenderlos y objetivarlos. Al *fondo* de todo, está el dormir profundo, la inconciencia, el punto cero (Hua XVII, p. 364). De ese modo, en las profundidades horizonticas inmanentes del tiempo vivencial y bajo la superficie de la intencionalidad *explícita*, el fenomenólogo descubre la intencionalidad *oculta* (latente) donde se modifican continuamente no solo la *conciencia* y sus *vivencias*, sino también *el modo cómo es dado y aprehendido* el mundo circundante real y existente, en distintas configuraciones o unidades de sentido (*noemas*). Así, del “*suelo primordial*” (*Mutterboden*) pre-egológico brota un “instinto oscuro” en el que fluye la radical *temporalización* (autoconstitución) de toda la vida subjetiva (dóxica, afectiva y volitiva) hasta sus esferas conscientes y racionales, entrelazadas armónicamente. En dicho “suelo” se halla la “*motivación pasiva*” de la “razón potencial”—del “*intellectus agens* y el sujeto de la razón activa en su imperar racional” (Hua XXXVII, p. 332 [2021, p. 323])— con toda la complejidad de sus modalizaciones noético-noemáticas (Hua XI, pp. 25-64).

De resultas, lo que ponen al descubierto los análisis fenomenológicos obliga a replantear íntegramente las *evidencias* que la cognición humana es capaz de alcanzar, y las metas que la voluntad es capaz de realizar. Ahora bien, la estructura horizontica de la evidencia en la esfera dóxica intencional —que se manifiesta bajo la forma “intención-plenificación”— permea *toda* la vida consciente (incluyendo por ello sus esferas paralelas, *afectiva* y *desiderativa*), hallándose regulada por normas o “leyes esenciales” orientadas hacia las metas (τέλος) de “verdad, belleza y bien práctico”.³⁶ Aunque Husserl, en ese sentido, considera que la evidencia dóxica es “fundante” respecto de las otras —transponiendo la relación de intención-plenificación de la esfera objetivante a la esfera de actos no-objetivantes (axiológicos y prácticos)— las intenciones *valorativas* y *volitivas* tienen sus modos específicos de evidenciar (Hua

36 Dicha forma se manifiesta en todos los procesos *intuitivos* (concordantes, discordantes) de dilucidación (*Verdeutlichung*) y clarificación (*Klärung*) de *intenciones* vacías, desde sus inicios proto-instintivos hasta la vida racional, a lo largo de un desarrollo teleológico de diferenciación creciente (cf. Walton, 2019).

XXXV, p. 43; Walton, 2019, p. 8).³⁷ Todo ello tiene una orientación teleológica regulada (Walton, 2019, pp. 11-15), siempre abierta, apuntando a metas más elevadas de plenificaciones (determinaciones) escalonadas y hacia “ideas en sentido kantiano”, es decir, un “ideal de perfección” “que yace en el infinito” (Hua III/1 [2013], §§ 74, pp. 83, 143; Hua XI, § 44 y ss.; Hua VI [2008], § 73).³⁸ Como estos procesos son *temporales*, jamás logran la identidad infinita (en la diferencia) del *noesis-noéseos* aristotélico. Así, el ideal moderno de la “certeza absoluta”, clara y distinta —“la verificación posible para toda intención” vacía— constituye, según Husserl, un “problema”, pues se halla indefinidamente *diferida* (“*ad calendas graecas*”).

A fin de cuentas, *todos* los procesos de nuestra experiencia trascendental noético-noemática —incluidos los de las más altas esferas de la racionalidad abstracta— no son sino “acontecimientos temporales” de la “conciencia constituyente”. Por consiguiente, *todos* son radicalmente contingentes y falibles —*ergo* finitos—, independientemente de si sus correlatos (noemáticos) constituidos se identifican como “objetividades individuales” (sensibles y temporales) o como “unidades idénticas e ideales” (supra temporales o atemporales), como las de las matemáticas (Hua XXXIII, pp. 289-326). Esta radical *finitud* afecta, *a fortiori*, la vigencia permanente de todo *producto* de las disciplinas humanas y culturales, incluyendo *los instrumentos normativos* de los derechos humanos. Primero formulados en el siglo XVIII y, desde 1948 (luego de dos grandes catástrofes humanitarias mundiales), reformulados en normas internacionales que se

37 La esfera de la emoción y la voluntad, tienen sus “propias fuentes de derecho y legitimidad”, pues la razón teórica “es en sí misma una *ratio* incompleta” (Hua XLII, p. 240 ss.; Walton, 2019, p. 8). Sentimientos confusos se legitiman con sentimientos claros; actos prácticos lo hacen alcanzando voluntaria y satisfactoriamente la meta deseada. Sus evidencias también se modalizan (éxito, fracaso, concordancia, etc.).

38 “Desvelamiento transcendental de la universalidad de la intencionalidad absoluta, de la razón latente que, en el desarrollo de los niveles monádicos, de las especies, continúa construyéndose en una secuencia de niveles, hacia latencias de mayor nivel que, no obstante, son niveles previos de razón relativa, (...) Todos los niveles son estructuras de plenificación, pero solo dentro del nivel humano hay metas de la voluntad y la unidad de una condición voluntaria (*Willentlichkeit*). Esto conduce a la (...) forma más elevada de la vida voluntaria por medio de la fenomenología, y así sucesivamente” (Hua XLII, p. 226; Walton, 2019, p. 19).

pensaban eternas, hoy *su sentido* nuevamente amenaza verse reducido a letra muerta, a meros documentos escritos vetustos que han dejado de hablar.³⁹

5. Horizonte temporales de la volición y acción: expectativas y su certeza

Lo primero a tener en mente aquí es que el entrelazamiento entre las esferas cognitiva, afectiva y volitiva de la conciencia es tal, que *no sólo* la estructura horizontal *dóxica* de la evidencia (intención-plenificación) permea toda la vida de la conciencia. Sin embargo, un tipo específico de actividad “voluntaria” (el “concepto genuino de *voluntad*”) *también* atraviesa toda la vida de la conciencia, aún cuando no todo acto egológico (una *Gefühlsintentionalität*, o *Vorstellungsententionalität*, etc.) es un acto específicamente voluntario. Así, en la esfera cognitiva, la voluntad se manifiesta como la “forma más elevada” (no como un tipo “especial”) de “actividad consciente”, un *percatarse* de los propios deseos (Hua XXXI, p. 10). Paralelamente, en el “volverse hacia el sentimiento” que pertenece a las afecciones pasivas de dicha esfera, las cualidades relacionadas con la intencionalidad del sentimiento no son solo la positividad o negatividad, sino también el “esforzarse, desear y rechazar” (Hua XXXI, pp. 8-9),⁴⁰ es decir, modalidades referidas a los estratos pasivos de la voluntad. En suma, los estratos y esferas del flujo de vida consciente humana no son un caos desorganizado, sino que integran

39 Los derechos humanos han sido reconocidos como *valores inalienables* de la *persona humana*. Dichos valores se *aprehenden* en experiencias intencionales valorativas, cognitivas y normativas. Su *re-conocimiento*, siempre efímero y evanescente, se *renueva* una y otra vez en la historia desde tiempos inmemoriales (por ejemplo, en la prédica de los evangelios). Desde el siglo XVIII, el *reconocimiento* de dichos valores—cuyo *sentido* se halla *formulado, expresado y sedimentado* en documentos escritos cada vez más claros y universales—requiere sin embargo ser *continuamente reactivado*, e incluso *reformulado* en su *expresión* a lo largo de las generaciones históricas, siempre cambiantes, para conservar su vigencia y significación.

40 El “volverse hacia el sentimiento” no es una forma *dóxica* —una *Zuwendung* hilético-cinestésica que precede a la “atención” en el sentido de un interés cognitivo (pre-objetivante)— sino *volitiva*.

una *unidad sintética tempo-estructural* de tres esferas paralelas de fenómenos entrelazados, movida por *tendencias* y *esfuerzos* dirigidos continua y “teleológicamente” hacia el cumplimiento de metas perceptivo-cognitivas y/o prácticas.⁴¹

Toda la obra de Husserl —de un modo u otro— tiene referencias al papel de la *voluntad* (v.gr., del deseo y el querer en la forma de la elección, el decidirse y la acción realizadora, “plenificadora”). Los volúmenes XXVIII y XXXVII de la *Husserliana* dedicados a la axiología y a la ética de la época de Gotinga (1908-1914) y de Friburgo (1921-1925), más orientados a la historia, no recogen mucho de sus investigaciones concretas al respecto (Hua XLIII/1, pp. lxii-lxiii). Por el contrario, los manuscritos reunidos en la *Estructura de la conciencia*, gran parte de los cuales pertenecen a los años 1909-1914 (para las tres esferas de problemas),⁴² ponen en marcha el proyecto de una “crítica fenomenológica de la razón teórica, práctica y crítica”.⁴³ En ellos, Husserl se esfuerza por analizar y describir con más precisión fenómenos específicos de la conciencia en su compleja diversidad y entrelazamiento. El amplio volumen titulado “Voluntad y acción” (XLIII/3), que recoge estudios específicos vinculados al trasfondo pasivo de los sentimientos y voliciones en el deseo, el impulso y la tendencia, también contiene análisis que conectan dichos procesos con la esfera *cognitiva* (que plantea “objetivos” o metas) y la esfera del sentir valorativo (*wertendes Gefallen*) de la esfera *emotiva*. Pues la *acción* toma impulso de esta última y, bajo la forma de la expectativa, la deliberación cognitiva

41 Los atributos monádicos husserlianos se asemejan a la percepción y apetito (fuerza) de la *Monadología* leibniziana.

42 *Entendimiento y objeto* (1909-1927) (Hua XLIII/1), *Sentimiento y valor* (1896-1925) (Hua XLIII/2), *Voluntad y acción* (1902-1934) (Hua XLIII/3). En 1926 Husserl encarga a Landgrebe armarle un tratado grande sobre la base de tres de sus manuscritos, el tercero de los cuales su asistente solo publica póstumamente como *Erfahrung und Urteil* (1939). Los dos restantes abordan, básicamente, las tres esferas de la conciencia, uno de ellos desde un punto de vista más “noético” (psíquico), titulado *Studien zur Struktur des Bewusstseins*, y el otro desde un punto de vista más “noemático” (objetivo), titulado *Gegenstand und Sinn* (Hua XLIII/1, pp. lvi-lxx).

43 Husserl esboza dicho proyecto en unas hojas de su diario personal, datadas el 25.09.1906 (Hua XXIV, p. 445 *passim*), en un momento clave de su vida, agobiado por dudas personales y profesionales.

y la decisión voluntaria, da el paso al “hágase” (*fiat*) que cumple o realiza la meta proyectada, o se abstiene de hacerlo.⁴⁴

El *crux interpretum* aquí es el horizonte y la “expectativa del futuro” en el marco de posibilidades prácticas, es decir, de la acción voluntaria humana. En otros contextos, Husserl presenta a la expectativa como una modalización de la percepción, es decir, con un carácter *dóxico*. Por el contrario, aquí Husserl advierte que, *originariamente*, la expectativa no es algo teórico ni pertenece a la percepción o a experiencias sucesivas, sino que es algo práctico. Y, si “puede tener el carácter de lo práctico”, es porque “lo que se plantea como *futuro* es práctico, es planteado *voluntariamente* como tal” (Hua XLIII/3, p. 20, mis cursivas). Pero el entrelazamiento estructural de la conciencia obliga a des-enhebrar analíticamente los intrincados hilos vivenciales que constituyen las *expectativas motivadas voluntariamente*. Las expectativas se entrelazan con la esfera teórica (con el aspecto dóxico) al *motivarse empíricamente* (perceptivamente), es decir, al entrelazarse con alguna representación. Y devienen *expectativas motivadas voluntariamente*, al situarse *conscientemente* (“activamente”) “en tal o tal circunstancia”, pudiendo así pre-delinear un horizonte *futuro* determinado de experiencia dentro del cual puede darse el “yo lo quiero” y el “hágase” (Hua XLIII/3, p. 20). Asimismo, si bien la *motivación voluntaria* es esencialmente “libre”, está entrelazada con el contexto natural e interviene en él mediante acciones *libres* de movimientos corporales, sin romper el orden causal. En suma, la *expectativa* específicamente *voluntaria* y *libre* es la que, más allá del horizonte futuro *ciego* (de las expectativas motivadas empíricamente) —desde un presente rodeado de un futuro

44 Aún habría que ver específicamente cómo conectar este esfuerzo analítico de Husserl sobre la voluntad y la acción, con sus análisis del tiempo (Hua X, Hua XXXIII y Hua XI), especialmente con el papel de la protención y la expectativa, y la plenificación incesantemente parcial y diferida del horizonte futuro. Esto nos facilitaría el propósito de este trabajo —el de mostrar por qué, y *en qué sentido*, toda producción humana dotada de sentido y validación racional (incluida la aplicabilidad ininterrumpida, universal y óptima de los instrumentos legales relativos a los derechos humanos)—, es temporalmente vulnerable debido a la *estructura finita de la conciencia y existencia humanas*.

y un pasado perceptivos— es capaz de abrir, uno tras otro, “nuevo(s) horizonte(s)” futuros (Hua XLIII/3, pp. 20-21).⁴⁵

En los textos correspondientes al “Archivo Pfänder”, Husserl intenta describir con mayor precisión —reconociendo la dificultad de hallar ejemplos adecuados— la *génesis* de los estratos activos del “dominio del juicio” y las “tesis de la voluntad”, es decir, del proceder activo del pensamiento racional, su dirección hacia algo y su ejecución.⁴⁶ Para el sujeto, esto implica tanto un dejarse determinar por algo que “le es ‘ajeno’”, por un lado, como una “tesis ego-lógica” que “tiene el carácter de la razonabilidad”, por el otro (Hua XLIII/3, p. 77). Sin embargo, “antes de todo volverse voluntario del yo, y de todo volverse en general, tenemos tendencias, impulsos y un hacer impulsivo. Los estímulos despiertan tendencias y [...] desencadenan tendencias”. Allí no está presente el yo puro, activo, ni un “ver” en sentido propio. Sólo hay un trasfondo *pasivo* profundo (*primario*),⁴⁷ y otro *secundario* de pensamientos, suposiciones, o juicios que provienen de experiencias o juicios previos (Hua XLIII/3, p. 78).⁴⁸ Esto quiere decir que la esfera del juicio también contiene “juicios impulsivos” (“no libres”), sea que provienen de “la repetición del juicio en la turbidez”, o cuyo origen son *impulsos ciegos* o tendencias más fuertes que otras, que inclinan a “querer”, juzgar y actuar de un modo irracional (Hua XLIII/3, p. 68). Si este es el caso, ¿qué distingue un mero impulso y una

45 “Si concibo dicho proceso libre como acción, entonces la toma de posición voluntaria del *fiat*, que se dirige al proceso mismo que también se representa, transcurre voluntariamente. La toma de posición voluntaria plantea el proceso como un transcurrir voluntario, y justamente este planteamiento implica esencialmente, inmanentemente, a la ‘*expectativa*’, el planteamiento del transcurso dirigido al *futuro* en su *forma temporal*” (Hua XLIII/3, p. 281, mis cursivas)

46 Los estratos activos, conscientes, se despliegan desde la sensibilidad (percepción, recuerdo, fantasía, reconocimiento, agrado, disgusto, deseo, anhelo, discriminación entre frente-fondo, etc.) hasta el entendimiento (concebir, suponer, predicar, afirmar, negar, etc.). Asimismo, el “volverse-a” y “hacer” voluntarios concierne a *todas* las formas distintas de vivenciar (percibir, recordar, imaginar, juzgar confusamente, suponer, etc.).

47 La *pasividad primaria* es el estrato del flujo primario sensible de apariencias y prota-afecciones, así como del proto-“volverse-al-estímulo” de las pulsiones y las tendencias del querer (Hua XLIII/3, pp. 67-72).

48 La *pasividad secundaria* resulta de *sedimentaciones* de vivencias conscientes y racionales (*activas*) previas.

toma de posición teórica? ¿Qué distingue —en la esfera del sentimiento y la voluntad— el querer *racional* (en conformidad con estos-de-cosas, valores o normas) y el querer *ciego* (cediendo a inclinaciones que conducen a actuar irracionalmente)? No basta señalar que los juicios motivados “impulsivamente” no escuchan a la conciencia lógica; primero habría que explicar en qué consiste la “voz de la razón” (Hua XLIII/3, p. 70). Pues, inclinaciones e impulsos también motivan *juicios teóricos* falsos que, como tales, son *actos* intelectuales y libres (Hua XLIII/3, p. 70). La dificultad, advierte Husserl, es *aclarar* cómo se da esta “mezcla” (entrelazamiento) de esferas subjetivas específicamente *distintas*, desde su *receptividad* original —en la creencia o en el impulso— hasta la *espontaneidad* del actuar y juzgar.⁴⁹

El papel que cumplen las tendencias en esta génesis sólo puede aclararse tomando en consideración el “significado del *horizonte temporal* para la acción” (Hua XLIII/3, pp. 72-75, mi énfasis), concretamente el *sentido del futuro* que se forja desde los estratos pasivos de la experiencia hasta los activos. Husserl por ello se pregunta: ¿qué es lo específico de la expectativa de *algo futuro* tratándose de la *acción*? “¿Hay algo así como un inicio de la activación, un inicio y carácter específico del seguimiento, que permite anticipar todo el seguimiento del hacer futuro?” (Hua XLIII/3, p. 73). Las *tendencias* son relevantes pues permean *toda* la vida subjetiva, desde los estímulos sobre el yo en el ámbito *pasivo* de la *asociación*, hasta los nuevos estímulos de “actos que incluyen una ‘conciencia de sí’” (Hua XLIII/3, p. 73).⁵⁰ Los análisis de las tendencias revelan la diferencia esencial entre los “horizontes protencionales” del “ahora” en el ámbito *pasivo* y en el *activo*. La orientación al horizonte futuro desde el “ahora” de una expectativa que emerge, sin

49 “Pero lo complicado es el gran rol que ya cumplen las tendencias en la esfera de la representación”, siendo la pregunta de Husserl, “¿cómo se relaciona la tendencia con el impulso, y luego el impulso con la voluntad?” (Hua XLIII/3, p. 71).

50 Las tendencias van “de lo representado a lo representado, de lo juzgado a lo juzgado, de lo gustado a lo gustado, de lo deseado a lo deseado, es decir, las conexiones correlativas: el paso de lo representable a lo representable, del representar a juzgar, a valorar, y del valorar al nuevo valor, al desear, y del desear al querer, etc.” Husserl señala aquí que se requieren “análisis profundos de ejemplos” (Hua XLIII/3, p. 73).

mayor reflexión, al “ceder” ante un impulso o inclinación, se anticipa *oscuramente* como algo que adviene de modo inmediato. Por el contrario, la orientación al futuro de una expectativa *voluntaria*, consciente, se da desde un “presente reproductivo, un ‘ahora’ con un horizonte protencional reproductivo”. Esto quiere decir que la “decisión” de “hacer algo” se toma sobre la base de la “tipicidad” de sucesivas experiencias pasadas, acompañadas de una representación consciente que proyecta y determina intencional y claramente la meta “futura” a alcanzar, eventualmente, también los trechos que conducen a ella (Hua XLIII/3, p. 74).⁵¹

Respecto del horizonte futuro de la acción, caben aquí dos acotaciones adicionales. La *primera* se refiere al papel fundamental de las “valoraciones”. Así, la expectativa *voluntaria* (de una acción a realizar) está acompañada de “certezas *de valor* pero que se refieren a lo *inexistente*, a algo *futuro* que está allí como *posible* y como un valor determinado, que yo *deseo*” (Hua XLIII/3, p. 79, mis cursivas). En la génesis de estas valoraciones se hallan “intenciones oscuras” y proto-impulsos, positivos o negativos. En un nivel superior, las representaciones expectantes del futuro y sus correlatos representados, ya se presentan como valiosos o no (Hua XLIII/3, p. 81). La *segunda* acotación concierne la “convicción” o “creencia” de que, gracias a la posición voluntaria y la acción, “lo deseado ocurrirá” (Hua XLIII/3, p. 285): “No puedo querer sin estar convencido de que lo que quiero se dará ‘como resultado’ del querer” (Hua XLIII/3, p. 281). Esto es porque la “conciencia de la posibilidad práctica”, o la “certeza que brota del querer”, tiene su origen en la “certeza” de que “yo *puedo*” realizar dicha acción (Hua XLIII/3, p. 403). Sin embargo, Husserl advierte que *no* se trata de una *voluntad fundada en la certeza* —como la *voluntad ilustrada* de la

51 “Así, plantear una tesis futura que muestra una tesis presente, es afirmarla de modo implícito”, “pretende escenificarla de principio a fin”. En todo caso le pertenecen un inicio y un final, y el camino entre ambos. El inicio puede ser indeterminado y situarse en el futuro o en un horizonte protencional que constantemente se mueve. “Plantear y representar una intención futura implica plantear intencionalmente de modo descriptivo y más preciso el presente y su horizonte, en su peculiaridad”. Ello no excluye que dicha acción no se dé, o que haya aquí una inhibición voluntaria (Hua XLIII/3, pp. 74-75).

modernidad— sino de una *certeza fundada en la voluntad*. Sin embargo, tampoco se trata de una certeza que emana de una suerte de “voluntad de poder” (como fuente de todo *valor* lógico, ético o estético), sin más capaz de derribar “órdenes viejos” para levantar “órdenes nuevos”. Se trata más bien de una *certeza* que emana de una *voluntad consciente* de su “posibilidad *real*” (a la vez que *libre*) de ejecutar determinadas acciones, pero siempre en el marco de condiciones contextuales *normales* de las que depende la mayor o menor probabilidad de su éxito o fracaso (Hua XLIII/3, p. 405).⁵²

En consecuencia, toda persona espiritual egológica, se halle o no “en una comunidad voluntaria con otros yoes” (Hua XLIII/3, pp. 140-143), en tanto responsable de una acción individual o “de una acción conjunta, participando en una comunidad de creencias o de bienes en un entendimiento mutuo” (Hua XLIII/3, pp. 141-142), a pesar de la certeza que ponga en su *voluntad* y en el *poder* de su acción individual o colectiva, no puede garantizar el desenlace exitoso de todas sus expectativas.

6. Ante el Mito de Sísifo... “*Leben ist Streben*”

Recapitulemos. Como recuerda Husserl en su texto sobre *El origen de la geometría* (Hua VI, pp. 365-386 [2019, pp. 683-707]), toda *experiencia* intencional relativa al mundo circundante natural y espiritual y la *actividad intelectual* que suscita (las producciones de sentido —conceptos, valores y normas—) se constituyen necesariamente de modo mancomunado o intersubjetivo mediante el diálogo, la “función [comunicativa] humana” oral. Pero solo el lenguaje *escrito* (Hua VI, p. 369 [2019, pp. 687, 689-692]), *fija* y *transmite* dichos sentidos *sincrónicamente* (más allá de la presencia espacial inmediata de los

52 Aunque el origen de esta “certeza” se halla en la tipicidad horízontica de las estructuras puras *a priori* de la vida del sujeto y sus condiciones somáticas —cada vez desde un “presente reproductivo” y desde la más tierna infancia— “ninguna posibilidad práctica está predeterminada; sólo las posibilidades ideales lo están, y, respecto de la posibilidad de una tesis de la voluntad, sólo está predeterminado lo que es obvio, (...) el ‘sentido’ de la tesis, el ‘contenido’ de la voluntad” (Hua XLIII/3, p. 447).

interlocutores), o *diacrónicamente* a través del tiempo y la historia, de generación en generación, garantizando su permanencia como tradición viva. Aún en los casos en que los vestigios físicos se extravíen y se olvide dicha escritura a lo largo de los avatares de la historia, si se vuelven a hallar, siempre es posible su *reconstrucción* y la *reactivación* de su sentido original sedimentado.

Si bien la descripción de este proceso se basa en una disciplina matemática exacta —la geometría euclidiana— Husserl señala que es semejante (*mutatis mutandis*) a la de cualquier actividad humana, “trátase de la más elemental necesidad cultural o bien de la cultura más elevada (ciencia, estado, derecho, iglesia, organización económica, etc.)” (Hua VI, p. 379 [2019, p. 699]). Del mismo modo que cualquier otro producto cultural o científico, la proto *formulación* y *fijación escrita* de valores éticos y/o normas jurídicas (derechos y deberes) en manuales y/o instrumentos legales, posibilita su “iterabilidad”, transmisión *histórica* y vigencia a través de las *generaciones* (cf., *supra* n. 34). En esto consiste la *historicidad* (*generatividad*) esencial de todas las comunidades histórico-culturales humanas (“personalidad de orden superior”), que se autoconstituyen (auto-identifican) progresivamente —con miras al futuro—⁵³ gracias a sus experiencias compartidas y sus productos, sedimentados en documentos, prácticas, ritos y hábitos culturales.

Pero el *sentido* y *motivación* originarios de todo lo que se fija, sedimenta y transmite en un lenguaje escrito, se *vacía* inevitablemente con el paso del tiempo,⁵⁴ esto incluye todo documento (científico, ético o jurídico) formulado con expresiones inteligibles propias de cada época, en las que *siguen vivos* los sentidos y valores

53 En comunidades nativas más tradicionales, desde antaño, estas experiencias y ritos se organizan ligadas a los ciclos naturales.

54 Los procesos de vaciamiento de sentido *se aceleran* cuando las expectativas *futuras* (políticas, económicas, jurídicas) —motivadas y validadas racionalmente en experiencias intersubjetivas *previas* (durante lapsos cortos, *v.gr.*, décadas)— experimentan creciente entropía, fracaso y caos. Solo quedan costumbres, ideas y documentos que, cual *flatus vocis*, caen presa de “interpretaciones (in)auténticas”, falsificaciones, o desviaciones semánticas. Se recae en polarizaciones, “tribalismos” y formas más primitivas de organización socio-política (apelando a “líderes” alfa, como los que requieren en su defensa las manadas de animales). Esto parece vivir la humanidad desde 1945 a 2025.

de las experiencias que los motivaron.⁵⁵ Así, la historicidad y generatividad de la “condición humana” incluye la posibilidad de la pérdida histórica de su sentido (*v.gr.*, su “crisis”), pero también la de su *renovación*.

Diffícil no evocar aquí al “mito de Sísifo”, el cual, luego de conquistar la cima empujando una piedra, esta vuelve a rodar cuesta abajo, obligando a retomar el esfuerzo indefinidamente. La fenomenología permite percatarnos que la humanidad, debido a su *finitud*, no puede dejar de hacer el *esfuerzo permanente* de reactivar y renovar el sentido de sus conquistas históricas —las teóricas, axiológicas, normativas, etc.— retornando a las *proto-evidencias* y *proto-motivaciones* de las valideces básicas humanas que continuamente se fijan y sedimentan en la “letra de la ley” (Hua VI, p. 372 [2019, pp. 691-692]).⁵⁶ En esto consiste la “hermenéutica abierta” a la que apela Jacques Taminiaux, porque lo que ella ofrece “nunca podrá cesar de interpretarse” (1982, pp. 74-75).

La cuestión de los derechos humanos más elementales —el derecho a la vida y a una vida humanamente digna (de la que dependen todos los demás)—, y la cuestión de cómo fundamentarlos y asegurar su vigencia, requiere de una base subjetiva, experiencial, de tipo *universal*, cuya racionalidad más elevada no puede comprenderse desarraigada del estrato más profundo del mundo de la vida, el instintivo. Es decir, no puede comprenderse desarraigada de su finitud. Todo postulado unilateral y polarizado del problema esconde, desde las profundidades instintivas y tanáticas del sujeto, una identidad en la diferencia o co-pertenencia en la oposición, que tiende de manera teleológica hacia el “ideal racional” de un *telos* infinito, el de una “humanidad ideal” unida y reconciliada y,

55 Por ejemplo, la *Declaración universal de los derechos humanos* de 1948, se formula cuando la humanidad aún sigue sacudida por la magnitud de los horrores de la Segunda Guerra Mundial y la ominosa posibilidad abierta por la bomba atómica.

56 Toda *renovación* del significado y la motivación originales de documentos históricos transmitidos solo es posible mediante la *educación* (histórica, cívica, ética, ¡no sólo tecnológica!), intentando reactivar las *proto-evidencias* de las vivencias valorativas (*wertendes Gefallen*) y actos intuitivos originarios que les dan su *impulso inicial* (en el “mundo de la vida”). Y para que su lenguaje *siga hablando* a futuras generaciones, debe permanentemente actualizarse, reformulándose.

en última instancia, autorresponsable. Aunque haya aparecido *fácticamente* en Europa, se trata de un “ideal racional” universal, una tendencia humana innata que puede ser evocada, y que empuja inextricablemente a transgredir los límites de toda experiencia finita. No es una “ilusión trascendental” sino una “idea regulativa” de “tareas infinitas” de la razón, pues, aunque es sólo “una *idea* que yace en el infinito, [la razón] está *de facto* necesariamente en camino hacia ella” (Hua VI, p. 274 [2008, p. 306]).

En la proto-estructura temporal de la conciencia y existencia humana radica la finitud de su racionalidad, la posibilidad de la ilusión y el error en la identificación concordante de la rememoración (Hua XI, pp. 192-200), y, *a fortiori*, la posibilidad esencialmente permanente de la *desilusión en la expectativa* (Hua XI, pp. 211-212). Ante la patencia de la estrechez del campo de la atención y la invisibilidad última de las fronteras horizontales lejanas de la conciencia, tanto hacia el pasado como hacia el futuro, Husserl y varios otros filósofos contemporáneos de la finitud (que aquí no hemos nombrado), no queda sino apelar a la humildad de la prudencia en toda proyección normativa futura y a la radical responsabilidad en la acción.

En suma, al lado de las innegables conquistas legislativas nacionales e internacionales del siglo XX relativas a todo tipo de crimen relacionado con los derechos humanos,⁵⁷ hoy prospera en todo el orbe una creciente des-institucionalización, des-regulación y desmantelamiento del relativo orden global que garantizaba, aunque precaria y desigualmente, una paz relativa en distintas partes del

57 Por ejemplo, *Elementos de los Crímenes del Estatuto de Roma* (2002); Informes del *Committee for the Administration of Justice* (CAJ) (2001); Informes del *International Criminal Tribunal para Rwanda* (ICRTR) (1994-2015); los *Estándares Internacionales sobre DDHH* de la Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH) (1990-2015); *Convención para la Eliminación de Todas las Formas de Discriminación contra la Mujer* (CEDAW) (1992); *Declaración Universal de Derechos Humanos* (1948); *Convención Americana de Derechos Humanos* (Pacto de San José: 1969); *Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos*; *Inter-American Commission on Human Rights* (IACHR); *Report on the Situation of Human Rights in Haití* (1959-1994); *European Court of Human Rights, Case of Aydin v. Turkey* (1997); y el *Derecho Internacional Humanitario* (DIH) que está contenido en los cuatro *Convenios de Ginebra* (1949).

mundo. Ante una situación de crisis universalizada —que se expresa en la actual polarización mundial— no queda sino regresar a las raíces profundas de la subjetividad humana que hermana a todo ser humano, pues solo allí, en la proto fuente de su autorresponsabilidad, se abre la posibilidad de un “nuevo amanecer”, levantando vuelo como el ave fénix desde las cenizas de la desesperanza y la incredulidad (Hua VI, p. 348):

Toda vida es un esfuerzo incesante, toda satisfacción es una satisfacción transitoria. (Hua XLIII/3, p. 465)

Referencias bibliográficas

- Bacon, F. (1878). *Novum Organum*. Thomas Fowler (ed.). Clarendon Press.
- Bacon, F. (2022). *The New Atlantis*, Case Books.
- Capra, F. y Luisi, P. (2014). *The Systems View of Life: A Unifying Vision*. Cambridge University Press.
- Comte, A. (1995). *Discours sur l'esprit positif* (1844). Vrin.
- Comte, A. (1936). *Cours de philosophie positive*, 6 vols. (1830-1842). Librairie Larousse.
- Descartes, R. (1970). *Méditations Métaphysiques*. F. Khodoss (trad.). PUF.
- Dingler, H. (1921). *Physik und Hypothese. Versuch einer induktiven Wissenschaftslehre nebst einer kritischen Analyse der Fundamente der Relativitätstheorie*.
- Fanon, F. (1961). *Les damnés de la terre*. Maspero = (1973). *Los condenados de la tierra*. J.-P. Sartre (pról.), Julieta Campos (trad.). FCE.
- Greene, B. (2020). *Until the End of Time. Mind, Matter, and our Search for Meaning in an Evolving Universe*. Knopf Doubleday Pub. Group/Penguin Random House.
- Habermas, J. (1985). Die Krise des Wohlfahrtsstaates und die Erschöpfung utopischer Energien, en *Die neue Unübersichtlichkeit, Kleine Politische Schriften*. Suhrkamp.
- Hart, J. G. (1992). *The Person and the Common Life. Studies in a Husserlian Social Ethics*. Kluwer Academic Publishers.
- Hegel, G.W.F. (1962). *Glauben und Wissen* [1802]. Felix Meiner.

