

**PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ
ESCUELA DE GRADUADOS**

**El otro y la esfera primordial.
Reflexiones sobre la intersubjetividad en las *Meditaciones cartesianas***

Tesis para obtener el grado académico de magíster en filosofía

Mariana Chu

Lima, Perú

2002

*...todo se complica tan pronto como
nos hacemos cargo de que la subjetividad
sólo en la intersubjetividad es lo que es:
yo que actúa constitutivamente
(Edmund Husserl, Crisis, § 50).*

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ
ESCUELA DE GRADUADOS
Maestría en Filosofía

“El otro y la esfera primordial.
Reflexiones sobre la intersubjetividad en las *Meditaciones cartesianas*”

Mariana Chu García

Las *Meditaciones cartesianas* tienen como idea guía la fundamentación absoluta de la ciencia. A esta idea se subordina la teoría de la evidencia o validez que Husserl desarrolla en esta obra. Así, la “Quinta meditación” está dedicada al tema de la constitución de la intersubjetividad trascendental, pues en el caso de la validez de las ciencias no es suficiente la subjetividad trascendental como correlato; son necesarias las experiencias reales y posibles de todos los sujetos constituyentes del sentido y validez.

Ahora bien, en la “Quinta meditación” Husserl se concentra en el nivel intermedio de la intersubjetividad: la constitución del otro. Su estrategia es, una vez instalado en el ámbito trascendental, llevar a cabo una reducción a lo propio, la esfera primordial, para describir cómo desde este ámbito se constituye el sentido del sujeto extraño. El problema radica en que en la “Quinta meditación” coexisten dos sentidos de esfera primordial que parecen excluyentes. La diferencia esencial entre ellas radica en que, en un caso, la primordialidad incluye las empatías, mientras que en el segundo ellas están excluidas. La tesis de nuestra investigación consiste en que, lejos de excluirse, ambas nociones se complementan, de modo tal que el paso de una primordialidad a otra es una profundización de dicha noción.

Así, la primera noción de la esfera primordial corresponde al análisis estático de la constitución del otro, es decir, aquel que retrocede del sentido “otro” como hilo conductor a la empatía en tanto acto intencional que la constituye. De este modo, la esfera primordial estaría compuesta sólo por las vivencias intencionales y no por los correlatos. Este análisis supone, además, realizar una doble reducción –ausente en las *Meditaciones*, pero presente en textos anteriores– que explicita el funcionamiento de la presentificación empatía. En el caso del análisis genético, la reducción a la primordialidad implica la exclusión tanto de la empatía como de los correlatos que involucran al sujeto extraño. Se trata, pues, de un sentido limitado de lo propio, pues lo que se quiere describir ahora no es el funcionamiento de la empatía sino su historia, su génesis. Nuestra investigación intenta mostrar que este sentido estricto de lo propio es el soma.

Índice

Introducción	i
Capítulo primero: La fenomenología y el ámbito trascendental	1
1. Planteamiento del problema trascendental: el enigma de la trascendencia	1
2. El método fenomenológico	15
2.1 La <i>epojé</i> y reducción fenomenológico-trascendental	17
2.2 La reducción eidética	27
2.3 La reducción a la intersubjetividad	30
2.4 El análisis intencional	35
3. La vida de la conciencia	39
3.1 La intencionalidad	49
3.2 La temporalidad	52
3.3 Naturaleza de la experiencia trascendental: la constitución de sentido y validez	58
3.4 Génesis activa y génesis pasiva	68
Capítulo segundo: Del yo personal a la monadología trascendental	81
4. El problema de la intersubjetividad y la monadología trascendental	81
5. La conciencia encarnada	83
6. La objeción del solipsismo	95
7. Niveles de intersubjetividad	103
8. Planteamiento del problema: la noción de “esfera primordial” en la “Quinta meditación”	118
Capítulo tercero: La constitución del otro a partir de la esfera primordial en la “Quinta meditación cartesiana”	123
9. Análisis estático de la constitución del otro	123
9.1 La reducción primordial y la esfera primordial estática	129
9.2 La empatía y la doble reducción	137
9.3 Recapitulación	148
10. Análisis genético de la constitución del otro	150
10.1 La reducción solipsista y la esfera primordial genética	153
10.2 La génesis de la empatía	171
10.3 La verificación de la empatía	177
10.4 La comunización de las mónadas	183
11. Unidad de los análisis estático y genético de la constitución del otro	187
Conclusiones	193
Bibliografía	208

Introducción

Uno de los cuestionamientos más comunes a la fenomenología husserliana es el modo en que aborda el tema de la intersubjetividad. Instalado en una “soledad filosófica” originada por el método fenomenológico, Husserl se encontraría, aparentemente, en la necesidad de “construir” la intersubjetividad o demostrar su existencia. Nosotros creemos que ésta es una interpretación errada. Y para mostrarlo nos ocuparemos de uno de los textos más polémicos de Husserl: la “Quinta meditación cartesiana”.

Podríamos preguntarnos, sin embargo, cuál es la necesidad de dedicar una tesis a un tema que normalmente se toma por asumido y simplemente se construye a partir de él. Si, por ejemplo, apresuradamente establecemos una relación entre Heidegger y Husserl, podemos decir que lo que para el primero son los existenciales del *Dasein* para el segundo son las estructuras *a priori* de la vida subjetiva trascendental. Ser en

el mundo y ser con los otros equivalen al carácter intersubjetivo del ser humano o, en términos husserlianos, a la mancomunación de la experiencia en la que la monadología trascendental constituye el sentido del mundo. Ahora bien, la diferencia en el modo de abordar el tema entre estos dos filósofos, más allá de sus objetivos generales, consiste en que, si bien Heidegger parte de la constatación del carácter intersubjetivo del *Dasein*, no considera necesario describir su constitución o génesis, lo cual sí es necesario para Husserl.

Ello se debe a que el análisis de la constitución de la intersubjetividad trascendental no es análisis de un sentido constituido más, sino del correlato de la objetividad científica. La objetividad no es lo que se opone a la subjetividad, sino, más bien, lo intersubjetivo. Si Husserl quiere ser coherente con la intención de una fundamentación absoluta de la ciencia —que, como veremos, no es una fundamentación al modo cartesiano—, debe entonces llevar la fenomenología hasta sus últimas consecuencias, esto es, debe explicitar cómo se constituye la intersubjetividad trascendental, la que constituye la objetividad de las ciencias. Así, aunque Husserl no lo diga de modo explícito, la descripción de la génesis de la intersubjetividad no es diferente de la génesis de la validez científica u objetiva.

Ahora bien, las tres primeras meditaciones se enmarcan en el análisis estático de la fundación de validez, esto es, de la teoría de la evidencia. Pero a partir de la “Cuarta meditación” encontramos un cambio, pues ahora se trata de un análisis dinámico de la objetividad científica. Los análisis de las dos últimas meditaciones están dedicados, en el fondo, a la fundación genética, que describe la “historicidad” que

subyace a la teoría de la evidencia; la “Cuarta meditación” lo hace a partir de la autoconstitución de la vida subjetiva y la “Quinta meditación”, a partir de la constitución de la intersubjetividad trascendental. Si bien en esta última Husserl hace referencia a los diferentes niveles de intersubjetividad, se concentra en la constitución del otro. Y aquí es cuando todo se complica.

Para esclarecer cómo se constituye el sentido del otro, del sujeto extraño, Husserl reduce la experiencia trascendental a lo propio, a la esfera primordial. Tal como suspendemos la objetividad para mostrar la correlación intencional en la que se constituye, suspendemos lo extraño para describir cómo adquiere sentido desde lo propio. Pero en la “Quinta meditación” encontramos dos sentidos confundidos de la esfera primordial, por los que Husserl transita sin razón aparente, que parecen irreconciliables. Además, Husserl señala explícitamente que no va a desarrollar un análisis genético sino uno estático, y, sin embargo, como veremos, los pasajes estáticos de la “Quinta meditación” son pocos en relación con los genéticos.

Quisiéramos sustentar la idea de que los dos sentidos de esfera primordial no implican una contradicción y, por tanto, no invalidan la “Quinta meditación”. Por el contrario, creemos que el paso del primero al segundo puede entenderse como una profundización de dicha noción y que el sentido final que ella tiene es el soma; de modo que, en lugar de excluirse, los dos sentidos de la primordialidad se complementan.

A este objetivo principal están supeditados otros. En el primer capítulo, intentaremos mostrar que el problema con que surge la fenomenología trascendental –“el enigma de la trascendencia”– requiere desde el inicio la tematización de la intersubjetividad. Esto planteará la necesidad del método fenomenológico y de hacer de la reducción fenomenológico-trascendental una reducción intersubjetiva. La *epoché* y la reducción nos conducirán al tema de la vida de la conciencia, el cual estará orientado a mostrar de qué manera la intencionalidad y la temporalidad son condición de posibilidad de la constitución de sentido. A partir de ello y del tema de la validez o evidencia, trabajaremos aquél de la génesis activa y pasiva, lo cual nos permitirá abordar el tema de la autoconstitución de la vida subjetiva.

En el segundo capítulo, mostraremos que toda constitución es siempre encarnada y que, en ese sentido, la individuación del ego no es sólo temporal, sino también carnal. Ello nos permitirá sentar las bases para analizar una de las nociones de la esfera primordial. Luego, intentaremos disolver la objeción del solipsismo a partir de las críticas de Ricoeur a las *Meditaciones cartesianas*. Enseguida, abordaremos las vías de acceso y los diferentes niveles de intersubjetividad. Terminaremos este capítulo mostrando de modo detallado las dos aproximaciones a la esfera primordial presentes en la “Quinta meditación”.

El tercer capítulo estará dedicado a la “Quinta meditación”. Un primer objetivo aquí será, una vez planteados los problemas metodológicos que surgen de confundir ambos sentidos de lo propio, distinguir en qué parágrafos Husserl hace un análisis estático y en cuáles uno genético. Ello nos permitirá establecer cuál es el fin de cada

uno de los conceptos de lo primordial, cómo se aborda la empatía en cada caso y de qué modo se pasa de uno a otro. Así, en la primera sección de este capítulo, abordaremos la reducción al primer sentido de esfera primordial. Una vez delimitada esta esfera, intentaremos completar el análisis de la presentificación empática recurriendo a otros textos de Husserl, pues ello requiere de la reducción intersubjetiva que Husserl no desarrolla en la “Quinta meditación”, pero sí en *Problemas fundamentales de la fenomenología* y en el segundo tomo de *Filosofía primera*.

En la segunda sección del tercer capítulo, abordaremos la reducción a la segunda noción de esfera primordial. Un trabajo de interpretación del sentido de la primordialidad resultante debería permitirnos sostener que se trata del soma y, así, explicar cómo la experiencia de mi soma me permite tener al otro no como un cuerpo más, sino como otro soma. Esto último equivale a analizar la génesis de la empatía en tanto vivencia que constituye y, a la vez, es constituida. Este objetivo sólo podrá cumplirse, sin embargo, con la validación de la experiencia empática, es decir, con su verificación. Luego, intentaremos mostrar cómo los momentos metodológicos anteriores están orientados a la comunización de las mónadas y, por su intermedio, a la constitución del mundo objetivo y común.

La última sección estará dedicada a mostrar la unidad de las dos aproximaciones a la esfera primordial y cómo una conduce necesariamente a la otra, de modo que esclarecer el sentido de la noción de evidencia de las ciencias y el mundo de objetividades ideales requiere no sólo retornar al mundo de la vida y a la subjetividad

trascendental de la *Crisis de las ciencias europeas*, sino, más aún, retornar a la experiencia pasiva e irracional de la propia corporalidad o soma.

Ahora bien, para alcanzar este objetivo y disolver las aparentes contradicciones de la “Quinta meditación”, tendremos que recurrir a algunos textos del tomo XV de la *Husserliana* como de la *Sexta meditación cartesiana de Fink*, pues por sí misma esta meditación es insuficiente, aunque no por ello debe dejarse, como veremos, fuera de consideración. Finalmente, quisieramos agradecer al profesor Miguel Giusti por su constante preocupación por este trabajo y, de modo especial, a la profesora Rosemary Rizo-Patrón por su esclarecedora, rigurosa y afectuosa asesoría.

Capítulo primero

La fenomenología y el ámbito trascendental

1. Planteamiento del problema trascendental: el enigma de la trascendencia

Una de las ideas que caracteriza a la fenomenología husserliana es la necesidad de reinterpretar la vida del sujeto. Esta necesidad responde a las razones que tiene Husserl para sospechar que la interpretación moderna del conocimiento, fundada en una concepción dualista de las nociones de inmanencia y trascendencia, convierte la relación entre el conocimiento y el objeto en un enigma. Así, Husserl intentará superar el dualismo generador de este enigma, intención que lo llevará a examinar el sentido que adquieren las nociones de inmanencia y trascendencia desde la tradición y a reinterpretarlas con el fin de dar cuenta del conocimiento como correlación entre los actos cognitivos, el sentido y el objeto de conocimiento. Nuestra intención en esta primera sección no consiste en seguir la evolución del sentido de estos conceptos en

las diferentes obras de Husserl¹, sino en mostrar que la superación del enigma de la trascendencia requiere, desde el inicio, reinterpretar al sujeto como intersubjetividad. Con este fin, abordaremos los dos primeros sentidos de las nociones de inmanencia y trascendencia que Husserl trabaja en *La idea de la fenomenología*. En primer lugar, veremos cómo en el texto mencionado estas nociones, interpretadas desde la actitud natural, aparecen como portadoras del dualismo moderno y como fuente de paradojas respecto del problema del conocimiento. En segundo lugar, veremos cómo Husserl se esfuerza por superar, desde la actitud filosófica y crítica, estas paradojas a partir de un segundo sentido de inmanencia y trascendencia.