- Hegel, G.W.F. (1975). *Phänomenologie des Geistes* [1807]. Suhrkamp.
- Hegel, G.W.F. (1969). *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* [1827]. Felix Meiner.
- Heidegger, M. (2011). *Phänomenologie des religiösen Lebens (Gesamtausgabe, vol. 60)*. Klostermann.
- Heidegger, M. (2014). *Ser y Tiempo*. Jorge E. Rivera (trad., pról., notas). Trotta.
- Hobbes, T. (1962). *Leviathan* (1651). Alexander Dunlop Lindsay (introd.). J. M. Dent & E.P. Dutton.
- Hua III/1. Husserl, E. (1976). *Gesammelte Werke. Husserliana. Band III/1. Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch. Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*. K. Schuhmann (ed.). Martinus Nijhoff. Trad. esp. de A. Ziri6n: (2013). *Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica. Libro Primero: Introducción General a la fenomenología pura*. FCE.
- Hua IV. Husserl, E. (1952). *Gesammelte Werke. Husserliana. Band IV. Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*. Marly Biemel (ed.). Martinus Nijhoff. Trad. esp. de A. Ziri6n: (1997). *Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica. Libro Segundo: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*. FCE.
- Hua VI. Husserl, E. (1954). *Gesammelte Werke. Husserliana. Band VI. Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*. Walter Biemel (ed.). Martinus Nijhoff. Trad. esp. de J. Iribarne: (2008). Apéndice III: "Vom Ursprung der Geometrie", en *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Prometeo, de pp. 365-386; otra trad. de R. Rizo-Patr6n: (2019). La cuesti6n del origen de la geometría, una cuesti6n histórico-intencional, en *Edmund Husserl. Textos breves (1887-1936)*. Sígueme, pp. 683-707.
- Hua X. Husserl, E. (1969). *Gesammelte Werke. Husserliana. Band X. Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893-1917)*. R. Boehm (ed.). M. Nijhoff. Trad. esp. de A. Serrano de Haro: (2002). *Lecciones de Fenomenología de la conciencia interna del tiempo*. Trotta.

- Hua XI. Husserl, E. (1966). *Gesammelte Werke. Husserliana. Band XI. Analysen zur passiven Synthesen. Aus Vorlesungen- und Forschungsmanuskripten 1918-1926*. M. Fleischer (ed.). M. Nijhoff.
- Hua XII. Husserl, E. (1970). *Gesammelte Werke. Husserliana. Band XII. Philosophie der Arithmetik, mit ergänzenden Texten (1891-1901)*. Lothar Eley (ed.). M. Nijhoff.
- Hua XVII. Husserl, E. (1974). *Gesammelte Werke. Husserliana. Band XVII. Formale und transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft, mit ergänzenden Texten*. P. Janssen (ed.). M. Nijhoff. Trad. esp. de L. Villoro y A. Ziri6n: (2009). *L6gica formal y l6gica trascendental, ensayo de una cr6tica de la raz6n l6gica*. Universidad Nacional Aut6noma de M6xico.
- Hua XIX/1. Husserl, E. (1984). *Gesammelte Werke. Husserliana. Band XIX/1. Logische Untersuchungen. Zweiter Band, Erster Teil: Untersuchungen zur Ph6nomenologie und Theorie der Erkenntnis*. U. Panzer (ed.). Springer. Trad. esp. de J. Gaos y M. Garc6a Morente: (1967 I), (1967 II). *Investigaciones l6gicas*, vols. 1-2. J. Revista de Occidente.
- Hua XXIV. Husserl, E. (1984). *Gesammelte Werke. Husserliana. Band XXIV. Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie. Vorlesungen 1906 / 07*. U. Melle (ed.). M. Nijhoff.
- Hua XXVIII. Husserl, E. (1988). *Gesammelte Werke. Husserliana. Band XXVIII. Vorlesungen 6ber Ethik und Wertlehre 1908-1914*. U. Melle (ed.). Kluwer Academic Publishers.
- Hua XXIX. Husserl, E. (1993). *Gesammelte Werke. Husserliana. Band XXIX: Erg6nzungsband: Texte aus dem Nachlass 1934-1937*. Reinhold N. Smid (ed.). Springer.
- Hua XXXI. Husserl, E. (2000). *Gesammelte Werke. Husserliana. Band XXXI. Aktive Synthesen, aus der Vorlesung "Transzendente Logik" 1920-1921*. R. Breuer (ed.). Kluwer Academic Publishers.
- Hua XXXIII. Husserl, E. (2001). *Gesammelte Werke. Husserliana. Band XXXIII. Die Bernauer Manuskripte 6ber das Zeitbewusstsein (1917/18)*. D. Lohmar y R. Bernet (eds.). Springer.
- Hua XXXV. Husserl, E. (2002). *Gesammelte Werke. Husserliana. Band XXXV. Einleitung in die Philosophie. Vorlesungen 1922/1923*. B. Goossens (ed.). Kluwer Academic Publishers.

- Hua XXXVII. Husserl, E. (2004). *Gesammelte Werke. Husserliana. Band XXXVII. Einleitung in die Ethik. Vorlesungen Sommersemester 1920/1924*. Henning Peucker (ed.). Springer. Trad. esp. de M. Chu, M. Crespo y L. Rabanaque: (2020). *Introducción a la ética. Lecciones de los semestres de verano de 1920 y 1924*. M. Trotta.
- Hua XLII. Husserl, E. (2013). *Gesammelte Werke. Husserliana. Band XLII. Grenzprobleme der Phänomenologie. Analysen des Unbewusstseins und der Instinkte. Metaphysik. Späte Ethik. Texte aus dem Nachlass (1908-1937)*. R. Sowa y T. Vongehr (eds.). Springer.
- Hua XLIII/1-3. Husserl, E. (2020). *Gesammelte Werke. Husserliana. Band XLIII/1-3. Studien Zur Struktur des Bewusstseins*. Vol. I - *Verstand und Gegenstand* (Texte aus dem Nachlass 1909-1927); Vol. II - *Gefühl und Wert* (Texte aus dem Nachlass 1896-1925); Vol. III - *Wille und Handlung* (Texte aus dem Nachlass 1902-1934). U. Melle y T. Vongher (eds.). Springer.
- Jonas, H. (1984). *The Imperative of Responsibility, In Search of an Ethics for the Technological Age*. University of Chicago Press = (1995) *El principio de responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica*. Javier M. Fernández R. (trad.). Herder.
- Kant, I. (2009). *Crítica de la razón pura*. Trad. Mario Caimi (trad. bilingüe). FCE/UNAM.
- Leibniz, G. W. (1992). *Monadología [1714]*, en *Tres textos metafísicos*. Norma, pp. 69-90.
- Marx, K. (1975). *Das Kapital. Kritik der Politischen Ökonomie*. Dritter Band, Drittes Buch. *Der Gesamtprozess der Kapitalistischen Produktion*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft. Karl-Marx-Ausgabe, Werke/Schriften, Bd. VI.
- Nietzsche, F. (1982). *Werke in drei Bänden*, vols. I, II y III. Karl Schlechta (ed.). Carl Hanser.
- Prigogine, I. (1989). The Philosophy of Instability. *Futures*, n° 21, pp. 396-400.
- Rizo-Patrón de Lerner, R. (2015). Una ética para el futuro: entre la esperanza y la responsabilidad, en *La agonía de la razón. Reflexiones desde la fenomenología práctica*. Anthropos/Fondo Editorial PUCP, pp. 177-270.

- Rizo-Patrón de Lerner, R. (2024). Emotions, Science, Generativity. A Husserlian Perspective. *Investigaciones fenomenológicas*, nº 9. *Fenomenología y Generatividad - Anthony Steinbock*. UNED, pp. 187-225.
- S/A. (1979). *Dios habla hoy, La Biblia con Deuterocanónicos*. Sociedades Bíblicas Unidas, (versión popular – 2ª ed.), trad. directa de los textos originales: hebreo, arameo y griego, pp. 376, 378-379.
- Taminiaux, J. (1982). Modernité et finitude, en *Recoupements*. Éditions Ousia, pp. 74-90.
- Walton, R. (2015). *Intencionalidad y horizonticidad*. Aula de Humanidades / Universidad San Buenaventura.
- Walton, R. (2019). Horizontality and Legitimation in Perception, Affectivity and Volition, en Walton, Sh. Taguchi y R. Rubio (eds.). *Perception, Affectivity, and Volition in Husserl's Phenomenology (Phaen. 22)*. Springer, pp. 3-20.

CAPÍTULO XIV

RAZÓN PRÁCTICA Y ACCIÓN POLÍTICA EN LA FENOMENOLOGÍA DE EDMUND HUSSERL

Celia Cabrera

RESUMEN

El presente capítulo desarrolla un análisis de aquellos aspectos de las reflexiones de Husserl sobre ética que son significativos para abordar problemáticas relativas a la racionalidad en la esfera política. Especialmente, aquellos que se concentran en el análisis de la acción según normas de la razón práctica: las cuestiones relativas al punto de partida, las motivaciones y metas de la acción, y al rol de los individuos en las diversas formas de organización colectiva. El objetivo general del trabajo es mostrar las posibilidades que ofrece la fenomenología husserliana para fundamentar una concepción de la acción política racional que apunta en la dirección de una crítica de las actitudes individualistas y de las formas autoritarias de organización de la vida común, y se asienta en un imperativo ético que exige la responsabilidad por los otros sujetos y la

búsqueda de felicidad para toda la comunidad. Con esta finalidad, en las primeras dos secciones se aborda la concepción husserliana del vínculo entre el sujeto y la realidad y el sentido del idealismo husserliano. La tercera sección estará dedicada a analizar la relación entre la acción individual y el ideal comunitario. En este punto, se espera mostrar que la ética de Husserl permite pensar el vínculo entre acción individual y acción colectiva de un modo novedoso: una auténtica organización comunitaria de la vida requiere trabajar en favor de una interpenetración de las voluntades individuales, pero debe hacerlo sin resignar la auto-legislación y la autorresponsabilidad.

Palabras clave: Husserl, ética fenomenológica, acción política racional, responsabilidad comunitaria, autolegislación.

ABSTRACT

The present chapter develops an analysis of those aspects of Husserl's reflections on ethics that are significant for addressing issues related to rationality in the political sphere. Particularly, those that focus on the analysis of action according to the norms of practical reason: issues related to the starting point, the motivations and goals of action, and the role of individuals in various forms of collective organization. The general aim of the work is to show the possibilities offered by Husserlian phenomenology to ground a conception of rational political action that points towards a critique of individualistic attitudes and authoritarian forms of organizing common life. This conception is based on an ethical imperative that demands responsibility for other subjects and the pursuit of happiness for the entire community. To this end, the first two sections address Husserl's conception of the relationship between the subject and reality, and the meaning of Husserlian idealism. The third section will be dedicated to analyzing the relationship between individual action and the communal ideal. At this point, it is expected to show that Husserl's ethics

allows us to think about the link between individual action and collective action in a novel way: an authentic community organization of life requires working towards an interpenetration of individual wills but must do so without relinquishing self-legislation and self-responsibility.

Keywords: Husserl, Phenomenological Ethics, Rational Political Action, Community responsibility, Self-legislation.

1. Introducción

Según una interpretación tradicional, la fenomenología de Husserl permanece completamente al margen de todo interrogante político. Esta interpretación ha sido en gran parte motivada por las afirmaciones del propio Husserl en las que caracterizó su obra como “completamente apolítica”,¹ y expresó su intención de vivir como un filósofo científico, renunciando a tomar posición en las luchas de intereses que, a sus ojos, deshonraron a muchos filósofos.² Sin embargo, esta “desconexión” respecto de cuestiones políticas concretas –motivada por el peligro de una tergiversación política de la fenomenología–, no impide que ella sea significativa para abordar problemáticas relativas a la constitución, las condiciones de posibilidad y la racionalidad en la esfera política. Esta es la dirección que han tomado varios trabajos recientes sobre la fenomenología husserliana.³

En este marco, el presente trabajo pondrá de relieve algunos aspectos de las reflexiones de Husserl sobre ética que son importantes en este sentido, especialmente aquellos que se concentran en el análisis de la acción según normas de la razón práctica. Los siguientes ejes resultan especialmente relevantes. En primer lugar, en sus escritos sobre ética Husserl elabora una teoría

1 Carta a Gerhart Husserl de 1935, citada en la obra de K. Schuhmann (2009, p. 33).

2 Sobre esto véase la carta de Husserl a William Hocking de 1920 (Hua Dok III/3, p. 162). Husserl se refiere allí especialmente a la actitud de algunos filósofos durante la guerra.

3 Véanse especialmente los trabajos de Pali Guíñez, por ejemplo 2022.

fenomenológica de la acción que toma en cuenta la actitud del sujeto en un contexto práctico concreto y plantea el interrogante acerca del vínculo entre lo que el sujeto puede en cada circunstancia y la normatividad ética que exige siempre la realización de “lo mejor”. En términos generales, este abordaje de la interacción entre querer, poder y deber es importante para esclarecer la estructura y motivaciones de toda acción según ideales, también en la esfera política. En términos específicos, permite abordar la posibilidad de una praxis novedosa y comprender las características del ideal práctico, en cuanto ideal que tiene su fundamento en la experiencia presente, pero plantea una tarea que abarca un horizonte que va más allá de lo dado. En segundo lugar, el análisis de la acción en perspectiva ética permite reflexionar sobre el rol del individuo en las diversas formas de organización colectiva, como la comunidad política. En efecto, mientras que el estudio de la acción individual pone de relieve las condiciones para alcanzar una realización ética relativa, el ideal absoluto de la acción ética solo puede realizarse en la vida en común. En este marco, el análisis sobre la comunidad sienta las bases para pensar las características de una forma auténtica de acción colectiva y la actitud del sujeto ante las configuraciones inauténticas de la comunidad. Sobre esta base, en las primeras dos secciones abordaré la concepción husserliana del vínculo entre el sujeto y la realidad y el sentido del idealismo, concentrándome en la relación entre querer, poder y deber y en el rol normativo de la teleología ética. La tercera sección estará dedicada a la relación entre la acción individual y el ideal comunitario. Espero, en este punto, mostrar las posibilidades que ofrece la fenomenología husserliana para fundamentar una concepción de la acción política racional que apunta en la dirección de una crítica de las actitudes individualistas y de las formas autoritarias de organización de la vida común, y se asienta en un imperativo ético que exige la autorresponsabilidad, la responsabilidad por los otros y la búsqueda de felicidad para toda la comunidad.

2. ¿Qué puedo hacer? y ¿Qué debo hacer? La acción entre lo posible y el ideal práctico

En sus lecciones sobre ética, Husserl reflexiona sobre el campo práctico en el que tiene lugar toda acción y sobre las posibilidades abiertas y los límites delimitados por dicho campo. En efecto, la formulación husserliana del imperativo categórico contiene desde sus primeras versiones una referencia al círculo de lo prácticamente realizable. Tomemos, por ejemplo, la formulación temprana (1914): “¡Haz lo mejor entre lo alcanzable en toda tu esfera de influencia práctica!” (Hua XXVIII, p. 142). De acuerdo con esto, el sujeto *enfrentado a un campo práctico delimitado* actúa correctamente cuando se decide por lo mejor *que ese campo ofrece*. En virtud de que el campo práctico es diferente en distintos momentos, en cada situación lo exigido es diferente, aunque sea siempre exigido categóricamente. En otras palabras, cada situación fáctica exige algo distinto pero en cada caso exige algo determinado: lo mejor que dicha situación permita. Algunos años más tarde, Husserl se refiere a la exigencia ética en términos de “hacer en cada momento del tiempo lo que en él sea lo mejor posible y, así, hacerse siempre mejor según las posibilidades que el tiempo ofrece” (2012, p. 38) y habla incluso de un “imperativo categórico individual de la hora” (*Imperativ der Stunde*) (Hua XLII, p. 321) que particulariza la exigencia para cada sujeto en cada circunstancia.

Ahora bien, en la determinación de una posibilidad práctica entran en juego distintos niveles de condicionamientos. Las posibilidades prácticas se hallan referidas a capacidades, es decir, a aquello que se encuentra en nuestro dominio. En este dominio de las posibilidades tiene un rol central la configuración del entorno mundano. El mundo, entendido como el todo de nuestros medios de efectucción, como el presupuesto de todo obrar (cf. Hua XLII, p. 311) abarca la naturaleza como estrato más básico y contiene también elementos de carácter intersubjetivo, social y generativo. Esto último no sólo se debe a que el actual campo de mi praxis tiene una configuración histórica, cultural y política que favorece ciertas expectativas y obstaculiza otras, sino también a que la

determinación de lo posible en una comunidad se encuentra atravesada por un pasado de expectativas cumplidas o frustradas que se extiende hasta mis antepasados. Por otro lado, hay también aspectos referidos a la experiencia individual que influyen en la consideración de lo que puedo en el presente, como la experiencia de lo que yo mismo pude (o no pude) en el pasado. En breve, el “yo puedo” (y el “yo no puedo”) es un fenómeno gradual y estratificado.⁴

La particularización del imperativo en el ámbito de lo prácticamente posible tiene la virtud de reconocer el contexto fáctico en el que tienen lugar toda decisión, introduciendo un carácter concreto a la exigencia ética: llegar a ser mejor *de lo que somos*, haciendo siempre lo mejor en las circunstancias *en las que nos encontramos*. En este punto, la ética de Husserl revela un aspecto interesante en la medida en que, sin renunciar a la exigencia de actuar según un ideal práctico, toma en consideración la relatividad que reviste siempre su realización mundana. Con todo, la dependencia del querer respecto de la esfera del poder podría dar lugar a algunas objeciones, pues ¿no requiere una acción tendiente a “lo mejor” —en un sentido superior— ir más allá de lo considerado posible en un contexto práctico determinado? En la medida en que la acción tendiente a “lo mejor” es producto de una deliberación en la que se ponderan las posibilidades de realización del ideal en un contexto determinado, toda actualización del ideal será necesariamente parcial. Ante esto cabe preguntarse: ¿debe el sujeto conformarse con una realización parcial y relativa del ideal de lo mejor? ¿No sería esta una exigencia demasiado trivial? y ¿qué margen queda para una acción transformadora? Reconocer el rol de la configuración del presente y de la incesante sedimentación de la experiencia pasada en la determinación de lo posible no puede conducir sin más a la aceptación de lo dado. Si así fuera, la tradicional interpretación de la filosofía de Husserl como un pensamiento reaccionario, “que parece impotente frente a la contingencia de la

4 Sobre la estratificación del “yo puedo” véase el libro segundo de *Ideas* (Husserl, 2005, pp. 174 y ss.).

historia y la necesidad de la acción política”,⁵ estaría a todas luces justificada. Sin embargo, los textos de Husserl sobre ética, especialmente a partir de los años 1920, se refieren a la posibilidad de una reforma individual y comunitaria surgida de una crítica radical ante el estado de cosas existente, cuando éste se revela insatisfactorio. Esta reforma, denominada en ocasiones por Husserl “renovación” (*Erneuerung*), es precisamente la exigencia de que “algo nuevo” suceda. Refiriéndose a la crisis de Occidente ocasionada por la Primera Guerra Mundial, Husserl afirma en *Renovación*:

Algo nuevo tiene que suceder; tiene que suceder en nosotros y por medio de nosotros (...) ¿O es que acaso hemos de aguardar a ver si esta cultura sana por sí sola en el juego azaroso entre fuerzas creadoras y destructoras de valores? (...) Somos seres humanos, somos sujetos de voluntad libre, que intervienen activamente en el mundo que los rodea, que constantemente contribuyen a configurarlo. Querámoslo o no, hagámoslo bien o mal, es así como actuamos ¿Y es que no podemos actuar también de modo racional, es que la racionalidad y la virtud no caen bajo nuestro poder? (Husserl, 2012, p. 2)

Mediante la noción de renovación Husserl enfatiza el rol activo del hombre, expresando su convicción sobre la posibilidad y la necesidad de generar un cambio ante toda práctica e institución que haya perdido su sentido. En este contexto, Husserl se opone a los partidarios de la *Realpolitik* y a todo realismo “pesimista” y “pusilánime” que no reconozca la exigencia ética de combatir “en orden a una humanidad mejor y a una cultura auténticamente humana” (2012, p. 2). Al promover la necesidad de un combate moral bajo la guía de ideales de la razón, la filosofía de Husserl se muestra como idealista en un sentido radical y revolucionario. En efecto, con estas palabras, en la *Conferencia de Viena*, Husserl se defiende de la acusación de reaccionario, i.e., reivindicando el carácter “radical” y “revolucionario” de su pensamiento, más revolucionario y radical

5 Depraz se refiere críticamente a esta interpretación (1995, p. 2).

incluso de los que se dicen radicales.⁶ Como resume N. Depraz, el carácter reaccionario atribuido a Husserl radicaría en su defensa del retorno a un ideal de cultura y política identificado con un idealismo frecuentemente asociado con un platonismo obsoleto.⁷ Según esto, el idealismo que convertiría a Husserl en reaccionario sería un idealismo que aboga por la mera implementación en la realidad de ciertas ideas supra-empíricas que, por lo demás, serían ya obsoletas. No obstante, el alejamiento respecto del realismo no debe entenderse como la contraparte de una identificación lisa y llana con el idealismo en sentido tradicional. De hecho, Husserl mantiene cierta distancia respecto de ambas posiciones, desvelando cómo también el idealismo puede sumir al hombre en el quietismo cuando defiende premisas carentes de sentido para la vida fáctica. En el siguiente apartado abordo dos cuestiones relacionadas con esta temática. En primer lugar, la posibilidad de la novedad en la acción, intentando esclarecer cómo es posible dar cuenta de las demandas y limitaciones del presente y de la herencia transmitida sin caer en el realismo pesimista criticado por Husserl. En segundo lugar, pongo de relieve el doble carácter del idealismo práctico-político y su sentido teleológico.

3. El surgimiento de la novedad en la acción y el sentido del idealismo

La pregunta por el surgimiento de la novedad ha sido especialmente tematizada por Husserl en el marco de sus análisis sobre el vínculo del sujeto con el pasado a través de la herencia transmitida intersubjetivamente. Desde la perspectiva de la herencia, la relación con el pasado adquiere la forma de la tradición. Este tema pone de relieve el carácter reiterativo de la acción humana y plantea la pregunta sobre el vínculo entre lo heredado y lo propio, que en un texto de los años 1920 Husserl formula del siguiente modo: “Soy lo que soy

⁶ Véase Hua VI, p. 337.

⁷ Depraz, 1995, pp. 1-2.

como herencia ¿qué es entonces lo mío realmente propio original, en qué medida soy originariamente instituyente (*urstiftend*)?” (Hua XIV, p. 223). En el contexto de estos análisis, Husserl describe un movimiento de institución, sedimentación, y reactivación de sentido en el que se desenvuelven todas las tradiciones. Según esto, aunque lo adquirido permanezca vigente puede motivar nuevas instituciones de sentido en las que es posible la innovación. En este marco, la noción de “reactivación” es central porque evita que la vigencia de la tradición se asimile a una caída en el convencionalismo. Mediante esta idea, se trata de poner en pie de igualdad la originalidad y la tradicionalidad, “despertar lo viejo y unificarlo con lo nuevo” (Hua XIV, p. 231), siempre y cuando la reactivación se justifique mediante la reflexión y la libre elección del sujeto. Como ya ha sido insistentemente señalado por los intérpretes, en este contexto preciso deben comprenderse los planteos de Husserl sobre la pérdida de sentido en la crisis: no se trata de volver ingenuamente a un estado de cosas anterior —como se sigue de la acusación de reaccionario—, sino de preguntar retrospectivamente por la verdadera finalidad de aquellas formaciones que se han alejado de la subjetividad en la que tienen su origen.

Mientras que estas reflexiones corresponden a los análisis generativos en torno a la cuestión de la historicidad, los análisis tempranos sobre la acción con los que he comenzado el trabajo se concentran estáticamente en el nivel de los actos. Con todo, también allí encontramos algunos aspectos que dan cuenta de la posibilidad de la novedad. En efecto, ya en las *Lecciones sobre ética y teoría del valor* de 1908-1914, Husserl caracterizó la voluntad de acción (*Handlungswille*) como una orientación hacia el futuro que posibilita una suerte de “fractura” en la secuencia de habitualización del pasado, y la definió como una “intención creadora” (*schöpferische Intention*) (cf. Hua XXVIII, pp. 109, 110). Si bien hay un horizonte de pasado y un estilo o habitualidad volitiva que pre-delinea la proyección de una meta futura, la voluntad que decide y actúa tiene lugar en el punto ahora en el que lo ya acontecido se conjuga con lo que todavía no es y da lugar, así, al momento oportuno para la creatividad. Husserl llega allí incluso a una concepción del flujo

temporal propia de la volición, en el que, a diferencia de la conciencia originaria del tiempo, el continuo volitivo —el nuevo ahora— no fluye simplemente del ahora pasado “sino que más bien surge mediante la *creación* propia de la *voluntad*” (Hua XXVIII, p. 111). El imperativo de la hora, al que me referí anteriormente, alude a ese punto ahora específico orientado hacia lo nuevo donde se instaura el *kairós*.⁸ De este modo, en la interacción entre la determinación del presente y el pasado y la indeterminación del futuro, la perspectiva de la acción (y, especialmente, la acción tomada en perspectiva ética) enfatiza el margen de libertad que permite que algo nuevo suceda.

La relación entre determinación e indeterminación también es útil para esclarecer las características del ideal práctico y poner de relieve su doble carácter. Toda determinación en el horizonte de posibilidades tiene un margen de indeterminación. Por un lado, la determinación delinea una esfera limitada en la cual se elige lo mejor posible. En este caso, Husserl habla de la posibilidad de alcanzar una “verdad de la situación” (*Situationswahrheit*) y de la “razón práctica en su relatividad histórica” (Hua XLII, p. 484). Por otro lado, las posibilidades no están nunca *rígidamente* determinadas, siempre queda un horizonte aún determinable que motiva la aproximación a un ideal, ya no relativo sino absoluto. Aquí, en contraste con la noción de “verdad de la situación”, aparece la idea de una verdad absoluta apodícticamente válida (cf. Hua XLII, p. 484). Correlativamente, en toda acción ética se puede distinguir un doble ideal de perfección: un ideal fáctico relativo, que apunta a la justificación de lo que cada uno puede hacer en cada situación concreta, y un ideal que apunta a una justificación absoluta.⁹ El ideal relativo no debe asociarse a la justificación de *cualquier* acción, sino a la intención de tomar seriamente la limitación de nuestros logros, sin renunciar a la posibilidad de acercarnos al ideal de lo mejor para todo sujeto y mundo posible. Llegado este punto se puede comprender de manera más precisa la posición de Husserl

8 Sobre este tema véase Walton (2003).

9 Véase Husserl, 2012, pp. 35, 37.

respecto del idealismo y el realismo en sentido ético y político: sería ingenuo no reconocer las limitaciones de nuestra vida concreta, pero sería “pesimista” no intentar trascenderlas. Este combate moral tiene el carácter de una exigencia, aún cuando todo indique que su realización es inalcanzable. La exigencia de actuar racionalmente en cada situación se relaciona con la idea de que la racionalidad se realiza de manera progresiva en un proceso de superación de obstáculos. En ese sentido, la concepción husserliana de la vida ética es la de una vida en constante empeño (*Streben*) y la exigencia ética tiene un carácter teleológico: no se trata solo de hacer lo mejor en cada circunstancia sino de llegar a ser cada vez mejor, bajo la convicción de que es posible que eso suceda. En resumen, así como en toda experiencia hay un horizonte de determinación (que pre-delinea lo que puedo en una esfera limitada) y un margen de indeterminación (que deja abierta la posibilidad de un progreso en la realización de lo mejor) hay, correlativamente, un ideal relativo y un ideal absoluto. El ideal absoluto no es separable de la realidad, es un polo ideal que se asienta en la meta relativa de cada acción y apunta al perfeccionamiento mediante la explicitación de sus horizontes. Como ha señalado T. Miettinen, esta distinción entre ideales absolutos y relativos de perfección es importante en sentido político en la medida en que evita la absolutización de formas particulares relativas (visiones particulares de gobierno o formas filosóficas) que pretenden consumir el sentido pleno de lo mejor, y nos alerta sobre su unilateralidad.¹⁰ Según este autor, gracias a ella la fenomenología provee una alternativa a la concepción clásica del idealismo político, a saber, la alternativa de un idealismo dinámico, teleológico, reflexivo y radical, que confronta críticamente el idealismo que decide por adelantado cuáles son los objetivos de la política.¹¹

El carácter radical y crítico del idealismo husserliano queda de manifiesto en los pasajes en los que Husserl caracteriza la vida que permanece en los horizontes limitados como una “vida ingenua”

10 Véase Miettinen, 2015, p. 20.

11 Véase Miettinen, 2015, pp. 21-22.

que aún no ha despertado a la infinitud, que es el verdadero horizonte de la vida humana.¹² Pues para el hombre auténtico la limitación ya no es suficiente. Así, si retomamos la pregunta planteada anteriormente (¿debe el hombre darse por satisfecho con una realización relativa del ideal de lo mejor?) la respuesta es negativa: el sujeto despierto, que reconoce la necesaria limitación de todo logro, debe *aun así* exigirse a sí mismo una praxis cada vez más racional, confiar en que la racionalidad es posible y debe también exigir al mundo como campo de su praxis que tenga una configuración correspondiente a sus previsiones racionales. Más concretamente, debe exigir al mundo y confiar en que el mundo puede hacer “posible una configuración en la que la humanidad mediante el propio trabajo, podría lograr una dicha progresiva y la más grande posible: no el ser humano singular, sino la humanidad” (Hua XLII, pp. 331 y ss.). Mientras que a la realización del ideal relativo corresponde el sentimiento de una individual “justificación ante sí mismo” o “conformidad consigo mismo” (*Selbstzufriedenheit*), el correlato del ideal absoluto no es solo la conformidad conmigo mismo sino la felicidad, que es alegría por hacer lo mejor posible *en un mundo que permite hacer lo mejor posible para todos los hombres*.¹³ En este punto, la exigencia de una acción ética individual radicalmente autorresponsable se conjuga con la impronta comunitaria de la propuesta husserliana. Este imperativo ético se extiende hacia todos los ámbitos de la razón práctica, también hacia la política, y a él debe someterse cualquier forma de organización comunitaria.