Para mostrar en qué consiste el enigma de la trascendencia, debemos empezar abordando la concepción dualista del conocimiento. Esta concepción es consecuencia del dominio en la modernidad del método científico-natural. La matematización de la naturaleza que Galileo impulsa implica una abstracción de todo lo que no pertenece a la naturaleza física. Esto trae como consecuencia la idea de un mundo reducido a lo espacio-temporal, un mundo de cuerpos manipulable y determinable objetivamente al que se opone un mundo anímico². Esta interpretación, que se extiende a lo largo de la filosofía moderna (en *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Husserl analiza en especial las figuras de Descartes, Hume y Kant), produce el hiato entre las ciencias de la naturaleza y del espíritu, ciencias que Husserl

¹ Cf. sobre los diferentes sentidos de estas nociones en *La idea de la fenomenología*, Taminioux, Jacques, *Lectures de l'ontologie. Essais sur Heidegger*, Grenoble: Millon, 1988, pp. 19-50; y en otras obras de Husserl, Boehm, Rudolf, "Les ambiguïtés des concepts husserliens d'inmanence" et "transcendance", en: *Revue philosophique de la France et de l'Etranger*, tomo CXLIX, n° 4 (octubre-diciembre, 1959), pp. 481-526.

² Cf. Husserl, Edmund, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, traducción de Jacobo Muñoz y Salvador Mas, Barcelona: Crítica, 1991, especialmente §§ 9-11. En adelante, nos referiremos a este texto como *Crisis*.

llama “ingenuas” en la medida en que comparten el mismo prejuicio de estar “objetivamente” orientadas y de asumir sin cuestionamiento la existencia y sentido de la naturaleza, así como la posibilidad de su conocimiento, es decir, su ingenuidad consiste en ser un conocimiento que no examina cómo se producen “subjetivamente” las afirmaciones del sentido y existencia de la naturaleza ni en qué se funda la *posibilidad* del conocimiento. En su lugar, explican el conocimiento en meros términos de relaciones causales entre dos órdenes de entes (alma-cuerpo) trasladando a la epistemología los esquemas fisicalistas, con lo cual estas disciplinas sólo se ocupan del conocimiento en tanto un hecho, entre otros, de la naturaleza. En *La filosofía como ciencia estricta*, Husserl sostiene que esto se debe a que el rasgo común de todo naturalismo es la cosificación (naturalización) de la conciencia³. La biología, por ejemplo, trata el conocimiento como parte de una evolución natural, con lo cual hace de las leyes lógicas algo relativo y contingente. La psicología también entiende el conocimiento como un *factum* psicológico⁴ que, como tal, puede ser objeto de investigación natural. Encargada de estudiar la conciencia y determinar, también “objetivamente”, las leyes que la rigen, entiende la *psique* en relación con la naturaleza física. Se considera evidente que la conciencia es una entidad paralela y ligada al cuerpo, que ella pertenece a la naturaleza y que, por lo tanto, el método que ha de emplearse para su estudio debe ser igual o análogo al de las ciencias físico-naturales respecto del mundo corpóreo.

³ Husserl, Edmund, *La filosofía como ciencia estricta*, traducción de Elsa Tabernig, Buenos Aires: Editorial Nova, 1973, 2da. ed., p. 50.

⁴ Husserl, Edmund, *La idea de la fenomenología. Cinco lecciones*, traducción de Manuel García-Baró, Madrid: FCE, 1989, p. 28.

Esta concepción dualista del mundo reposa en la actitud que Husserl denomina “natural” y que explica en la primera lección de *La idea de la fenomenología*. En ella, nos dice, estamos volcados directamente a las cosas que nos son dadas, tanto en el quehacer cotidiano como científico. Se trata de una actitud tética, que pone, o más bien, supone lo experimentado como existente y se basa en la seguridad de esta existencia, así como en su validez y sentido. Desde el punto de vista de la actitud natural, la existencia de algo consiste, en tanto que está “ahí delante”, en ser algo siempre disponible y susceptible de manipulación, características que la matematización de la ciencia moderna le atribuye a la *res extensa*. La cuestión se complica cuando los presupuestos de la actitud natural son adoptados por la psicología, ciencia que en este contexto debería, según Husserl, cumplir un papel fundamental en la medida en que su tema es la razón. Sin embargo, “la desconexión de la relación con la naturaleza privaría a lo psíquico del carácter de hecho natural determinable objetiva y temporalmente, en suma, de su carácter de hecho psicológico”⁵. La psicología, entonces, supone en su actividad la existencia y sentido de lo físico. Así, se mueve sobre el terreno de la actitud natural, vale decir, sobre la seguridad de la existencia y “conocimiento objetivo” de la naturaleza física y anímica, al igual que las ciencias naturales –e inclusive las matemáticas que, aunque tratan de objetos ideales, también se asientan sobre la seguridad del conocimiento–.

Husserl advierte que la interpretación natural del conocimiento conduce al enigma de la trascendencia, que no es otra cosa que el problema de la posibilidad del conocimiento. Veamos por qué:

⁵ Husserl, Edmund, *La filosofía como ciencia estricta, o.c.*, p. 55.

El conocimiento, en todas sus formas, es una vivencia psíquica; es conocimiento del sujeto que conoce. Frente a él están los objetos conocidos. Pero ¿cómo puede el conocimiento estar cierto de su adecuación a los objetos conocidos? ¿Cómo puede trascenderse y alcanzar fidedignamente los objetos? Se vuelve un enigma el darse de los objetos de conocimiento en el conocimiento, que era cosa consabida para el pensamiento natural.

Y más adelante agrega:

¿De dónde sé, o de dónde puedo saber a ciencia cierta yo, el que conoce, que no sólo existen mis vivencias, estos actos cognoscitivos, sino que también existe lo que ellas conocen, o que en general existe algo que hay que poner frente al conocimiento como objeto suyo?⁶

El enigma se hallaría, entonces, en la trascendencia del conocimiento, en la posibilidad de que la conciencia conozca, alcance, se adecue a su objeto. Ahora bien, si como consecuencia del dualismo de origen fisicalista se ha oscurecido la esencia del conocimiento, si la posibilidad de que el conocimiento alcance su objeto, su trascendencia, se ha vuelto enigmática, entonces no podemos apoyarnos, para evitar el enigma, en el conocimiento natural. No podemos tomar como modelo ni a las ciencias naturales, ni al conocimiento precientífico influido por éste, pues ese modelo es la fuente de la paradoja que se intenta disolver. Debemos, más bien, suspender todo sentido y validez de lo trascendente. Recurrir al pensamiento natural y a sus métodos y, así, a lo trascendente para resolver el enigma de la trascendencia no es otra cosa permanecer en un círculo.

Debemos, pues, abandonar la actitud natural, o intelectual natural, como la llama Husserl en la obra que nos ocupa, y sustituirla por la actitud intelectual filosófica. Ella sí implica una reflexión crítica en torno de la posibilidad del conocimiento y no

⁶ Husserl, Edmund, *La idea de la fenomenología*, o.c., p. 29. La versión castellana del texto dice “trascendente”, nosotros emplearemos “trascendente”.

desemboca en los absurdos en que cae el pensamiento natural cuando explica el conocimiento, como por ejemplo el escepticismo, inclusive un escepticismo como el de Hume que, a su modo de ver, convierte toda trascendencia en ficción y, no obstante, intenta explicar el conocimiento⁷. Frente a esta problemática, es necesario desarrollar, desde la actitud filosófica, una teoría del conocimiento entendida como una tarea crítica que consista no sólo en mostrar los contrasentidos del pensamiento natural cuando explica el conocimiento, sino además en esclarecer la esencia del conocimiento abordando las dificultades de la correlación entre conocimiento, sentido y objeto del conocimiento. No se trata de explicar el conocimiento como un hecho psicológico ni de describir las leyes naturales según las cuales suceden los actos de conocimiento, tarea propia de la ciencia natural. La fenomenología, por el contrario, requiere de una actitud diferente de la natural, la actitud filosófica o trascendental, y, como veremos más adelante, de un método completamente diferente.

Sin embargo, aunque no podemos suponer nada como “previamente dado”, debemos empezar por algún lado la crítica del conocimiento. Uno de los caminos que Husserl considera, en un primer momento, apropiado para explicar cuál debe ser nuestro punto de partida es el de Descartes. En la segunda lección de la *Idea de la fenomenología*, nos recuerda la duda cartesiana. Si bien el conocimiento en general se ha hecho dudoso, no podemos dudar de nuestra duda misma; pensemos en el objeto que sea, verdadero, falso, imaginario, existente o no, etc. pensamos. Esto es válido para cualquier *cogitatio* o vivencia (percepción, recuerdo, fantasía, etc.). De

⁷ Cf. *ibid.* y Anejo segundo, pp. 113-114.

este modo, Husserl pretende desarrollar la crítica del conocimiento al margen de los presupuestos objetivistas de la concepción naturalista de la trascendencia y sin intentar deducirla a partir del “*factum* de la trascendencia” que supone el pensamiento natural. Por el contrario, exige que la crítica del conocimiento se dé a sí misma un conocimiento que no pueda poner en cuestión. Así, Husserl nos dice:

*Toda vivencia intelectual y en general toda vivencia, mientras es llevada a cabo, puede hacerse objeto de un acto puro de ver y captar, y en él, es un dato absoluto. Está dada como un ser, como un esto que está aquí, de cuya existencia no tiene sentido dudar.*⁸

En tanto “datos absolutos”, las vivencias tienen un carácter inmanente⁹ y la intención de Husserl será analizar en qué sentido la inmanencia de las *cogitationes* nos puede ofrecer un punto de partida para la crítica del conocimiento, punto de partida que se afirma como absoluto en la medida en que no requiere de lo trascendente para darse.

Sin embargo, Husserl encuentra dificultades en el punto de partida cartesiano, pues se percató de que en él parecen confundirse dos sentidos de inmanencia y, correlativamente, dos de trascendencia, error en el que también cae el psicologismo. De modo que en la recapitulación de la segunda lección Husserl intentará disociar un sentido del otro:

Mirada más atentamente, por cierto, la *trascendencia* tiene un *doble sentido*. Puede querer decir, de una parte, el no-estar-contenido-como-ingrediente en el acto de conocimiento el objeto de conocimiento, de modo que por ‘dado en el verdadero sentido’ o ‘dado inmanentemente’ se entiende el estar contenido como ingrediente.

⁸ *Ibid.*, p. 40.

⁹ *Ibid.*, p. 41.

Por razones que en un momento examinaremos, esta acepción no será satisfactoria.

Así, Husserl ensayará otra posible interpretación:

Todavía hay, sin embargo, *otra trascendencia*, cuyo opuesto es otra inmanencia completamente diferente, a saber: *el darse de modo absoluto y claro, el darse a sí mismo en sentido absoluto*. Este estar dado que excluye toda duda sensata, este ver y captar absolutamente inmediato el objeto mentado mismo y tal como es, constituye el concepto pleno de evidencia, entendida, por cierto, como evidencia inmediata. Es trascendente en este segundo sentido todo conocimiento no evidente, que mienta o pone, sí, lo objetivo, pero *no lo ve él mismo*. En él vamos *más allá* de lo dado en cada caso *en el verdadero sentido; más allá* de lo que *directamente se puede ver y captar*.¹⁰

Tratemos de aclarar cada uno de estos sentidos que Husserl intenta distinguir.

Inmanente en el primer sentido es lo que pertenece a la vivencia o *cogitatio* en tanto ingrediente, en esa medida, todo lo psíquico. Frente a esto, lo trascendente es aquello que no es ingrediente de la *cogitatio*, lo físico (el objeto percibido no es parte de la vivencia), y también lo ideal (como el caso de las idealidades matemáticas que no son parte ingrediente de las vivencias psíquicas). En el segundo sentido, inmanente es lo *dado absolutamente*, digamos, lo *actualmente* dado y, por lo tanto, *evidente*; de modo correlativo, lo trascendente es lo no evidente, lo no dado absolutamente y, si se quiere, ausente. Con ello, algunas vivencias que en el primer sentido son inmanentes no lo son en el segundo sentido, es decir, no son evidentes, pues existen vivencias conscientes (como un dolor de muelas o una sensación de angustia) e inconscientes (sensaciones que constituyen el trasfondo de sensaciones) que, en tanto no evidentes, son trascendencias reales (*reellen*), es decir, trascendencias en el ámbito de la inmanencia.

¹⁰ *Ibid.*, pp. 45-46.