Antes de seguir adelante, es preciso repasar lo desarrollado hasta este punto: (1) la voluntad ética que decide actuar en el presente proyecta una meta futura según el ideal de “lo mejor posible”. Al hacerlo, considera las posibilidades que ofrecen el entorno actual y el pasado sedimentado tanto a nivel individual como intersubjetivo; (2) la acción es una intención creadora que permite el surgimiento de lo nuevo sobre la base del horizonte de tradición

12 Véase, por ejemplo, Hua XLII, p. 368 y Hua XV, p. 405. Al sostener que el horizonte verdadero de la vida humana es la infinitud, el concepto de “humanidad” tiene un sentido axiológico y normativo: ser “humano” es *convertirse* en humano.

13 Véase Hua XLII, p. 316.

sedimentado. El sujeto no sólo *puede* cambiar un estado de cosas existente sino que, en ocasiones, *debe* hacerlo, ejerciendo su capacidad reflexiva y su autorresponsabilidad absoluta; (3) cada acción en una situación fáctica permite una realización relativa del ideal de “lo mejor”, pero se halla orientada teleológicamente hacia un ideal absoluto que tiene su motivación y su fundamento en la experiencia actual; (4) la realización del ideal absoluto no concierne solamente a la autorresponsabilidad y la justificación ante sí mismo —aunque esta sea una condición primera e irrenunciable del desarrollo ético—, sino también a la responsabilidad por todos y a la búsqueda de la felicidad de la comunidad. Hacia allí debe dirigirse el hombre en cada acción que pueda ser llamada “ética” y eso es lo que debe exigir de sí mismo y del mundo.

4. La acción individual y el ideal comunitario

Como ha sido adelantado, para Husserl, el ideal absoluto de toda acción verdaderamente ética solo puede realizarse en la vida comunitaria. Ningún individuo puede alcanzar algún sentido cabal de autorrealización fuera de la vida en común. Esforzarme por hacer lo mejor requiere tener en cuenta a los otros, sus metas, su valor y cierta noción del bien común. En sentido teleológico, el estadio último del desarrollo ético es una forma “auténtica”¹⁴ de comunidad hacia la que la humanidad debe acercarse progresivamente. Al hablar de “humanidad” no se pierde la referencia a cada individuo, pues dicho acercamiento es una tarea de la que cada sujeto individual es responsable. En este contexto, la relación entre la acción ética individual y el ideal ético comunitario plantea algunos interrogantes relevantes en sentido político: ¿qué es una comunidad —y una acción comunitaria— auténtica?, ¿qué rol tiene el individuo en ella?,

14 En analogía a la noción de “hombre auténtico” en *Renovación* Husserl se refiere a una “humanidad auténtica”, en alusión a la forma que *debería tener* una unión para constituir una comunidad ética. En su “Nota del Traductor”, A. Serrano de Haro se refiere a los distintos términos que utiliza Husserl en *Renovación*, y distingue un sentido valorativo en *Humanität* y *Menschentum* (cf. 2012, pp. 34-36).

¿es la comunidad política una comunidad auténtica? Y, en función de lo expuesto anteriormente, ¿qué puede y debe hacer el sujeto ante formas inauténticas de organización de la vida común?

Para Husserl, una comunidad auténtica se distingue tanto por los rasgos particulares del “nosotros” conformado mediante la relación entre distintos sujetos (relación Yo-Tú) como por el vínculo de cada sujeto con la comunidad de sujetos (relación Yo-Nosotros).¹⁵ En lo que concierne al primer punto, es fundamental que el “nosotros” no sea simplemente el resultado de la coincidencia de las voluntades singulares. La comunidad genuina no es una mera suma de individuos con igual voluntad, que actúan según ideales iguales, sino una unidad volitiva supraindividual en la que los sujetos actúan “como si” fuesen una persona, siguiendo el mismo ideal. Por eso, el *telos* de la vida comunitaria auténtica es lo que Husserl ha llamado “comunidad del amor” (*Liebesgemeinschaft*) en la que cada sujeto hace completamente suyos los valores y aspiraciones del otro sujeto. Allí, los sujetos ya no viven “uno-junto-a-otro” (*nebeneinander*) como en formas inferiores de la vida común, sino “uno-en-el-otro”, (*ineinander*) promoviendo el bienestar y la felicidad del *alter ego*. En lo relativo a la relación yo-nosotros, el nosotros comunitario no debe ser tampoco una estructura homogeneizante que disuelva o imponga subordinación a las voluntades individuales. Si bien la noción misma de “unidad volitiva supraindividual” supone la *integración* de las voluntades individuales en una voluntad central, y que cada una de ellas asuma como propio un fin colectivo,¹⁶ la integración no puede disolver la pluralidad. Lo contrario sería una forma de unidad irracional de tipo imperialista. En términos generales, todas las voluntades colectivas son producto de un proceso de constitución a partir de polos individuales y se conforman como “unidades volitivas multicéfalas” (Hua XV, p. 479). En palabras de Husserl, la comunidad “es una subjetividad personal de, por así decir, muchas cabezas, que están, con todo, enlazadas” (2012, p. 22). Es una unión *compleja* de subjetividades *singulares* que

15 Véase Buckley, 2019, p. 14.

16 Husserl se ha referido al rol del individuo como “funcionario” de la comunidad (2012, p. 58).

actúan *unitariamente*. En este marco, el obrar comunitario tiene el carácter de una “co-ejecución” en virtud de la cual las acciones individuales son a la vez propias y a la vez parte de una acción secundaria compleja:

La acción y la operación total es mi acción y es también su acción en un sentido superior, fundado, aunque cada uno actúa inmediatamente en “su parte” y efectúa una acción primaria, que es exclusivamente propia; pero es también parte de la acción secundaria que es fundada cuya completitud es de ambos. Así sucede con todo efectuar comunitario. (Hua XIV, p. 193)

En una voluntad comunitaria cada acción singular es una realización parcial de una acción que concierne por igual a todos los co-ejecutantes. Este tipo de acciones se expresan en distintas formas de relación social: perdurables, pasajeras, auténticas o inauténticas. El criterio fundamental para que una unión volitiva constituya una unión auténtica es doble: por un lado, que los logros colectivos no sean sumas de logros personales individuales, sino logros personales *de la comunidad*. Por otro, que las personas actúen unitariamente asumiendo *libremente* las metas de la acción colectiva como propias. Esto es, que la síntesis respete la pluralidad y sea conformada sobre la base de voluntades singulares que persiguen libremente una meta común. Esta forma de unidad ha sido caracterizada mediante la expresión “desde abajo”: la unidad solo puede proceder desde el “abajo” de las voluntades individuales.

Ahora bien, entre las configuraciones inauténticas “desde arriba” de la comunidad Husserl incluye la organización estatal. El estado es una unidad o personalidad de orden superior, pero al constituirse como “una unidad a través de poder y dominio” (Hua XV, p. 412) no cumple los requisitos de una comunidad madura y autoconsciente. Por el contrario, subordina a los hombres bajo una autoridad y favorece incluso cierta “pereza” por parte del individuo en la forma de la adopción pasiva de dictados externos y la delegación de tareas en sus *representantes*. Las características que Husserl niega al estado las asigna a la comunidad ética: el estadio en el que

los hombres se gobiernan a sí mismos y someten libremente su imperativo categórico individual a un imperativo comunitario. En este contexto, en oposición a la idea de una “unidad imperialista de voluntades”, Husserl caracteriza a la comunidad auténtica como una “unidad comunista de voluntades” (2012, p. 58).

Si bien, en cuanto “organización imperialista”, el estado no tiene un papel positivo en la teleología ética, cumple un rol evitando que los fines de los individuos entren en una discordancia absoluta. Esto último no es una necesidad *a priori* —como tampoco lo es la concordancia—, pero es una posibilidad basada en la constatación de que los seres humanos a menudo persiguen intereses individuales en conflicto. Así, aunque solo representa una solución transitoria en un camino que apunta a que los sujetos no necesiten normas externas, el estado ofrece ciertos medios para el acuerdo entre los individuos. En esta función, que desde el punto de vista de la teleología se revela como negativa, la organización estatal no puede quedar eximida de la regulación ética, aunque no sea ella misma una comunidad ética. El estado o cualquier otra expresión de la razón política no puede presentarse como neutral respecto de la razón práctica y permanecer al margen de los conflictos éticos adoptando “estrategias meramente procedimentales” para resolverlos (Drummond, 2000, p. 43). Mientras exista, el estado debe ser regulado y evaluado según su significado ético, por ejemplo, en lo que concierne a las concepciones de justicia y de bien, y a la jerarquía de valores que guían sus acciones. En este contexto, Husserl considera que la ética como preceptiva del obrar racional debe investigar si la aproximación al ideal de la comunidad auténtica puede quedar en manos del estado, lo cual podría incluso culminar en un “desmontaje de la organización estatal de poder” (2012, p. 58). La fenomenología trascendental tiene aquí, según Husserl, un rol central en la conducción del hombre hacia la autonomía teórica y práctica. Por eso, se ha afirmado que teleológicamente la fenomenología sería “el único relevo admisible del estado” (Schuhmann, 2009, p. 129) y que, mientras haya estado, se encuentra en cierta tensión con él.

Es claro entonces que, para Husserl, la auténtica vida comunitaria no es identificable con el orden estatal. Pero el posible

desmontaje del orden estatal tampoco acontecería en favor de un orden de tipo liberal que promueva una lógica individualista, ni cualquier otra lógica que no sea la estrictamente ética, en términos husserlianos. La comunidad ética no es imperialista, pero tampoco es identificable con la satisfacción del interés privado y la mera confianza en que las voluntades singulares que buscan su propio beneficio simplemente coincidirán en una voluntad común. Este “desde abajo” representaría también para Husserl una forma de inautenticidad, aunque en sentido inverso al estado. J. Hart ejemplifica muy bien este punto:

Claramente, la “unión comunista de voluntades” referida tiene poco que ver con la conocida forma del comunismo partidocéntrico. La “libertad” mencionada tampoco es encarnada en la sociedad capitalista liberal democrática. Si no fuera por el flirteo de Husserl con el estado y sus referencias ocasionales a él como una persona de orden superior, uno estaría tentado de decir que el término apropiado para su ideal político sería socialista libertario o anarco-comunista.¹⁷ (Hart, 1990, p.141)

La idea husserliana de una “unidad comunista de las voluntades” reserva un rol central al individuo en el ejercicio de su libertad pero siempre bajo la (auto)legislación ética que prescribe la búsqueda del bien común, y en ello se revela como opuesta al autoritarismo y al individualismo.

En conclusión, ¿qué concepción de la racionalidad de la acción individual y colectiva se puede extraer partir de estas consideraciones sobre lo que *no es* una comunidad auténtica y una acción colectiva racional? Bajo la condición de que ni el estado ni la lógica individualista constituyen una comunidad auténtica, es decir, racional, las reflexiones de Husserl nos previenen en dos sentidos: a no abandonarnos a la “pereza” sometiéndonos pasivamente a un orden colectivo ajeno a nuestra vida individual y a no caer en el individualismo egoísta. Desde el punto de vista del individuo, el énfasis

17 Para una discusión del carácter anarquista de la fenomenología se pueden consultar también los trabajos de P. Guñez, K. Schuhmann, N. Depraz, J. Drummond.

en la responsabilidad individual como requisito para una perspectiva comunitaria auténtica permite pensar en una búsqueda de lo común atenta a todas las posibles formas de dominio —no solo la estatal— y a la pérdida del sujeto en formas de unificación colectiva en las que no siempre los co-ejecutantes pueden dar razones de su acción. Desde la perspectiva de la comunidad, nos alienta a promover formas auténticas de actuar junto a los otros, reconociendo su valor y nuestra responsabilidad ante ellos. Para Husserl no hay ninguna incompatibilidad de principio entre ambas perspectivas.¹⁸

5. Conclusiones

A pesar de no tratar sobre orientaciones políticas particulares, la fenomenología de Husserl tiene mucho para ofrecer al momento de abordar cuestiones relevantes en términos políticos. Especialmente, sobre las cuestiones relativas al punto de partida, las motivaciones y metas de la acción, y al rol de los individuos en las diversas formas de organización colectiva. En concreto, sus análisis sobre la acción según normas éticas se extienden hacia todos los ámbitos de la razón práctica, también la política, y, de este modo, sientan las bases para la fundamentación ética de la racionalidad de la acción política. Esta idea aparece expresamente en el primer artículo de *Renovación* donde Husserl sostiene que aún no se ha elaborado una “ciencia racional del hombre y de la colectividad humana que diese fundamento a una racionalidad de la acción política y a una técnica política racional” (2012, p. 4), y asume que esta tarea formaría parte del proyecto ético de la fenomenología. Sobre la base de lo expuesto aquí es posible concluir que la concepción de la racionalidad de la acción política fundada en la ética fenomenológica tendría las siguientes características: por un lado, reconoce las demandas y limitaciones del contexto fáctico y, en sentido normativo,

18 En caso de un conflicto de hecho entre ambas perspectivas tiendo a pensar, siguiendo en esto a P. Buckley, que muy probablemente Husserl preferiría un “nosotros inauténtico desde abajo” a un “nosotros inauténtico desde arriba” (autoritarismo) (cf. Buckley, p. 21).

es esencialmente idealista en cuanto supone que la acción ética es resultado de la decisión de realizar un ideal, el de “lo mejor posible”. “Lo mejor” es determinado en principio —aunque no solamente— dentro de los límites delimitados por la situación concreta, pero exige al mismo tiempo una suerte de heroísmo en pos de una justificación absoluta. Así como el reconocimiento de las limitaciones no conduce a la aceptación pasiva de lo dado, el idealismo no implica una ceguera ante las contingencias de la realidad política, sino, en definitiva, una “creencia racional” en la racionalidad del hombre (Hua XLII, p. 317). Uno podría preguntarse si no es ésta una convicción demasiado optimista y, en ese caso, si podemos culpar a Husserl de tener fe en la posibilidad del hombre de trascender las limitaciones de la realidad e intentar instaurar racionalidad en la contingencia. En términos concretos, no se trata más que de la confianza en que la humanidad puede configurar el mundo de un modo diferente, de modo tal que todos puedan ser felices, lo que podría traducirse en acciones tendientes a eliminar las condiciones que sumen a los hombres en la miseria y la servidumbre. Por otro lado, la acción que busca “lo mejor” es esencialmente crítica respecto de cualquier forma de particularización del ideal (por ejemplo, en una organización gubernamental o económica) que pretenda encarnar su definición absoluta. Esta reflexividad sobre lo dado, que constituye el núcleo de la propuesta de Husserl, supondría también que quien ejerce cargos de poder reconozca las demandas sociales existentes y proponga ideales adecuados a ellas. Asimismo, el sujeto éticamente despierto se debe comportar siempre de manera crítica respecto de cualquier forma de organización “desde arriba” juzgándola según la idea-meta de una vida comunitaria auténtica. En este punto, Husserl no cede soberanía al individuo y, en ello, como hemos visto, toda organización imperialista, como el estado, debe someterse a la normativa ética. Finalmente, la ética de Husserl permite pensar el vínculo entre acción individual y acción colectiva de un modo novedoso: una auténtica organización comunitaria de la vida debe trabajar en favor de una interpenetración de las voluntades individuales, de modo que cada individuo reconozca la interdependencia entre el valor de su vida y el valor de la

comunidad, pero debe hacerlo sin resignar la auto-legislación y la autorresponsabilidad. ¿Es posible la realización de esta comunidad en la que cada uno trabaja *desde sí mismo y sobre sí mismo* por lo mejor para todos? Ciertamente parece un ideal muy lejano, y, como todo ideal absoluto, solo se realizará —si sucede— a través de metas relativas. Pero, más allá de su lejanía, es una propuesta potente para pensar la racionalidad de nuestras acciones individuales y colectivas alejándonos de las dicotomías que dominan las discusiones entre partidarios de la comunidad y partidarios de la libertad individual. En un sentido general, la propuesta política de la fenomenología husserliana no es ni más ni menos que una invitación al hombre a confiar en su capacidad de acción.

Referencias bibliográficas

- Buckley, P. (2019). Phenomenology as Soteriology: Husserl and the Call for *Erneuerung* in the 1920s. *Modern Theology*, nº 35, pp. 5-22.
- Crowell, S.G. (2000). Who is the Political Actor? An Existential Phenomenological Approach, en K. Thompson y L. Embree (eds.). *Phenomenology of the political*. Kluwer Academic Publishers, pp. 11-28.
- Depraz, N. (1995). Phenomenological Reduction and The Political. *Husserl Studies*, nº 12, pp. 1-17.
- Drummond, J. (2000). Political Community, en K. Thompson y L. Embree (eds.). *Phenomenology of the political*. Kluwer Academic Publishers, pp. 29-53.
- Guíñez, P. (2022). La filosofía política de Husserl: Un estado del arte. *Hybris*, nº 13(1), pp. 13-40.
- Guíñez, P. (2023). ¿Hay una teoría husserliana de la desigualdad? Para ampliar el concepto de destino a su dimensión social. *Isegoría*, nº 68, pp. 1-12.
- Hart, J. (1990). I, We, and God: Ingredients of Husserl's Theory of Community, en S. Ijsseling (ed.). *Husserl-Ausgabe und Husserl Forschung*. Kluwer Academic Publishers, pp. 125-149.

- Hua XIV. Husserl, E. (1973). *Gesammelte Werke. Husserliana. Band XIV. Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachßlas. Zweiter Teil.* Martinus Nijhoff.
- Hua XV. Husserl, E. (1973a). *Gesammelte Werke. Husserliana. Band XV: Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachßlas. Dritter Teil.* Martinus Nijhoff.
- Hua XXVIII. Husserl, E. (1988). *Gesammelte Werke. Husserliana. Band XXVII. Vorlesungen über Ethik und Wertlehre 1908-1914.* Kluwer Academic Publishers.
- Hua XLII. Husserl, E. (2014). *Gesammelte Werke. Husserliana. Band XLII. Grenzprobleme der Phänomenologie. Analysen des Unbewusstseins und der Instinkte. Metaphysik. Späte Ethik. Texte aus dem Nachlass 1908-1937.* Springer.
- Hua VI. Husserl, E. (1976). *Gesammelte Werke. Husserliana. Band VI. Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie.* Martinus Nijhoff.
- HuaDok III/3. Husserl, E. (1994). *Gesammelte Werke. Husserliana Dokumente. Band III/3. Briefwechsel: Die Göttinger Schule.* Springer.
- Husserl, E. (2012). *Renovación del hombre y de la cultura. Cinco ensayos.* A. Serrano de Haro (trad.). Anthropos.
- Husserl, E. (2005). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro segundo: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución.* A. Ziri6n Quijano (trad.). FCE.
- Miettinen, T. (2015). Phenomenology and Political Idealism. *Continental Philosophy Review*, n° 48(2), pp. 237-253.
- Miettinen, T. (2023). "A Sociality of Pure Egoists": Husserl's Critique of Liberalism. *Continental Philosophy Review*, n° 56, pp. 443-460.
- Schuhmann, K. (2009). *Husserl y lo político.* J. Iribarne (trad.). Prometeo.
- Walton, R. (2003). Imperativo categ6rico y *kair6s* en la 6tica de Husserl. *T6picos*, n° 11, pp. 5-21.

CAPÍTULO XV

¿UNA FILOSOFÍA HUSSERLIANA DE LA ECONOMÍA?*

M. Pali Guíñez

RESUMEN

A pesar del aparente silencio de Husserl sobre toda cuestión económica, este trabajo explora una filosofía husserliana de la economía a partir, sobre todo, de su obra póstuma. Para esto, nos centramos en dos ejes: una fenomenología de las necesidades, que investiga los actos intencionales vinculados al necesitar y su satisfacción, y una ética crítica de la economía, que indaga acerca de las normas que deberían regir a una comunidad ética desde el punto de vista productivo. En esta segunda sección, nos alineamos con las diversas voces que, desde la exégesis husserliana, han sugerido la naturaleza comunista de la ética husserliana.

* Este trabajo ha sido posible gracias al financiamiento del proyecto Fondecyt Posdoctoral n° de folio 3230487 de la Agencia Nacional de Investigación y Desarrollo (ANID) del Estado de Chile.

Palabras clave: Husserl, ética, economía.

ABSTRACT

Despite Husserl's apparent silence on economic questions, this paper explores a Husserlian philosophy of the economy, drawing mainly from his posthumous works. To this end, we focus on two main axes: a phenomenology of needs, which investigates the intentional acts related to needing and its satisfaction, and a critical ethics of the economy, which inquiries into the norms that should govern an ethical community from the productive point of view. In this second section, we align with various voices in Husserlian exegesis that have suggested the communist nature of Husserl's ethics.

Keywords: Husserl, Ethics, Economy.

Introducción

¿Una filosofía husserliana de la economía? ¿Existe acaso tal cosa? Lo cierto es que la progresiva recepción de la obra póstuma del padre de la fenomenología ha acostumbrado a sorprender a sus mismos estudiosos. Recuérdese solo cómo un estupefacto Ortega y Gasset aseveraba (con pocos fundamentos) que la obra de *La crisis de las ciencias europeas* debió de ser escrita por Eugen Fink, dado que los temas vertidos en ella sencillamente no encajaban con su imagen de Husserl. Situaciones semejantes se repitieron cuando comenzaron a aflorar la publicación de textos de Husserl en torno a temas como la historia, la ética, el amor, la política, la metafísica y un largo etc. Pero... ¿Economía?

Visto con perspectiva, es verdad que hay motivos para plantear que un acercamiento husserliano a la economía resulta más difícil de pensar que el de otros tópicos. Si nos remitimos a Husserl — el hombre—, y observamos, por ejemplo, las miles de páginas que componen su correspondencia reunida, encontramos, en general,

bastante silencio sobre sus propias opiniones al respecto. Es cierto que él se llevó una impresión muy positiva cuando leyó en 1918 la fundamentación que redactó Karl Kautsky en 1892, uno de los teóricos del llamado marxismo revisionista, del Programa de Erfurt del *Sozialdemokratische Partei Deutschlands*.¹ Sin embargo, Husserl mismo aseveraba estar “lejos de ser un socialdemócrata” (HuaDok 3-4, p. 297). Puede traerse a colación también que cuando Husserl entró en contacto con el ensayo *Phänomenologie der Revolution* de su discípulo Arnold Metzger, pudo aseverar que la actitud filosófica propia de la fenomenología era “enemiga mortal de todo ‘capitalismo’, de toda valoración final y, por tanto, de toda acumulación insensata de bienes y correlativa a toda valoración egoísta de las personas” (HuaDok 3-4, p. 407). Y no debe olvidarse, además, que la misma revista *The Kaizo*, que solicitó a Husserl los famosos *Ensayos de renovación*, era ella misma, sin tapujos, una “joven revista socialista japonesa” que buscaba “invitar exclusivamente a socialistas”.² No obstante, estas menciones no dejan de ser anecdóticas y parecieran permear solo de maneras sutiles e indirectas en la obra filosófica.

Existen, sin embargo, dificultades sistemáticas para dar cuenta de una filosofía husserliana de la economía. De hecho, ¿en qué

1 Como relata Gerda Walther, Husserl “apreciaba mucho [de Kautsky] el estilo claro y fácilmente comprensible de Carlomagno”, para luego preguntarle “[si] podría recomendarle más escritos de Kautsky” (Schuhmann, 1977, p. 231). En el texto de Kautsky se provee una abundante cantidad reflexiones en torno a la economía, destacando la crítica a la propiedad privada en favor de la “producción socialista”. Cf. Kautsky (1910).

2 Las citas corresponden, la primera, a la carta de Paul Plaut (unos de los representantes de *The Kaizo* en Alemania) a Kautsky, quien publicó en el número anterior de la revista al que lo hizo Husserl (cf. Kautsky-Archiv, https://hdl.handle.net/10622/ARCH00712.D_XVIII_553-556); la segunda corresponde a una carta que otro de los editores de la revista, Koshin Murobuse, envió a Kautsky, con motivo de invitarlo a enviar un trabajo (cf. Kautsky-Archiv, https://hdl.handle.net/10622/ARCH00712.D_XVIII_62-65). No es claro que Husserl haya tenido conciencia de estos datos al momento de ser invitado, dado que la carta que T. Akita le envió en 1922 invitándolo no consigna esta tendencia de la revista (HuaDok 3-8, p. 273), aunque sí que Kautsky y Rickert (quien presentó un artículo sobre el socialismo de Fichte) publicaron el número anterior. Para una investigación histórica del contexto político-social en que Husserl publica los *Ensayos de renovación*, cf. Guíñez (2021).

consistiría? Se visualizan, sugiero, al menos, tres posibilidades. La primera se describe como una investigación en torno a las distintas características de los actos intencionales vinculados a las *necesidades*. Esto significaría tomar partido por una visión mayoritariamente sustantiva (no formal) de la economía que pone en el centro de la cuestión económica no la elección racional y la escasez, sino el aprovisionamiento de bienes en vistas de la satisfacción de necesidades materiales.³ La segunda consistiría en una indagación en torno a la esencia de las *instituciones sociales* vinculadas a la economía. De este modo, por ejemplo, podríamos preguntarnos en torno a la esencia del dinero, de la propiedad, de la deuda, del pago, del capitalismo, etc. La tercera radicaría en una investigación ética que se preguntase, ya no por la estructura de las instituciones sociales, sino acerca de cuáles normas generales han de regir una sociedad ética en lo que refiere a la satisfacción de las necesidades materiales. En este sentido, sería un estudio que, partiendo desde los resultados de la ética individual y social, se pregunta en torno a la orientación hacia la cual los sujetos (éticos) han de empujar la comunidad en sus dimensiones económicas (productivas, de aprovisionamiento, de consumo, etc.).

En el presente trabajo se sugerirá que el núcleo de una filosofía husserliana de la economía corresponde a las posibilidades primera y tercera (estas ocupan las siguientes secciones), mientras que la segunda tendría otra naturaleza. Me explico brevemente. Lo que se propone en torno a la primera posibilidad radica en dar cuenta fenomenológicamente de todo aquello que está vinculado a las necesidades, tanto noética, como noemáticamente, tanto estática como genéticamente, tanto individual como comunitariamente. Es necesario decir que, incluso cuando no se asuma una posición explícitamente sustantiva en torno al asunto, no es incorrecto afirmar que las necesidades son esenciales en cualquier consideración económica.⁴ He ahí que bajo el rótulo de una “fenomenología de

3 Para una revisión en torno al debate entre formalistas y sustantivistas en antropología económica, cf. Kaplan (1976), Wilk y Cligget (2007), Polanyi (2018).

4 En efecto, quien asuma una perspectiva formal en lugar de uno sustantivo igualmente tenderá a considerar que, detrás del cálculo económico de los agentes, hay una necesidad

las necesidades” y sus ramificaciones se esté mentando una parte vital de una reflexión filosófica sobre la economía. La tercera posibilidad, ya se lo ha anunciado, es, en esencia, una consideración específica de ética. Como veremos más adelante, la ética de Husserl ha visualizado la necesidad de una reforma absoluta de la entera vida social, de modo de que esta se corresponda con la finalidad de garantizarle a cada individuo la mayor felicidad posible. A través de una consideración en torno a la así llamada “teoría husserliana de la desigualdad”, así como lo expuesto en el apartado II, sugeriré una dirección específica que puede adquirir tal reforma. Este tópico será el que me ocupará en el grueso de este trabajo. Finalmente, acerca del porqué he decidido excluir la segunda posibilidad del ámbito estricto de una fenomenología de la economía, véanse estas dos consideraciones. 1) Si nos remitimos a los estudios que pretenden ser investigaciones fenomenológicas del ámbito económico, encontramos que buscan determinar las relaciones *a priori* materiales que se establecen entre los distintos componentes de la deuda (González Guardiola y Molas, 2017), el dinero (Millán-Puelles, 2011; González Guardiola, 2011), la propiedad (Choi, 2011), etc. Estas investigaciones, además, en ocasiones (por ejemplo, González Guardiola, 2011), son acompañadas de un intento de dar cuenta de las formas de actos particulares a través de las cuales los sujetos viven esos elementos económicos. Husserl ha sido bastante claro a la hora de caracterizar como “ontológicas” a aquellas investigaciones positivas que, precisamente, buscan conocer las esencias (materiales, en este caso) de distintos ámbitos de la realidad (social, en este caso). Esas ontologías pueden ser acompañadas de una correspondiente psicología que dé cuenta de

a satisfacer como fundamento (la distinción, en ambos casos, entre necesidades y “comodidades” o “lujos” es irrelevante para el análisis). Por otra parte, si bien una fenomenología de la voluntad es susceptible del estudio de la estructura de la razón instrumental (cf. Vicuña, 2013), el considerar a esta misma como *esencial* del ámbito económico, sugiriendo que dar cuenta de ella es una obra de filosofía económica, no sería adecuado, en la medida de que el vínculo férreo entre esa forma de racionalidad práctica y la dinámica productiva de una comunidad son algo contingente y, como muestra la investigación empírica, acotado a un tiempo histórico muy concreto (el capitalismo). Cf. Maine (1974), Polanyi (2018), Mumford (2020).

los aspectos subjetivo-empíricos que necesariamente acompañan al darse concreto de tales estructuras. Sin embargo, *qua* ciencias positivas, es decir, en la medida de que tales procedimientos son ingenuos respecto a su posibilidad, precisamente al no requerir una reducción trascendental, escasamente podrían considerarse como investigaciones filosóficas (es decir, fenomenológicas).⁵ 2) En cualquier caso, mantengo cierta reserva, aunque esto requeriría un estudio específico, respecto de los rendimientos ontológicos de las empresas antes mencionadas, incluso para una ontología de la socialidad. Esto, por un lado, porque deuda, dinero y propiedad, así como mercado, compra/venta, préstamo, finanzas, bienes muebles/inmuebles, banco central, superintendencia de valores y seguros, etc., no dejan de ser los aspectos propios de una institucionalidad económica concreta y, por ello, contingentes. No se me confunda en esto: no es que un estudio de las esencias que rigen lo social no sea posible (los trabajos, por ejemplo, de Tönnies o Schütz, así como muchos otros provistos por Husserl mismo en los tomos de *Phänomenologie der Intersubjektivität* (Hua XIII-XV), son testimonio de ello⁶); lo único que pretendo aseverar es que no todo lo susceptible de abstracción (tanto hecha por el investigador, como por la comunidad investigada) tiene una esencia. Aunque la lingüística, por ejemplo, pueda dar cuenta de las reglas que rigen a los hablantes del noruego, no significa que el idioma noruego tenga una esencia; aunque la antropología culinaria pueda conocer qué normas hacen que un “arroz con cosas” sea el caso de una paella para un valenciano, no implica que la paella valenciana tenga una esencia.⁷ Nuevamente, esto es un mero ejercicio de cautela para

5 Cf. Hua XIII, pp. 125 y ss.; Hua XXXVII, pp. 271 y ss.

6 Al respecto, cf. Szanto (2016).

7 Cf. Lohmar (2007, p. 42): “De esta forma se muestra incluso también que es necesaria una delimitación crítica de la eficiencia de la intuición de esencias. La intuición de lo general no puede ser aplicada a todas las clases de conceptos por igual. En especial, son los sentidos culturales que están adheridos a los conceptos y a los objetos los que en concreto pueden ser advertidos con la ayuda de la variación eidética, pero que no pueden ser de ningún modo considerados como universales y generales. Hay naturalmente también otras limitaciones, más bien técnicas, de la variación eidética. Así, no pueden hacerse intuitivos a través de este procedimiento conceptos ensamblados complejamente (gorra

evitar lo que podría ser un flagrante delito de hipóstasis, creyendo que instituciones meramente posibles constituyen la esencia de lo económico; y esa cautela está motivada porque tal delito podría tener efectos ético-políticos muy concretos.⁸

1. Una fenomenología de las necesidades

Procedamos, entonces, con el aspecto de una fenomenología de la economía relativo a una descripción de las necesidades. Las fuentes de estas descripciones provienen, sobre todo, de la obra póstuma, específicamente de los tomos de la serie *Husserliana* XXXIX y XLII.

Es oportuno comenzar con una constatación general tanto individual como estática: las necesidades poseen una estructura normativa al modo de otras formas de acto intencional. Husserl indicará la presencia de una “*intención de necesidad*” (*Bedürfnisintention*) que aspira a recibir un “*cumplimiento de necesidad*” (*Bedürfniserfüllung*) (Hua XLII, p. 426). Esto significa simplemente que no es cualquier tipo de objeto aquel que podría colmar lo que una necesidad busca, mostrando que las necesidades son susceptibles de existir bajo una racionalidad práctica.

Es impreciso, sin embargo, sugerir que aquello que la necesidad mienta es meramente un objeto. Como Husserl ha mostrado, lo que moviliza a la voluntad no son objetos sino valores.⁹ Una intención de necesidad apunta a un objeto únicamente en la medida en que ese objeto (entendido en sentido amplísimo) posee un *valor que satisface necesidades*. Al presentarse, por ejemplo, la necesidad de nutrirme adecuadamente, recurro a esta manzana, pues posee un *valor alimenticio* (Hua XLII, p. 461).¹⁰ Sin embargo, si, como me

de capitán de barco de vapor del río Danubio [*Donaudampfschiffahrtskapitänsmütze*]), conceptos metafóricos (bulo periodístico; literalmente pato de periódico [*Zeitungsentel*]) o conceptos creados a través de definiciones especiales (ordenador, teléfono, helicóptero)”.

8 Para tales efectos, cf. Miettinen (2015).

9 Cf. Hua XXXVII, p. 90 y ss.

10 Dependiendo del contenido de la intención de necesidad, se hallarán valores que las satisfacen, a veces, en géneros o especies de objetos: “En la medida en que los objetos

informa la ciencia de la nutrición, me entero que ciertos alimentos son “superfluos”, pues no ofrecen mayores nutrientes que una alta dosis de azúcar, sodio y grasas saturadas, puede considerar que este objeto (por ejemplo, este donut) carece de valor y, por consiguiente, no me moviliza. Mismo sería el caso si la manzana estuviese aun colgando del manzano a cientos de kilómetros de aquí o detrás de una mampara a un precio prohibitivo: carecería de valor, pues no puedo disponer de ella. Este esquema es análogo a toda intención de necesidad.

Si queremos desplazarnos a aspectos genético-generativos, es necesario recordar primeramente que el mundo de los sujetos se entrega de acuerdo a una particular *típica de la presentación*, que establece el modo de comportamiento de los objetos en distintas circunstancias cotidianas. Cada individuo carga con un repertorio de sentidos particulares, de “tipos”, resultado de haberse criado y haber habitado este mundo circundante donde el qué y el cómo de lo que aparece lo hace así o asá. Por otra parte, el que nuestra vida ocurra en comunidad desde su mismo inicio, habiendo sido socializados y endoculturizados de modo particular a través de la educación formal, costumbres y tradiciones, habiendo apreciado, además, en primera persona, en el largo camino de nuestra biografía personal, que ciertos aspectos de la realidad son regulares y se repiten, constituye una “personalidad” (*Persönlichkeit*), un “carácter”, un “estilo”, que delinea para cada sujeto un horizonte de acciones, preferencias y valoraciones futuras, que expresa una particular “manera de ser motivado por tales o cuales circunstancias” (Hua IV, p. 270). Todos estos componentes pasivos de la persona, que remiten a un más general “estilo de vida” (*Lebensstil*) (Hua XLII, p. 426), se expresan en el ámbito de la necesidad, vinculándose además con una serie de “propósitos vitales” (*Lebenszwecken*) que perfilan necesidades duraderas y generales, pero también otras que no lo son (por ejemplo, las de “propósitos momentáneos” (Hua XXXIX,

específicos de una especie normalmente sirven a las personas (empíricamente) para satisfacer sus ‘necesidades’, generalmente tienen valor” (Hua XLIII/2, p. 229); a veces en objetos particulares.

pp. 311-312)). Así, a través de los términos “típica de las necesidades” (*Typik der Bedürfnisse*) y “estilo de necesidad” (*Bedürfnisstil*), Husserl (Hua XLII, p. 426) describe que las necesidades propias se presentan de maneras particulares, con determinadas permanencias y semipermanencias, con ciertas intensidades y matices, en determinados contextos y circunstancias, con una temporalidad particular, etc.

Por motivos esenciales, lo anterior es el caso también en sede colectiva, y por lo menos en dos direcciones. Por un lado, por el mismísimo hecho de que la historia personal está incrustada en la historia colectiva de distintos microgrupos y macrogrupos, es normal que los individuos compartamos incluso amplias partes de nuestros estilos de necesidad. He ahí que, por ejemplo, en nuestra cultura, de acuerdo a nuestras costumbres de alimentación, el hambre emerja unas cuatro veces al día, y, por ejemplo, en nuestra familia particular, esas instancias de hambre se satisfagan de modos específicos que, quizá, no son los mismos que en las de la familia de nuestro vecino. Husserl observa que, por ejemplo, los “tipos profesionales” (zapatero, artesano, sastre, etc.) se vinculan con un determinado conjunto de necesidades a la luz de la presencia de “tareas vitales” a realizar, vinculadas a una tradición propia (Hua XXXIX, p. 393).¹¹ Por otra parte, en la medida en que las comunidades adquieren un comportamiento intencional, consciente o no, es decir, en la medida en que son “personalidades” (*Personalitäten*), ellas pueden manifestar sus propias necesidades colectivas *qua* sujeto plural. Este cuarteto de cuerdas, por ejemplo, puede *necesitar* un escenario con una determinada acústica para presentarse, y esa necesidad es irreductible a los integrantes particulares que conforman el cuarteto.¹²

Husserl observará, y esta constatación aplica tanto para sujetos individuales como plurales, que la génesis de las necesidades

11 Husserl afirma, en efecto, que la misma existencia de profesiones responde al hecho de que los sujetos de una comunidad particular tendrán necesidades de similar calaña. Ellas buscan “satisfacer necesidades como algo formado de manera general” (Hua XXXIX, p. 394).

12 Cf. Szanto (2016).

tiene un carácter escalonado, estratificado. Caracterizará como “protonecesidades” a aquellas de las cuales no es posible reconocer un origen, una instauración, un surgimiento en nuestra historia (personal o colectiva). Estas provienen tanto del hecho de ser portadores de una vida instintiva, pulsional, animal, pero también de identificar “caracteres innatos” (Hua I, p. 163), que se expresan como tendencias presentes en cada sujeto, y que pueden tener distinto contenido. Desde este primer escalafón emergerían “formas de necesidades motivadas de nivel superior”, que son expresión de tomas de posición activamente llevadas a cabo para su formación, sean actuales o pasadas (y, por consiguiente, sedimentadas) (Hua XXXIX, p. 312).¹³ El hecho de que provengan de un momento de actividad expresa la posibilidad de poder preguntarse reflexivamente por su justificación. Lo anterior es claro en ejemplos como los de la alimentación: sobre la necesidad de objetos con valor alimenticio para saciar el hambre se posa una serie de menciones motivadas de nivel superior que convierten, por ejemplo, la mera necesidad de alimentarnos en la necesidad de comida con buen sabor, buena textura, orgánica, vegana, baja en grasas, etc. He ahí que Husserl sugiera que la totalidad de las intenciones de necesidad pueden remitirse genéticamente al primitivo esfuerzo por la “autoconservación” (*Selbsterhaltung*) del sujeto y la comunidad, lo que permite también establecer distinciones relevantes para la vida cotidiana como la que existe entre lo importante y lo superfluo (entre la “cosa seria” (*Ernst-zeug*) y la “cosa lúdica” (*Spiel-zeug*) (Hua XXXIX, p. 330)).

Ahora bien, una fenomenología de las necesidades también permite describir el comportamiento particular que emerge en las comunidades respecto de su mundo circundante como una cuestión generativa. Las comunidades se arraigan a un *territorio* particular,¹⁴ con sus propias especificidades y potenciales, y ello tiene un

13 Cf. Hua XLII, p. 426: “siempre surgen nuevamente intenciones de necesidad iguales y pujan por la satisfacción, de modo que el estilo y la típica de la necesidad permanecen, parten de protonecesidades hasta la edificación de ‘necesidades’ fundadas superiormente”.

14 Para una consideración sobre el territorio en Husserl, cf. Steinbock (1995, pp. 167 y ss.).

impacto en lo referente a las necesidades de los sujetos que lo habitan. El territorio, en este respecto, es descrito por Husserl como el “campo de trabajo” (*Arbeitsfeld*) sobre el que se pueden cernir distintos tipos de propósito, ulteriormente arraigados a una tradicionalidad particular (Hua XXXIX, p. 330). El *trabajo* es, en este sentido, en consonancia con el concepto del joven Marx, la forma particular de acciones en que la comunidad se da a sí misma objetos con valor que satisface necesidades. Ese trabajo requeriría siempre de una particular forma de “esfuerzo” (*Mühe*) que, en ocasiones, puede representar un malestar importante para las comunidades mismas, por lo que pueden también perseguir su disminución a través de formas variadas (por ejemplo, aumentando la eficiencia de los procesos productivos) (Hua XLII, p. 461).

Ante el hecho de que el territorio es lo dado y que, como tal, presenta una dinámica particular que es ajena a la voluntad de los sujetos, la comunidad puede plantearse el “ideal” de una “vida de autoconservación constante”, que le garantice una “existencia segura” (Hua XLII, p. 427). Para ello, la comunidad procede ella en dos direcciones. Por un lado, organiza su vida a la luz de la “previsión” (*Vorsorge*), es decir, realiza los preparativos necesarios para poder obtener el conjunto de bienes exigidos por los ritmos de las diversas intenciones de necesidad (Hua XLII, p. 426). Al oscurecerse más temprano producto de la llegada del invierno, por ejemplo, la comunidad modifica su huso horario, de modo de disponer de la luz necesaria durante la tarde; frente al inminente incremento de la población de mosquitos a causa del clima, que podría provocar una epidemia de dengue, la comunidad actúa en consecuencia, aprovisionándose de las vacunas y el repelente de insectos necesario para el periodo. Por otro lado, la comunidad se vuelca a conocer el mundo y a modificarlo en vistas de esa existencia segura. El “ideal del conocimiento perfecto de la naturaleza y del dominio sobre la naturaleza” (Hua XLII, p. 318) plantea la idea de comprender las dinámicas inherentes de lo dado con el fin de actuar en consecuencia: “[El ser humano] se esfuerza por darle forma y dominar voluntariamente su mundo familiar, al que él ya le ha dado forma desde el principio, de tal forma que le satisfaga”

(Hua XXXIX, p. 156).¹⁵ Ante el sol inclemente del verano, la comunidad trasplanta árboles a la avenida principal, de modo de que los peatones puedan esquivar el calor, etc.

Para finalizar, es necesario llamar la atención acerca de la importancia de evitar lo que Husserl caracterizará como un “punto de vista hobbesiano” (Hua XLII, p. 428) en relación a la satisfacción de las necesidades. Con esto se busca explicitar la ficción que significa mentar a un sujeto que aspira, él solo frente al mundo, a la satisfacción única y exclusivamente de sus propias necesidades, desconociendo el entrelazamiento de su existencia con la de los otros en un sentido sustantivo. Ya hemos visto cómo el comportamiento coordinado de individuos en la forma de una personalidad enseña que hay interdependencia de ellos entre sí. Pero hay una interdependencia que es aún más profunda. Para esto, es necesario remitirnos al hecho de que los individuos tenderán a vincularse de forma amorosa, conformando comunidades naturales de amor, incluso de manera pasiva y ciega. Husserl describe esto a través de la presencia de un “impulso amoroso” (*Liebestrieb*), es decir, un “impulso hacia la fundación de comunidades de amor” (Hua XLII, p. 432).¹⁶ El contenido del amor aquí remite meramente a la idea de que el sujeto amante se alegra con la alegría, mientras siente malestar por el malestar, de la persona amada. Así, el sujeto hallaría como *necesidad* también la satisfacción de las necesidades del otro, revelando un traspasamiento de sí mismo a través del amor: “Mi existencia en autoconservación [...] implica la de mi familia

15 Sería erróneo pensar que Husserl encarnaría la posición que, en filosofía de la ecología, suele denominarse “prometeica”. El “dominio” sobre la naturaleza no ha de evocar necesariamente la figura de una explotación ciega y contaminante que amenace por completo la totalidad de la biosfera. El producir, por ejemplo, comida vegana a través de huertos agroecológicos con estrategias regenerativas es también expresión del “dominio sobre la naturaleza” de la humanidad, pero uno que estaría atravesado por una consideración ética. Véase la siguiente sección.

16 Se enfatiza aquí que se trata de “comunidades de amor natural” a la luz de que se fundan en un amor pasivo, no ético. Como ha mostrado Cabrera (2019a), Husserl considerará que la renovación de la vida afectiva implica una modificación en la naturaleza del acto de amar (pasando de ser un amor pasivo, a uno activo, ético) y, por consiguiente, de las dinámicas de las comunidades de amor resultantes. Chu García (2020) ha mostrado cómo para Husserl el amor ético es, de hecho, el *amor auténtico*.

(en el matrimonio), luego también la de mis hermanos, etc.” (Hua XLII, p. 429).

Los análisis de Husserl en torno a estos tópicos se multiplican si se conectan con los que son temáticamente aledaños, por lo que aún se requiere una mayor sistematización a partir del material disponible.¹⁷ En la medida que proviene, principalmente, de estudios enmarcados en la fenomenología genética (de los individuos y la comunidad —es decir, de la generatividad—), téngase presente que lo expuesto yace en estratos de la constitución mayoritariamente propios de la pasividad, y que están menesterosos de ser evaluados en su corrección a través de una mirada ética activa. La idea de una economía ética ha de ser el resultado de aplicar esa evaluación. Esto nos ocupará ahora.

2. La idea de una economía ética y sus fundamentos¹⁸

En este apartado me aproximo a la idea de una transformación ética de la dimensión económica de la sociedad a partir de Husserl. Como tal, una idea de este estilo se presenta como un caso particular de la exigencia más general que se consigna en el cuarto de los *Ensayos de renovación*, donde se sugiere:

Así, la determinación de la voluntad se endereza a reconstruir todas las formas previamente dadas de vida en común, a poner a las instituciones colectivas ante sus verdaderas normas (las normas de autenticidad que corresponden a su peculiaridad específica) y, así, a dar forma a todo lo humano, con todos sus vínculos, a lo individual en su esfera propia y a lo colectivo en la suya (Hua XXVII, p. 56).

17 Habría que determinar, por ejemplo, la relación entre el concepto de necesidad con el de *interés*, que puebla múltiples de los análisis de Husserl, y en qué medida son supervinientes.

18 Dado que los textos de Walton y Cabrera en este volumen abordan de manera pormenorizada los resultados de la ética y la filosofía política de Husserl, aquí los doy mayoritariamente por sentado.

De esta forma, es necesario que una comunidad activa de sujetos éticos, un “movimiento social”, como le llama Husserl,¹⁹ pueda llevar a cabo un “revolucionar [*Revolutionierung*] de toda la cultura” (Hua VI, p. 325), precisamente para ponerla bajo “normas de autenticidad”. ¿Pero en qué consisten tales normas? Dicho con brevedad, éstas no son otras sino las de una “comunidad de amor” en la que los individuos han adquirido un compromiso mutuo con su prójimo, en vistas de hacer lo necesario para enaltecer sus vidas, darles las vidas más felices (*glücklich*) posibles.²⁰ Cada sujeto para los otros se presenta como una tarea a realizar, en que cada uno viva haciendo lo mejor posible, en la persecución constante de su “yo verdadero”, la mejor versión de sí mismo.

Es necesario, a sabiendas de cuál es el ideal comunitario, realizar una consideración respecto de qué elementos específicos informan el cambio social empujado por el movimiento social. Los exponentes de la literatura especializada que han tratado el tema presentan la opinión, relativamente unívoca, que señala que, para Husserl, la dirección de una transformación ética de la vida económica es en la dirección del “socialismo” o el “comunismo”.²¹ Sin embargo, los tratamientos específicos de la cuestión son, en general, superficiales, y, sugiero, no ofrecen fundamentos estables para justificar tales dichos... pese a haberlos en Husserl. Quisiera

19 Cf. XXVII, p. 49: “También es esencial que estas reflexiones de los particulares sean socializadas, que se propaguen en un ‘movimiento social’ (análogo de la propagación física, pero como completa novedad y como algo propio de la esfera colectiva)”.

20 Para una consideración sobre la felicidad en Husserl, cf. Cavallaro y Heffernan (2019) y Crespo (2019). Para una demostración de que la finalidad última de la ética para Husserl es la felicidad, cf. Cabrera (2017).

21 Cf. Hart (1992), Melle (1995), Donnici (1996), Goto (2004), Miettinen (2013). No ha de mentarse con los términos “socialismo” o “comunismo” el *Realsozialismus*, que no sólo incluía (o aspiraba a) una determinada organización económica sino además una particular forma de autoritarismo estatista. Muy por el contrario, lo que sería coherente con la posición de Husserl sería más bien un “anarco-comunismo” (Hart, 1992, p. 385). Cf. Donnici (1996, p. 341): “El *Revolutionierung* es, en el campo social, la promoción de una *etische Politik* [política ética] que debe entenderse, evidentemente, en oposición a la *staatsliche Politik* [política estatal]”. Cf. Melle (1995, p. 121): “La ética social de Husserl implica tanto una crítica radical de nuestra realidad política y social distópica como una utopía comunitario-anarquista de un ‘comunismo desde abajo’ [*Kommunismus von unten*]”.

plantear que los fundamentos del punto de vista igualitario de la ética husserliana se encuentran en su desatendida teoría de la desigualdad social (Guíñez, 2023). A partir de tal teoría pueden obtenerse consideraciones adicionales en torno a la organización económica como las que se abordarán más adelante.

a) La teoría husserliana de la desigualdad social

Pese a que ha sido un tópico especialmente desatendido en la literatura académica, es posible apreciar que para Husserl la desigualdad es un tema de interés ético. Comprender adecuadamente esto nos obliga a situarlo en su contexto. En el transcurso de sus reflexiones de ética después de los años 1920, Husserl consideró necesario dar cuenta de una dimensión de la irracionalidad no tocada anteriormente: la irracionalidad ya no del sujeto sino del mundo. La facticidad, observa Husserl, es irracional en el sentido de que presenta tendencias que le son propias y que no están mediadas por el ejercicio de ninguna voluntad activa. Es, en este sentido, lo que es “como sale”. ¿Por qué esto es éticamente relevante? Porque la acción, incluyendo aquella que está motivada por un interés ético, toma lugar en el mundo, y su éxito o fracaso puede estar condicionado a que éste la corresponda favorable o desfavorablemente. El éxito es necesario para una vida feliz, pero muchas veces las “disposiciones” de la facticidad lo impiden. La muerte, la enfermedad, las catástrofes naturales, etc., se presentan como lo aleatorio, lo ajeno a los proyectos, lo azaroso que viene a minar nuestros anhelos.²² He ahí que Husserl hable de “destino” (*Schicksal*), precisamente para ilustrar la idea de que, en ocasiones, el mundo pareciera tener otros planes para nosotros.

22 Cf. Hua XLII, p. 308: “fuerzas ciegas de la naturaleza llegaron a menudo como poderes destructores, terremotos, desertificaciones; la astronomía y la geología narran también historias y muestran que esas posibilidades no son posibilidades vacías”.

Si bien es cierto que la interpretación estándar²³ de este asunto resaltaba los aspectos “naturales” del destino, vinculados, por ejemplo, a la muerte biológica de nuestros cuerpos y su interacción con la fauna microbiana y vírica, o las dinámicas cosmológicas, telúricas y climatológicas del planeta, es cierto que Husserl ha resaltado también dinámicas del mundo social que se presentan también en la forma de destino. Las instituciones sociales (como la economía) tienen, para los sujetos concretos, el carácter de una exterioridad que se impone al actuar. Ellas participan además en la constitución de nuestra personalidad y carácter, predisponiendo a cada uno, según sea su situación empírica, de maneras diversas para la autonomía, el éxito y la felicidad. He ahí que se esté motivado a hablar de “*destino social*”, en oposición al destino “natural”. Procederé a resaltar tres maneras en las que se expresa el destino social, provocando un desigual acceso a la felicidad por parte de los sujetos. Proveeré ejemplos oportunos de cada una de esas maneras, centrándome en la dimensión económica de las instituciones sociales. Las referencias textuales mostrarán que Husserl pudo avizorar cada una de estas instancias en mayor o menor medida.

La autonomía es condición de posibilidad de la felicidad. El proceder a través de una *epojé ética*, buscando someter la vida al imperativo categórico y, a través de ello, vivir una vida en renovación, es requerido para la “satisfacción con uno mismo” (*Selbstzufriedenheit*), que se torna en felicidad en sentido sustantivo (*Glückseligkeit*) cuando va acompañada del cumplimiento de los empeños. Sin embargo, observa Husserl, “la motivación que me llevó al libre ‘quiero’ y ‘quiero buscarme’ tiene su aleatoriedad”; para el sujeto “azar es su nacimiento, su crianza, el encuentro con otras personas que tienen una gran influencia en él y en su vida” (Hua XLII, p. 286). En efecto, la posibilidad del devenir autónomo, la posibilidad de incurrir en una oportuna y bien orientada *inspectio sui*, de tal modo de dar con la imperiosa necesidad de contraer un compromiso con uno mismo, con vistas a la autorresponsabilidad, está inevitablemente vinculado a las

23 Por ejemplo, Iribarne (2007), Walton (2016). El reciente trabajo de Geniusas (2023) considera como parte del destino a las dinámicas propias de la comunidad (enfatiizando, por ejemplo, la posibilidad de la guerra) sin destacar que tal forma de destino exige una consideración particular.

circunstancias empíricas donde el ego nace, es criado, se desarrolla y habita. En este sentido, no ha de sorprender, por ejemplo, que se puedan establecer correlaciones significativas entre la pertenencia a una clase social y el uso del tiempo libre, abocable, por ejemplo, a la reflexión y el cuidado de sí (Aittomäki et al., 2010).²⁴ Husserl es consciente de que la “voluntad en general”, entre ellas, la que participa en asumir un compromiso con uno mismo, puede entrar en “parálisis”, por ejemplo, por la posesión de un “dolor total” (Hua XLII, p. 21): no ha de sorprender entonces que la autonomía sea susceptible de distribuirse desigualmente en los sujetos según su condición socioeconómica cuando la “escasez de recursos económicos en una persona que se enfrenta a una enfermedad de dolor crónico actuaría como un factor de vulnerabilidad y de riesgo para un dolor más incapacitante” (Masedo Gutiérrez y Camacho Martel 2016, p. 82). Este es, así, el primer “aguijón” del destino social: la desigualdad en las circunstancias distribuye desigualmente la autonomía, condición de posibilidad de la felicidad.

Pero si las circunstancias sociales minan la mera posibilidad de la autonomía, también vienen a hacerlo con el éxito. Tanto la economía del individuo como la de su territorio participarán del cumplimiento de aquello que se propone. En textos póstumos Husserl comenta el caso del sujeto al que, aspirando a orientarse a una vida que se preserva, buscando los medios para conseguir el sustento y satisfacer sus necesidades, se le hace “absolutamente imposible” vivir del “trabajo propio” por causa de una “época de desempleo”. He ahí que acabe convirtiéndose en “mendigo” (*Bettler*), pasando a vivir “una vida indigna del ser humano” (Hua XLII, p. 521). Aludir al caso empírico del mendigo, ciertamente, es meramente un ejemplo; sin embargo, la observación institucional que ha de hacerse, sobre todo de la mano de los procesos (aún en marcha) que involucran el cercamiento de los comunes (De Angelis, 2012; Bonefeld, 2013), es que en el capitalismo las garantías acerca de

24 Sin mencionar que ello puede estar mediado por factores tales como la contaminación acústica, que no sólo provoca molestias, sino que también puede conducir a enfermedades. Ésta también está atravesada por el nivel de ingreso, según se consigna en el estudio de Correa Restrepo et al. (2011).

que las necesidades que sustentan la vida del ser humano serán satisfechas son muy limitadas, básicamente porque ellas están delegadas al mercado (Polanyi, 2018). Por otra parte, si en una economía capitalista la obtención de cualquier orden de bienes está mediada por la posesión de dinero, no existe misterio en su participación en el éxito. El sujeto que, habiéndose tornado ético, ha sido interpelado, por ejemplo, por la vocación del arte o de la ciencia, verá facilitada o mermada en su realización tal convicción en función de su situación económica, de sus posibilidades de obtener, heredar, acumular dinero. No ha de sorprender que el ingreso económico juegue un rol en la mayoría de los estudios que buscan dar cuenta de los factores que participan en que los sujetos perciban que su vida marcha correctamente (Gumà y Arpino, 2021; Neves Nunes et al., 2023). Este es, así, el segundo aguijón: la desigualdad ocasiona una distribución arbitraria del éxito a lo largo de la sociedad.

El tercer aguijón del destino social, que no fue abordado en Guíñez (2023), está relacionado con la desigual distribución de la imposición de asumir lo que Husserl denomina un “heroísmo de la voluntad” (*Willensheroismus*) y cómo esa distribución está arraigada, entre otras, en cuestiones económicas. La idea del heroísmo es planteada por Husserl con vistas a dar cuenta de la actitud que el sujeto ético ha de tener una vez adviene lo arbitrario, y sus empeños acaban finalmente en decepción. Frente al destino debo “reconocer que, según la experiencia general, las contingencias están distribuidas de tal forma que ellas no anulan la posibilidad y la probabilidad de la producción general de valores y de la elevación de valor del mundo, [...] precisamente por medio de la resistencia heroica, etc., puedo no rechazar el mundo, puedo encontrarme en él y amarlo aún” (Hua XLII, pp. 328-329). La idea del heroísmo tiene por contracara la posibilidad permanente de caer en la “desesperación”, en una pérdida tan profunda del sentido que conduzca, incluso, al suicidio del sujeto.²⁵

25 Cf. Hua XLII, p. 131: “La desesperación como parálisis de la voluntad llegando a desanimarse y debilitarse hasta el punto de quedar completamente perdido en uno mismo y mudo. [...] todo carece de sentido. El horizonte de la vida está vacío”. Para

Como se indicó al inicio de la sección, Husserl pareciera exhibir cierta conciencia acerca de que no a todos nos tocan las mismas situaciones en las que ser heroicos, y que esa distribución está vinculada a instituciones sociales. El ejemplo husserliano emblemático en este respecto es la idea del “prisionero” (*Gefangene*), quien permanentemente está empujado por su circunstancia a la pérdida de sentido. Comenta Husserl:

Para otras personas de una comunidad que ha preparado métodos tan perversos para seguir el juego a sus semejantes, la prisión significa una de las figuras del destino, una de las situaciones límite en las que cualquiera, ya sea por culpa o sin ella, pueden encontrarse, como tales, en que el ser humano corre el mayor peligro de perder su humanidad, de no poder mantener su humanidad. (Hua XLII, p. 522).

Que esto sea, en efecto, así, está arraigado esencialmente a que el “derecho penal” (*Strafgesetz*) aborda de un modo particular el “desagravio” y la “reforma” (*ibid.*) (básicamente: de forma punitiva). Dado que la constatación relativa a que provenir de una situación económicamente desfavorable es factor de riesgo de entrar en prisión es un tópico demasiado revisitado,²⁶ considérese nada más el heroísmo que han de soportar aquellas familias económicamente empobrecidas que, ante una catástrofe natural, pierden sus casas (quizá por estar hecha de peores materiales, quizá porque la instalación eléctrica de todo el vecindario es defectuosa, provocando incendios, etc.), empeorado por no haber podido contratar un seguro (de incendio, terremotos, huracanes, etc.); piénsese cómo luego de tales acontecimientos cada integrante ha de “mantenerse firme, sin doblegarse: [con] valentía” (Hua XLII, p. 131), por tiempo prolongado, hasta conseguir los fondos para encontrar una solución habitacional. Todo ello en contraste de la familia con buena situación cuya casa, ante las mismas catástrofes, atravesará daños

las reflexiones de Husserl en torno al suicidio, cf. Hua XLII, pp. 20 y ss., pp. 129 y ss., pp. 428 y ss.

26 Cf. Davis (2016) y Scott (2018).

menores, que podrán ser cubiertos por el seguro. No se trata, obsérvese, de que quienes estén en una situación económicamente mejor no se vean empujados a mantener una voluntad heroica; lo relevante es que, dependiendo de nuestras circunstancias sociales específicas, algunos tendrán que mantenerla de manera más larga, repetitiva, profunda y tortuosa, en contraste con quienes tendrán que sostenerla de manera breve, inusual y leve.

Estas tres instancias nos permiten observar que el modo en que la comunidad está, en general, socialmente organizada y, en particular, económicamente estructurada, ocasiona una distribución desigual de la felicidad para los sujetos. Sin que pueda achacársele a ellos la responsabilidad de verse en tales circunstancias, se presentan como destino y, por eso mismo, denotan el modo irracional en que se despliega el mundo social. He ahí la necesidad del revolucionar antes referido: extirpar los elementos irracionales enquistados en el mundo social, “configurar de nuevo el completo mundo circundante humano, la existencia política y social de la humanidad” (Hua VI, p. 6).

b) Previsión ética colectiva, es decir, planificación

¿Pero en qué dirección ha de avanzar la constitución de una economía ética, esa nueva configuración? Radica, en mi opinión en poner en el centro una *nueva forma de previsión colectiva*, una que esté atravesada por una intención ética. Ya apreciamos cómo en sede genético-generativa tanto los individuos como las comunidades proceden en variadas formas de previsión con vistas a garantizar el fin básico de autopreservarse. La ciencia empírica de la antropología económica, en efecto, ha constatado esto, al observar cómo ámbitos tales como la salud y la alimentación están resguardados del azar (en este caso, del mercado) en diversidad de sociedades precapitalistas, precisamente para que a todos los integrantes se les pueda asegurar su distribución (Polanyi, 2018). En términos de Husserl, esto puede enunciarse como que, en lo concerniente a esas dimensiones de necesidades en particular, la comunidad expresaría un carácter

“personal”,²⁷ es decir, su proceder revestiría cierta autoconciencia en vista de fines. Sin embargo, en estos ejemplos, ni la totalidad del comportamiento de la comunidad habría adquirido carácter personal y, en todo caso, ello tampoco implica que la orientación de la comunidad haya sido ética en primer lugar (dado que sus fundamentos podrían ser, en última instancia, pasivos –por ejemplo, basados en el mito o la tradición–).