El primer sentido de las nociones de inmanencia –que más adelante Husserl denomina real (*real*)– y trascendencia –que aparentemente está implícito en Descartes– mantiene presupuestos psicologistas y naturales, pues se identifica la inmanencia con lo interior y la trascendencia con lo exterior, con lo cual seguimos en un modelo dualista. Entendiendo la inmanencia y trascendencia en este sentido, la teoría del conocimiento tradicional se pregunta cómo alcanzar lo que no es un ingrediente de la vivencia. Mientras que si asumimos el segundo sentido habría que preguntarse, según Husserl, cómo es posible el conocimiento evidente, la dación evidente del objeto, cómo es posible que éste se dé actualmente. Husserl explora aquí la posibilidad de que el enigma de la trascendencia surja cuando en el pensamiento natural se confunden ambos sentidos y ambas preguntas, pues se asume que lo único que puede darse de modo evidente es lo que es ingrediente de la vivencia (o las *cogitationes* como actos mentales y sus ingredientes), con lo cual todo lo que no es ingrediente del acto cognitivo entra en la esfera de lo problemático.

Así, el pensamiento natural reduce el segundo sentido de inmanencia y trascendencia al primero, pues identifica la evidencia con lo que es ingrediente de la vivencia y lo no evidente con lo que no es ingrediente de ella. Se podría argumentar lo siguiente: sabemos que lo trascendente existe y que lo conocemos, pero no sabemos cómo establecemos este hecho¹¹. A partir del siguiente argumento, Husserl muestra que esto no es más que un prejuicio: un sordo de nacimiento sabe que existen sonidos que se configuran en melodías pero no sabe cómo ocurre esto, pues es incapaz de experimentarlo; sin embargo, este “saber” de lo trascendente no resuelve el

¹¹ Pensemos, por ejemplo, en Kant que partiendo de los juicios sintéticos *a priori* se pregunta cómo son posibles.

problema, pues intentar deducir una melodía y un sonido sin un saber intuitivo no implica comprenderlos¹².

Podemos concluir entonces, por una parte, que el modo en que el pensamiento natural plantea el problema trae consigo la imposibilidad de resolverlo, pues asumir la existencia y sentido del saber de lo trascendente no ayuda a explicar cómo es posible conocerlo o cómo se da la experiencia del conocimiento, muy por el contrario, reafirma la necesidad de abandonar todo recurso a lo trascendente; por otra parte, lo único que se ha hecho es reproducir el dualismo sujeto-objeto, ya que se considera como susceptible de conocimiento evidente lo que pertenece a la *psique*, lo inmanente, mientras que lo que permanece enigmático es lo que está fuera de la *psique*, lo trascendente.

Recordemos que en *La idea de la fenomenología* Husserl se apoya en Descartes para establecer esta noción de evidencia como percepción clara y distinta de lo inmanente; sin embargo, tanto en este texto como en las *Meditaciones cartesianas* y *Crisis*¹³, señala el abandono que éste hace del proceder cartesiano después de la “Segunda meditación”, pues la intención de Husserl al recurrir a Descartes es tan sólo subrayar la necesidad de reconocer al sujeto –y, de modo más preciso, a la intersubjetividad–, a la *cogitatio* detrás de todo *cogitatum*, reconocimiento que implica, a su vez, reconocer la correlación entre inmanencia y trascendencia. La actitud natural de Descartes crea, por el contrario, un abismo entre el conocimiento y su objeto, en

¹² Husserl, Edmund, *La idea de la fenomenología*, o.c., p. 50.

¹³ Cf. Husserl, Edmund, *Meditaciones cartesianas*, traducción de Mario Presas, Madrid: Tecnos, 1982, p. 3ss. (en adelante, nos referiremos a este texto como *MC*); *Crisis*, § 18, pp. 82-83.

lugar de intentar explicar su correlación. Esto es más claro si ponemos atención al siguiente pasaje del “Curso de ideas de las lecciones”:

Al principio se tiende –y se toma ello por cosa que es evidente de suyo– a interpretar la inmanencia como inmanencia ingrediente e incluso, en sentido psicológico, como *inmanencia real*: en la vivencia cognoscitiva, como el ser efectivamente real que es, o en la conciencia del yo a que pertenece la vivencia, se encuentra también el objeto de conocimiento. Se toma por cosa patente por sí misma el hecho de que el acto de conocimiento puede encontrar su objeto y alcanzarlo certeramente en una misma conciencia y un mismo ahora real. Lo inmanente, dirá el principiante, está en mí; lo trascendente, fuera de mí.¹⁴

Esta interpretación natural del conocimiento nos lleva a sostener que el enigma de la trascendencia es, además del problema de la posibilidad del conocimiento, el enigma de la intersubjetividad. En un pasaje de *La filosofía como ciencia estricta*, Husserl pregunta:

¿Cómo la experiencia en tanto acto de conciencia puede dar o encontrar un objeto? ¿Cómo pueden justificarse y rectificarse recíprocamente las experiencias por medio de experiencias y no invalidarse o confirmarse subjetivamente? ¿Cómo debe realizarse el juego de una conciencia cuya lógica es lógica de la experiencia, para formular enunciados válidos objetivamente, válidos para cosas que son en sí y por sí? (...) Todas estas preguntas se transforman en enigmas en cuanto la reflexión se dirige seriamente hacia ellas.¹⁵

La primera pregunta de este pasaje corresponde, como hemos visto, al enigma de la trascendencia o del conocimiento; la segunda apunta, más bien, a la intersubjetividad y, en relación con la siguiente, a cómo los actos cognitivos singulares se sintetizan para producir enunciados científicos sobre la naturaleza, en lugar de validarse o anularse individualmente. Ahora, pongamos estas preguntas en relación con la pretensión de la ciencia. Cuando Husserl explica la actitud natural, nos dice que el

¹⁴ Husserl, Edmund, *La idea de la fenomenología*, o.c., p. 94.

¹⁵ Husserl, Edmund, *La filosofía como ciencia estricta*, o.c., p. 56.

conocimiento natural, en su seguridad respecto del conocimiento de lo trascendente, conocimiento que considera como un “hecho”, “objetiva trascendentalmente; pone objetos como existentes, se alza con la pretensión de alcanzar cognoscitivamente situaciones objetivas que no están ‘dadas en el verdadero sentido’ en él, que no le son ‘inmanentes’”¹⁶.

Desde el inicio, Husserl considera –aunque demorará años en probarlo– que el correlato de estas situaciones objetivas no puede ser un sujeto aislado, sino sólo la intersubjetividad. Dicho de otra manera, sólo el consenso en la comunidad de científicos hace que estas situaciones tengan el carácter de objetivas y que, en este sentido, sean válidas para todos. Husserl intentará mostrar los pasos que conducen de la objetividad a su correlato subjetivo en la experiencia de un sujeto, y de allí a la experiencia compartida. Sin embargo, esto no es posible si planteamos las cosas como lo hace el pensamiento natural, pues cómo encontrar este correlato intersubjetivo si lo único que podemos tener como evidente es la propia corriente de vivencias.

Habíamos dicho que la confusión entre los dos sentidos de inmanencia y trascendencia del pensamiento natural traían consigo la imposibilidad de resolver el enigma de la trascendencia. Ahora, debemos añadir, aunque este problema ha estado implícito en nuestra reflexión, que la consecuencia de la reducción del segundo sentido de estas nociones al primero es, además, el solipsismo. Si retomamos la primera lección de *La idea de la fenomenología* encontramos el siguiente pasaje:

¹⁶ Husserl, Edmund, *La idea de la fenomenología*, o.c., p. 45.

¿Debo decir que sólo los fenómenos están verdaderamente dados al que conoce, y que nunca jamás trasciende éste el nexo de sus vivencias; o sea, que sólo puede decir con auténtico derecho: ‘Yo existo; todo no-yo es meramente fenómeno y se disuelve en nexos fenoménicos’? ¿Debo, pues, instalarme en el punto de vista del solipsismo? ¡Dura exigencia!¹⁷

Si lo único que puede darse actualmente, si lo único que puede ser evidente es lo presente en la *cogitatio* como ingrediente, entonces no hay modo de ir más allá de nuestras vivencias, estamos encerrados en nuestra conciencia. No hay modo, planteado así el problema, de que los actos cognitivos alcancen no sólo a lo trascendente entendido como lo no dado actualmente, como lo que no puede ser evidente porque no es ingrediente de la conciencia, sino también a los otros, de modo que puedan establecerse juicios “objetivos” sobre lo trascendente, es decir, válidos para todo sujeto.

Así pues, el pensamiento natural, no sólo introduce, sin posibilidad de resolverlo, el enigma de la trascendencia, sino también el enigma de la intersubjetividad, en tanto que conduce al solipsismo. Para resolver el enigma del conocimiento, se requiere romper el círculo que implica el tratamiento natural del conocimiento y distinguir ambos sentidos de inmanencia y trascendencia, tal como Husserl lo ha hecho, de modo que no identifiquemos la inmanencia evidente con la inmanencia ingrediente. Sin embargo, esto no es suficiente, pues, en tanto que el conocimiento requiere del correlato de la intersubjetividad, debemos también resolver el enigma de la intersubjetividad. Pero en este caso no es suficiente el segundo sentido de inmanencia, será necesario algo más, a saber, extender la noción de inmanencia a un tercer sentido.

¹⁷ *Ibid.*, pp. 29-30.

Pero ahora precisemos un poco más las nociones de inmanencia y trascendencia husserlianas como solución de las paradojas a las que nos conduce el planteamiento de la actitud natural. Así como Husserl denomina “inmanencia real” a la inmanencia ingrediente, denominará, en la cuarta lección, “inmanencia intencional” a la inmanencia evidente. Ya en la tercera lección Husserl afirma lo siguiente: “El referirse a lo trascendente, el mentarlo en este o aquel modo es un carácter interno del fenómeno”¹⁸. Se trata del carácter intencional de los actos de la conciencia. Éstos tiene una *intentio*, y aunque el objeto no sea un ingrediente de ellas –es decir, no sea inmanente en el primer sentido– lo mientan¹⁹, y en este mentar les pertenece tanto el objeto mentado como el mentar mismo. La referencia al objeto es inmanente y, en este sentido, habría que decir que el mentar el objeto nos es dado, es inmanente en el segundo sentido. Pero esto sólo podrá ser aceptado una vez realizada la exclusión de lo trascendente en el segundo sentido.

De este modo, el ámbito de lo inmanente en el segundo sentido no se cierra una vez introducido el carácter intencional de toda vivencia, pues que el objeto no sea un ingrediente de los actos cognoscitivos no significa que no esté dado. Lo inmanente evidente no es sólo la *cogitatio* y su carácter intencional, sino también el objeto. “En el acto de ver el fenómeno puro, el objeto no está fuera del conocimiento, fuera de la ‘conciencia’; y, a un tiempo, está dado en el sentido del absoluto darse ello mismo de algo visto puramente”²⁰. No está “fuera de la conciencia” porque, aunque suspendamos todo juicio sobre la realidad efectiva del objeto, la vivencia no deja de

¹⁸ *Ibid.*, p. 57.

¹⁹ *Ibid.*, p. 67.

²⁰ *Ibid.*, p. 54.

referirse a él, no deja de mentarlo. Y el mentar tiene como correlato el darse de los objetos, de modo que “nada de lo mentado deja de estar dado”²¹. Nuevamente, Husserl no buscará encerrarnos en la esfera de las *cogitationes* en el sentido de inmanencias ingredientes, sino conducirnos a la esfera de lo dado en el modo en que se mienta. Y se trata de lo dado actualmente, es decir, de lo evidente. En esta medida, el objeto es inmanente en el segundo sentido, pues “evidencia no significa sino el darse una cosa misma adecuadamente”²².

Así, las nociones de inmanencia y trascendencia husserlianas disuelven la paradoja en la que nos sume el pensamiento natural respecto de la posibilidad del conocimiento al incluir en la esfera de la inmanencia no sólo a las *cogitationes*, sino también al carácter intencional de ellas y al objeto mentado. Sin embargo, para acceder a esta esfera de lo dado como correlato del mentar de las *cogitationes*, es decir, para acceder a la correlación entre inmanencia y trascendencia, la actitud filosófica exige un método diferente del natural.

2. El método fenomenológico

Hemos mostrado cómo la teoría tradicional del conocimiento, apoyada en la actitud natural, explica el conocimiento como una relación causal entre dos tipos de “cosas”. Vimos cómo esta interpretación produce el enigma de la trascendencia o, si se quiere, hace del conocimiento una aporía, pues al aceptar como evidente sólo lo que es

²¹ *Ibid.*, p. 75.

²² *Ibid.*, p. 72.

ingrediente de la conciencia y al hacer de lo que no es ingrediente de la conciencia lo no evidente –es decir, al reducir el segundo sentido de immanencia y trascendencia al primero– se hace imposible explicar el proceso de conocimiento. El resultado es una conciencia cerrada en sí misma que no tiene cómo referirse ni a los objetos, sean físicos o ideales, ni a los otros sujetos. Así, el enigma de la trascendencia, decíamos, es también el enigma de la intersubjetividad, pues conduce al solipsismo. Un ejemplo claro de esta interpretación es Descartes, cuyo dualismo y solipsismo lo obligan a demostrar, a partir de la evidencia del *cogito*, identificada con la interioridad, la existencia del “mundo externo” y a Dios como garante del conocimiento.

Superar el enigma de la trascendencia supone, pues, abandonar la actitud natural y entender en un sentido diferente las nociones de immanencia y trascendencia, poniendo especial atención a su correlación. Específicamente, se trata de abandonar la tesis general de la actitud natural con la que nos desenvolvemos en la vida científica y pre-científica, es decir, la creencia en el ser “ahí delante” del mundo, creencia que deja como aproblemático y atemático todo sentido para asumirlo con una “seguridad ingenua”.

Es esta actitud la que debemos excluir, y debemos hacerlo por varias razones. La primera es, como ya hemos señalado, la necesidad de superar el enigma de la trascendencia; la segunda, indicada en la sección anterior, es una razón metodológica que consiste en la necesidad de evitar el círculo vicioso al que nos llevaría apoyarnos en la actitud natural para superar un enigma que se produce, precisamente, cuando la teoría tradicional del conocimiento se apoya en la actitud natural y en su dualismo; la

tercera razón es para nosotros nueva y está estrechamente relacionada con la cuarta: se trata de la necesidad de hacer de la filosofía una ciencia rigurosa, es decir, de fundamentar la fenomenología de modo absoluto. En la medida en que, según Husserl, la filosofía debe hacer inteligible las ciencias, ella debe tener un fundamento absoluto y, por lo tanto, este fundamento no puede provenir de dichas ciencias. Y decíamos que esta razón se encuentra estrechamente vinculada con la última – describir la vida de la conciencia sin los criterios de las ciencias objetivas que la cosifican, y de allí la expresión “a las cosas mismas”– porque este fundamento no será otro que la subjetividad trascendental.

Ahora bien, la nueva actitud por tomar es la filosófica o fenomenológica, caracterizada como reflexiva y crítica. Esta actitud, a diferencia de la reflexión y crítica que podemos hacer en la actitud natural, implica la puesta en marcha del método fenomenológico. Nuestra intención aquí es analizar la función y el sentido de los diferentes momentos este método.

2.1 La *epoché* y la reducción fenomenológico-trascendental

Para excluir la tesis general de la actitud natural, supuesta en todo saber natural, Husserl lleva a cabo, como primera operación del método, la *epoché* fenomenológica. Cabe preguntarse en qué medida es posible excluir la actitud natural y cómo debe realizarse esta exclusión. Como sabemos, el término *epoché* significa “suspensión de juicio”. Y es en este sentido que Husserl lo emplea; sin embargo, para él no se trata

de la conclusión de una reflexión, como ocurría con los escépticos griegos, sino de un método²³, que suspende todo juicio sobre el mundo, sobre su sentido y validez. Pero que se trate de un método tampoco significa que podamos entender la *epojé* fenomenológica como si se tratase de la duda cartesiana. Para Husserl, el mundo es un *factum* y, en tanto tal, no es posible dudar de su existencia. La pregunta no es si el “mundo exterior” existe o no, ni cómo garantizamos su conocimiento. Su problema es, más bien, otro: el conocimiento como la correlación entre lo inmanente y lo trascendente, cómo desde la inmanencia evidente es posible conocer lo trascendente, explicación que debe darse, hemos dicho, sin “deducir” lo trascendente a partir del saber natural.

Una clara diferencia entre la duda y la *epojé* consiste en que la primera supone un juicio y, en este sentido, es un acto tético, un modo de la afirmación o de la negación. Si bien en algunas obras Husserl llama a la duda metódica de Descartes “*epojé*”, en *Ideas I* se encarga de distinguir la *epojé* fenomenológica de la duda cartesiana. Allí nos dice que “no se trata de una conversión de la tesis en la antítesis”²⁴, es decir, no se trata de considerar lo dudoso (que en Descartes equivale a la esfera de la exterioridad) como falso, ya que ello implica un juicio, lo que precisamente queremos suspender. Ahora bien, tampoco debemos entender la *epojé* como un imaginarse que aquello respecto de lo cual suspendemos el juicio no existe, ni como un “suponer” o “asumir”²⁵ que no existe. Entender así la *epojé* nos conduciría a una contradicción, pues significaría suponer que no tenemos conciencia del mundo

²³ Gómez Romero, Isidro, *Husserl y la crisis de la razón*, Madrid: Cincel, 1986, p. 191.

²⁴ Husserl, Edmund, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro primero*, traducción de José Gaos, Madrid: FCE, 1993, § 31, p. 71. De aquí en adelante nos referiremos a este texto como *Ideas I*.

²⁵ *Ideas I*, § 31, p. 72.

precisamente en el momento en que tenemos tal conciencia²⁶. Menos aún se trata de hacer una abstracción de lo subjetivo que permitiría así hablar de un ámbito de hechos puros, o una objetividad “libre de teorías”, “libre de metafísica” al modo del positivismo²⁷.

Por el contrario, la *epojé* “pone fuera de juego” la tesis general de la actitud natural y todo lo que ella implica, es decir, desconecta o neutraliza el carácter tético de nuestra experiencia natural sobre la cual se asientan las ciencias, suspende cualquier juicio acerca del sentido y validez de la existencia del mundo natural y, a la vez, pone entre paréntesis el mundo natural y su sentido de ser una “realidad ahí delante para nosotros”²⁸, “realidad” de la cual tenemos conciencia, en la actitud natural, como estando frente a nosotros o como objetividad trascendente desde el punto de vista de la teoría tradicional del conocimiento.

Así, la *epojé* tiene la función de desconectar toda trascendencia. Esto incluye suspender también la totalidad de las ciencias que se refieren a ella (aunque compartamos sus contenidos, no haremos ningún uso de ellos), así como el mundo de las idealidades u “objetos universales” que constituyen su tema. De modo que no sólo se desconecta el mundo físico, sino la totalidad de lo humano; dicho de otra manera, todos los sentidos producidos: el mundo cultural, incluidos los valores prácticos, estéticos, las costumbres, los otros sujetos, etc. y, junto con todo ello, el

²⁶ Landgrebe, Ludwig, “El análisis fenomenológico de la conciencia y la metafísica”, en: *El camino de la fenomenología. El problema de una experiencia originaria*, Buenos Aires: Sudamericana, 1963, p. 129.

²⁷ *Ideas I*, § 32, p. 74.

²⁸ *Ideas I*, § 32, p. 73.

fenomenólogo se desconecta a sí mismo en tanto yo empírico, en tanto ser humano que tiene una actitud natural en el mundo.

Es significativo que Husserl califique la *epojé* con el adjetivo “universal”. Con ello quiere mostrar la necesidad de desconectar enteramente la actitud natural y poner entre paréntesis todo posible sentido del mundo. En esta medida, la universalidad de la *epojé* no puede realizarse por pasos singulares, pues, en tanto que el mundo se entiende como un horizonte sintético e infinito de sentidos que se coimplican, podrían quedar en pie sentidos y valideces de la vida natural, inclusive actos de conciencia de otros sujetos. En otras palabras, cuando nos dirigimos a un objeto del mundo lo hacemos sobre la base de un transfondo de sentidos que, aunque pasados, no son “sedimentaciones muertas”²⁹, sino copresentes, de modo que cada experiencia de la actitud natural ya implica y presupone al mundo como horizonte infinito y sintético, con lo cual se hace necesario poner entre paréntesis al mundo como totalidad. No tiene sentido, entonces, realizar la *epojé* de un modo progresivo³⁰, desconectando la actitud natural acto por acto. Por el contrario, la *epojé* “de un golpe pone fuera de acción la realización total que se extiende a través de la totalidad de la vida natural en el mundo y a través del tejido (tanto da si oculto o manifiesto) de valideces...”³¹.

²⁹ *Crisis*, § 40, p. 157.

³⁰ Velozo, Raúl, “El problema de la reducción fenomenológico-trascendental en la *Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* de Edmund Husserl”, en: *Revista Venezolana de Filosofía*, 34 (1996), pp. 125-126. La imposibilidad de llevar a cabo una *epojé* progresiva incluye, como señala Velozo, el tema de la intersubjetividad. Nosotros nos ocuparemos de este tema más adelante.

³¹ *Crisis*, § 40, p. 158.

Podría pensarse, sin embargo, que la desconexión del mundo y de la actitud natural científica o precientífica equivale a eliminar o negar al mundo y a los científicos. Esto no es así. Una aclaración constante en las obras de Husserl es la que nos advierte que él no propone eliminar al mundo y convertirlo en una nada:

Todos los intereses naturales son puestos fuera de circulación. Pero el mundo, exactamente así como antes era para mí y todavía es en el mundo en tanto mío, nuestro, de la humanidad, el mundo que está en vigor en las inmemoriales formas subjetivas, este mundo no ha desaparecido, sólo que durante la *epojé* consecuentemente llevada a cabo queda a la vista puramente como correlato de la subjetividad que le otorga sentido de ser y a partir de cuyo valer este mundo 'es'.³²

La *epojé* no es, pues, un intento de “liberarnos de nuestros prejuicios” al modo de Descartes, no busca eliminar nuestras creencias, intento sin sentido, sino hacer filosofía en el sentido de develar nuestros presupuestos, tanto científicos como cotidianos y mostrar el objetivismo con el que la teoría tradicional del conocimiento explica la actividad de la conciencia. No se trata entonces de eliminar, sino de ver desde otra perspectiva al mundo y a los sentidos configurados en él. El mundo se entiende ahora, tal como sostiene Husserl en la cita anterior, como correlato de la conciencia, es decir, como el fenómeno “mundo”.

La explicación de esta última afirmación nos va a permitir explicar el sentido de la reducción fenomenológico-trascendental. Al desconectar la tesis general de la actitud natural, dejamos de estar, como en aquella, orientados directamente a los objetos, ahora nos orientamos, en tanto filósofos, a nuestros propios actos de conciencia. Así pues, el resultado de la *epojé* es la reducción fenomenológico-trascendental³³. Ésta

³² *Crisis*, § 41, p. 160.

³³ Al parecer existe cierta ambigüedad en la relación entre la *epojé* y la reducción. En *El artículo de la Encyclopaedia Britannica*, Husserl incluye como pasos del método reductivo a la *epojé* y a los análisis

tiene el sentido de reducir o reconducir³⁴ nuestra mirada desde los objetos (trascendentes, no evidentes, ausentes) hasta los modos de conciencia (inmanentes, evidentes, actualmente dados) en que éstos se nos presentan. Así, la *epojé* y la reducción fenomenológico-trascendental juntas tienen el siguiente sentido:

La realización de la reorientación total debe consistir en el hecho de que transforma la infinitud de la experiencia real y posible del mundo en la infinitud de la ‘experiencia trascendental’ real y posible en la que, en primer término, se experimenta al mundo y a su experiencia natural como ‘fenómeno’.³⁵

Cabría preguntarse, sin embargo, qué diferencia a la reducción fenomenológico-trascendental de la reducción que hace la psicología cuando se ocupa de la *psique*. La diferencia se halla precisamente en la actitud y perspectiva desde la cual nos aproximamos a la conciencia en cada caso. La psicología lleva a cabo una abstracción de la esfera física cuyo resultado es una esfera psíquica, análoga de aquélla, que constituye su objeto de estudio. Sin embargo, esta abstracción y su consecuencia, la *psique* o “alma”, son sentidos del mundo que también deben ser puestos entre paréntesis. En tanto ciencia de la actitud natural, la psicología explica el conocimiento como un hecho real, un hecho de una *psique* que pertenece al mundo. Sin embargo, vimos que lo que hace de la trascendencia del conocimiento un

intencionales (cf. *o.c.*, p. 64), cuando, aparentemente, la *epojé* es condición de posibilidad de la reducción; en las *Meditaciones cartesianas* (cf. *o.c.*, § 8, p. 30) nos dice que por conducirnos al ámbito trascendental, es decir, a la corriente de nuestras vivencias, la *epojé* se llama “reducción fenomenológico-trascendental”; y en la *Crisis* se refiere a la reducción como posibilitada por la *epojé* (cf. *o.c.*, § 41). La discusión en torno de esta ambigüedad puede llegar a ser trivial, pues el mismo método impone un orden. En sentido estricto, la *epojé* es la abstención del juicio y la reducción, la reorientación de la mirada a la vida de la conciencia. No es posible, dada la argumentación husserliana, acceder a la vida de la conciencia sin primero realizar un exención de supuestos naturales, y es precisamente esta exención la que da como resultado dicho acceso. De modo que podemos considerarlas, con San Martín (cf. *La fenomenología de Husserl como utopía de la razón*, Barcelona: Anthropos, 1987, p. 55), como operaciones simultáneas.

³⁴ Es necesario aquí recordar el sentido originario del término reducción como *reducere*: reconducir. Al respecto, cf. Dastur, Françoise, “Réduction et intersubjectivité”, en: Escoubas, Eliane y Marc Richir (eds.), *Husserl*, Grenoble: Millon, 1989, p. 58 y nota 1 de la misma página.

³⁵ *Crisis*, § 42, p. 161.

enigma es precisamente la actitud natural y su consecuente dualismo. Si dejamos en vigencia lo trascendente, podemos confundir, nos dice Husserl, “la evidencia de la existencia de la *cogitatio* con la evidencia de que existe *mi cogitatio*” o “el fenómeno puro en el sentido de la fenomenología con el fenómeno psicológico, objeto de la ciencia natural llamada psicología”³⁶. El yo empírico, el ser humano de la actitud natural, puede hacer de sus actos de conciencia objetos de estudio, pero mirados de este modo se trata de hechos psicológicos que, en tanto tales, pertenecen al yo, al mundo y al tiempo objetivo, es decir, son trascendencias respecto de las cuales aún no sabemos cómo, en tanto *cogitata*, pueden presentarse como datos absolutos o evidentes –es decir, como inmanentes en el segundo sentido–. Como ya hemos señalado, la fenomenología no quiere ser psicología en el sentido de una ciencia natural; su campo de trabajo no son los “hechos psicológicos”, sino la esencia de los actos cognitivos en particular y los actos de la conciencia en general. Mientras la primera se encarga de la conciencia empírica, la segunda se encarga de la “conciencia pura”³⁷, en la medida en que excluye, con la *epoché*, toda trascendencia. Debemos precisar ahora el sentido de esta exclusión.