Empíricamente, sabemos que los agujones de la desigualdad se agudizaron ante el advenimiento del capitalismo, cuando el criterio de distribución de mercado fue generalizado (Postone, 1996; Polanyi, 2017). He ahí que el resultado azaroso (es decir, irracional) de la dinámica económica de la comunidad se haya generalizado también, permitiendo un despliegue del destino social a sus anchas. La “vida activa” de la comunidad en este caso tiene el carácter de un “proceder unos-contr-otros” (*gegeneinander*) o, en cualquier caso, de hacerlo meramente al modo de “unos-al-lado-de-otros” (*nebeneinander*) (Hua XXVII, p. 46). La pretensión, en cambio, si el anhelo de los sujetos éticos es garantizarle la máxima felicidad a cada integrante de la comunidad, radica en asumir una “organización ética de la vida activa” donde se actúe en “distintas formas de comunidad de voluntades (en libre entendimiento mutuo)” (*ibid.*), “unos-en-los-otros” (*Ineinander*), como le llama Husserl en otro lugar (Hua XIV, p. 174). La economía de una comunidad ética de amor se comprende, así, como una estructurada bajo “vínculos sociales amorosos y comunidad de trabajo (*Arbeitsgemeinschaft*) en que todos, en promedio, avanzamos y podemos ayudarnos en la elevación de la existencia” (Hua XLII, p. 332), es decir, una economía basada en el “apoyo mutuo” (*wechselseitige Hilfe*) (Hua XLII, p. 287).

27 El modelo ontológico-social presentado en los *Ensayos de renovación* reconoce estos tres tipos de vida colectiva: 1) “comunidad de vida”, para designar a una comunidad que es mero resultado del actuar individual de los sujetos y sus eventuales interacciones entre sí (como el mercado). Es, en este sentido, una comunidad “descabezada” (*kopflös*) (Hua XXVII, p. 22). 2) “Comunidad personal”, que refiere a la comunidad consciente de sí y de la cual los sujetos que la integran son funcionarios de su fin (por ejemplo, una orquesta, un equipo de voleibol, etc.). 3) “Comunidad ética”, que consiste en una comunidad personal que tiene por finalidad única la constitución de un mundo que promueva la autonomía, la renovación y la felicidad colectivas. Cf. Szanto (2016).

resultado de un “aprender a sentirse solidario (*sich solidarisch fühlen zu lernen*) con la humanidad y su sufrimiento” (Hua XLII, p. 332) del sujeto al devenir ético.

El modo en que institucionalmente se materializan las observaciones anteriores es algo que está necesariamente abierto. La “ciencia de carácter técnico” (“*technische*” *Wissenschaft*) (Hua XXVII, p. 55) del “pensamiento político”, como le llama Miettinen (2013, p. 357) (“filosofía social rigurosa” en el lenguaje de los *Ensayos de renovación* (Hua XXVII, p. 55)), que busca los mejores modos de organizar la sociedad haciendo entrar en comunión los resultados de la ética como ciencia y el conocimiento producido por las ciencias empíricas, está siempre limitada a las “circunstancias concretas dadas” (*ibid.*).²⁸ Lo único que pareciera poder afirmarse de forma general, y en aras de la concreción, es que la idea de una *Vorsorge* ética colectiva se opondría a un resultado económico cuyo proceso de formación sea el azar (por ejemplo, el ocasionado por la búsqueda de cada sujeto en promoción de su propio interés). En este sentido, es una forma de *planificación colectiva* que busca que los procesos productivos puedan garantizarles a los sujetos sus necesidades de modo tal de que los agujones del destino social no se hagan presentes.²⁹ Este es, en mi opinión, el sentido en que, efectivamente, la filosofía económica de Husserl puede caracterizarse como socialista/comunista, donde con ello no se mienta un modelo, una organización institucional concreta que busca ponerse como definitiva,³⁰ sino un ideal, como le llama Donnici (1996, p. 346), un “ideal comunista”.

28 La filosofía social rigurosa, de este modo, viene a contribuir a la mediación entre la finitud nuestra con la infinitud del ideal ético. Cf. Walton (2019, p. 361 y ss.).

29 Una planificación que, por razones que no pueden desplegarse *in extenso*, no puede asumir la forma de una planificación centralizada basada en las disposiciones de una autoridad jerárquica (es decir, por *subordinación*), sino que debe tener el carácter de un acuerdo colectivo horizontal, voluntario y descentralizado (es decir, por *coordinación*). Cf. Rabanaque (2016).

30 Este sería el modo de proceder de un “idealismo político estático” o ingenuo, que contrasta con el de Husserl, que es un “idealismo político dinámico”, como le llama Miettinen (2015).

c) Crítica ética de las necesidades como parte de una renovación del estilo de vida

Ahora bien, una comprensión de una comunidad cuya economía ha devenido ética no puede tomar como meramente dadas las necesidades (y las vocaciones) como si todas ellas proviniesen de una determinación activa. Marcuse ha sido claro a la hora de detallar el parasitismo de las necesidades del capitalismo en nuestras propias necesidades: largos procesos de “subjektivación” (Lazzarato, 2021) impregnan al consumo de mercancías de un carácter erótico. La dinámica económica irracional se sostiene, en efecto, por nuestras acciones; “hacemos el capitalismo” (Holloway, 2005). Mumford, por otra parte, ha constatado en sede histórica cómo el “dogma de las necesidades crecientes” que emerge con el capitalismo moderno llama al aumento cuantitativo del consumo y de la acumulación de dinero, prescindiendo plenamente de una “norma” que lo justifique: “la industria se orientó no sólo a la multiplicación de las mercancías y de su variedad: se centró en acrecentar el deseo de dichas mercancías” (Mumford, 2020, p. 506). Esta precaución sobre el consumo y sobre el contenido mismo de las necesidades se refuerza a la luz de la inminente catástrofe ecológica provocada por la entera producción actual. Esto no viene a minar la idea de una planificación éticamente conducida en vistas de la satisfacción de las necesidades, tal como fue sugerida en la sección anterior; más bien, busca sugerir que, como proceso complementario, debe existir una *renovación del estilo de vida*, en que los sujetos se hagan conscientes de las consecuencias de sus necesidades y su satisfacción, en vistas de que el resultado del completo proceso productivo no sea “como sale”, sino “como queremos”.

El planteamiento por sí mismo podría revestir ciertas dificultades a partir de conocer el modo en que se forma el estilo de vida. Ya observamos que las necesidades están arraigadas en la personalidad, en el estilo de la persona. Como tales, ellas surgen de la particularísima historia personal del ego en una comunidad generativa donde se le hacen presente símbolos, tradiciones, tipologías, eventos repetitivos, valoraciones, etc. La personalidad constituida

del sujeto, de esta manera, le hace tendiente a preferir unas cosas sobre las otras, a complacerse del consumo de esto y no de aquello, a sentir malestar ante la carencia de unas cosas y no de otras, etc. ¿Puede la renovación del sujeto llegar al punto de implicar una modificación de su personalidad sin diluirse él mismo en este ejercicio?, ¿y no implica acaso ello un ingenuo voluntarismo acerca de las capacidades del ego de autotransformarse?

La *epojé* ética que abre al sujeto a la autonomía y la responsabilidad por sí mismo le obligan a ser, en primer lugar, autoconsciente. Es necesario que, reflexivamente, busque hacerse transparente, conozca mis motivaciones prerracionales y las tomas de posición adquiridas a causa de la asociación y la valoración ajena. Solo puede considerarse libre el ego si da cuenta él de sí y se apropia de sí mismo.³¹ Al someterse a autocrítica y volverse a valorar, constatará que tiene necesidades y preferencias diversas, que la satisfacción de ellas está vinculada empíricamente con determinados procesos productivos que podrían involucrar, cómo no, dinámicas de explotación, de erosión del ambiente, etc. Por supuesto, algunas de ellas le parecerán absolutamente indispensables y, en ello, dará cuenta del valor que involucra perseguir su cumplimiento. Otras serán axiológicamente superfluas. Este es, entonces, el primer paso: la toma de conciencia.

El sujeto ético, he aquí el segundo paso, una vez ha observado la naturaleza disvaliosa de muchos de sus rasgos de carácter,³² busca aproximarse hacia una conducción de su vida coherente con sus valoraciones, aspirando a desarrollarse con la “perfección” como su “idea-meta”. Mas, la “pura voluntad de llegar a ser perfecto no trae enseguida la perfección, cuya realización está vinculada más bien con la forma necesaria de una lucha sin fin, y un fortalecerse en la lucha” (Hua XXVII, p. 38). Sin embargo, los sujetos muchas veces, a causa de ser “débiles” (*schwachen*) o “de voluntad enferma” (*Willenskranken*) (Hua XLII, p. 522), pueden fracasar en esta búsqueda de coherencia. Lo que caracteriza a una

31 Cf. Hua IV, p. 269.

32 Cf. Hua XXVII, p. 38: “El comienzo de todo autodesarrollo es la imperfección”.

“vida mundana pecaminosa” (Hua XXVII, p. 38) es, precisamente, el proceder hacia lo disvalioso a sabiendas; el traicionarse que incluso puede constituirse como un hábito. Pero la lucha también puede adquirir un carácter positivo. El sujeto, conociendo los disvalores que se le imponen a través del carácter, y entendiendo sus propias particularidades, encuentra su “método” (*ibid.*), su manera de aspirar a una “vida en autodisciplina”, en “autocultura”, en “gobierno de sí bajo constante autocontrol” (Hua XXVII, p. 39). Para no perder perspectiva de que esto puede ser el caso empíricamente en lo referente a las necesidades: piénsese nada más en cómo una persona vegana realiza una correspondiente crítica de sus necesidades y encuentra su manera de dejar la carne y los derivados a través de su propio método (descubrir recetas, ingredientes, restaurantes que se ajusten con sus preferencias, etc.); el poder vivir acorde a tal convicción de forma coherente tendrá su dificultad hasta que pueda devenir un nuevo hábito. He ahí la respuesta a la primera pregunta antes planteada: el sujeto no se pierde a sí mismo en la renovación porque sabe su *nueva personalidad*, constituida a partir de motivaciones racionales libres, consolidadas en hábito a partir de un esfuerzo activo, son una mayor expresión de sí mismo; es el momento el que el sujeto está, para usar una expresión coloquial, “siendo más sí mismo que nunca”, pues puede apropiarse plenamente de sí, cosa que antes no podía al habersele dado aquello que reproducía en su actuar desde fuera.

Ahora bien, es necesario hacer dos consideraciones en relación al ámbito comunitario (y, con esto, responder la pregunta pendiente). En primer lugar, es claro que la renovación de la cultura no puede comprenderse adecuadamente si los sujetos éticos proceden de manera aislada. El sujeto que busca ser coherente con sus valoraciones libremente ejecutadas puede verse positivamente influido en su voluntad si la comunidad se le aproxima de cierta manera. El sujeto adicto al cigarrillo, que busca dejarlo, hallará más o menos dificultades para conseguir lo que se propone si su entorno, por ejemplo, fuma a su alrededor o no, si expresan palabras de reafirmación por su decisión o de

indiferencia, si le facilitan la adquisición de cigarrillos o no, si le ofrecen encausamientos alternativos al impulso de fumar, etc. En este sentido, habría que resaltar que la comunidad ética puede tener una naturaleza *terapéutica*, tanto para sus integrantes efectivos como potenciales. En segundo lugar, las personalidades de orden superior tienen también su personalidad: es por esto que podemos hablar de necesidades colectivas. Para regresar al ejemplo del párrafo anterior, es claro que solo existe una industria de la carne dado que, en general, la comunidad *necesita* carne; si, para seguir con el caso, motivados por una aspiración ética, un movimiento buscase modificar esa necesidad (por ejemplo, hacer que deje de ser una necesidad), en dirección de una alimentación respetuosa con los animales no humanos, tendría él que hacer lo necesario por materializar, aquí y ahora, lo más posible, un estilo de vida alternativo, de modo de promover instauraciones nuevas que tengan un impacto generativo y mundofamiliar, buscando también que las reflexiones que les ha llevado a esas intelecciones “motiven efectos sociales de un tipo especial, y finalmente, en el caso limite ideal, el que promuevan una orientación voluntaria a la autoconfiguración y recreación de la comunidad como comunidad ética” (Hua XXVII, p. 49). He ahí que el movimiento social en favor de una comunidad de amor, como comenta Donnici, “*anticipa*, representa e incorpora la idea de una comunidad universal” (1996, p. 341, la cursiva es mía).³³

33 Por causa de que precisa otro conjunto de consideraciones que no pueden proveerse aquí, no fue abordada la circunstancia empírica posible de que una planificación colectiva, acompañada de una renovación de los estilos de vida, puede aún revestir conflictos entre los individuos motivados, por ejemplo, por la escasez. Proveo dos acotaciones al respecto. 1) Husserl ha considerado que el hecho de que aquello sea el caso es, en efecto, obra del destino y, como tal, debe abordarse a través de una etización del mundo que, en lo que respecta al destino natural, implica la promoción del desarrollo de una ciencia y técnica éticamente orientadas que, por ejemplo, pueda hacer más eficientes los procesos o hallar una salida alternativa al conflicto; y que, en lo que respecta al destino social, implica la transformación radical de las instituciones para darles carácter ético, lo que podría proveer, por ejemplo, en el corto plazo, formas de arbitraje novedosas orientadas a la resolución de conflictos. Para esta interpretación de la etización del mundo natural y social, cf. Guíñez (2023). 2) Pero el destino podría conducir, de todas formas, a la *tragedia*. Las circunstancias eventualmente empujan a

Conclusiones

El recorrido hasta aquí, nos ofrece las siguientes conclusiones:

1) El núcleo de una fenomenología de la economía de corte husserliano consiste, por un lado, en una fenomenología de las necesidades y, por el otro, en una consideración ética que se pregunta por los ideales que han de guiar la organización de los aspectos productivos, de distribución y consumo de una comunidad.

2) En lo que respecta a la primera, hemos observado que el grueso de los análisis provistos por Husserl se ha concentrado en consideraciones genético-generativas que se preguntan por el modo en que las necesidades se consolidan a través de hábitos y costumbres. Además, se ha mostrado cómo las necesidades se vinculan con distintas formas de impulsos e instintos, como los relativos a la autoconservación y a la formación de comunidades de amor natural.

3) En lo relativo a la segunda, se ha concluido que las consideraciones éticas en torno a la economía que hallamos en Husserl muestran una predilección por cierto igualitarismo de resultados.

3.a. Sin embargo, está pendiente el situar la posición específica de Husserl dentro de la tradición igualitarista.

4) El igualitarismo (o “comunismo”, como ha sido denominado) de Husserl se fundaría sobre todo en sus consideraciones en torno a la desigualdad social, que se presenta como un caso particular de destino en el mundo social.

5) A la luz de que la ética social ha concluido la necesidad de una transformación radical de las instituciones, en sede económica se ha destacado la importancia de que la comunidad avance hacia:

que el ser humano se encuentre con la obligación de optar entre valores absolutos, por ejemplo, para remitirnos al caso, a tener que elegir entre él y los otros. Desde el punto de vista de Husserl, en la medida en que el sujeto, motivado por su amor al prójimo, ha hallado autorrealización en la realización de la vida de los otros, podrá dar cuenta de lo positivo de, llegado el caso, entregarse por los otros, sacrificarse a sí mismo. Para un tratamiento sistemático del tema, cf. Cabrera (2019a; 2019b). En todo caso, que el movimiento social de los sujetos éticos deba entenderse como un movimiento contra la tragedia, es algo menesteroso de desarrollos ulteriores.

5.a. Una previsión ética colectiva que vele por que los procesos productivos se orienten a la satisfacción de las necesidades *con independencia de las circunstancias en que los individuos hayan nacido o hayan sido criados*. Esto es forzoso si quieren evitarse lo que se ha denominado, siguiendo a Husserl, los “aguijones del destino”.

5.b. Una crítica ética de las necesidades, en la medida de que se comprende que las necesidades se arraigan en el estilo (pasivo) de los sujetos y, por consiguiente, pueden adolecer de una justificación débil o carecer por completo de ella. Al proceder en una renovación completa de su vida, el sujeto se apropia de sus necesidades que están justificadas y puja por alejarse de aquellas que no lo están.

Referencias bibliográficas

- Aittomäki, A. et al. (2010). The associations of household wealth and income with self-rated health – A study on economic advantage in middle-aged Finnish men and women. *Social Science & Medicine*, n° 71(5), pp. 1018-1026.
- Bonefeld, W. (2013). *La razón corrosiva. Una crítica al Estado y al capital*. Ediciones Herramienta.
- De Santis, D. (2021). Problemas límite de la fenomenología trascendental: teología, generatividad, absoluto, en A. Serrano de Haro (ed.). *Guía Comares de Husserl*. Editorial Comares, pp. 243-264.
- Cabrera, C. (2017). Husserl y la ética de la virtud. *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía*, n° XXII(2), pp. 59-76.
- Cabrera, C. (2019a). Acerca de la normatividad del amor y el alcance universal del amor al prójimo en Husserl. *Ideas y Valores*, pp. 109-132.
- Cabrera, C. (2019b). Algunas reflexiones sobre la idea husserliana de sacrificio trágico. *Thémata. Revista de Filosofía*, (59), pp. 13-34.
- Cavallaro, M. y Heffernan, G. (2019). From Happiness to Blessedness Husserl on Eudaimonia, Virtue and the Best Life. *Horizon*, n° 8(2), pp. 353-388.
- Choi, K.-S. (2011). Toward a Phenomenology of Property and Legality in Edmund Husserl and Gerhart Husserl, en J.-S. Heuer y S.-H. Hong.

- Grenzgänge: Studien zur interdisziplinären und interkulturellen Phänomenologie*). Königshausen & Neumann, pp. 125-136.
- Chu García, M. (2020). ¿Qué significa vivir éticamente? Una “disputa fenomenológica” a partir de Husserl y Scheler, en M. Chu García y R. Rizo-Patrón de Lerner. *La racionalidad ampliada. Nuevos horizontes de la fenomenología y hermenéutica*. Editorial Aula de Humanidades.
- Correa Restrepo, F. et al. (2011). Valoración económica del ruido: una revisión analítica de estudios. *Semestre socioeconómico*, n° 14(29), pp. 53-76.
- Crespo, M. (2019). Fenomenología y eudaimonía. La búsqueda de la felicidad en la ética de Edmund Husserl. *SCIO. Revista de filosofía*, n° 16, pp. 21-40.
- Davis, A. (2016). *Una historia de la conciencia. Ensayos escogidos*. Ediciones del Oriente y del Mediterráneo.
- De Angelis, M. (2012). Marx y la acumulación primitiva. El carácter continuo de los “cercamientos” capitalistas. *Theomai*, n° 26.
- Donnici, R. (1996). *Intenzioni d'amore, di scienza e d'anarchia. L'idea husserliana di filosofia e le sue implicazioni etico-politiche*. Bibliopolis.
- Geniusas, S. (2023). Destiny, Love and Rational Faith in Husserl's Post World War I Ethics. *Human Studies*, n° 46, pp. 443-465.
- Goto, H. (2004). *Der Begriff der Person in der Phänomenologie Edmund Husserls: Ein Interpretationsversuch der Husserlschen Phänomenologie als Ethik im Hinblick auf den Begriff der Habitualität*. Verlag Königshausen & Neumann.
- González Guardiola, J. (2011). Ontología y funciones del dinero. Una aproximación fenomenológica. *Investigaciones Fenomenológicas*. Monográfico, n° 3.
- González Guardiola, J. y Molas, J. M. (2017). *Mercancía y deuda: Aportaciones de una fenomenología del dinero a la fundamentación de la teoría monetaria*. Silla Vacía/Jitanjáfora.
- Guíñez, P. (2021). “Husserl y el pensamiento socialista y libertario de su tiempo: elementos histórico-biográficos para un programa de investigación”. *Vorágine*, n° 2(4), pp. 78-102.
- Guíñez, P. (2023). ¿Hay una teoría husserliana de la desigualdad? Para ampliar el concepto de destino a su dimensión social. *Isegoría*, n° 68, pp. 1-12.

- Gumà, J. y Arpino, B. (2021). Satisfacción con la vida según la contribución a la esfera pública y privada en las parejas españolas adultas. *Revista Internacional de Sociología*, n° 79(1), pp. 1-16.
- Hart, J. (1992). *The Person and the Common Life. Studies in a Husserlian Social Ethics*. Springer.
- Holloway, J. (2005). Stop Making Capitalism. En Bonefeld, Werner y Psychopedis, Kosmas, *Human Dignity. Social Autonomy and the Critique of Capitalism*. Hart Publishing, pp. 173-180.
- Hua I. Husserl, E. (1973). *Gesammelte Werke. Husserliana. Band I. Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. Martinus Nijhoff.
- Hua IV. Husserl, E. (1952). *Gesammelte Werke. Husserliana. Band IV. Ideen zur einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*. Martinus Nijhoff.
- Hua VI. Husserl, E. (1976). *Gesammelte Werke. Husserliana. Band VI. Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*. Martinus Nijhoff.
- Hua XIII. Husserl, E. (1973). *Gesammelte Werke. Husserliana. Band XIII. Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Erster Teil. 1905-1920*. Martinus Nijhoff.
- Hua XIV. Husserl, E. (1973). *Gesammelte Werke. Husserliana. Band XIV. Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Zweiter Teil. 1921-28*. Martinus Nijhoff.
- Hua XXVII. Husserl, E. (1988). *Gesammelte Werke. Husserliana. Band XXVII. Aufsätze und Vorträge. 1922-1937*. Kluwer Academic Publishers.
- Hua XXXVII. Husserl, E. (2004). *Gesammelte Werke. Husserliana. Band XXXVII. Einleitung in die Ethik. Vorlesungen Sommersemester 1920 und 1924*. Kluwer Academic Publishers.
- Hua XXXIX. Husserl, E. (2008). *Gesammelte Werke. Husserliana. Band XXXIX: Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution. Texte aus dem Nachlass (1916-1937)*. Springer.
- Hua XLII. Husserl, E. (2014). *Gesammelte Werke. Husserliana. Band XLII. Grenzprobleme der Phänomenologie. Analysen des Unbewusstseins und der Instinkte. Metaphysik. Späte Ethik (Texte aus dem Nachlass 1908 - 1937)*. Springer.

- Hua XLIII/2. Husserl, E. (2020). *Gesammelte Werke. Husserliana. Band XLIII/2. Studien zur Struktur des Bewusstseins. Gefühl und Wert* (Text aus dem Nachlass 1902-1934). Springer.
- HuaDok III/3. Husserl, E. (1994). *Gesammelte Werke. Husserliana Dokumente. Band III/3. Briefwechsel: Die Göttinger Schule*. Springer.
- Iribarne, J. V. (2007). E. Husserl. Nosotros y el destino. *Anales ANCB*, n° XLI, pp. 909-923.
- Kaplan, D. (1976). La controversia formalistas-substantivistas de la antropología económica: reflexiones sobre sus amplias implicaciones, en M. Godelier. *Antropología y economía*. Anagrama, pp. 208-232.
- Kautsky, K. (1910). *The Class Struggle (Erfurt Program)*. Charles H. Kerr & Co.
- Lazzarato, M. (2021). *Capital Hates Everyone: Fascism or Revolution*. Semiotext(e).
- Lohmar, D. (2007). El método fenomenológico de la intuición de esencias y su concreción como variación eidética. *Investigaciones fenomenológicas*, n° 5, pp. 9-47.
- Maine, H. (1976). Los efectos de la observación de la India en el pensamiento europeo moderno, en M. Godelier, *Antropología y economía*. Anagrama, pp. 54-60.
- Marcuse, H. (2005). *El hombre unidimensional*. Ariel.
- Masedo Gutiérrez, A. I. y Camacho Martel, L. (2016). Nivel socioeconómico bajo y el dolor incapacitante en pacientes de la unidad del dolor. *Ciencia y enfermería*, n° XXII(3), pp. 77-84.
- Melle, U. (1995). Selbstverwirklichung und Gemeinschaft in Husserls Ethik, Politik und Theologie. *Tijdschrift Voor Filosofie*, n° 57(1), pp. 111-128.
- Miettinen, T. (2013). *The idea of Europe in Husserl's Phenomenology. A Study in Generativity and History*, Philosophical Studies from the University of Helsinki.
- Millán-Puelles, A. (2011). *Para una fenomenología del dinero*. Editorial Encuentro.
- Miettinen, T. (2015). Phenomenology and political idealism. *Continental Philosophy Review*, n° 48, pp. 237-253.
- Mumford, L. (2020). *Técnica y civilización*. Pepitas de calabaza.

- Neves Nunes, S. A. et al. (2023). Preditores da satisfação com a vida entre universitários do Estado da Bahia, Brasil. *Avances en psicología latinoamericana*, n° 41(1), pp. 1-19.
- Polanyi, K. (2014). *Los límites del mercado. Reflexiones sobre economía, antropología y democracia*. Capitán Swing.
- Polanyi, K. (2017). *La gran transformación. Los orígenes políticos y económicos de nuestro tiempo*. FCE.
- Polanyi, K. (2018). *Nuestra obsoleta mentalidad de mercado*. Virus Editorial.
- Postone, M. (1996). *Time, Labor, and Social Domination: A Reinterpretation of Marx's Critical Theory*. Cambridge University Press.
- Rabanaque, L. R. (2016). La corporalidad política como corporalidad ética. *Revista Pensamiento Político*, n° 7, pp. 91-110.
- Schuhmann, K. (1977). *Husserl-Chronik. Denk- und Lebensweg Edmund Husserls*. Springer.
- Scott, D. (2018). *Against Imprisonment. An Anthology of Abolitionist Essays*. Waterside Press.
- Steinbock, A. (1995). *Home and Beyond. Generative Phenomenology after Husserl*. Northwestern University Press.
- Szanto, T. (2016). "Husserl on Collective Intentionality", en A. Salice y H.-B. Schmid, *The Phenomenological Approach to Social Reality*. Springer, pp. 145-172.
- Szanto, T. (2017). Soziologie. En S. Luft y M. Wehrle, *Husserl-Handbuch Leben – Werk – Wirkung*. J.B. Metzler, pp. 348-354.
- Vicuña, E. (2013). La estructura de la razón instrumental según Edmund Husserl. *Ideas y valores*, n° 62(151), pp. 143-167.
- Walton, R. (2016). Monadología y teleología en Edmund Husserl. *Areté*, n° XXVIII(1), pp. 145-165.
- Walton, R. (2019). *Horizonticidad e historicidad*. Editorial Aula de Humanidades.
- Wilk, R. y Cliggett, L. (2007). *Economies and Cultures. Foundations of Economic Anthropology*. Westview Press.

CAPÍTULO XVI

HUSSERL ACERCA DE LA COMUNIDAD JURÍDICA*

Sophie Loidolt

RESUMEN

Husserl no es conocido como un filósofo del derecho y sus observaciones sobre el tema no son abundantes. Sin embargo, el proyecto filosófico de la fenomenología exige que también los temas más alejados de las cuestiones clásicas (como la percepción, la empatía o el cuerpo vivido) sean accesibles desde un punto de vista fenomenológico-filosófico. Las notas de Husserl sobre el derecho deben entenderse y contextualizarse en este sentido: ¿cómo se aborda metódicamente el fenómeno del derecho? ¿En qué sentido se encuentra ubicado en el “universo fenomenológico”, desde la ontología social hasta el mundo de la vida, el mundo personal y, finalmente, la intersubjetividad trascendental? ¿Con qué tipo de

* Traducido por Celeste Vecino. Este artículo es una versión reelaborada en inglés de un capítulo de mi libro *Einführung in die Rechtsphänomenologie* (cf. Loidolt 2010, pp. 53-75).

comunidad se correlaciona? En este artículo, me gustaría aclarar estas cuestiones y extraer así, a partir de las notas y manuscritos de Husserl, una cierta posición que podría denominarse su “teoría no escrita del derecho”, centrándome en la cuestión de la comunidad jurídica. Contextualizaré estos hallazgos tanto con posicionamientos clásicos de la filosofía del derecho, así como con el trabajo de Karl Schuhmann sobre la *Filosofía del Estado de Husserl*, que persigue un objetivo análogo: extraer la filosofía no escrita del Estado de Husserl de las escasas observaciones que se encuentran en sus escritos sobre ontología social y teleología. Con estos antecedentes, espero ofrecer una imagen más completa de cómo deben situarse las opiniones de Husserl sobre el Estado y el derecho dentro del debate general sobre estas cuestiones, así como dentro de la propia tradición fenomenológica.

Palabras clave: Husserl, Gerhart Husserl, Karl Schuhmann, comunidad, derecho, Estado, comunidad volitiva, comunidad jurídica, comunidad del amor, renovación, teleología social, normatividad, facticidad.

ABSTRACT

Husserl is not known as a philosopher of law and his remarks on the topic are not abundant. Nevertheless, the philosophical project of phenomenology demands that also subject-matters further away from the classic issues (such as perception, empathy, or the lived body) must be accessible from a phenomenological-philosophical viewpoint. Husserl's notes on law are to be understood and contextualized in this sense: How is the phenomenon of law methodically approached? In which sense is it located in the “phenomenological universe,” from social ontology to the lifeworld, the personal world, and finally to transcendental intersubjectivity? Which kind of community does it correlate to? In this paper, I would like to clarify these questions and thereby extract a certain position from Husserl's notes and manuscripts that could be called his “unwritten

theory of law,” with a focus on the question of the community of law. I will contextualize these findings with classic positionings in philosophy of law, as well as with Karl Schuhmann’s work on *Husserl’s Philosophy of the State*, which aims at an analogous goal: to extract Husserl’s unwritten philosophy of the state from the scarce remarks to be found in his writings on social ontology and teleology. With this background, I hope to give a fuller picture of how Husserl’s views on the state and law are to be situated within the general debate on these issues as well as within the phenomenological tradition itself.

Keywords: Husserl, Gerhart Husserl, Karl Schuhmann, Community, Law, State, Community of will, Community of law, Community of love, Renewal, Social teleology, Normativity, Facticity.

1. El enfoque metodológico de Husserl sobre el derecho y la comunidad jurídica

Si miramos a la propia tradición fenomenológica, los primeros trabajos de Adolf Reinach sobre los *Fundamentos a priori del derecho civil* destacan como uno de los primeros esfuerzos interdisciplinarios de la fenomenología y como uno de los enfoques fenomenológicos más destacados de las cuestiones centrales de la filosofía jurídica (Reinach 1983). Aunque algunos de los manuscritos de Husserl que abordan el tema son anteriores al libro de Reinach (por ejemplo, “*Gemeinschaft und Norm*”/ “Comunidad y norma” de 1910: Hua XIII, pp. 105-107), no cabe duda de que Husserl reconoció y apreció el trabajo pionero de Reinach y también es probable que algunas de sus observaciones de esta época procedan de discusiones con Reinach. Sin embargo, esto no puede ocultar las considerables diferencias metodológicas, que ya estaban al descubierto en aquella época, entre los planteos de Husserl y de Reinach. Mientras Reinach se mantenía fiel a un punto de vista eidético-realista que repudiaba el giro trascendental de Husserl, este último consideraba indispensable integrar las cuestiones del derecho y de la comunidad jurídica en un proyecto global

de constitución intersubjetiva trascendental. El reconocimiento de Reinach por parte de Husserl conlleva, por lo tanto, leves signos de ambivalencia, como muestra un pequeño pero significativo paréntesis en el obituario de Husserl a Reinach,¹ por lo demás muy elogioso:

Reinach (...) ofrece un enfoque completamente nuevo frente a todos los enfoques filosóficos jurídicos del presente y del pasado con su proyecto de realizar una doctrina del derecho *a priori*, largamente desestimada, sobre la base de la fenomenología pura. (...) Nadie que esté interesado en una filosofía del derecho estrictamente científica, en una clarificación final de los conceptos básicos constitutivos de la idea de un derecho positivo en primer lugar (*una clarificación que obviamente sólo puede lograrse mediante la inmersión fenomenológica en la esencia pura de la conciencia jurídica [Rechtsbewusstsein]*) podrá pasar por alto este escrito pionero de Reinach. (Hua XXV, p. 299, las cursivas son nuestras).