La reducción fenomenológica, a diferencia de la psicológica, implica dar un paso atrás de la psicología como ciencia de la actitud natural. Implica no poner nuestra atención en lo trascendente sino en lo inmanente, pero en el segundo sentido, es decir, en la inmanencia de los actos de la conciencia que se nos dan actualmente, datos absolutos y evidentes. Así, Husserl señala:

³⁶ Husserl, Edmund, *La idea de la fenomenología, o.c.*, p. 54.

³⁷ Husserl, Edmund, *La filosofía como ciencia estricta, o.c.*, p. 59.

A todo fenómeno psíquico corresponde, pues, por la vía de la reducción fenomenológica, un fenómeno puro, que exhibe su esencia inmanente (singularmente tomada) como dato absoluto. Toda posición de una ‘realidad efectiva no inmanente’ no contenida en el fenómeno aunque mentada en él y, al tiempo, no dada en el segundo sentido, está desconectada, o sea, suspendida.³⁸

La reducción fenomenológica nos abre a nuestra propia vida de conciencia, a la corriente de nuestras vivencias como “fenómenos puros”, pero puros no en el sentido del positivismo, sino en el sentido en que están libres de toda trascendencia –que era precisamente lo enigmático–, no entendida como lo que está “fuera de la conciencia” (trascendencia en el sentido de la actitud natural), sino como lo no evidente, no dado actualmente. Por eso, la reducción no es simplemente

...‘exclusión de lo trascendente como no-ingrediente’ (por ejemplo, en sentido empírico-psicológico), sino ‘exclusión de lo trascendente en general como algo existente que hay que admitir’; o sea, de todo cuanto no es dato evidente en el auténtico sentido, dato evidente del puro ver (...) La investigación ha de mantenerse en el *puro ver*, pero no por ello ha de limitarse a lo inmanente ingrediente³⁹.

Una vez realizada la reducción encontramos, por ejemplo en el caso de la percepción de un objeto físico, no al objeto que está “ahí delante”, sino a nuestra propia percepción, y esto vale para cualquier tipo de *cogitatio*, sea o no cognoscitiva. Ya desde este momento podemos intuir cómo es que Husserl explica el conocimiento como la correlación entre la inmanencia y la trascendencia. Hemos señalado que el referirse a los objetos trascendentes es inmanente a la conciencia, aunque ellos, en tanto trascendencias, estén suspendidos. Se trata, pues, del carácter intencional de todo acto, por el cual Husserl denominaba a la inmanencia evidente “inmanencia intencional”. Pero, además, el objeto mismo es inmanente, no porque sea un

³⁸ Husserl, Edmund, *La idea de la fenomenología, o.c.*, p. 55.

³⁹ *Ibid.*, pp. 99-100.

ingrediente de la conciencia, sino porque es un correlato del acto intencional, es el sentido en que se nos aparece el que es inmanente. Nuevamente, que la atención esté dirigida a nuestros propios actos de conciencia no significa que eliminemos al objeto, sea o no físico, y que nos ocupemos de una percepción vacía, sino, más bien, que *vemos* los objetos (que en tanto trascendencias hemos colocado entre paréntesis) tal y como se nos aparecen, con lo cual son también inmanentes todas las características incluidas en su percepción –esto puede ser como un objeto recordado, imaginado, un objeto bello o feo, de color azul, rojo, etc.– salvo la “posición natural de ser” o carácter tético que le atribuiríamos de estar en la actitud natural. Recuperemos ahora el sentido del método fenomenológico hasta donde lo hemos abordado.

De lo expuesto podemos concluir que la función de la *epoché* y la reducción fenomenológica es, en primer lugar, desocultar y sacar del anonimato el ámbito de trabajo de la fenomenología. Al abandonar la actitud natural y dejar de estar orientados al mundo, reducimos o reconducimos nuestra mirada a la inmanencia de la conciencia, a nuestra propia experiencia del mundo en tanto se nos da actualmente, con evidencia, es decir, como presencia (aunque, como ya hemos señalado y como veremos más adelante, la inmanencia de la conciencia es, a la vez, presencia y ausencia). Y es desde nuestra experiencia del mundo que los objetos, físicos e ideales, así como el mundo en general, adquieren un sentido. No se trata, pues, de que las cosas tengan un sentido propio e inherente a ellas, sino que es el sujeto quien les da sentido y validez. Esto es lo que la actitud natural olvida al estar orientada meramente a lo objetivo. Así como Heidegger, en su crítica a la metafísica de la presencia, nos advierte sobre la diferencia ontológica y distingue, así, entre ser y

ente, llamando la atención sobre “el olvido del ser” como aquello a partir de lo cual el ente es, en Husserl podemos hablar de un reclamo por el “olvido del sujeto”.

Este “olvido del sujeto” y la necesidad de retornar a él constituyen la finalidad del método fenomenológico. Sólo adoptando este método es posible acceder a la experiencia subjetiva trascendental y dejar atrás las aporías de la actitud natural. Así, en segundo lugar, la *epojé* y la reducción fenomenológico-trascendental constituyen el primer paso para destruir la interpretación dualista que la actitud natural hace del conocimiento, pues muestra que el ámbito de lo inmanente incluye no sólo la *cogitatio* y su carácter intencional, sino también al *cogitatum* como correlato. La *epojé* y la reducción congelan la idea según la cual tenemos, por un lado, la conciencia como interioridad y, por el otro, el objeto exterior, y que aquello que permite su conocimiento es la representación. Estas operaciones muestran que no tiene sentido la pregunta de la teoría del conocimiento tradicional que interroga cómo la experiencia del sujeto, siempre inmanente en tanto interioridad, puede alcanzar el mundo trascendente e independiente de ese sujeto; por el contrario, debe conducirnos a la idea de que el mundo es justamente la experiencia del sujeto. Pero la destrucción de la interpretación naturalista y dualista sólo puede realizarse ganando primero el ámbito de trabajo de la fenomenología sin juzgarlo con criterios trascendentes. De allí no sólo la necesidad de llevar a cabo la *epojé* y la reducción fenomenológico-trascendental, sino además de mantenerse en ellas. Éste es el motivo por el cual Husserl se refiere a la fenomenología como un método⁴⁰.

⁴⁰ Cf., por ejemplo, *ibid.*, p. 33.

2.2 La reducción eidética

La aplicación del método fenomenológico nos da acceso a un punto de vista trascendental respecto de la actitud natural, nos convierte en “espectadores desinteresados” en oposición al yo empírico de la actitud natural que está interesado y ocupado en los objetos del mundo. Claro está que el fenomenólogo es un espectador desinteresado en el sentido de que su mirada no está puesta en el mundo, pero no en el sentido de que no tenga ningún interés. De hecho, lo tiene; su interés consiste en *ver* y *describir* la vida de la conciencia y así esclarecer la esencia del conocimiento. Pero esto nos enfrenta a una dificultad. Hemos dicho que el método fenomenológico nos ha permitido acceder a la experiencia trascendental; sin embargo, cómo esclarecer la esencia del conocimiento si lo que tenemos aquí son nuestras propias vivencias singulares, dicho de otro modo, cómo puede la fenomenología ser una ciencia –claro está, no del tipo natural– si, aunque el fenomenólogo está ubicado en un punto de vista trascendental, no le es posible establecer juicios universales.

En *La idea de la fenomenología*, este problema se traduce en la necesidad de que se den “objetos universales”, es decir, que en la esfera de lo inmanente se hallen estos “objetos” o, en otras palabras, que las esencias sean también evidencias, pues hasta este momento el fenomenólogo, situado en las *cogitationes* reducidas, sólo puede hacer juicios singulares sobre objetos singulares. Estas esencias no son otra cosa que las estructuras de la corriente de vivencias, la intencionalidad y la temporalidad. Si bien las vivencias son individuales, es decir, pertenecen a una determinada vida de

conciencia que constantemente fluye, muestran, según Husserl, una estructura o típica que puede describirse⁴¹. La necesidad de llevar a las esencias a evidencia es fundamental para la fenomenología, pues “el carácter peculiar de ésta es ser análisis de esencias e investigación de esencias en el marco de la consideración puramente visiva, en el marco del absoluto darse de las cosas mismas”⁴².

Retomemos del pasaje anterior la idea de una “consideración puramente visiva”. Se trata de la idea de la fenomenología como ver⁴³. Y precisamente en eso consiste toda intuición, en un ver, en hacer presente la “cosa misma”, sea de modo directo como en el caso de la percepción sensible, sea de modo indirecto como en el caso del recuerdo. Para lograr una *visión de esencias* o intuición eidética, es necesario llevar a cabo una reducción eidética que consiste en conducir ahora nuestra mirada de nuestros actos singulares de conciencia a sus posibilidades esenciales. Ahora bien, las esencias se diferencian de los hechos por su carácter necesario y no contingente; sin embargo, Husserl considera que hechos y esencias son inseparables y que, así como podemos tener la intuición empírica de un objeto individual, podemos tener una intuición eidética⁴⁴. Esta intuición o visión de esencias es posible a partir de lo que Husserl denomina “ideación”, “abstracción ideatoria” o “variación imaginativa”.

⁴¹ Husserl insiste en que la vida de conciencia no es un caos de vivencias. Así, por ejemplo, nos dice: “*La razón no es una facultad fáctico-accidental, no es un título que abarca posibles hechos accidentales, sino, más bien, el título de una forma estructural esencial y universal de la subjetividad trascendental en general*” (MC, § 23, p. 76). Cf. también, en la misma obra, pp. 67, 69, 70-71 y 79.

⁴² Husserl, Edmund, *La idea de la fenomenología, o.c.*, p. 63.

⁴³ Al respecto cf. Cristin, Renato, “La visión como lenguaje de la fenomenología”, en: *Escritos de Filosofía*, 27-28 (1995), pp. 197-212.

⁴⁴ Cf. *Ideas I*, §§ 2-4.

Esta operación consiste en variar libremente en la imaginación las características de una determinada intuición empírica, por ejemplo, la percepción sensible de un objeto físico. Variamos la percepción del objeto en sus propiedades como el color percibido, el tamaño, etc. El resultado es la esencia “percepción”, invariante en la medida en que si continuamos con la variación dejamos de hablar de percepción. Se trata, pues, de mantener en el ámbito de las posibilidades la identidad de la esencia “percepción”, ya no importa de qué objeto físico se trate. La esencia estará siempre referida a las posibilidades de lo fáctico; sin embargo, la ideación de ningún modo implica una posición de existencia individual. Recordemos que, si bien partimos de lo fáctico para establecer el *eidós* “percepción”, nos encontramos en el ámbito de la *epojé* y la reducción fenomenológico-trascendental, por lo que nos está prohibido establecer cualquier tipo de juicio existencial. Así, la aprehensión de esencias no implica el establecimiento de éstas como existentes.

Si bien Husserl sostiene que intuición empírica y eidética son distintas, también sostiene que siempre es posible retornar del *eidós* a lo individual, en nuestro ejemplo, a la percepción de un objeto físico y, a la vez, siempre es posible partir de una intuición de lo individual para llegar, por medio de la ideación, al *eidós*⁴⁵. De este modo, todo *eidós* es una variante de lo fáctico y, a la vez, toda intuición empírica y, en general, todo *factum* se entiende como ejemplo de un *eidós* o posibilidad. Así, el método eidético le otorga universalidad y carácter científico a la fenomenología. Lo que en el fondo se obtiene es el “ego puro” o *eidós ego*, es decir, una variante del ego trascendental empírico del fenomenólogo, que está constituido por la infinitud de

⁴⁵ *Ideas I*, § 3, p. 22.

tipos, estructuras y componentes del ego, claro está que no todos son compositibles en *un* ego. Este ámbito de lo invariante en la variación es, pues, el “dominio de lo ‘*a priori*’”⁴⁶. Sólo ahora se alcanza a cabalidad el ámbito de trabajo de la fenomenología. Ella es, pues, descripción eidética de la experiencia trascendental.

2.3 La reducción a la intersubjetividad

¿En qué consiste la experiencia trascendental y qué significa exactamente su descripción eidética? De esta pregunta se desprenden distintos temas que abordaremos poco a poco en lo que resta de este primer capítulo, pero empecemos recordando lo siguiente: 1) al advertir las dificultades que se seguían de la interpretación natural del conocimiento, que reducía el segundo sentido de inmanencia y trascendencia al primero, Husserl distinguió un sentido del otro, apoyándose en Descartes para entender la inmanencia como lo dado actualmente, es decir, con evidencia. Seguía así el camino cartesiano pese a diferenciar ambos sentidos. 2) Vimos que el enigma de la trascendencia es, a su vez, el enigma de la intersubjetividad. Ahora bien, si tomamos en cuenta el primer punto, podemos contestar la primera parte de la pregunta afirmando que, aparentemente, la experiencia trascendental está constituida por la esfera de la inmanencia en el segundo sentido, mis vivencias actuales y evidentes. Pero, ¿si afirmamos esto, qué ocurre con el problema planteado en el segundo punto? ¿No está Husserl, igual que Descartes, atrapado en la evidencia de la propia conciencia? ¿Nos conducen la *epojé*

⁴⁶ Husserl, Edmund, *El artículo de la Encyclopaedia Britannica, o.c.*, p. 65.

y la reducción trascendental al solipsismo? ¿Si la experiencia trascendental está constituida sólo por las propias vivencias dadas de modo absoluto y directo cuál es el estatuto de la experiencia que tenemos de los otros sujetos? ¿Son los otros trascendencias que, en tanto tales, no podemos explicar fenomenológicamente? Si la *epojé* es efectivamente universal, debe mostrar también a los otros como correlatos de mis actos de conciencia, pero ¿qué significa ello?

El mismo Husserl se pregunta en 1910/11 si acaso la reducción nos limita a la corriente de vivencias del yo que la efectúa⁴⁷ o si puede alcanzar la idea de muchos egos fenomenológicos⁴⁸. Del mismo modo, en 1923/24, nos dice que, aparentemente, la fenomenología sólo es posible como egología y solipsismo trascendental, y que el principiante pensará que en realidad la *epojé* es provisional y que sólo una vez levantada los otros recuperan su estatus en la experiencia natural⁴⁹. Pensar esto es inevitable si sólo consideramos como dato fenomenológico lo que se presenta como evidente y absolutamente indubitable, pues la experiencia de los otros sujetos no es una experiencia directa, inmediata y evidente. Sólo podemos tener experiencia de las vivencias de otro sujeto por indicación, de modo mediato por la percepción de su cuerpo o por sus preferencias. Más aún, la percepción misma, que se caracteriza por presentar la cosa de modo directo (en “mismidad presente”), no se da con absoluta evidencia, actualmente.

⁴⁷ Husserl, Edmund, *Problemas fundamentales de la fenomenología*, edición y traducción de César Moreno y Javier San Martín, Madrid: Alianza editorial, 1994, § 36, p. 119.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 122.

⁴⁹ Husserl, Edmund, *Erste Philosophie (1923/24). Zweiter Teil. Theorie der Phänomenologischen Reduktion*, edición de Rudolf Boehm, *Husserliana, Gesammelte Werke*, tomo VIII, La Haya: Martinus Nijhoff, 1959, p. 174. En adelante, *Hua VIII*. Cf. también *Philosophie première. Théorie de la réduction phénoménologique*, tomo II, París: PUF, 1972, p. 240.

Así pues, el camino cartesiano que sigue Husserl hacia el ámbito trascendental, por ejemplo en *Ideas I* y en *La idea de la fenomenología* tiene dos defectos: 1) sólo acepta como fenómeno aquello de lo que tenemos una experiencia inmediata y que se muestra actual y absolutamente, es decir, sólo acepta en la esfera de la inmanencia lo evidente. 2) No permite explicar fenomenológicamente el contexto intersubjetivo del sujeto. Como señala Dastur: “Le défaut fondamental de la voie cartésienne, c’est qu’elle ne permet pas l’accès au sens plein de la subjectivité transcendante qui est précisément l’intersubjectivité”⁵⁰. Y que no lo permita es una consecuencia del primer defecto. No podemos, pues, reducir la experiencia trascendental a lo dado actualmente. Antes bien, para definir la experiencia trascendental se requiere hablar de un tercer sentido de inmanencia y trascendencia, específicamente de la ampliación de la esfera de la inmanencia.

Husserl extiende el sentido de lo inmanente al advertir que no toda nuestra experiencia tiene ese carácter de evidente y actualmente dado que él le atribuye a la inmanencia de la conciencia. Nuestra experiencia actual se halla siempre en el transfondo de lo ausente pero potencialmente presente. Y esto es válido tanto para los actos de conciencia como para sus correlatos. Desde el punto de vista del correlato, por ejemplo en el caso de un objeto físico, lo potencialmente presente son los aspectos no vistos actualmente de la cosa, pero que pueden ser actuales si

⁵⁰ Dastur, Françoise, *Husserl. Des mathématiques à l’histoire*, París: PUF, 1995, p. 86. De modo similar, Velozo sostiene: “Otro defecto del *Cartesianischer Weg*, que Husserl mismo hace notar, es que este método no hace posible alcanzar la subjetividad en su *pleno sentido* y esto, dicho brevísimamente, porque no es capaz de alcanzar (*erreichen*) la *intersubjetividad*; y esto, a su vez, porque la subjetividad de los otros (estamos hablando en ambos casos en términos trascendentales) aparece como *blosses Phänomen*, como ‘mero fenómenos’” (cf. Velozo, Raúl, “El problema de la reducción fenomenológico-trascendental en la *Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* de Edmund Husserl”, *o.c.*, pp. 131-132).

cambiamos de perspectiva y vemos el lado posterior del objeto que antes no veíamos, es decir, sus otros modos de darse o aparecer. Y en tanto que a cada modo de darse del objeto corresponde, por la correlación intencional, un modo de ser conscientes de él, el ámbito de lo potencial está constituido por los otros posibles modos de conciencia, de dirigirnos y mentar el objeto.

Este ámbito de lo potencialmente presente, de lo co-mentado se incluye ahora en el ámbito de la inmanencia. La tercera noción de inmanencia incluye, entonces, no sólo lo dado absoluta y actualmente, sino también lo dable, lo potencialmente presente y siempre copresente. De modo que lo trascendente en el tercer sentido consiste en lo que nunca es dado, ni dable, ni actual ni potencial. ¿Qué puede ser esto sino la imposibilidad de una experiencia absoluta y total de todos los aspectos de un objeto en general? Lo que para Kant es el noumeno, para Husserl es lo trascendente en el tercer sentido, que permanece inalcanzable para el ser humano dado su carácter finito. Dicho de otra manera, no nos es posible tener una visión absoluta y total del *cogitatum*, como si fuéramos un observador omnisciente; por el contrario, nuestra experiencia es siempre finita y está dada por perspectivas.

Y así como solucionar los defectos del camino cartesiano requiere de un tercer sentido de inmanencia y trascendencia, requiere también de una extensión de la reducción a la intersubjetividad, sólo así se puede resolver el enigma de la intersubjetividad del que hablábamos en la primera sección. Husserl reconoce la necesidad de esta extensión en las lecciones tituladas *Problemas fundamentales de la fenomenología* y en el segundo tomo de *Filosofía primera*, donde trabaja un segundo

camino hacia la reducción trascendental. Allí nos habla de una reducción trascendental más amplia que aquella a la que nos conduce la vía cartesiana:

Ya que no solamente yo, el yo sujeto de la reducción fenomenológica, me descubro a mí mismo en este camino como yo trascendental – descubro, incluyendo en el método también a la subjetividad extraña, la *intersubjetividad* trascendental o, como también podríamos decir, el universo egológico trascendental como comunidad de egos individuales concebidos trascendentalmente.⁵¹

Ésta es, en realidad, una extensión paralela a la extensión de la esfera de la inmanencia, pues ahora nuestra mirada se dirige a nuestras vivencias en general, a su centro de actualidad junto con sus indesligables contextos potenciales.

Ahora bien, la extensión de la reducción trascendental a la intersubjetividad es lo que se conoce como doble reducción. Nosotros la abordaremos más adelante, pero queremos que quede claro que el problema de la reducción conduce a Husserl al tema de la intersubjetividad en lugar de excluirlo. La reducción no nos limita, pues, a nuestra propia conciencia; por el contrario, nos llama la atención sobre la necesidad de incluir en la esfera de la inmanencia el carácter intersubjetivo de nuestra experiencia. Y este ámbito de lo potencial será fundamental en el caso de los actos que se refieren a los otros sujetos.

⁵¹ “Denn nicht nur ich, der ich Subjekt des phänomenologischen Reduzierens bin, gewinne auf diesem Wege mich selbst als transzendentes Ich – ich gewinne, auch die fremde Subjektivität in die Methode einbeziehend, die transzendente Intersubjektivität oder, wie wir auch sagen können, das transzendente Ich als transzendente Gemeinschaft transzendental gefasster Einzeliche” (*Hua VIII*, p. 129; cf. también *Philosophie première*, tomo II, o.c., p. 180).

2.4 El análisis intencional

Otro tema al que nos conduce la pregunta planteada más arriba sobre la experiencia trascendental y su descripción eidética es el último momento del método fenomenológico. Los pasos metodológicos que hemos abordado son la *epoché* –abstención del juicio sobre lo trascendente–, la reducción fenomenológico-trascendental –reorientación de la mirada hacia la corriente de las *cogitationes*–, la reducción eidética –que permite el acceso al *eidos ego*– y, finalmente, la reducción intersubjetiva –cuya necesidad hemos planteado y que desarrollaremos más adelante como doble reducción–. Ahora encontramos como último paso del método los denominados “análisis intencionales” cuyo objetivo no es otro que, una vez abierta la posibilidad de *ver* la vida de la conciencia mediante los pasos metodológicos anteriores, *describirla*, describir la experiencia trascendental en su necesidad esencial. Esta descripción, que parte de las *cogitationes* reducidas, tiene la función de explicitar la vida de la conciencia como experiencia que produce el sentido del mundo en general.

El análisis intencional consiste en describir las potencialidades implícitas en las actualidades de la experiencia⁵², es decir, describir el ámbito de la inmanencia en el tercer sentido. Y, en tanto que en la esfera de lo inmanente encontramos, además de la *cogitationes*, la intencionalidad de éstas y el objeto mentado, los análisis intencionales explicitan lo actual y potencial de dos ámbitos: el noético y el noemático o, con el lenguaje que hemos venido empleando, la descripción ha de

⁵² MC, § 20, p. 63.

realizarse tanto para el ámbito de la *cogitatio* como para el ámbito del *cogitatum*, de los actos de la conciencia como de los objetos (en tanto fenómenos, pues lo hemos puesto entre paréntesis) que ellos mientan con las características con que éstos aparecen. Esto no debe hacernos perder de vista la correlación, ya señalada, entre los actos de conciencia y sus objetos intencionales. Por el contrario: “El carácter bilateral de la investigación de la conciencia (...) ha de caracterizarse descriptivamente como una inseparable correlación”⁵³.

Y esto marca, nuevamente, una diferencia en relación con Descartes. El segundo precepto del *Discurso del método* expresa la necesidad dividir lo complejo en sus elementos simples, a los cuales llegamos mediante intuición intelectual. La duda metódica no es otra cosa que la aplicación de esta regla y su resultado, el *ego cogito*, es ese elemento simple que, al cumplir además con el primer precepto, el de la evidencia como claridad y distinción e imposibilidad de duda, cumple la función de fundamento de todo posible conocimiento objetivo. Es un fundamento necesario pero insuficiente; pues, si bien la hipótesis del genio maligno no puede aplicarse a la certeza del *cogito*, sí puede afectar otros conocimientos. La conciencia es interpretada, entonces, como una sustancia que resiste a la duda y a partir de la cual es necesario recuperar, vía deducción, todo aquello que se perdió al aplicar el precepto del análisis. En efecto, la conciencia husserliana es ese ámbito irreductible más allá del cual es imposible retroceder; sin embargo, lo que Husserl intenta evitar con el análisis intencional es, precisamente, la cosificación de la conciencia en la que

⁵³ MC, § 17, p. 55.

desemboca la interpretación cartesiana⁵⁴. El análisis intencional y la reducción eidética buscan mantener la idea de la conciencia como fluir, como juego entre presencia y ausencia, en lugar de determinarla en conceptos fijos como si se tratara de un objeto natural⁵⁵, imposibilidad que reposa en la naturaleza misma de la vida de la conciencia en tanto intencional y temporal.

Ahora bien, existen dos tipos de análisis intencionales, el estático y el genético. Mientras el primero analiza las actualidades y potencialidades implícitas de una objetividad o sentido constituido, el segundo analiza la historia o génesis de éste. No son, sin embargo, dos aproximaciones que se excluyan, por el contrario el análisis estático es un necesario punto de partida del análisis genético. Más aún, Husserl señala que la fenomenología estática “conduce por todas partes” a la fenomenología genética o dinámica⁵⁶. Y esto es absolutamente coherente con la necesidad, no sólo de Husserl sino de la filosofía contemporánea en general, de mostrar la movilidad e historicidad de la subjetividad y su actividad constitutiva de sentido en oposición a una propuesta como la de Descartes que pretende excluir la tradición que lo precede. En este sentido, el tránsito del análisis estático al genético debe considerarse como una profundización en la descripción eidética de la subjetividad.

Así, para sacar del anonimato la actividad constitutiva de la conciencia y mostrar cómo somos conscientes de objetividades y de los sentidos con que aparecen, tomamos en el caso del análisis estático, al objeto en tanto unidad de sentido ya

⁵⁴ Sobre las semejanzas y diferencias de la noción de análisis en Descartes y Husserl cf. Rizo-Patrón, Rosemary, “Análisis y fundamento. Husserl y la tradición”, en: *Areté*, IV (1992), pp. 291-320.

⁵⁵ *MC*, § 20, p. 67.