Como señala Karl Schuhmann en su cuidadosa lectura de este pasaje, Husserl contradice de hecho el propio planteo de Reinach con esta observación entre paréntesis y propone otro que “imagina la concepción de una fenomenología del derecho de manera diferente a la ejecución que Reinach le había dado” (Schuhmann, 1987, p. 249). En lugar de conceptualizar una ontología regional de los “entidades jurídicas” (*rechtliche Gebilde*), creados por actos sociales y arraigados en la esencia de la persona, como propone Reinach, Husserl parece sugerir que —“obviamente”— sólo remontándose a los logros constitucionales de la “conciencia jurídica” puede aclararse en última instancia el concepto de derecho. Aunque la observación sea minúscula, esta conclusión resuena bien con el proyecto general de Husserl de una fenomenología trascendental y su pretensión de comprensión universal a través del análisis intencional. Otra anécdota confirma aún más esta conjetura: Herbert Spiegelberg relata una conversación con Husserl en el semestre del invierno de 1924/25: “Como estudiante de derecho, me señaló

1 Reinach murió en el campo de batalla en la Primera Guerra Mundial en 1917, con sólo treinta y tres años.

a Adolf Reinach. Pero añadió que se necesitaba algo muy distinto de la ontología de Reinach, una fenomenología de la conciencia jurídica [*Rechtsbewusstsein*], de la que esbozó improvisadamente una imagen que me fascinó en su momento.” (Spiegelberg citado en Schuhmann, 1987, p. 249). Cómo era esta “fascinante imagen” sólo puede reconstruirse de forma fragmentaria, y en este trabajo se hará un intento. Sin embargo, como muestran estos indicios, Husserl se habría apoyado definitivamente en sus propias reflexiones metodológicas trascendiendo una ontología (reinachiana) del derecho hacia sus aspectos constitucionales. Esto no sólo pone el enfoque trascendental-constitucional a la base del eidético-ontológico también en el caso del derecho. Quisiera afirmar que, en consecuencia, también la cuestión de la comunidad en términos de una comunidad jurídica constituyente adquiere más importancia que en el planteo de Reinach. Para Reinach, el acto social de prometer se considera la fuente de creación de “entidades jurídicas” (el derecho positivo sólo sigue este hecho ontológico estipulando el derecho contractual).² Pero prometer es un acto interpersonal, incluso una relación Yo-Tú. Husserl, por el contrario, parece mucho más interesado en el derecho *no como una cierta “entidad” derivada de actos sociales, sino como un sistema basado en el reconocimiento (y finalmente en la evaluación razonable) y en la incorporación a una comunidad volitiva*. La constitución de sentido básica del derecho (y su validez), por lo tanto, no radica en un acto Yo-Tú sino en actos de reconocimiento y de voluntad de una comunidad.

Permítanme ahora mirar los pasos metodológicos específicos que están implícitos en el enfoque de Husserl sobre el derecho: (1) una consideración eidética y ontológica regional, (2) la actitud personalista, (3) los aspectos constitucionales en términos de una comunidad volitiva trascendental.

2 Lo hace mediante otro acto social, el de la “promulgación” (*Bestimmung*), que se encuentra en el corazón de la concepción de Reinach del derecho positivo (por lo tanto, el derecho postulado por los seres humanos en contraste con el “derecho natural” o los “fundamentos *a priori*” del derecho en promesas y similares). Véase Reinach, 1983, pp. 102-132.

Ad (1) La ontología regional exige determinar eidéticamente a qué esfera general de objetos pertenece el derecho. El sentido fundamental de todo lo jurídico reside en primer lugar en que no es un objeto espaciotemporal como una mesa o un cenicero. Aunque los textos jurídicos existan como objetos espaciotemporales, debe quedar claro que lo que hace que el derecho sea derecho no se agota en tal objeto “real”. Más bien, el derecho en su esencia ontológica es un objeto ideal o “no-real/irreal” que depende de la promulgación constitucional por parte del “mundo espiritual”. Husserl explica muy bien esta diferencia en un pasaje de los manuscritos de investigación:

El universo de los objetos como tales que son reales o imaginables (*erdenklich*) para nosotros. Los objetos actuales (*wirklich seiende*) son reales o ideales (irreales). La totalidad de las efectividades reales forma un universo, el mundo espaciotemporal. Lo real se caracteriza por su unicidad, determinada por su posición espaciotemporal. En este sentido, es individual. Los objetos irreales tienen la posibilidad (...) de realización real (*reale Verwirklichung*) (...) en diferentes lugares espaciotemporales, que por lo tanto no los individualizan. Están relacionados con la realización de los sujetos y con la documentación de las cosas reales que los expresan. Si aparecen en el mundo como realidades generadas por los sujetos reales, son el resultado de ciertas actividades espirituales/mentales (*geistige Tätigkeiten*), que son reconocibles como idénticas en la repetición arbitraria por el mismo o por otros sujetos activos en diferentes lugares espaciotemporales. Así aparecen en el mundo histórico el arte y la ciencia, la técnica y la economía, *el derecho* [subrayado mío, S. L.], etcétera. Se documentan a través de obras de arte, a través de productos técnicos como herramientas, máquinas, a través de instrumentos científicos, a través de códigos jurídicos, etc. (Ms. AV 21, p. 35a).

Aunque esta determinación ontológica no difiere mucho de la de Reinach, ya podemos ver diferencias sutiles pero importantes: para Reinach, las entidades jurídicas forman una subespecie especial de entidades ideales, a saber, aquellas que empiezan y dejan de existir

en un determinado momento del tiempo real (a diferencia de los entes matemáticos, por ejemplo): si se hace una promesa, ciertas entidades jurídicas (derecho y apelación) empiezan a existir en el tiempo, si se cumple, dejan de existir. De nuevo, este punto de vista se guía mucho más por el foco en la “producción” de entidades jurídicas a través de actos sociales. Husserl está más interesado en la constitución de significado y la realización múltiple de, digamos, todo el cuerpo de un código jurídico en una comunidad. En consecuencia, considera el derecho más como el correlato ideal de muchos sujetos constituyentes y realizadores (respetuosos de la ley) que pertenecen a una comunidad, que como el producto de actos y agentes. Ninguno de estos puntos de vista es erróneo, simplemente adoptan diferentes perspectivas fenomenológicas sobre el fenómeno del derecho: mientras que Reinach adopta una perspectiva más activa y orientada a los actos, la de Husserl se orienta hacia el mundo de la vida y sus aspectos constitutivos tanto activos como pasivos. En pocas palabras, podría decirse que se centra más bien en el fenómeno del derecho tal y como aparece en el mundo de la vida. Esto ocurre espaciotemporalmente en forma de códigos y textos legales, de juicios, de imperativos experimentados, de acciones normativamente guiadas, incluso en forma de encarnaciones corporales. Como tal, la ley es y sigue siendo esencialmente un objeto ideal realizado por sujetos reales. Sólo por esta razón, es repetible y aplicable, del mismo modo en que puedo registrar o aplicar el objeto ideal del triángulo o de una fórmula matemática una y otra vez sin “consumirlo” “como tal”. Tiene un carácter performativo, además de intrínsecamente dinámico (sobre el que volveré más adelante). En general, todas las normas entran en el ámbito de los objetos ideales, que pueden realizarse o documentarse en distintos *loci* espaciotemporales, que también pueden encarnarse, pero que son esencialmente irreales y dependen de actos que los realicen.

Ad (2) El siguiente paso importante es continuar el análisis del fenómeno del derecho en la actitud personalista. La actitud personalista pertenece a la actitud natural y, al igual que ésta, puede ser considerada fenomenológicamente. Esto revela los logros constitutivos que constituyen una esfera propia del ser: el “mundo

espiritual” (*geistige Welt*), en el que las personas se mueven en un “mundo circundante” (*Umwelt*), están conectadas con otras personas (asociación de personas, *Personenverband*) y actúan según la ley básica de la motivación (Hua IV, pp. 211-280). El mundo circundante como mundo-correlato personal es, a diferencia del mundo físico-científico, no un mundo “en sí”, sino un mundo “para mí/nosotros” al que me refiero como persona, que (re)presenta, valora, se esfuerza, actúa, en los llamados “actos personales” (Hua IV, pp. 185-186). Del mismo modo, “sé” de personas con las que me relaciono de modo distinto que con los objetos de mi entorno, a saber, en “interrelación social” (*soziale Wechselbeziehung*), constituida por “actos comunicativos específicamente sociales” (Hua IV, p. 194). Todas las manifestaciones de lo jurídico (los diferentes ordenamientos jurídicos positivos, normas, sentencias, etc., pero también el concepto de derecho y las conceptualizaciones del derecho natural y racional) han de dilucidarse, por lo tanto, según los análisis fenomenológicos, en el ámbito intersubjetivo y en la actitud personalista.

Ad (3) La tarea de la fenomenología y su acercamiento a fenómenos como el derecho es indicada por Husserl al final de *Ideas I*: a partir de la constitución de la cosa material, donde la fenomenología comienza en aras de la simplicidad, debe proceder a “todas las *regiones de objetos*, con respecto a los problemas y con respecto a los métodos.” (Husserl, 1983, p. 365). Cada “tipo peculiar” exige su propia fenomenología constitutiva y su teoría concreta de la razón,³ incluida la interconexión de las diversas regiones. En este contexto, las comunidades intersubjetivas resultan ser “objetividades [*Gegenständlichkeiten*] de orden superior”, ya que no pueden describirse únicamente en términos de realidades físicas y psicológicas (Husserl, 1983, p. 365). Se caracterizan por valores, entidades culturales y prácticas, para cuyo análisis y comprensión fenomenológica Husserl concibe el siguiente procedimiento metódico:

3 En el caso del derecho, esto es importante en términos de una transición desde un derecho positivo y fáctico a un “derecho de la razón”, i.e., normas jurídicas que pueden justificarse racionalmente. (Cf. sección 5).

En general se revela que hay muchos géneros de objetividades que resisten a todas las interpretaciones psicologistas y naturalistas. Así, todas las clases de objetos-valores y de objetos prácticos, todos los productos concretos de la cultura que determinan nuestra vida actual cual duras realidades, como, por ejemplo, el Estado, el derecho, las costumbres; la Iglesia, etc. Todas estas objetividades deben ser descritas tal como se dan, en sus especies fundamentales y en sus órdenes de grados, planteando y resolviendo por respecto a ellos los problemas de la constitución. (...) En todos los casos, la tarea es esencialmente la misma: es necesario hacer cognoscible con respecto a todos los niveles y estratos el sistema completo de formaciones de la conciencia (*Bewusstseinsgestaltungen*) que constituyen la dación originaria de todas esas objetividades y, en consecuencia, hacer comprensible el equivalente en conciencia del tipo de “realidad efectiva” (*Wirklichkeit*) en cuestión. (Husserl, 1983, p. 365).

Aquí podemos volver al esbozo de Husserl de una “fenomenología de la conciencia jurídica”, siendo ahora capaces de situarla más concretamente en el proyecto general de Husserl de una fenomenología constitutiva. También debería ser claro a esta altura que esta “conciencia jurídica” no puede ser solipsista. Desde el punto de vista trascendental, la intersubjetividad está implicada en la conciencia de un mundo objetivo. En la actitud personalista, basta considerar los correlatos del mundo personal y cultural como correlatos de realizaciones personales intersubjetivas. Que un sistema jurídico esté en vigor, por ejemplo, puede relacionarse con que los sujetos reconozcan y acaten la ley. Si se expresa esto en términos constitutivos, puede decirse: las formaciones de la conciencia (*Bewusstseinsgestaltungen*) y los equivalentes de conciencia de la respectiva “realidad” de un ordenamiento jurídico, incluida su evaluación razonable, constituyen la “conciencia jurídica” de una comunidad jurídica y el fundamento constitutivo (dinámico) del derecho. Para averiguar cuáles son las características y condiciones socio-ontológicas específicas de una comunidad jurídica, recurramos ahora a la ontología social de Husserl, que también nos conducirá a una teleología intersubjetiva.

2. Ontología social y teleología intersubjetiva

La ontología social investiga las diversas formas activas y pasivas en que los sujetos pueden conectarse, interactuar y, por lo tanto, crear diferentes formaciones sociales. Permítanme mencionar brevemente algunas de las formaciones comunitarias elementales en las que se unen los sujetos: la forma más simple y básica es la unificación instintiva (*triebliche Vergemeinschaftung*) en comunidades sexuales (*Geschlechtsgemeinschaften*) o comunidades familiares o tribales (*Familien- und Stammesgemeinschaften*); éstas se constituyen siempre como comunidades comunicativas (*Mitteilungsgemeinschaften*), dado que la relación Yo-Tú o la unión de los sujetos se realiza a través del habla simple, o de relaciones corporales, gestos, etc. Las comunidades comunicativas pueden darse en forma de comunidades lingüísticas (*Sprachgemeinschaften*), que delimitan una cierta unidad de relación, aunque al mismo tiempo se caracterizan por ser una multiplicidad indeterminada y abierta (Hua XIV, p. 229). Husserl denomina a estas comunidades lingüísticas, culturales, etc., comunidades “naturales”, lo que significa que han “crecido” por sí mismas, en el tiempo histórico. A diferencia de estas comunidades de crecimiento natural, las comunidades volitivas (*Willensgemeinschaft*) sólo surgen por un acto común de voluntad de los sujetos (Hua XIV, pp. 169, 170, 182). La posibilidad de tal acto común surge eidéticamente en las comunidades comunicativas, ya que en ella pueden expresarse y unirse intenciones y aspiraciones, y pueden darse propósitos que sean o se conviertan en propósitos comunes. Una formación común de voluntades con respecto a un determinado propósito crea entonces una “comunidad de propósitos” (*Zweckgemeinschaft*), otro nombre para *Willensgemeinschaft*, que se centra en el propósito de la voluntad común (Hua XIV, pp. 213, 219). Husserl a menudo tiene en mente clubes, sociedades o asociaciones (*Vereine*) cuando ejemplifica este tipo de comunidades. Más aún, del lado del sujeto, una “persona de orden superior” llega a existir a través de los actos de sus miembros. Esto no significa que sean absorbidos por “una conciencia”, sino que forman una nueva entidad social que puede, por ejemplo, emitir decisiones mediante determinados procedimientos.

Las comunidades volitivas atestiguan una comunización activa frente a las meramente natural-pasivas y crean, como dice Husserl, una “unidad de demandas y contrademandas”, de “derechos y deberes”, etc. (Hua XIII, p. 105). Más adelante volveré sobre la forma especial que tiene la normatividad en una comunidad jurídica.

Por lo pronto, de esta breve introducción ya se desprende que las formaciones ontológicas sociales albergan la posibilidad de un cierto desarrollo razonable. Este camino conduce desde las comunidades instintivas hasta un compromiso voluntario motivado por la intuición (*insight*) de la propia razón. En el caso de Husserl, guiado por los ideales kantianos de la Ilustración, una teleología fichteana de un “orden ético mundial” (Hua XXV, p. 277) y la idea cristiana del amor al prójimo, esto tiene siempre una dimensión universalista y cosmopolita que se expande a toda la humanidad. Husserl entiende este proceso como una teleología que, en última instancia, unifica el cosmos de las mónadas en un desarrollo comunitario.⁴

La predestinación teleológica de una comunidad de personas, a la que pretende aproximarse en el infinito, es la comunidad del amor (*Liebesgemeinschaft*), “de ahí el esfuerzo por ‘relacionarse’ con las personas, abrirse a ellas y hacerlas accesibles a uno mismo, etc., todo ello según la posibilidad práctica, cuyos límites son éticos y, por lo tanto, fijados ellos mismos por el amor ético” (Hua XIV, p. 175). El amor ético, o lo ético, ya instituido sobre una “base instintiva” (Hua XIV, p. 180) a través de las relaciones sociales más elementales (por ejemplo, entre el niño y la persona que lo cuida), ha de adoptarse razonablemente en la comunidad del amor y

4 La comunidad de mónadas es, como dice Husserl en las *Meditaciones cartesianas*, otro nombre para la intersubjetividad trascendental que constituye conjuntamente el mundo objetivo (Husserl, 1960, p. 130). Puesto que el mundo, en definitiva, sólo puede ser uno, también la comunidad de mónadas es, en última instancia, una comunidad (Husserl, 1960, p. 140). Aparte de otras influencias, ésta puede considerarse la razón filosófica de la posición universalista de Husserl respecto a la teleología de las comunidades. Iluminar este proceso teleológico en su desarrollo razonable es, por lo tanto, una de las “mayores tareas de la fenomenología.” En *Husserliana* XLII se puede encontrar una colección de manuscritos dedicados a esa tarea de desarrollo teleológico y al mismo tiempo cosmológico.

extenderse a “toda la humanidad” en la “interpenetración amorosa [*Durchdringung*] de personas que de otro modo estarían separadas, en una personalidad comunitaria [*gemeinschaftliche Personalität*]” (Hua XIV, p. 175). Este curso del desarrollo, según Husserl, está prefigurado teleológicamente por la razón en cada una de sus fases: desde el desarrollo biológico objetivo hasta las ideas prácticas, las ideas de propósito, los ideales y las “ideas normativas, verdaderas [*echte*]” (Hua XIV, p. 272). Esto implica no sólo la comunidad cosmopolita perfecta del amor fraterno, sino también seres humanos perfectos y amorosos como miembros.

Husserl sabe que esta idea de perfección infinita nunca puede ser alcanzada. Por eso habla de su “impensabilidad como forma perfecta o incluso como forma real de una existencia trascendental [*transzendentalen Daseins*] pensable (intuitivamente representable)” (Hua XV, p. 379). Según Husserl, el desarrollo teleológico se manifiesta más bien en las voluntades *que luchan* por esta perfección y, por lo tanto, ante todo, en una resolución de la voluntad (*Willensentschluss*) a la constante renovación (*Erneuerung*) (Hua XXVII, pp. 24-47). Aquí es donde la teleología conecta con la ética, aunque la línea teleológica comienza ya mucho antes en una “oscura voluntad de vida” y de “verdadero ser” (Hua XV, p. 378). Se dibuja desde lo instintivo hasta las manifestaciones intencionales activas de la conciencia, hasta lo que Husserl llama una “voluntad universal trascendental” “(la voluntad ‘metafísica’ de ser)”, y en este movimiento abre finalmente el horizonte de la “humanidad genuina” (Hua XV, p. 379):

La idea de un ser (*Dasein*) que es “perfectísimo” en el *progressus* infinito, superando las “contradicciones” necesarias del ser y elevándose así a la unanimidad consigo mismo al ser (*Sein*) verdadero, un ser (*Dasein*) renovándose hacia la verdad (“renovación”, el nuevo ser humano: 1. en la voluntad despierta a la autenticidad, 2. en la voluntad de vivir según la idea del *progressus*, queriendo ser como un nuevo ser humano en eterna y siempre recurrente renovación). El sentido de la historia, el sentido de la historicidad del yo individual dentro de la intersubjetividad, de la intersubjetividad aún no despertada o despertada sólo en individuos

particulares, y el sentido de la historicidad de la intersubjetividad trascendental en general. (Hua XV, p. 379)

En citas como éstas, la filosofía fenomenológica de Husserl se manifiesta en su forma madura y entera, como un proyecto infinito de investigación científico-filosófica y, correlativamente, como el surgimiento de una “humanidad genuina/auténtica” (*echtes Menschentum*). En los *Ensayos sobre renovación* (1923/24) Husserl no deja lugar a dudas de que es la preocupación ética la que significa el *telos* último del quehacer fenomenológico-científico y que, a la inversa, la renovación ética presupone la reflexión fenomenológica (Hua XVII, pp. 3-124, 12). La pretensión práctica resultante del discernimiento de las estructuras trascendentales últimas se convierte en la tarea de la razón y, por lo tanto, también de la fenomenología trascendental.

Y allí donde se alcanza el *telos*, despierta la “dicha” (*Seligkeit*) en los sujetos que lo alcanzan y son conscientes de su consecución. El desarrollo tiende necesariamente al desarrollo de personalidades en comunidades personales que luchan por la dicha, por una vida activa y por la meta de una vida plenamente consciente que realiza ideales, elaborados de manera autónoma por uno mismo e intuitos en su valor absoluto (Hua XVII, p. 272).

3. ¿La comunidad jurídica y el Estado vs. la comunidad del amor? La propuesta de Schuhmann de una dialéctica de la facticidad y el *eidos* en la teleología social de Husserl

¿En qué lugar de este universo fenomenológico de una teleología intersubjetiva plenamente desarrollada podemos encontrar ahora el derecho y la comunidad jurídica? ¿Dónde tiene su lugar en este desarrollo? Para Husserl, la idea de derecho está estrechamente relacionada con la de Estado: “Una de las regulaciones jurídicas de las relaciones humanas es el Estado” (Hua XIII, p. 106). Permítanme, por lo tanto, echar un breve vistazo a la obra pionera

de Karl Schuhmann sobre la *Staatsphilosophie* (Filosofía del Estado) de Husserl de 1988, con el fin de obtener una primera perspectiva sobre estas cuestiones. En sus análisis de textos publicados e inéditos de Husserl, Karl Schuhmann intenta (re)construir y elaborar la filosofía del Estado de Husserl. Ello conduce a la interesante reflexión siguiente, que Schuhmann respalda con una sólida tesis interpretativa: en la teleología intersubjetiva de Husserl, el estado *prima facie* no tiene lugar. Esto significa que en el desarrollo desde las comunidades instintivas hasta las comunidades volitivas y, finalmente, la comunidad del amor, el Estado no ocupa una etapa o forma específica eidéticamente necesaria de comunitarización (*Vergemeinschaftung*).

El intento de determinar el lugar del fenómeno del Estado en el mundo de las ideas, y de asignarle un lugar fijo en la trayectoria de desarrollo del universo de las mónadas, fracasó en primer lugar. (...) El Estado no es evidentemente para Husserl lo que todavía era para Hegel: la “finalidad inmanente” de la familia y de la sociedad burguesa. (Schuhmann, 1988, p. 88).

Así pues, en la teoría eidética de la ontología social de Husserl, el Estado no debe “acomodarse” ni “ser traído a la luz” (Schuhmann 1988, pp. 44, 89). Es, por así decir, algo no-esencial, lo cual plantea la cuestión de “si el Estado permanece sin base y sin fundamento en un ámbito ideal y representa meramente una especie de accidente en la post-era de piedra de la historia humana” (Schuhmann, 1988, p. 80). Al mismo tiempo, sin embargo, es innegable –también para Husserl– que “el Estado”, o los Estados como tales, son hechos. Schuhmann concluye, por lo tanto, que el fenómeno del Estado es un hecho históricamente emergente que se sitúa más allá del desarrollo eidético-teleológico hacia la comunidad del amor.

Llamo a esto una interpretación fuerte, ya que implica que la teleología de Husserl es al mismo tiempo una filosofía de la historia (en el sentido hegeliano), lo cual no estoy segura en absoluto de que sea obvio. No obstante, Schuhmann desarrolla una interesante “dialéctica” del hecho y de la idea (*Faktum und Eidos*), que puede

apoyarse en las propias reflexiones de Husserl, aunque Husserl no habría llamado “dialéctica” a esta relación (Hua XV, p. 385).⁵ En pocas palabras: el ser de un *eidos*/idea, como ser en posibilidades eidéticas, es independiente de todas las realidades. “Sin embargo, el *eidos ego* trascendental es impensable sin un *ego* trascendental como un *ego* fáctico. [...] Una ontología plena es teleología, pero presupone facticidad.” (Hua XV, p. 385).

El lugar que Husserl asigna al análisis de estas facticidades y de su estructura histórica ya no es el de una fenomenología pura, sino el de la rama específica de la filosofía fenomenológica que Husserl denomina “metafísica fenomenológica”.⁶ En efecto, se puede defender la tesis de Schuhmann de que Husserl cuenta el Estado entre las llamadas “facticidades trascendentales”, es decir, entre las “necesidades históricas” generalmente inevitables. De ahí que no le asigne un origen eidético, sino “metafísico” (cf. Schuhmann, 1988, p. 105). Schuhmann intenta demostrar la necesidad fáctico-histórica del Estado de la siguiente manera: aunque está lejos de proporcionar las condiciones eidéticamente ideales para el desarrollo de la comunidad del amor, el Estado al menos evita las peores “colisiones de propósitos” (Schuhmann, 1988, p. 105). En este sentido, resulta ser una especie de “fuerza superior externa que proporciona, frente a las aspiraciones divergentes de las mónadas individuales, la garantía de su ‘conformabilidad’ [*Übereinstimmbarkeit*], por utilizar una expresión fichteana [...]” (Schuhmann, 1988, p. 45). Dada esta función, el Estado emerge fácticamente en el movimiento teleológico hacia la comunidad del amor, aunque sólo tenga el papel negativo de impedir el fracaso absoluto. Esta tarea de prevención, sin embargo, vuelve en última instancia necesario al Estado, ya que no realizarlo significaría “privar al universo monádico de su verdadera *raison d’être*, es decir, abolirlo a él mismo” (Schuhmann, 1988, p. 45). Por este motivo, según Schuhmann, el Estado como

5 Sólo Schuhmann (1988, p. 197) utiliza el término “dialéctico” para referirse a ello. Una versión más reciente de la reflexión sobre esta relación de facticidad y *eidos* en Husserl ha sido elaborada por Lazlo Tengelyi, quien la denomina “metafísica de los hechos primigenios de Husserl” (*Husserls Metaphysik der Urtatsachen*), Tengelyi, 2014, pp. 180-227.

6 Véase Tengelyi, 2014.

facticidad históricamente desarrollada sigue perteneciendo a la dialéctica del universo monádico teleológicamente progresivo y su posición está anclada en este necesario papel negativo. Se trata sin duda de una posición que puede considerarse débil si se compara, por ejemplo, con la filosofía de Hegel: “Para Husserl, el Estado no es un fin en sí mismo ni tampoco un absoluto. De hecho, ni siquiera es un medio positivo para la promoción del *telos* final del mundo monádico. Antes bien, sólo tiene una tarea negativa: impedir que se frustre este fin” (Schuhmann, 1988, p. 116).

Siguiendo estas consideraciones, el Estado representa una configuración histórica que la fenomenología podría o incluso tendría que superar al final: “Las intenciones e instituciones naturalmente desarrolladas del Estado, conceptualizadas con una intuición (*insight*) limitada, tendrían entonces que ser superadas y continuadas por la fenomenología de una manera científicamente responsable y serían así llevadas a su propia ‘verdad’” (Schuhmann, 1988, p. 160). Esto equivale a una síntesis de facticidad e idealidad, en la que el Estado sería despojado de su exterioridad y la comunidad del amor de su limitación.⁷ Por lo tanto, según Schuhmann, la fenomenología “concibe una suspensión del Estado en el infinito, o, si se quiere, su continuación con otros medios, los medios de la razón” (Schuhmann, 1988, p. 46).⁸

7 Véase Schuhmann, 1988, p. 170.

8 Schuhmann hace en parte que esto suene un poco marxista, lo que ciertamente tiene su encanto. Otras especulaciones políticas sobre las posibles implicancias políticas sugieren que Husserl estaría cerca de un “ideal comunitarista o anarco-comunista frente a todas las versiones del Estado.”, Cf. Hart 1992, p. 385. Hart (1992, p.387) sostiene que “Las opiniones de Husserl sobre la historia están en consonancia con la típica interpretación anarco-comunista en el sentido de que ve en la antigua Grecia una anticipación del ideal de una comunidad arraigada en la razón autónoma”. Sin embargo, no estoy segura de que esta similitud sea suficiente para situar a Husserl en el campo anarco-comunista, ya que sospecho que no habría compartido muchos de sus valores fundamentales. Después de todo, una comunidad arraigada en la razón autónoma también puede imaginarse de forma bastante diferente, si pensamos en la versión kantiana de su *Metafísica de las costumbres*: liberal, en principio adherida a valores conservadores, y bajo una monarquía constitucional. Es cierto que Husserl tiene un lado comunitario, pero sobre todo quiere ordenar y organizar el Estado a partir de fuentes puramente éticas. Esto puede muy bien implicar que los Estados sigan existiendo y que cooperen a escala mundial, cf. Hua 24, p. 428; cf. n. 95.

Ahora bien, el derecho, como ya se ha dicho, está implícitamente entrelazado con el Estado, ya que el derecho está formalmente implicado en las tareas del Estado e incluso es un medio exclusivo para realizar dichas tareas. Así, un Estado sin ley no sería, según las palabras de Agustín, más que una banda de ladrones constituida a gran escala. Ésta es también la posición de Husserl. Sin ambigüedad alguna, Husserl determina el Estado como “una entidad regida (*durchherrscht*) por normas jurídicas y vinculada a ellas” (Husserl F I 40, p. 178a). El derecho mismo es concebido en su carácter normativo, que presupone una comunidad volitiva, como unidad unificadora de derechos y deberes, y que además constituye estos derechos y deberes “para todos” (*für jedermann*) (Hua XV, p. 48). Como sucede en la mayoría de las teorías clásicas del derecho desde Kant hasta Kelsen, Husserl considera el *carácter coercitivo* de la ley como su diferencia específica en relación con otros órdenes normativos (moral, convenciones, etc.); y este poder coercitivo, normativamente regulado en sí y por sí, pertenece irrefutablemente a la unidad jurídica del Estado. Esto lleva a Schuhmann a la conclusión de que el carácter negativo del Estado también se trasluce en el concepto de derecho de Husserl: la ley se entiende menos como un beneficio (por ejemplo, un derecho a algo) que como un instrumento de prevención de disputas. Esto dota de orden y armonía de manera externa. Se trata de una exigencia intencionadamente racional “desde fuera”⁹ y, en este sentido, la coerción se da de manera fáctica y se experimenta como un poder y/o limitación no razonable. Al mismo tiempo, sin embargo, este poder se organiza hacia un objetivo común que trasciende la voluntad singular, instituida originalmente por la intersubjetividad trascendental. (Hua XV, p. 48; cf. Schuhmann, 1988, p. 132 y ss.).

Schuhmann señala, entonces, que existe una “bilateralidad en el derecho, como ya se ha observado en el fenómeno del Estado,

9 “Lo jurídico [...] es un deber que se nos confiere desde ‘fuera’, tiene el carácter de venir de fuera, de la comunidad, en términos de exigencias y aprobaciones, etc., pero en su contenido es finalidad-racional”. Husserl (Ms. F I 24, p. 54), citado por Schuhmann (1988, p. 121). Al igual que Kant, Husserl distingue así entre el deber ser “legalista” procedente del exterior y el deber ser “moral” procedente del interior.

que parece ser “una cuestión de espontaneidad interior, así como de pre-donación exterior”, en la medida en que “la interiorización de las normas jurídicas no es diferente del reconocimiento de su carácter obligatorio” (Schuhmann, 1988, p. 121). En consecuencia, el derecho, al igual que el Estado, ha de ser situado en una dinámica entre facticidad e idealidad: por un lado, es aplicado por el Estado como norma obligatoria; por otro, permanece siempre orientado hacia el ideal superior del *telos* intermonádico que exige su constante renovación; y, por último, los logros de la intersubjetividad trascendental deben actualizar constantemente una comunidad jurídica en la que el derecho se aplique “a todos”.