⁵⁶ Husserl, Edmund, *El artículo de la Encyclopaedia Britannica, o.c.*, p. 67.

constituido, e idéntico a pesar de sus múltiples modos de aparecer, como hilo conductor desde el cual es posible descubrir los múltiples modos de conciencia en que éste puede ser mentado. Se trata de retroceder desde el *cogitatum* como unidad fija hasta la *cogitatio* en que somos conscientes de él de modo directo (una percepción) y a las múltiples *cogitationes* implícitas potencialmente en la *cogitatio* original. Pese a que el objeto intencional tiene múltiples modos de aparecer es un objeto idéntico que nos remite a una multiplicidad de modos de conciencia que, aunque no podemos fijar y aprehender en su totalidad dado su carácter fluyente, tienen una estructura típica que podemos describir⁵⁷. Así, el análisis estático nos permite descubrir el significado de una objetividad, pues éste está constituido no sólo por su modo actual de darse, sino también por los sentidos que co-implica, y, *correlativamente*, los modos de conciencia actuales y potenciales que lo constituyen.

Sin embargo, este análisis no alcanza a ver la génesis de la constitución de sentido. Es, pues, tarea del análisis genético reconstruir la historia sedimentada en las actualidades y potencialidades de la experiencia trascendental. Para esto no puede tomar al objeto como hilo conductor del retorno a las vivencias intencionales, ya que precisamente se trata de analizar cómo es que éstas surgen y, con ellas, el sentido del objeto. De modo que la fenomenología genética, partiendo de los resultados de la fenomenología estática, describe la génesis misma de los *cogitata*, así como la correlación intencional de sentido en su movimiento originario.

⁵⁷ Cf. *supra* nota 41.

3. La vida de la conciencia

La pregunta que plateáramos en la sección anterior, a saber, en qué consiste la experiencia trascendental, nos condujo a una serie de consideraciones metodológicas. Una de ellas consistió en señalar que la función del análisis intencional es describir las estructuras de la conciencia. Ahora, para contestar cabalmente la pregunta planteada, debemos abordar dichas estructuras, pues ellas constituyen la experiencia trascendental. Empezaremos entonces esta sección abordando el tema de la intencionalidad y, luego, el de la temporalidad. Ello nos permitirá examinar cómo confluyen estas estructuras en la constitución de sentido y validez o evidencia, tema que, finalmente, nos conducirá a la génesis de la vida subjetiva.

Si bien ya hemos venido hablando del *a priori* de la intencionalidad y de su relación con los tres sentidos de inmanencia y trascendencia, aún no hemos trabajado su estructura misma. Para ello, analizaremos, en primer lugar, cómo trabaja Husserl este tema en las *Investigaciones lógicas*, *Ideas I* y las *Meditaciones cartesianas*. El análisis de estas tres obras mostrará cómo se va perfeccionando la concepción de la intencionalidad. En segundo lugar, abordaremos el tema de la temporalidad y, finalmente, veremos cómo la intencionalidad y temporalidad son condición de posibilidad de la constitución de sentido y validez.

3.1 La intencionalidad

En términos generales, la intencionalidad es el modo de ser propio de la conciencia por el cual ésta, en lugar de estar encerrada en sí misma, genera actos que salen de sí para dirigirse o tender a un objeto. Los actos de la conciencia son, en este sentido, teleológicos, tienen una intención y, así, la conciencia es siempre *conciencia de*. En el segundo capítulo de la quinta de las *Investigaciones lógicas*, se explica la estructura de la intencionalidad. Con el objetivo de mostrar que el sentido no reside en los objetos sino que es el producto de los actos que se dirigen a ellos, Husserl se concentra en el carácter intencional de la conciencia. Es aquí tributario de Brentano, quien, con la intención de clasificar los fenómenos y delimitar los ámbitos de investigación de la psicología y la ciencia natural, distingue entre “fenómenos físicos” y “fenómenos psíquicos”. Ahora bien, Husserl no sigue totalmente a Brentano ni en su objetivo ni en todas las características que éste encuentra en los fenómenos psíquicos. Muy por el contrario, considera necesario hacer durante todo el capítulo una serie de precisiones y correcciones a la concepción brentaniana, que en su ambigüedad terminológica genera malentendidos que Husserl se esfuerza por aclarar. Concuerda plenamente, sin embargo, con Brentano en que aquello que caracteriza a los fenómenos psíquicos es su referencia a un contenido; será necesario, entonces, aclarar el sentido de este último término. Lo que sí es claro en esta época para Husserl es que lo propio de las vivencias intencionales y aquello que constituye su “carácter de acto” es la mención en diversos modos a un objeto.

Uno de los primeros malentendidos concierne a esta tendencia, dirección o referencia intencional, y consiste en entenderla como una relación entre dos cosas que se encuentran en la conciencia⁵⁸. Se trata, en realidad, de evitar la expresión “objeto inmanente”, así como la de “contenido”, pues el objeto mentado por el acto no “está en” la conciencia. Lo que encontramos es la intención de la vivencia, su referencia a un objeto, el cual está presente sólo de modo intencional. Inclusive puede tratarse de un objeto que no existe, como cuando nos representamos al dios Júpiter; pero esto no cambia en absoluto la referencia del acto al objeto. Husserl está, en el fondo, tomando el primer sentido de inmanencia, motivo por el cual dice: “El objeto ‘inmanente’, ‘mental’, no pertenece, pues, al contenido descriptivo (real) de la vivencia; no es en verdad inmanente ni mental”⁵⁹. Por el contrario, es, así como la significación ideal de la especie –es decir, los conceptos o sentidos–, absolutamente trascendente. De modo que, para evitar el problema que implica hablar de “objeto inmanente”, es mejor hablar de objeto intencional, expresión que evitaría pensar en un objeto dentro de la conciencia.

Respecto del objeto intencional es, además, necesario hacer dos precisiones. La primera consiste en que éste es el “objeto que es intencionado” y no el “objeto tal como es intencionado”⁶⁰. Esta última expresión refiere, más bien, a la intención o modo con el que nos referimos al objeto intencional que puede ser múltiple, mientras que el objeto que es mentado permanece idéntico. Por otro lado, el objeto intencional, en tanto objeto percibido, es también diferente de las sensaciones o

⁵⁸ Husserl, Edmund, *Investigaciones lógicas*, traducción de Manuel G. Morente y José Gaos, Barcelona: Ediciones Altaya, 1995, tomo II, § 11, p. 494.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 495.

⁶⁰ *Ibid.*, § 17, p. 513.

“contenidos primarios” que acompañan a la percepción. Así como la intención, éstas pueden cambiar según la perspectiva en que nos dirigimos al objeto mientras que el objeto sigue siendo el mismo.

Del lado ya no de la trascendencia sino de la inmanencia, podemos distinguir en la estructura de la vivencia o acto intencional el contenido real (*reell*) o descriptivo y el contenido intencional de un acto. En palabras de Husserl, el contenido real de un acto o vivencia intencional es “la totalidad de sus partes, sean concretas o abstractas, o con otras palabras, la totalidad de las *vivencias* parciales que le componen realmente”⁶¹. Se trata, pues, de la idea de ingrediente psíquico o realmente inmanente. Un ejemplo de contenido real serían precisamente las sensaciones. Éstas no sólo son diferentes del objeto intencional, sino también del carácter de acto de las vivencias intencionales. Así, Husserl distingue dos tipos de vivencias:

...las vivencias intencionales –en las cuales se constituyen *intenciones objetivas* por obra de los *caracteres inmanentes* de la vivencia dada–, y aquellas vivencias en las cuales no ocurre esto, o sea, aquellos contenidos, que pueden funcionar como sillares de los actos, pero que *ellos mismos no son actos*⁶².

Como queda claro a partir de la cita anterior, las sensaciones mismas no son intencionales y en esa medida no constituyen sentidos o significados y, sin embargo, son el material base a partir del cual se configura un acto intencional. El acto concreto de la percepción, por ejemplo, supone que las sensaciones sean “animadas” e “interpretadas”. Como en el caso de Kant, así como no hay conocimiento si no trabajan juntos la sensibilidad y el entendimiento, el sentido requiere de las

⁶¹ *Ibid.*, § 16, p. 512.

⁶² *Ibid.*, § 14, p. 502.

sensaciones, pero ellas no bastan para constituir el sentido. Tenemos entonces que las sensaciones son vividas, pero no percibidas objetivamente como portadoras de sentido, mientras que los objetos son percibidos pero no vividos⁶³.

Por otro lado, la expresión “contenido intencional” es también ambigua, pues encierra tres sentidos. El primero es el de objeto intencional sobre el cual ya hemos señalado que no es inmanente sino trascendente y, en esa medida, no hay que referirse a él como contenido intencional. El segundo sentido es el de materia intencional que se opone a la cualidad intencional. La cualidad se refiere a la especie del acto; así, éste puede ser un juicio, una representación, un deseo, etc., mientras que la materia es el “contenido” del juicio, representación, etc. Las expresiones “¿Hay en Marte seres inteligentes?” y “¡Ojalá haya en Marte seres inteligentes!” tienen la misma materia intencional pero diferente cualidad de acto. Sin embargo, denominarla “contenido” puede ser ambiguo, pues cabe la posibilidad de identificar la materia intencional con el objeto intencional. Cuando, en realidad, la “*materia* debe ser para nosotros, pues, *aquello que hay en el acto que le presta la referencia al objeto con tan perfecta determinación, que no sólo queda determinado el objeto en general, que el acto mienta, sino también el modo en que lo mienta*”⁶⁴. Es decir, la materia determina la referencia objetiva y el cómo o sentido de la aprehensión del objeto. Y es por esta razón que, por ejemplo, las expresiones “el triángulo equilátero” y “el triángulo equiángulo” tienen diferente materia intencional, pero el mismo objeto intencional. En este mismo ejemplo puede notarse también que dos actos pueden ser de la misma especie o cualidad (en este caso se trata de representaciones)

⁶³ *Ibid.*, p. 503.

⁶⁴ *Ibid.*, § 20, p. 523.

pero de diferente materia intencional. Ambas, materia y cualidad, son caracteres de acto que animan a las sensaciones y, si bien no pueden darse una sin la otra, pueden variar de modo independiente.

Finalmente, el tercer concepto de contenido intencional es el de esencia intencional o significativa, la cual está constituida por la unidad de materia y cualidad intencionales. Sin embargo, esta unidad no constituye el acto completo, falta el contenido no esencial, los datos de sensaciones, motivo por el cual dos actos pueden tener la misma esencia intencional y ser distintos en cuanto a su descripción.

En resumen, los componentes *reales e inmanentes* de la intencionalidad en esta obra son la esencia intencional (materia y cualidad, en tanto caracteres de acto) y los contenidos primarios o datos de sensación que son inesenciales. Y en cuanto trascendentes tenemos el objeto intencional y la significación⁶⁵. Vemos, pues, que en la medida en que a Husserl le interesa en esta época mostrar que el objeto intencional es completamente trascendente, entonces la descripción fenomenológica debía ocuparse de los contenidos reales de la conciencia, es decir, no ocuparse del objeto intencional en tanto correlato, sino de los ingredientes de la vivencia⁶⁶.

Muy por el contrario, en *Ideas I* se considerará como absolutamente necesario describir también las particularidades del objeto intencional. Veamos por qué. En el caso de *Ideas I*, encontramos dos diferencias respecto de las *Investigaciones lógicas*:

⁶⁵ Cf. Rizo-Patrón, Rosemary, “Entre la inmanencia y la ‘cosa misma’: en torno a la *Quinta investigación lógica* de Husserl (continuación)”, en: *Areté*, III (1991), pp. 63-145.

⁶⁶ Bohem, Rudolf, “Les ambiguïtés des concepts husserliens d’‘inmanence’ et de transcendence””, *o.c.*, p. 481 y Walton, Roberto, “Fenomenología y realidad”, en: *Husserl. Mundo, conciencia y temporalidad*, Buenos Aires: Almagesto, 1993, p. 38ss.

la primera se relaciona con la estructura de la intencionalidad y la segunda, con la perspectiva a partir de la cual ésta es analizada. Respecto de la primera diferencia debemos empezar por señalar que el tipo de vivencia que en las *Investigaciones lógicas* Husserl denomina “contenido primario” o dato de sensación aparece, en *Ideas I*, como $\diamond 80$ sensible; y la materia intencional, en tanto aquello que le presta al acto la referencia intencional a un objeto, aparece como nóesis, en la cual aquello que lleva lo propio de la intencionalidad es la $\exists \Delta v Z$ intencional.

Al igual que en las *Investigaciones lógicas*, los elementos hyléticos de las vivencias no son en sí mismos intencionales y más bien son “animados” por las nóesis. Éstas, en tanto apercepciones animadoras, les dan sentido. Ambos componentes forman parte de la inmanencia de la conciencia en tanto ingredientes. Ahora bien, los ingredientes de las vivencias deben ser distinguidos de sus componentes no ingredientes, es decir, del correlato de la nóesis en general (entendidas como $\diamond 80$ sensible y nóesis en sentido estricto), del nóema.