En el próximo apartado me centraré en el derecho y en la comunidad jurídica con las consideraciones de Schuhmann en el trasfondo, sin forzar, sin embargo, una “dialéctica” o una filosofía de la historia en el pensamiento husserliano. Creo que, especialmente en el caso del derecho, la diferencia entre un cuerpo de leyes fácticamente existente que puede ser descrito en su validez social y jurídica, y el ideal de una ley justa, razonable, cuya validez descansa en el discernimiento racional, se refleja perfectamente en las dos tradiciones principales del derecho: por un lado, el antiguo “derecho natural” renovado como moderno “derecho de la razón” (ley justa, razonable, en un orden cósmico o razonable divino) y, por otro, el positivismo jurídico (cuerpos de leyes fácticamente existentes, contingentes, hechos por el hombre). Las tensiones entre estas tradiciones describen también las tensiones entre hecho y *eidos* que, en última instancia, son tensiones en el propio concepto de derecho. Algunas preguntas básicas podrían ilustrar estas tensiones: una ley completamente injusta, ¿sigue siendo una ley? ¿Se define por lo tanto el concepto de ley por su relación con la justicia? ¿O se define más bien por pertenecer a un cuerpo jurídico establecido dentro de un determinado Estado (sin importar si es justa o no)? Para plantear y responder estas preguntas con Husserl, veamos primero la forma especial de “comunitarización” que dota el derecho positivo y pasemos después a la comunidad jurídica ideal.

4. El derecho como unidad normativa y firme vínculo comunitario. Las normas jurídicas en contraste con las normas consuetudinarias y morales

En dos breves manuscritos de 1910 sobre “Comunidad y norma” (*“Gemeinschaft und Norm”*) y “Sociedades y comunidades humanas” (*“Die menschlichen Gesellschaften und Gemeinschaften”*), Husserl da una definición de su concepción de las realizaciones comunitarias (*Gemeinschaftsleistungen*) normativas y no normativas y del derecho en oposición a la costumbre (Hua XIII, pp. 105-110). Las realizaciones culturales comunitarias de una “asociación” (*Verband*) de personas, como la lengua, el arte, la literatura, etc., dependen de las relaciones recíprocas de los individuos que participan en la formación de estos objetos a través de numerosos actos sociales, entre ellos los actos de la voluntad.

La costumbre y el derecho también pertenecen a los logros y “formaciones de la cultura social” (*Gestaltungen der sozialen Kultur*), pero deben distinguirse en el modo en que se forman y en el modo en que los sujetos son conscientes de ellas (Hua XIII, p. 105). En su calidad de normas, se distinguen del lenguaje, por ejemplo, porque se dirigen a los miembros de la comunidad con un deber supraindividual y aparecen como una “unidad de demandas y contrademandas” (Hua XIII, p. 105). Uno simplemente habla como habla y tiene tal o cual cultura porque históricamente se desarrolló de una determinada manera. “Pero aquí nadie sigue un deber sentido y siente una pretensión normativa (*Rechtsanspruch*)¹⁰ hacia la persona a la que se dirige”, todo sucede más bien con toda naturalidad (Hua XIII, p. 105). Las costumbres, sin embargo, se siguen porque se debe, “uno aquí sigue un deber sentido y siente una pretensión normativa” (Hua XIII, p. 105). Husserl distingue así entre una “conducta reglada” implícita e históricamente cultivada (“todo el mundo lo hace así”), que constituye una entidad cultural

10 La palabra alemana “*Rechtsanspruch*” en este caso no indica todavía una pretensión jurídica, sino un derecho moral o socialmente establecido (Husserl se refiere a costumbres, no a leyes). Por lo tanto, lo traduzco como “normativo”.

que posteriormente puede plasmarse en normas (por ejemplo, la gramática de una lengua), y normas explícitas que “se presentan como tales ante los ojos de cada individuo social”, es decir, que se conciben *como* normas (Hua XIII, p. 105). A las primeras podríamos llamarlas normas *operativas*, que guían implícitamente nuestro comportamiento, y a las segundas normas *imperativas*, que se dirigen al sujeto con la apelación de un “debería”.¹¹ Tal sistema de derechos y deberes impregna el conjunto de la comunidad social y “crea unidad frente a la mera asociación de individuos que ‘se juntan’ entre sí” (Hua XIII, p. 105). Así pues, según Husserl, son las normas explícitas las que “ante todo y sobre todo [son] formadoras de comunidad”, lo que implica que sólo una formación comunitaria activa y volitiva genera una comunidad auténticamente unificada (Hua XIII, p. 105).

La lengua delimita una unidad de comunicación (*Verkehrseinheit*), una comunidad lingüística. La costumbre crea un primer estadio de unidad *normativa* (*Rechtseinheit*),¹² podría decirse de unidad ética (*ethische Einheit*), una unidad unificadora de deberes, que limitan normativamente la voluntad de los individuos y sus acciones, que distinguen lo permitido de lo prohibido. Se trata, pues, de una unidad de regulación volitiva (*Einheit der Willensregelung*), que es reconocida por los individuos como norma de la voluntad y que es supraindividual. Su portador es el pueblo. Pero aún no son normas jurídicas propiamente dichas, pues no son normas coercitivas. (Hua XIII, p. 106).

11 He intentado profundizar en esta diferencia en otro trabajo, cf. Loidolt, 2018. Sin embargo, creo que esta distinción fenomenológica (de cómo algo “se presenta ante los ojos/la conciencia”, es decir, cómo se experimenta) no es suficiente para marcar la diferencia entre costumbre y lenguaje, ya que en ambos casos nos encontramos con formas mixtas de normatividad operativa e imperativa. Muchas costumbres, incluso leyes, están incorporadas y constituyen formas cuasi naturales “en las que uno se comporta”. Inversamente, muchas normas del lenguaje se experimentan como “deberes” en función de la situación, el estatus social, etc. Por ello la diferencia se considera útil como tal, pero no como una diferencia específica que pueda bastar para definir la normatividad de la costumbre (y el derecho) en contraste con el lenguaje.

12 También en este caso, la palabra “*Rechtseinheit*” puede significar una unidad normativa de derechos y deberes que no tienen por qué ser derechos y deberes jurídicos.

Aquí entramos por fin en el ámbito del *derecho jurídico/ley*, ya que hasta ahora se podía hablar de “derechos” y “deberes” también en el caso de las costumbres y la moral. La diferencia entre estos dos tipos de normas (morales/consuetudinarias y jurídicas) se especifica, como se ha indicado antes, por el *carácter coercitivo* de la norma jurídica. Se trata de un criterio clásico en filosofía del derecho cuando se trata de responder a las preguntas: ¿qué es el derecho? ¿Cuál es la especificidad de las normas jurídicas frente a otras? ¿Y qué les confiere su fuerza vinculante y su validez específica (*Rechtsgeltung*)? A grandes rasgos, en épocas de Husserl hay varias ofertas sobre la mesa para explicar la esencia y el concepto del derecho:¹³ desde principios del siglo XIX existe la “teoría del mandato” legal positivista de John Austin¹⁴ según la cual toda ley es un mandato del soberano respaldado por la amenaza del castigo. El argumento en contra de esta teoría es que la ley sería entonces un puro instrumento de poder donde la diferencia con bandidos que me amenazan de muerte si no obedezco sus órdenes no sería obvia. La motivación para reconocer y seguir la ley, sin embargo, reside o debería residir (también) en su contenido, al que el sujeto de derecho obedece voluntariamente. Esto se denomina “teoría del reconocimiento”, que involucra nociones de justicia, así como un reconocimiento profundo según la razón práctica por parte de los sujetos, en contraposición a la mera coacción. Por último, también se puede optar por un enfoque más formalista para determinar qué

13 De hecho, había muchas más teorías alrededor como, por ejemplo, la “teoría del propósito” político de Rudolf Jhering, la “teoría del juicio” neokantiana de Rudolf Stammler (el derecho como un juicio hipotético), el concepto ético del derecho de Hermann Cohen o la teoría neohegeliana del derecho de Julius Binder. El panorama teórico, aunque sólo se limitara al mundo de habla alemana, era rico y complejo. No podemos suponer que Husserl tuviera un conocimiento profundo de estos debates, pero sin duda era consciente de que estaban teniendo lugar, ya que también algunos de sus seguidores que se dedicaban a la fenomenología del derecho, tomaron parte en ellos. Para una visión general cf. Spiegelberg (1935) y mi introducción sobre fenomenología del derecho, Loidolt (2010).

14 John Austin, que no debe confundirse con John Langshaw Austin, fue un teórico del Derecho inglés que defendió una teoría positivista y empírica del Derecho. Los sistemas jurídicos deben considerarse sin valoraciones, ya que no son más que un hecho social que refleja relaciones de poder.

es el derecho y caracterizarlo por su correcta generación a partir de otras normas jurídicas, lo que en última instancia conduce a una “norma básica” postulada de manera hipotética (como una categoría cuasi trascendental o, más mundanamente, como la constitución de un Estado) de la que se deduce la validez de las normas jurídicas para evitar una deducción normativa (un “debería”) a partir de un poder fáctico (un “es”). Esta es la posición del neokantiano Hans Kelsen, también positivista jurídico y fundador de la “Teoría pura del derecho” (Kelsen, 1967).

Por lo tanto, se pueden distinguir formas sociologistas (poder), éticas (justicia) y legalistas (forma normativa) de intentar determinar el concepto de derecho, incluida su normatividad específica, su fuerza vinculante y su validez específica. Sin embargo, los aspectos de la coerción fáctica, el reconocimiento social y razonable y los aspectos jurídico-formales se entrelazarán en la mayoría de los casos en el propio fenómeno del derecho. Jürgen Habermas intentó hacer justicia a esta ambigüedad de fuerza fáctica y validez normativa en su libro *Facticidad y validez* (*Faktizität und Geltung*, 1992) al que volveré más adelante también en el contexto del pensamiento de Husserl.

Por ahora, veamos las propias observaciones de Husserl que reflejan algunas de las teorías mencionadas. Husserl, como vimos, considera las normas jurídicas como normas coercitivas. La ley se estipula “como la exigencia de una voluntad de mando dotada de poder coercitivo: el rey, el legislador” (Husserl Ms. F I 24, p. 54b). La ley está inevitablemente relacionada con el Estado, que es “precisamente una unidad jurídica”. Aunque la costumbre crea el “primer estadio de la unidad jurídica (*Rechtseinheit*)”, sería “una expresión incorrecta” (*uneigentliche Rede*) decir que un saludo cortés es un “derecho” (Hua XIII, p. 106). Como mucho, se podría llamar “grosera” a la persona en cuestión (Hua XIII, p. 106). Hasta aquí, la opinión de Husserl se corresponde a grandes rasgos con la opinión común de los eruditos de su época. Lo que se añade a esto desde el punto de vista de la posición fenomenológica amplía claramente el campo: se trata del fundamento trascendental de la comunidad jurídica, entendida como la formación de una comunidad volitiva

intersubjetiva que quiere precisamente este tipo jurídico de consecuencia coercitiva “para todos” (quienes pertenecen a la comunidad jurídica). Esto implica también el reconocimiento de una vinculación a las normas jurídicas por parte de los sujetos individuales.

Las reglas jurídicas son reglas coercitivas, es decir, son normas que todos los miembros de la comunidad de derecho reconocen como vinculantes y cuya observancia se impone mediante castigos. En paralelo a las normas generales de la voluntad corren normas para el castigo de la transgresión de las normas de lo que está permitido y prohibido, y la comunidad jurídica es la unidad constituida por las normas de los dos tipos relacionados. La autoridad jurídica y las obligaciones jurídicas, o castigos jurídicos, pertenecen a la unidad del Estado, y esta unidad es precisamente una unidad jurídica. (Hua XIII, p. 106).

Por lo tanto, lo que vemos aquí es una mezcla entre una teoría del mandato y una teoría del reconocimiento, en la que el derecho no es sólo coerción, sino que también tiene que ser reconocido en su validez por la comunidad jurídica. Esto también nos remite a la diferenciación de Schuhmann entre facticidad y *eidos*, en el sentido de una coerción fáctica y un proceso ideal de reconocimiento y formación de la voluntad. La unidad del derecho, además, posee un carácter especial en el mundo social en la medida en que se aplica a todos y establece así un “firme vínculo comunitario” (*Gemeinschaftsband*):

El derecho no es una entidad cultural que surge como mero resultado de la interacción entre las personas como una “realización de la comunidad” (*Gemeinschaftsleistung*), como la lengua, la literatura, el arte, etc., sino que es un firme vínculo comunitario que crea unidad al establecer la unidad de la conciencia volitiva (*Willensbewusstsein*), la unidad de los deberes y derechos, etc. El Estado, dice Platón, es el hombre a gran escala (Hua XIII, p. 106).

¿No tiene entonces el Estado, como “regulación jurídica de las relaciones de los hombres entre sí”, una función teleológica después de todo? (Hua XIII, p. 106) Husserl se explaya sobre la unidad de

la conciencia volitiva como una etapa específica de la comunalización social; también discute su formación generativa diferenciando entre un estado “natural”, “que surge de una comunidad natural de descendencia” y un Estado “artificial”, “que surge de una asociación que forma un Estado” (Hua XIII, p. 110). Sin embargo, esta “personalidad de orden superior” *qua* “hombre a gran escala” no es más que una unidad de hecho, y no necesariamente es “razonable” en sí misma. Sólo la unidad de la voluntad, consciente y en la forma de la comunidad del amor es considerada por Husserl como un ideal teleológico. De manera análoga se podría afirmar, como lo hace Schumann: el reconocimiento voluntario de la validez de los derechos y deberes es tanto un ideal teleológico como *conditio sine qua non* para la ley; la coacción, sin embargo, mediante la cual se hace cumplir la ley, ya no pertenece al ideal teleológico de la comunidad del amor (y tampoco se puede deducir eidéticamente de él). Sin embargo, dado que la coerción parece pertenecer al concepto y a la esencia del derecho, surge el problema de que, en su perfección teleológica, el derecho se convertiría en moral y se disolvería él mismo. Tendría un destino similar al del Estado según Schumann. Una vez más, sin embargo, esto se concibe como un desarrollo teleológico infinito. Alternativamente, también podría entenderse como una pretensión ideal constante dentro del concepto de derecho. Si se opta por esto último, Husserl puede considerarse más próximo a la línea de pensamiento de Habermas en *Facticidad y validez*: ningún sistema jurídico es concebible sin su componente coercitivo fáctico y su facticidad como institución; al mismo tiempo, sin embargo, existe una pretensión de validez en las normas jurídicas, es decir, una validez intersubjetivamente justificable y concebible de las normas a través de los procedimientos de la razón comunicativa.¹⁵

15 Véase Habermas, 1996, pp. 1-41.

5. La renovación constante del Estado y del derecho a través de una ley fenomenológica de la razón. La comunidad ética jurídica como forma superior de una comunidad jurídica

Aunque el Estado y el derecho no sean un fin último de la intersubjetividad trascendental, se pueden considerar los análisis de Husserl como descripciones de facticidades que están, no obstante, impregnadas de ideas en el sentido de *Urstiftungen* (protoinstituciones o instituciones primigenias): tal es la filosofía fáctica que implica la idea de una práctica completa y justificada de la razón; y tal es el derecho fáctico que implica la idea de un derecho justo, incluso si ninguno ha alcanzado todavía ese estadio. Por lo tanto, una evaluación razonable de las facticidades y estructuras descriptas de la ontología social está motivada fenomenológicamente. El Estado y el derecho son juzgados y evaluados por una “razón jurídica” (*rechtliche Vernunft*) (Husserl Ms. E III 7, p. 4a), que pretende conducir a la “verdadera humanidad” organizando el Estado a partir de “fuentes puramente éticas”:

Una comunidad humana en términos de Estado [...] es una unidad constituida de acuerdo con normas, es decir, constituida de acuerdo con normas conscientemente válidas, que vinculan las acciones de las personas y delimitan la voluntad del individuo según esferas de libertad o prohibición. Estas normas son válidas, tienen validez percibida (validez sentida, reconocida). Los *hechos* de los Estados con sus valideces (*Geltungen*) están sujetos al juicio “ético” derivado de las *normas éticas* absolutas (puramente ideales, *a priori*). Idea de razón en la práctica, de razón en el querer y en el obrar, de razón en una práctica social. Idea de un pueblo y un Estado (costumbre y derecho) organizados a través de fuentes puramente éticas. (Hua XIII, p. 107)

Lo que podemos ver aquí es que Husserl efectivamente consideró el Estado y el derecho como “hechos/*facta*” que están, sin embargo, subordinados a su ideal implícito que surge de “fuentes puramente éticas”. Por lo tanto, se exige a la fenomenología que

desarrolle esta “razón de la práctica social”. De nuevo, en la época de Husserl se está dando un amplio y complejo debate que se refleja aquí, en parte incluso en el vocabulario de Husserl. En su obituario sobre Reinach, Husserl diferencia el *a priori* jurídico de Reinach que reside en el “significado [*Sinnesgehalt*] de los términos [jurídicos]” pretensión, propiedad, etc., del *a priori* que sirve como “normas evaluativas [*Bewertungsnormen*] de toda ley”: “Pues toda ley puede y debe subordinarse bajo la idea de ‘derecho correcto/justo’ [*richtiges Recht*], ‘correcto’ desde el punto de vista de la eticidad [*Sittlichkeit*] o de alguna finalidad objetiva.” (Hua XXV, p. 298). Al mismo tiempo y en el mismo pasaje, Husserl niega claramente que esto conduzca a una idea de “derecho natural”. Para entender esta afirmación, hay que tener en cuenta que el filósofo neokantiano del derecho, Rudolf Stammler, introdujo en 1902 el término “derecho correcto”, que posteriormente fue retomado por muchos estudiosos e interpretado o reapropiado de muy diversas maneras (cf. Stier, 2006). Se suponía que “derecho correcto” indicaba que uno quería distanciarse de las especulaciones metafísicas del derecho natural que implicaban un orden divino del cosmos, pero al mismo tiempo aferrarse a la afirmación de que el derecho no era sólo el hecho bruto del derecho positivo; que sí había normas y criterios (formales y/o materiales, dependiendo de la interpretación) para evaluar la validez y la calidad de una ley; que el derecho, como lo formuló el neokantiano Gustav Radbruch, es “la realidad dirigida hacia la idea del derecho” y esta idea “no puede ser otra que la justicia” (Radbruch, 1950, p. 73): “El derecho es el intento exitoso o fracasado de ser derecho correcto; el derecho es la entidad que sirve de sustrato y lugar/escenario [*Schauplatz*] para el valor jurídico [*Rechtswert*], la idea jurídica; todas estas expresiones describen que el concepto de derecho se distingue estrictamente del concepto de derecho correcto y, sin embargo, sólo puede obtenerse de él.” (Radbruch, 1999, p. 54).

Husserl se inscribe claramente en este debate y lo hace por medio de su propia filosofía fenomenológica. Podemos ver un ejemplo de ello en un manuscrito de los primeros años de la Primera Guerra Mundial, titulado “Filosofía de la

cultura, Humanidades, Filosofía del Derecho” (“*Kulturphilosophie, Geisteswissenschaft, Rechtsphilosophie*”). Aquí comienza de nuevo con una descripción de la comunidad jurídica: debe presuponerse y darse un “suelo común del derecho” (*gemeinsamer Rechtsboden*) para que luego se desarrolle en el curso de la historia pasando por fases de renovación crítica y guiada por la razón. ¿Cómo surge en primer lugar ese suelo común del derecho? Surge mediante la decisión voluntaria de una comunidad de sujetos que consideran que determinados fines individuales o comunes son dignos de protección. “Es decir, en la medida en que él [el sujeto individual del derecho] reconoce que sería bueno que todos permanecieran, de ser posible, imperturbados por otros en la persecución de tales fines” (Husserl Ms. A II 1, p. 6a). Husserl formula aquí indirectamente un “estado de naturaleza” historizado que parece algo más pacífico que la sombría versión hobbesiana, caracterizada por el miedo a la muerte violenta.¹⁶ La decisión de los sujetos de formar una comunidad jurídica parece basarse en la idea de la teoría del contrato, pero aparentemente está motivada de forma predominantemente positiva por el posicionamiento común de los valores y la determinación de la voluntad de perseguir, sin interferencias, estos fines comúnmente reconocidos. En contraste con Hobbes, Husserl se revela aquí, de forma bastante típica, como un pensador de estructuras sociales armoniosas y razonablemente constituidas, más que como un pensador de conflictos.

La comunidad jurídica protege lo que es “legal”/está en concordancia con la ley (*rechters*) [...]. [...] Presupone una comunidad de personas que tienen una comunidad de convicción (*Gemeinschaft der Überzeugung*) de lo que es generalmente bueno para todos, mediante

16 Hay que señalar, sin embargo, que sí se puede contar a Hobbes entre las diversas influencias para las opiniones filosóficas políticas y jurídicas de Husserl. Husserl adquirió la obra *De Cive* de Hobbes ya en 1880, es decir, apenas a la edad de veinte años; todavía en sus conferencias sobre ética de 1920, cuando estaba mucho más inspirado por Fichte, habla de un “cierto amor” por la ética y la teoría del Estado de Hobbes. Schuhmann informa también de la impresión general que las teorías del contrato estatal de los siglos XVII y XVIII había causado en Husserl, y subraya que parten de la no-originalidad del Estado. Cf. Schuhmann (1988, pp. 29-30).

la empatía con todos, y de lo que debe ser reconocido y protegido por todos. Esta base común del derecho en los individuos es cambiante en el transcurso del tiempo y del desarrollo de la comunidad, y el propio derecho se adapta a esta base común en el sentido de que se va desarrollando, creciendo y progresando de forma natural, también como ley formulada. (Husserl Ms. A II 1, p. 6b)

Que la ley haya “surgido naturalmente” permite también su *renovación*. Este último término es un principio fundamental de la ética de Husserl, en la que la facticidad y la idealidad se entrelazan: mi facticidad dada como persona ética puede formarse de acuerdo con percepciones y compromisos razonables, en un movimiento de renovación constante (cf. Hua XXVII). En términos filosófico-jurídicos, se podría describir esta constelación como un entrelazamiento de una posición positivista que reconoce el derecho como un fenómeno histórico, y una posición que al mismo tiempo detecta una semilla y un deber intrínseco para desarrollar una ley de la razón o “derecho correcto” a partir de esta facticidad. El “bien” del que habla Husserl más arriba sigue siendo uno que deriva meramente de la “convicción” intersubjetiva (que puede tener formas contingentes). La fenomenología, sin embargo, pretende poder reconocer valores “verdaderos, genuinos”, así como “figuras normativas completamente elaboradas” (*vollkommen erarbeitete Normgestalten*), al menos en un progreso infinito (Husserl Ms. A V 19, p. 40).¹⁷ Husserl está convencido de que la práctica razonable sólo puede surgir a través del conocimiento razonable, que, una vez más, puede lograrse en última instancia en el progreso infinito de la fenomenología, preparando así el fundamento de una humanidad y un mundo prácticamente racionales.¹⁸ Dadas estas afirmaciones, la visión fenomenológica del

17 Sobre la cuestión de la axiología cf. Hua 28; Melle (1998); Schuhmann (1991); Loidolt (2009). Permítanme mencionar aquí que la evidencia del valor para Husserl no es en absoluto un campo sencillo. Cómo se relaciona la razón con los actos no objetivantes es algo que se discute en detalle en Hua XXVIII, aunque sin ningún resultado claro a la manera de un catálogo o una clasificación de valores como en el *ordo amoris* de Scheler.

18 Véase Hua XXVII, p. 3-13 y Husserl Ms. A V 19, p. 40.

derecho ideal y, correlativamente, de la comunidad ideal jurídica, es la siguiente:

Derecho y eticidad (*Sittlichkeit*). La forma más elevada de la comunidad jurídica es la comunidad ética jurídica (*sittliche Rechtsgemeinschaft*), o la forma más elevada de un derecho es la de un derecho basado en consideraciones filosóficas y justificaciones filosóficas últimas (o que, en un principio, aspira idealmente a ellas), lo que presupone, por lo tanto, una comunidad jurídica que ya es una comunidad filosófica, guiada por ideas filosóficas. La construcción de un derecho filosófico por filósofos individuales no crea todavía derecho. Primero tendrían que convencer de ello al público en general, la comunidad en general tendría que asumirlo en su voluntad. [Nota al margen:] Tal vez tendría que haber un estamento de filósofos, reconocido en la profesión de construir el “derecho correcto” (*richtiges Recht*) como idea, y la voluntad de seguir este estamento. (Husserl Ms. A II 1, p. 6b)

Por lo tanto, el derecho está atado a, y se fundamenta en, la razón práctica, su justificación filosófica final y su comprensibilidad. Sin duda, la “ley correcta” obtenida fenomenológicamente también se sitúa en la tradición moderna de una “ley de la razón” no especulativa, que descansa en la convicción de que los seres humanos, gracias a su capacidad de razón, pueden llegar a comprender la mejor manera de organizar el ámbito social y pueden actuar de acuerdo con esta comprensión. Al igual que en la ley de la razón de Kant, uno de los casos más destacados que conceptualiza esto como una unificación de voluntades/elecciones divergentes “en concordancia con una ley universal de libertad” (Kant, 1991, p. 56), el conocimiento filosófico es, por lo tanto, suficiente para “construir” este tipo de ley. En la versión fenomenológica, se trataría de una “comunidad de trabajo” (*Arbeitsgemeinschaft*) de fenomenólogos, que se consideran a sí mismos “funcionarios de la humanidad” (Husserl, 1970, p. 17), a los que se encomienda una tarea crítica y en continua renovación (tal vez infinita): tendrían que formular un principio formal de derecho (probablemente muy similar al principio de derecho de Kant), pero también

tendrían que trabajar en un catálogo material de valores, así como en determinar las relaciones jurídicas de preferencia entre ellos, lo cual, podría argumentarse, sería la tarea más difícil.¹⁹

En esta concepción no se contempla, ni se necesita, una comunidad política de debate, que dispute públicamente sobre opiniones diferentes, incluyendo también los llamados “desacuerdos profundos”. En su lugar, el público está dispuesto a dejarse “guiar por las ideas filosóficas” y, por lo tanto, potencialmente está de acuerdo con las ideas ético-jurídicas de los filósofos “asumiéndolas en su voluntad”. Sin duda, se trata de una concepción bastante platónica de un Estado de filósofos, con el interesante giro de que, al final, todas las personas deberían, en el mejor de los casos, convertirse en filósofos/fenomenólogas y formar una “comunidad filosófica”, que es también una comunidad del amor. ¿Una *civitas dei* (o, al menos, una comunidad de humanos bastante angelicales) que es al mismo tiempo una *civitas philosophii*?

Husserl, como ya se ha dicho, es consciente de que tal ideal es una idea regulativa antes que una realidad, y mucho menos un objetivo político concreto. Sin embargo, también es cierto que Husserl se inspiró profundamente en las ideas de Johann Gottlieb

19 El “principio universal del derecho” de Kant declara que “toda acción es *justa* [en contraste con meramente legal; S. L.] si puede coexistir con la libertad de todos de acuerdo con una ley universal o si en su máxima la libertad de elección de cada uno puede coexistir con la libertad de todos de acuerdo con una ley universal” (Kant, 1991, p. 56). Al igual que en su crítica a la ética de Kant, Husserl está de acuerdo con este principio formal, pero insiste en que las leyes formales de la razón práctica (como el imperativo categórico) no son suficientes. Adicionalmente, existe la esfera de un *a priori* material de los valores, que necesita ser elaborado. Aunque Husserl, en su obituario de Reinach, afirma que la idea de normas/criterios de evaluación para el derecho sólo podría producir “normas jurídicas formales” (*formale Rechtsnormen*), “de las que no se puede extraer ningún derecho positivo, como tampoco se puede extraer de la lógica formal una verdad científica fáctica” (Hua XXV, p. 299), supongo que una axiología y una práctica formales, tal como se elaboran en la ética de Husserl (Hua XXVIII), al final no serán suficientes para abordar las cuestiones básicas de la justicia. El propio Husserl nunca nos presentó un catálogo o una clasificación de los valores materiales, como por ejemplo ha hecho Scheler (1973) en su ética material de los valores, pero considera necesario desde un punto de vista sistemático. De ello concluyo que también un “derecho ético” debe ocuparse de algún modo de los valores materiales, de su clasificación y de su integración en un sistema jurídico.

Fichte, según las cuales la humanidad aspira a través de un “instinto de la razón” al “orden ético del mundo” (que es dios mismo como su principio teleológico) y que culmina en una humanidad dichosa (Hua XXV, p. 277).²⁰ Qué herencia se quiera destacar puede ser una cuestión de gustos y de períodos de la obra de Husserl: la más sobria herencia ilustrada kantiana o el más entusiasta idealismo fichteano. Lo decisivo para Husserl, en cualquier caso, es la decisión común de la voluntad de vivir juntos una vida en la verdad y en autenticidad, lo que permitiría un “progreso infinito”. Correlativamente, una ley fenomenológica de la razón tendría que estar abierta a una transformación y una renovación infinitas en el futuro, que tendría que probarse constantemente a sí misma (“*Sich-Bewähren*”), también a medida que evoluciona la comunidad.

Pero, ¿qué forma jurídica y política tendría esta comunidad y a cuál aspiraría? Al igual que en Kant, debemos ser conscientes de que esta visión de una “comunidad ética jurídica” no es necesariamente una democrática, aunque sin duda abogaríamos por la libertad de los individuos y los derechos humanos.²¹ Tampoco está claro si tendría la forma de un Estado soberano clásico, porque la razón progresiva, que por supuesto también determina la formación del derecho, sería “suprasubjetiva, supranacional [*übersubjektiv, übernational*] desde el principio” (Husserl Ms. E III 7, p. 5a). ¿Podría Husserl llegar así a la idea de un régimen jurídico cosmopolita universalista y de una confederación de Estados en lugar de su mera disolución, o tal vez de comunidades no soberanas, pero por lo demás unidas?²² Aunque la respuesta debe quedar abierta,

20 Esto es especialmente evidente en las “Tres conferencias sobre el ideal de humanidad de Fichte” de Husserl (Hua XXV, pp. 267-293), que pronunció ante soldados en 1917. Véase también Hart (1995).

21 En su filosofía del derecho, Kant es partidario de una monarquía constitucional. Lo importante para él es que las leyes no sean elaboradas de manera contingente por las personas (ni el rey ni la mayoría del pueblo), sino que se instituya por la razón un principio de libertades correspondientes y respectivamente limitantes. Así pues, las leyes deben ser un producto de la razón, no de procesos políticos contingentes. Sospecho que Husserl podría estar de acuerdo con esta postura.

22 En el curso de algunas consideraciones trascendental-epistemológicas, Husserl establece un paralelismo entre la naturaleza, la unidad de los seres objetivos, como correlato del conocimiento teórico de la naturaleza, y “la comunidad ideal (cerrada), el estado ideal,

yo le situaría de nuevo en la tradición cosmopolita kantiana de la Ilustración más que en la del Estado hegeliano. Para Husserl, como hemos aprendido, se trata en última instancia de toda una “humanidad filosófica”, que se esfuerza por alcanzar el “mundo verdadero” como su correlato. No es posible de responder de manera directa si esto permite varias y plurales formas políticas (monarquía constitucional, república democrática, formaciones comunitarias, etc.), siempre y cuando éstas se guíen por el “derecho correcto”. Sin embargo, mientras sus ciudadanos no sean una comunidad de ángeles, muy probablemente serán necesarias la ley y las normas jurídicas; así como, al menos, formaciones de tipo estatal que garanticen la ley y la seguridad jurídica mediante un monopolio del poder y, por lo tanto, una justicia que sí pueda realizarse.

6. Conclusión, continuación y crítica

Según Husserl, el derecho es un fenómeno que se constituye como un objeto ideal y es efectivamente realizado por los sujetos reales (respectivamente, sus cuerpos psicofísicos vividos) de una comunidad jurídica: por un lado, a través de su comportamiento normalizado, por otro, mediante la actualización y el reconocimiento de derechos, deberes y otras normas jurídicas en intuiciones vivas. El derecho está a la vez presente en la facticidad del mundo histórico (como esta comunidad volitiva que vive aquí y ahora en esta comunidad jurídica que experimento), y es capaz de “renovarse” a través de la reflexión fenomenológica hacia su *telos* razonable. Esto implica que el derecho es postulado fácticamente por una intersubjetividad trascendental, y que es postulado idealmente de un modo razonable. Por un lado, el derecho como orden jurídico positivo es siempre el fenómeno dado a describir, por otro lado, existen fuentes

como correlato del conocimiento práctico, como conocimiento del “ser” práctico, a saber, de lo que debe ser mediante la voluntad”. Ahora bien, así como la lógica de la naturaleza (o ciencia natural) es la ontología real, la lógica del estado ideal o del estado ideal del mundo como sistema de Estados-Nación ideales interactuantes (o ciencia del Estado ideal) es ética pura.” (Hua XXIV, p. 428).

filosóficas para valorar este derecho. Esto permite la posibilidad de llegar a una justificación y fundamentación última de una ley de la razón, que se desarrolla infinitamente en el progreso de la razón y que debe llevarse al reconocimiento general y a su aplicación.

He indicado cómo la posición de Husserl podría ponerse en diálogo con posiciones establecidas en la filosofía del derecho, como la noción cultural del derecho de Radbruch y los análisis de Habermas sobre la ambigüedad del derecho entre “hechos” y “normas”.²³ Una continuación concreta del esquema de Husserl puede encontrarse en la obra de su hijo. Gerhart Husserl fue teórico del derecho y profesor de derecho en la Universidad de Kiel. Su habilitación titulada *Fuerza y validez del derecho (Rechtskraft und Rechtsgeltung)* defendía la tesis de que la validez del derecho es su forma propia de ser.²⁴ El derecho sólo tiene efecto normativo en la medida en que es válido; si se anula, deja de ser derecho: su forma de ser se rompe (G. Husserl, 1925, p. 12). Este ser surge sólo a través del reconocimiento de los sujetos en una comunidad jurídica: “Un sujeto de derecho que reconoce voluntariamente un hecho (*Tatbestand*) como norma jurídica le confiere con ello el estatuto (*Seinswert*) de una realidad social intersubjetiva trascendente

23 La tesis más concreta de Habermas del derecho como procedimiento específico de la razón comunicativa probablemente no resonará tan estrechamente con Husserl, ya que este último se ciñe más bien a una “construcción” del “derecho correcto” a través de la intuición filosófica.

24 G. Husserl explica muy bien la diferencia entre validez lógica y jurídica en este pasaje: “Hablamos también de la validez de las proposiciones lógicas. Con la validez jurídica (*Rechtsgeltung*) esta validez tiene en común la trascendencia con respecto a la conciencia del individuo para el que existe la validez. Pero la validez lógica es algo fundamentalmente distinto de la validez jurídica. La proposición lógica debe su validez a la verdad. ‘Es válida’ significa: es verdadera. [...] La validez relativa al derecho es muy diferente. Ninguna proposición jurídica es válida porque sea verdadera. Los términos ‘verdadero’ y ‘falso’ no se pueden aplicar aquí —con respecto al fundamento de la validez del derecho. La validez de una proposición jurídica nunca puede derivarse de premisas lógicas. Las raíces de la validez del derecho se encuentran en otro lugar. La norma jurídica es válida no sólo como *proposición epistemológica (Erkenntnisatz)*, sino como *proposición volitiva (Willensatz)*. El derecho exige el reconocimiento del sujeto *actuante*, no del sujeto *cognoscente*. La voluntad del sujeto de un orden jurídico está sujeta a este orden. Su libertad de acción, no su libertad de pensamiento, está limitada por el sistema jurídico”. G. Husserl (1925, p. 8).

a su propia corriente de conciencia.” (G. Husserl, 1925, p. 8). Es fácilmente reconocible lo cerca que Gerhart Husserl está aquí de la concepción del derecho de Edmund Husserl, con la excepción de que se centra sólo en el derecho positivo y omite cualquier referencia al “derecho correcto”. La validez del derecho positivo, sin embargo, se funda claramente en una comunidad volitiva que se conceptualiza en la línea de la intersubjetividad trascendental. Sólo a través de esto puede el derecho “venir al mundo”. Dado este concepto específico de validez (*Geltung*), la “mundanidad vital” del derecho se destaca como su carácter más importante. G. Husserl mantendrá siempre este planteo (aunque sus escritos posteriores incorporen cada vez más ideas y vocabulario heideggerianos). Para G. Husserl, la “venida al mundo” del derecho significa una manifestación concreta de una comunidad volitiva en la forma de derecho positivo.

Que la generación de validez en una sociedad se produzca por actos de voluntad y no sólo por coerción desde el exterior es ciertamente plausible, y también correcto en la medida en que un orden jurídico prácticamente deja de ser aplicable si ya nadie en la comunidad jurídica cree en su sentido, es decir, si se produce una “decadencia jurídica” (también se habla de “letra muerta” (*toties Recht*)). Por otra parte, podemos ver una tendencia tanto en Edmund como en Gerhart Husserl a pasar por alto las estructuras de poder social y su institución de normas en favor de una teoría constitucional armoniosa. Esto me lleva a algunas observaciones críticas finales que pueden estar encabezadas por los dos temas principales de la “facticidad” y la “validez/idealidad”:

Ad la validez: se ha debatido y dudado hasta qué punto la intuición fenomenológica eidética puede realmente producir un catálogo de “valores verdaderos” y, lo que es más importante, la relación de esos valores entre sí, que luego también habría que aplicar a un ordenamiento jurídico. Por lo tanto, el componente del reconocimiento intersubjetivo me parece importante, ya que puede reflejar conflictos de valores en una comunidad jurídica (que, en el caso de los derechos humanos, por ejemplo, es una comunidad jurídica mundial). Esto probablemente no equivalga a procedimientos

de una “razón discursiva” en el sentido propiamente habermasiano, pero incluye, no obstante, un proceso intersubjetivo de deliberación, comprensión y justificación en constante progreso. Sin embargo, Schuhmann señala correctamente que en sus observaciones visionarias sobre la comunidad del amor Husserl “a menudo [permanece] curiosamente indeterminado” y utiliza “conceptos más sugerentes que críticamente clarificados” (Schuhmann, 1988, p. 186). Por lo tanto, tampoco queda muy claro de qué manera el derecho positivo debe realizar concretamente la justicia, aparte de su función puramente negativa de impedir “la guerra de todos contra todos”. Estoy de acuerdo con Schuhmann en que “es una lástima que Husserl no desarrollara un conjunto de instrumentos que le permitieran poner en práctica su ideal social en el caso concreto de la realidad de su tiempo. Por mucho que aspirara a una humanidad pura, no elaboró [...] estrategias de humanidad.” (Schuhmann, 1988, p. 177).

Ad la facticidad: Es más que obvio que, con toda su fuerza visionaria, la fenomenología de Husserl, y por lo tanto también su ontología social y su filosofía jurídica, “cierran los ojos” ante la violencia estructural y el poder jurídico productivo. Pero Husserl también presta muy poca atención a los hechos simples de la fuerza ejecutiva y las instituciones jurídicas (incluidas las penales). La verdad básica de que la coerción *de facto* de la ley es un elemento esencial del acatamiento legal y no se basa sólo en el reconocimiento, apenas se tiene en cuenta en sus análisis (lo que, de nuevo, separa a Husserl de Habermas, quien examina esta dimensión sociológica). Una vez más, estoy de acuerdo con las reservas críticas de Schuhmann: “En todos sus elementos –racionalidad de propósito, volición, obligatoriedad– el derecho tiene su origen únicamente en la esfera subjetivo-espiritual: mientras tanto, a Husserl le falta de nuevo una concretización de esta tesis. Esto es especialmente cierto para el origen y la legitimación de la coerción” (Schuhmann, 1988, p. 122).

A la vista de estas críticas, podemos volver al principio y recordar que Husserl no fue un filósofo del derecho y de la política en sentido propio. Lo que podemos obtener de sus reflexiones es la

importancia de una comunidad jurídica y sus logros constitutivos y dinámicos en el reconocimiento, la incorporación voluntaria y el desarrollo ulterior de las normas jurídicas. Esto definitivamente no es poco y abre una dimensión propia de experiencias subjetivas e intersubjetivas del derecho, que normalmente no se consideran en su función de crear el significado y la realidad del derecho. Que tales comunidades estén constituidas por inclusiones y exclusiones y sean a menudo menos armoniosas de lo que Husserl podría sugerir, equivale entonces más bien a la tarea de reconceptualizar su enfoque en lugar de simplemente descartarlo. Los propios análisis de Husserl sobre la corporalidad y las formas pasivas de intersubjetividad podrían hacerse mucho más relevantes aquí de lo que él mismo lo hace. Por lo tanto, nada debería impedir una continuación, reactivación o transformación crítica de algunas de estas líneas de pensamiento; después de todo, Husserl exigió explícitamente esta continuación crítica en una “comunidad fenomenológica de trabajo” y, especialmente en el campo del derecho, más bien abrió vías fenomenológicas de pensamiento en lugar de agotarlas.

Referencias bibliográficas

- Habermas, J. (1996). *Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy*. MIT Press.
- Hart, J. G. (1992). *The Person and the Common Life. Studies in a Husserlian Social Ethics*. Kluwer/Springer.
- Hart, J. G. (1995). Husserl and Fichte: with Special Regard to Husserl's Lectures on “Fichte's Ideal of Humanity”. *Husserl Studies*, n° 12(2), pp. 135-163.
- Hua IV. Husserl, E. (1952). *Gesammelte Werke. Husserliana. Band IV. Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*. M. Biemel (ed.). Martinus Nijhoff.
- Hua XIII. Husserl, E. (1973a). *Gesammelte Werke. Husserliana. Band XIII. Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Erster Teil 1905-1920*. I. Kern (ed.). Martinus Nijhoff.

- Hua XIV. Husserl, E. (1973b). *Gesammelte Werke. Husserliana. Band XIV. Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Zweiter Teil 1921-1928*. I. Kern (ed.). Martinus Nijhoff.
- Hua XV. Husserl, E. (1973c). *Gesammelte Werke. Husserliana. Band XV. Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil 1929-1935*. I. Kern (ed.). Martinus Nijhoff.
- Hua XXV. Husserl, E. (1987). *Gesammelte Werke. Husserliana. Band XXV. Aufsätze und Vorträge (1911-1921)*. T. Nenon y H. R. Sepp (eds.), Martinus Nijhoff.
- Hua XXVII. Husserl, E. (1989). *Gesammelte Werke. Husserliana. Band XXVII. Aufsätze und Vorträge (1922-1937)*. T. Nenon y H. R. Sepp (eds.), Nijhoff.
- Hua XLII. Husserl, E. (2014). *Gesammelte Werke. Husserliana. Band XLII. Grenzprobleme der Phänomenologie. Analysen des Unbewussten und der Instinkte. Metaphysik. Späte Ethik*. R. Sowa y T. Vongehr (eds.). Springer.
- Husserl, E. (1983). *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy*. F. Kersten (trad.). Nijhoff.
- Husserl, E. (1984). *Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie: Vorlesungen 1906/1907*. U. Melle (ed.). Martinus Nijhoff.
- Husserl, E. (1960). *Cartesian Meditations. An Introduction to Phenomenology*. D. Cairns (trad.). Martinus Nijhoff.
- Husserl, E. (1970). *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*. D. Carr (trad.). Northwestern University Press.
- Husserl, E. Manuscritos inéditos: A II 1, A V 19, A V 21, E III 7, F I 24.
- Husserl, G. (1925). *Rechtskraft und Rechtsgeltung. Eine rechtsdogmatische Untersuchung. Band I: Genesis und Grenzen der Rechtsgeltung*. Springer.
- Kant, I. (1991). *Metaphysics of Morals*. Mary Gregor (trad.). Cambridge University Press.
- Kelsen, H. (1967). *Pure Theory of Law. Translation from the Second (Revised and Enlarged) German Edition*. M. Knight, Berkeley (trad.). University of California Press.
- Loidolt, S. (2009). *Anspruch und Rechtfertigung. Eine Theorie des rechtlichen Denkens im Anschluss an die Phänomenologie Edmund Husserls*. Springer.
- Loidolt, S. (2010). *Einführung in die Rechtsphänomenologie. Eine historisch-systematische Darstellung*. Mohr Siebeck.

- Loidolt, S. (2018). Experience and Normativity: The Phenomenological Approach. In *The Ideas of Experience. Phenomenological Explorations*. A. Cimino, C. Coenen y C. Leijenhorst (eds.). Brill, pp. 150-165.
- Melle, U. (1998). Einleitung des Herausgebers, en *E. Husserl: Vorlesungen über Ethik und Wertlehre 1908-1914*. Husserliana XXVIII, Kluwer, pp. xiii-xlix.
- Radbruch, G. (1950). Legal Philosophy, en *The Legal Philosophies of Lask, Radbruch, and Dabin*, Kurt Wilk (trad.). Harvard University Press, pp. 47-226.
- Radbruch, G. (1999). *Rechtsphilosophie*. Koehler.
- Reinach, A. (1983). The Apriori Foundations of the Civil Law. J.F. Crosby (trad.). *Aletheia*, n° 3, Philosophy of Law, pp. 1-142.
- Scheler, M. (1973). *Formalism in Ethics and Non-Formal Ethics of Values*. M. Frings y R. Funk (trads.). Northwestern University Press.
- Schuhmann, K. (1987). "Husserl und Reinach" en *Speech Act and Sachverhalt. Reinach and the Foundations of Realist Phenomenology*. K. Mulligan (ed.). Nijhoff, pp. 239-256.
- Schuhmann, K. (1988). *Husserls Staatsphilosophie*. Alber.
- Schuhmann, K. (1991). Probleme der Husserl'schen Wertlehre. *Philosophisches Jahrbuch*, n° 98, pp. 106-113.
- Spiegelberg, H. (1935). *Gesetz und Sittengesetz. Strukturanalytische und historische Vorstudien zu einer gesetzessfreien Ethik*. Niehans.
- Stammler, R. (1902). *Die Lehre vom richtigen Rechte*. Guttentag.
- Stier, A. B. (2006). "Richtiges Recht" zwischen Entwicklungs- und Kulturgedanken. *Prinzipien der Rechtsgestaltung in der Rechtstheorie um 1900*. Duncker und Humblot, 2006.
- Tengelyi, L. (2014). *Welt und Unendlichkeit. Zum Problem phänomenologischer Metaphysik*. Alber.

SOBRE LAS Y LOS AUTORES

Thiemo Breyer es profesor de Fenomenología y Antropología en la Universität zu Köln y director de los Archivos Husserl. Anteriormente ocupó cargos en la Graduate School a.r.t.e.s. en Colonia y ha sido becario o profesor visitante en instituciones como Harvard, Bielefeld, Kioto, Milán y Montreal. Sus investigaciones se centran en la fenomenología, la corporalidad, la intersubjetividad, las emociones, la antropología filosófica e histórica, la hermenéutica, la filosofía de la mente y la teoría de la ciencia (en particular, los fundamentos filosóficos de las ciencias cognitivas, la psicología y la psicopatología). Es autor y editor de diversas obras en la intersección entre fenomenología, antropología y ciencias cognitivas, entre las que destacan: *Empathy* (Vontobel, 2023); *Verkörperte Intersubjektivität und Empathie. Philosophisch-anthropologische Untersuchungen* (Vittorio Klostermann, 2015); *Attentionalität und Intentionalität. Grundzüge einer phänomenologisch-kognitionswissenschaftlichen Theorie der Aufmerksamkeit* (Wilhelm Fink, 2011); *On the topology of cultural memory. Different modalities of inscription and transmission* (Königshausen & Neumann, 2007); *Zu den halben Sachen selbst! Philosophische Zugänge zum Unfertigen* (coeditado con Christian Grüny, Wissenschaftliche Buchgesellschaft,

2025); *Diachronic Perspectives on Embodiment and Technology. Gestures and Artefacts* (coeditado con Alexander Gerner, Niklas Grouls y Johannes Schick, Springer, 2024); *Handbuch Phänomenologie* (coeditado con Emmanuel Alloa y Emanuele Caminada, Mohr Siebeck, 2023); *Phenomenology of Phantasy and Emotion* (coeditado con Marco Cavallaro y Rodrigo Y. Sandoval, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2022).

Celia Cabrera es doctora en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires e Investigadora Asistente del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas de Argentina. Su área de investigación principal es la ética fenomenológica, la fenomenología de la valoración y la voluntad y la teoría de la acción. Sobre estos temas publicó diversos artículos y capítulos de libro. Entre ellos se cuentan: “La constitución de la conciencia volitiva y sus implicancias para la ética fenomenológica” (2021); “Sobre la normatividad del amor y el alcance universal del amor al prójimo en Husserl” (2019); “Sobre el sentido y las motivaciones de la auto-determinación en Husserl” (2021), “La apropiación husserliana del imperativo categórico” (2017), “Husserl y la ética de la virtud” (2017). Editó, junto a Micaela Szeftel, el libro *Fenomenología de la vida afectiva* (Buenos Aires, 2021). Es co-editora de la revista *Escritos de Filosofía*, de la Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires. Realizó estadías de investigación en el Archivo Husserl de la Universidad de Colonia, en el Center for Subjectivity Research de la Universidad de Copenhague y en la Universidad de Graz, y fue Fulbright visiting scholar en el Phenomenology Research Center (SUNY, Stony Brook). Sus últimos trabajos se dedicaron a explorar el vínculo entre emociones, temporalidad y atención “Husserl on Emotional Expectations and Emotional Disposition Toward the Future. A Contribution to Mindfulness Debates on Present Moment Awareness and Emotional Regulation” (2024), “Expectativa volitiva y expectativa emocional. Formas no dóxicas de dirección al futuro en la fenomenología de Husserl” (2025), y la relación entre voluntad, cumplimiento y decepción “Husserl on Disappointment in the Sphere of Willing” (2025).

Till Grohmann es profesor asociado de Filosofía en los Archivos Husserl del Instituto de Filosofía de la Universidad Católica de Lovaina (Bélgica). Su investigación se centra en la fenomenología, la filosofía del lenguaje, la filosofía de la psiquiatría y la psicopatología, y el posestructuralismo. Entre sus publicaciones se encuentra *Corps et monde dans l'autisme et la schizophrénie: Approches ontologiques en psychopathologie* (Springer 2019).

M. Pali Guíñez es doctora en Filosofía por la Universidad Diego Portales e investigadora adjunta postdoctoral en la misma universidad. Su trabajo se ha concentrado en el establecimiento de vínculos entre la ética de Husserl y el pensamiento político contemporáneo y utópico.

Maria Gyeant enseña actualmente filosofía mientras desarrolla su investigación como miembro de los Archivos Husserl de París. Participó como investigadora postdoctoral en el proyecto *Emphiline* sobre la sorpresa (2012-2015) y actualmente forma parte de un proyecto internacional de investigación sobre el tema de las emociones, dirigido por Natalie Depraz en la Universidad de Bucarest, bajo el título *The Life of the Heart*. Tras su doctorado, continuó su investigación sobre la relación entre conciencia e inconsciente y sobre la dinámica de la emoción. Es autora de *Husserl et Freud. Un héritage commun* (Classiques Garnier, 2021) y ha dirigido o codirigido tres volúmenes colectivos (*Psychologie et psychologisme*, *Approches phénoménologiques de l'inconscient* y *Phénoménologie des émotions*).

Azul Katz es doctora en filosofía por la Universidad de Buenos Aires y la Universidad de Paris IV-Sorbonne, enseña estética en las carreras de filosofía de la UBA y de la UNGS y es investigadora en la SeFeHer-ANCB-CONICET. Además de artículos en revistas especializadas, en 2024 publicó *Fantaisie et imagination chez Husserl* (Zeta Books).

Verónica Kretschel es doctora en filosofía por la Universidad de Buenos Aires e Investigadora Adjunta en el Consejo Nacional

de Investigaciones Científicas y Técnicas. Es Jefa de Trabajos Prácticos Regular en la materia Filosofía Contemporánea en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires y ha dictado seminarios, tanto en grado como en posgrado. Ha estado a cargo de la edición de libros, publicado trabajos sobre su especialidad en revistas reconocidas y capítulos de libros colectivos. Se especializa en filosofía contemporánea, en particular en fenomenología y filosofía deleuziana. En la actualidad su proyecto trata sobre la posibilidad de desarrollar una fenomenología de la gestación y el nacimiento. Forma parte de los grupos de investigación La Deleuziana (<https://deleuziana.com.ar>) y el Grupo Husserl (<https://grupohusserl.ophen.org>). Es miembro del comité editor de Ideas. Revista de Filosofía Moderna y Contemporánea. Forma parte de Ragif y Clafen.

Sophie Loidolt es profesora de Filosofía y titular de la cátedra de Filosofía Práctica en la Universidad Técnica de Darmstadt, Alemania. Fue presidenta de la Sociedad Alemana de Investigación Fenomenológica (2023-2025) y profesora visitante recurrente en el Center for Subjectivity Research en Copenhague (2020-2025). Realizó la mayor parte de su formación en la Universidad de Viena. Estancias de investigación la llevaron a los Archivos Husserl en Lovaina, la Universidad de Saint-Denis en París y la New School of Social Research en Nueva York. Su trabajo se centra en cuestiones de los campos de la fenomenología, la filosofía política y jurídica, y la ética, así como la filosofía trascendental y la filosofía de la mente. Su libro *Phenomenology of Plurality. Hannah Arendt on Political Intersubjectivity* (Routledge 2018) recibió el premio Edward Goodwin Ballard Book Prize. Otros libros incluyen: *Anspruch und Rechtfertigung. Eine Theorie des rechtlichen Denkens im Anschluss an die Phänomenologie Edmund Husserls* (Springer 2009) y *Einführung in die Rechtsphänomenologie. Introduction to the Phenomenology of Law* (Mohr Siebeck 2010; su traducción al japonés apareció en 2025). Es coeditora del *Routledge Handbook of Political Phenomenology*, publicado en 2025. Actualmente, está preparando un libro con el título provisorio *Public Experiences. A Phenomenological Theory of the Public Realm*.

Andrés M. Osswald es doctor en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires, donde se desempeña como docente, investigador del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) y del Centro de Estudios Filosóficos Eugenio Pucciarelli dependiente de la Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires. Entre sus publicaciones se cuenta el trabajo monográfico *La fundamentación pasiva de la experiencia. Un estudio sobre la fenomenología de Edmund Husserl* (Plaza y Valdés, 2016). Sus publicaciones más recientes son: (2023) *Revisiting the Dimensions of the Dwelling Space. An oikological Study between Phenomenology and Psychoanalysis*. *Tijdschrift voor Filosofie*, n° 85, pp. 169-192; (2023) *Las atmósferas afectivas como dimensiones del espacio habitado*. *Contrastes: Revista internacional de filosofía*, n° 28, pp. 141-60 y (2021) *Towards a Transcendental Philosophy of Spatiality: Husserl, Deleuze and Paliard on Non-extensional Spaces*. *Comparative and Continental Philosophy Journal*, n° 13, pp. 34-46. Su tema actual de investigación busca responder la pregunta “¿qué es una casa?” desde un abordaje que combina la filosofía oikológica, la tradición fenomenológica, el pensamiento de Gilles Deleuze y aportes de la teoría psicoanalítica.

Dominique Pradelle es egresado de la École Normale Supérieure. Desde 2013 Profesor de filosofía alemana contemporánea en la Facultad de Letras de la Universidad Sorbonne y director de los Archivos Husserl de París (CNRS). Sus investigaciones se centran en la fenomenología, la filosofía de las matemáticas y la estética musical. Ha publicado *L'archéologie du monde* (Dordrecht, Kluwer, 2000), y luego en la colección Épiméthée de Puf: *Par-delà la révolution copernicienne* (2012), *Généalogie de la raison* (2013), *Intuition et idéalités. Phénoménologie des objets mathématiques* (2020) y *Être et genèse des idéalités. Un ciel sans éternité* (2023). Ha dirigido la traducción de obras de Reinach (*Phénoménologie réaliste*, Vrin, 2012) y de Heidegger (*Pensées directrices*, Seuil, 2019), y ha codirigido junto a F. D. Sebbah *Penser avec Desanti* (Mauvezin, TER, 2010), con J.-F. Lavigne *Phénoménologie transcendantale: monde, structures et objets de pensée* (Hermann, 2016), con C. Riquier *Descartes et la*

phénoménologie (Hermann, 2018), con J. Farges *Husserl. La phénoménologie et les fondements des sciences* (Hermann, 2019), con J. Farges y J.-B. Fournier *Édifier un monde: autour de la notion d'Aufbau chez Carnap et en phénoménologie* (Paris, Presses de la Sorbonne, 2022), con P.-J. Renaudie *Intentionnalité, sens, antipsychologisme* (Hildesheim, Olms, 2022), y con J.-B. Fournier *Lire les Recherches logiques* (Paris, Vrin, 2025).

Pierre-Jean Renaudie es profesor asociado de Filosofía en la Universidad de Lyon, Francia. Es autor de un libro sobre la teoría del conocimiento de Husserl (*Husserl et les catégories. Langage, pensée et perception*, 2015) y ha editado varios volúmenes sobre la filosofía del cuerpo (*Les parties du corps*, 2025), el sentido y la intencionalidad (*Sens, intentionnalité, antipsychologisme*, con D. Pradelle, 2022), y la fenomenología de la materia (*Phénoménologies de la matière*, con C.V. Spaak, 2021). Su investigación explora la contribución de la fenomenología a debates clave en la filosofía contemporánea de la mente, centrándose en particular en los enfoques narrativos del autoconocimiento, la dimensión intersubjetiva de la memoria y la relación entre la voz y la expresión.

Rosemary Rizo-Patrón de Lerner es Profesora Principal (jubilada) del Departamento de Humanidades, Directora del Centro de Estudios Filosóficos de PUCP (2017-2020); co-editora de la revista Estudios de Filosofía IRA-PUCP. Secretaria de las organizaciones filosóficas CLAFEN (1999 ss.) y CIPHER (2004-2025), miembro del EXECOM del Center for Advanced Research in Phenomenology (2006 ss.). Estudió filosofía en Perú y Bélgica; PHD en la Universidad de Lovaina con una tesis sobre la fenomenología de Husserl (asesor J. Taminiaux). Obtuvo las becas alemanas de investigación ICALA y KAAD en Archivos Husserl de Colonia y Lovaina. Especializada en la fenomenología de Husserl (del conocimiento, la ciencia, el lenguaje y la cultura) y en historia de la filosofía moderna y contemporánea. Autora de tres libros y más de ciento cincuenta trabajos entre artículos y capítulos de libros, y editora de varios libros: <https://orcid.org/0000-0001-6634-4437>

Marcus Sacrini es profesor del Departamento de Filosofía de la Universidad de São Paulo (Brasil). Ha publicado cinco libros y más de treinta artículos en revistas nacionales e internacionales sobre filosofía contemporánea (fenomenología). También se dedica al estudio de la teoría argumentativa y su aplicación en la enseñanza. Ha publicado dos libros sobre este tema y artículos en revistas brasileñas.

Anthony J. Steinbock es profesor y director del Departamento de Filosofía en la Stony Brook University. Es director del Phenomenology Research Center y ha sido profesor visitante en varias instituciones internacionales. Su trabajo se sitúa en las áreas generales de la fenomenología, la ontología social, las emociones y la estética. El profesor Steinbock es autor de seis libros, el más reciente de los cuales es *Knowing by Heart: Loving as Participation and Critique* (Northwestern, 2021), y traductor de *Analyses Concerning Passive and Active Synthesis* de Edmund Husserl. Es editor en jefe de *Continental Philosophy Review* y editor general de la serie “SPEP” de la Northwestern University Press. Su proyecto más reciente se titula *Whispers of the Heart: On the Phenomenology of Vocations*.

María Celeste Vecino es profesora de enseñanza media y superior en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires (Argentina). Doctora en Filosofía por la Universidad Diego Portales (Chile) y la Universidad de Leiden (Países Bajos), con una tesis acerca de la muerte y los casos-límite en la obra de Husserl. Actualmente es profesora asistente en el Instituto de Filosofía de la Universidad Diego Portales, donde desarrolla asimismo un proyecto postdoctoral sobre la noción de naturaleza en la obra de Husserl y Merleau-Ponty. Ha impartido cursos y publicado artículos en el área de la fenomenología husserliana y posthusserliana, el existencialismo y los estudios de género.

Emilio Vicuña es Licenciado en Filosofía por la Pontificia Universidad Católica de Chile (2010) y Doctor en Filosofía por The New School for Social Research (2020). Su área de especialidad

es la fenomenología, y en particular el pensamiento de Husserl. Actualmente se desempeña como profesor asistente del Instituto de Filosofía de la Pontificia Universidad Católica de Chile.

Roberto J. Walton es doctor en Filosofía por la UBA (1974) y Doctor Honoris Causa por la UCC (2023). Investigador superior jubilado del CONICET. Profesor titular emérito en la UBA. Miembro, entre otros, del Consejo Asesor de *Orbis Phaenomenologicus* y del Consejo Editor de *Husserl Studies*. Autor de *Mundo, conciencia, temporalidad* (Buenos Aires, 1993), *El fenómeno y sus configuraciones* (Buenos Aires, 1993), *Introducción al pensamiento fenomenológico* (con Angela Ales Bello, Buenos Aires, 2013), *Intencionalidad y horizonticidad* (Bogotá, 2015), *Horizonticidad e historicidad* (Bogotá, 2019), *Historicidad y metahistoria* (Bogotá, 2020), *Fenomenología, excedencia y giro teológico* (Buenos Aires, 2022), y *Visiones fenomenológicas sobre la voluntad, la libertad y el mal* (México D F, en prensa). Artículos recientes: “The Monadological Heritage in Husserl and Whitehead”, en *Husserl and Leibniz, Contributions to Phenomenology* 135, Cham, Springer, 2024; “Phenomenological Views on Modes of Being, Modes of Evolution, and the Pragmatic Maxim”, en *Phenomenology and Phaneroscopy*, Serie LEUS 63, Cham, Springer, 2024; “Ideas de San Agustín en el pensamiento de Max Scheler”, *Patrística et Medievalia*, 45/1, 2024; “Resolución precursora y facticidad del amor según Jean-Luc Marion”, *Invisto. Revista de Fenomenología Acontecual*, 1/1 2024; “Husserl’s Ethical Way to God and Religion as a Realizing Force”, *Analecta Husserliana*, Cham, Springer, en prensa.



Las esquilas de la explosión que la fenomenología de Edmund Husserl produjo desde su nacimiento proliferan todavía hoy. Sin embargo, con frecuencia su proyecto filosófico suele reducirse a una mera teoría del conocimiento. Los estudios aquí reunidos muestran la amplitud y diversidad de problemas que componen el extenso corpus husserliano y, al mismo tiempo, evidencian que esa multiplicidad no es caótica, sino que responde a un orden arquitectónico. Organizado en torno a un eje teórico, uno afectivo y otro práctico, el presente volumen busca reflejar la estructura interna del edificio husserliano y ofrecer una vía de acceso a quien desee orientarse y descubrir, o bien redescubrir, una filosofía que, sin exigir obediencia ni devoción, conserva su potencia para configurar y renovar el pensamiento contemporáneo.



filosófica
EDITORIAL