Que las vivencias sean intencionales significa que dan sentido. Este sentido es precisamente el correlato o nóema, “lo mentado en cuanto tal” que, a diferencia de las *Investigaciones lógicas*, también forma parte de la inmanencia. Ahora, que formen parte de la inmanencia de la conciencia no implica que sean un componente ingrediente o real de ella. Así, Husserl nos dice:

Lo ‘constituido transcendentamente’ ‘por medio’ de las funciones noéticas ‘sobre la base’ de las vivencias materiales es sin duda algo ‘dado’, y si describimos fielmente en una intuición pura la vivencia y lo consciente noemáticamente en ella, es algo dado *evidentemente*; mas no por ello deja de

pertenecer a la vivencia en un sentido completamente distinto de aquel en que le pertenecen sus ingredientes o elementos constitutivos propiamente tales.⁶⁷

Dado que la conciencia es siempre conciencia de algo, su descripción nos conduce a ese algo en tanto es dado a la conciencia. Para la época de las *Ideas I*, Husserl ya se ha percatado de que si el análisis intencional de la vida de la conciencia se limita a los elementos ingredientes de la vivencias, a las nóesis, es decir, se limita a describir el ámbito de la inmanencia en su primer sentido, entonces la fenomenología permanecería como psicología descriptiva. En las *Investigaciones lógicas*, Husserl aún no ha descubierto que, para que la fenomenología sea trascendental y pueda explicar el conocimiento, es necesario describir también al nóema⁶⁸, y describirlo en tanto inmanente no *realmente*, sino *intencionalmente*. El objetivo ahora ya no es describir la estructura real-inmanente de las vivencias intencionales, sino la correlación intencional entre nóesis y nóema.

En esta descripción lo que está en juego es el tercer concepto de inmanencia, en la medida en que el carácter inmanente del nóema está constituido por su condición de ser algo dado. Pero esto parece, más bien, corresponder al segundo sentido de inmanencia, pues Husserl nos habla de lo dado y no de lo dable o potencial. Frente a esto, debemos señalar que así como las nóesis no son sólo “dar sentido”, pues participan también los elementos hyléticos, el nóema no es sólo el sentido, sino un complejo de elementos noemáticos donde el sentido es el núcleo alrededor del cual se dan estos elementos. En todo acto intencional, podemos cambiar nuestros modos

⁶⁷ *Ideas I*, § 97, p. 238.

⁶⁸ Cf. *Ideas I*, § 128, p. 307; Bohem, Rudolf, “Les ambiguïtés des concepts husserliens d’ ‘inmanence’ et ‘transcendence’”, *o.c.*, pp. 484-485; y Mazzù, Antonin, “La donation de sens et la question de l’idéalisme transcendantal dans les *Ideen I* de E. Husserl”, en: *Recherches husserliennes*, 8 (1997), p. 91ss.

de atender al objeto y estos cambios afectarán no sólo a las nóesis, sino también, y correlativamente, al nóema. Husserl compara la atención con la luz⁶⁹. El núcleo noemático actual estará alumbrado por el cono de luz más fuerte y, así, los lados que permanecen en la sombra serán los aspectos copresentes o ausentes, que pueden pasar a la luz en cualquier momento. Así, el núcleo o sentido no es sólo lo actualmente dado, sino la unidad e identidad de la objetividad intencionada junto con sus posibles modos de darse, aspectos copresentes, siempre determinables de un modo nuevo⁷⁰. Así, la primera diferencia en relación con la estructura de la intencionalidad respecto de las *Investigaciones* consiste en que el objeto intencional o nóema no es trascendente, sino inmanente en tanto dado o evidente y dable.

Con relación a la segunda diferencia, relativa a la perspectiva a partir de la cual se analiza el tema de la intencionalidad, debemos decir que cuando Husserl nos habla en las *Ideas I* del nóema, lo hace desde la perspectiva trascendental. Si bien el tema de la *epojé* se asoma en las *Investigaciones lógicas*⁷¹, Husserl descubre el método de la reducción fenomenológico-trascendental recién en 1905. Con la reducción queda claro que los sentidos asumidos en la actitud natural no son independientes de los actos de la conciencia que los constituyen, de modo que el objeto aparece como correlato de un yo empírico que se presenta a sí mismo, luego de la reducción, como yo trascendental. La primera diferencia está, pues, relacionada con la segunda, ya

⁶⁹ *Ideas I*, § 92, p. 224.

⁷⁰ A esto se refiere Husserl cuando nos habla de la “X determinable en el sentido noemático”. Cf. *Ideas I*, § 131.

⁷¹ Cf. por ejemplo, Husserl, Edmund., *Investigaciones lógicas, o.c.*, § 16, pp. 512-513. Allí Husserl señala que la descripción fenomenológica no asume ninguna posición respecto de la existencia de aquello que describe.

que sólo con el descubrimiento de la reducción la fenomenología deja de ser psicología descriptiva. Es ahora fenomenología trascendental.

Así, en *Ideas I* se trata de describir el aspecto noemático de las vivencias una vez que ya hemos llevado a cabo la *epojé* y la reducción fenomenológico-trascendental. Husserl pone como ejemplo la percepción real de un árbol, y sobre ésta nos dice que desde la actitud natural atribuimos los diferentes modos de aparecer del árbol a los cambios que puede tener el árbol mismo, el yo empírico en tanto psicofísico o a la relación real entre ambos. Y a continuación nos dice:

Pero ahora se trata de describir lo que queda de la percepción, como residuo fenomenológico, cuando la reducimos a la 'inmanencia pura' (...) Y esto quiere decir llegar a ver con toda claridad cómo a la esencia de la vivencia de percepción en sí misma es inherente el 'árbol percibido en cuanto tal', o lo que es lo mismo, el pleno nóema, que no resulta afectado por la desconexión de la realidad del árbol mismo, ni del mundo entero...⁷²

No hablamos, pues, del objeto real, sino del objeto intencional. En otras palabras, estamos hablando del fenómeno, sobre el cual no emitimos ningún tipo de juicio relativo a su existencia y validez. Y por eso insiste Husserl en no darle al nóema, sentido u objeto intencional las características físicas que puede tener el objeto real de la naturaleza que permanece trascendente.

Ahora bien, debemos preguntarnos por qué Husserl empieza la descripción de las vivencias por su aspecto noemático, por qué señala que aquello que podemos decir de los componentes noéticos nos exige remitirnos primero al nóema y a sus

⁷² *Ideas I*, § 97, p. 236.

características⁷³. De hecho, en el § 150 Husserl se refiere a la “región cosa” – podríamos también pensar en cualquier objeto intencional particular– como hilo conductor de las investigaciones fenomenológicas, de las investigaciones que describen a las nóesis y nóemas. Éste es, como decíamos en la sección anterior, el modo de operar del análisis intencional. A la pregunta anterior debemos responder entonces que, si bien Husserl tiene ya en esta obra un enfoque trascendental de la intencionalidad, hace de ella sólo un análisis estático y no genético. Hacer un análisis genético de la intencionalidad y de la constitución de sentido significaría analizar la historicidad misma de la intencionalidad. Y esto significa trabajar el tema de la pasividad y, por tanto, el de la conciencia del tiempo inmanente.

Ahora bien, a diferencia de las *Investigaciones lógicas* e *Ideas I*, en las *Meditaciones cartesianas* Husserl sí lleva a cabo un análisis intencional genético. Nos interesa aquí señalar dos diferencias, que constituyen dos temas que dependen uno del otro, entre las obras anteriores. La primera consiste en que en las *Meditaciones* Husserl ya no nos habla de una $\diamond 80$ sensible animada por una $\cong \Delta v Z$ intencional; la segunda radica en que, mientras en *Ideas I* cada vez que la propia investigación conduce al tema de la conciencia inmanente del tiempo Husserl señala que este tema debe ser trabajado más adelante⁷⁴, en las *Meditaciones* no sólo se analiza la temporalidad como condición de posibilidad de la intencionalidad y, por lo tanto, de las unidades de

⁷³ *Ideas I*, § 97, p. 238.

⁷⁴ En el § 82, continuación de aquel dedicado al tema del tiempo, luego de referirse al horizonte de pasado y futuro que rodea a todo ahora, nos dice: “El detallado desarrollo de esas evidencias intelectuales y la exposición de sus grandes consecuencias metafísicas los reservamos para las futuras investigaciones anunciadas” (*ibid.*, p. 195). Más adelante, señala que su investigación se abstiene de descender a las oscuras profundidades de la conciencia última que constituye la temporalidad de todas las vivencias (*ibid.*, § 85, p. 202) y que expresamente ha dejado de lado “esta protosíntesis de la conciencia primitiva del tiempo (que no hay que concebir como una síntesis activa y discreta)...” (*ibid.*, § 118, p. 284).

sentido, sino que, además, podemos encontrar alusiones al problema de la constitución del tiempo mismo.

Examinemos la primera diferencia y veamos cómo se relaciona con la segunda preguntándonos qué consecuencia se sigue de ella. La $\cong \Delta v Z$ intencional de *Ideas I* aparece en las *Meditaciones* como el tema de la actividad constitutiva de sentido y el ámbito de la $\diamond 80$ sensible constituye el de la pasividad necesaria para esa actividad constitutiva. Como veremos más adelante, este último ámbito tiene su propia génesis, dominada por la asociación. A partir de ella las sensaciones, y en general todo el nivel impulsivo y pasivo de la vida de la conciencia, se sintetizan. Sobre la asociación, nos dice Husserl: “Es éste, entiéndase bien, un título de la intencionalidad...”⁷⁵. En tanto que la asociación es intencionalidad, tenemos que las sensaciones y sentimientos son también intencionales. De modo que toda la vida de la conciencia es teleológica, incluido el ámbito impulsivo. Creemos que a esto se refiere Husserl cuando dice, en el mismo párrafo dedicado a la asociación, que lo irracional es un *factum*⁷⁶. Si la asociación es intencionalidad, entonces funciona como la base de la constitución de las objetividades en general, lo cual nos conduce finalmente al nivel pre-predicativo de la constitución de sentido. Así, tenemos que desde el *factum* irracional, desde las capas instintivas de la vida del sujeto, hay una tendencia hacia la plenificación de los actos de la conciencia en la vida racional.

Pero el papel de la asociación va más allá. Ella explica “todas y cada una de las constituciones pasivas, tanto la constitución de las vivencias en cuanto objetos del

⁷⁵ MC, § 39, p. 107.

⁷⁶ MC, § 39, p. 108.

tiempo inmanente, cuanto la de todos los objetos reales naturales del mundo espacio-temporal objetivo”⁷⁷. Así, el tema de la asociación está en íntima relación con el de la autoconstitución de la vida subjetiva en tanto síntesis temporal. En la medida en que la asociación explica la unidad de la génesis del ego, debemos entenderla también como temporalidad.

Antes de ocuparnos del modo de ser temporal de las vivencias, resumamos las dos diferencias en relación con el tema de la intencionalidad en las tres obras que hemos analizado. En primer lugar, tenemos que en las *Investigaciones lógicas* Husserl no ha tomado aún una perspectiva trascendental y, por ello, se limita a describir la inmanencia en su primer sentido. Así, la fenomenología es una descripción real y psíquica. En cambio, en *Ideas I*, Husserl realiza una descripción de la inmanencia ya reducida, es decir, desde una perspectiva trascendental. Sin embargo, se trata aún de un análisis estático que no nos permite acceder “aux problèmes génétiques qui sont les problèmes ultimes de la constitution de l’ego lui-même”⁷⁸. En las *Meditaciones cartesianas*, en cambio, observamos un análisis genético que revela a la vida entera de la conciencia como teleológica o intencional y, por ello mismo, nos conduce al tema de la temporalidad⁷⁹.

⁷⁷ MC, § 39, p. 107.

⁷⁸ Dastur, Françoise, *Husserl. Des mathématiques à l’histoire*, o.c., p. 47.

⁷⁹ Aparentemente, este cambio de perspectiva se da desde 1917-18 en el marco del giro de la concepción de la conciencia inmanente del tiempo. Cf. Bernet, Rudolf, “La nueva fenomenología de la conciencia del tiempo en los manuscritos husserlianos de Bernau”, ponencia presentada en el V Congreso de fenomenología. *Signo, intencionalidad, verdad. Cien años de fenomenología*, realizado entre el 6 y 10 de noviembre del 2000 en Sevilla.

3.2 La temporalidad

Ahora bien, ¿por qué es necesario trabajar el tema de la temporalidad? Al inicio de esta sección dijimos que ésta es, junto a la intencionalidad, una de las estructuras de la conciencia que posibilita la constitución de sentido de las objetividades. Esto no es evidente desde la actitud natural, en la cual experimentamos los objetos, reales o ideales, como ya constituidos. Pero los objetos tienen una historia de su constitución que nos remite a la vida de la conciencia como temporal ella misma, motivo por el cual no sólo es necesario salir de la actitud natural y llevar a cabo un análisis intencional estático, sino también uno genético.

Recordaremos que como resultado de la *epoché* y la reducción fenomenológico-transcendental se abrió como campo de investigación la experiencia trascendental que se revelaba como propiamente intencional, y ello suponía no sólo suspender el juicio sobre la validez de las concepciones científicas y metafísicas del tiempo, sino también desconectar el tiempo mismo. Este tiempo desconectado es el tiempo objetivo o “cósmico”, tiempo uniforme y constituido que todos compartimos, y que se diferencia del tiempo del fluir de las vivencias de la conciencia. Un tiempo que podríamos calificar de muerto en oposición al tiempo viviente de la corriente de vivencias⁸⁰.

Se requiere, pues, poner fuera de juego el tiempo objetivo y permanecer en la inmanencia de los puros datos hyléticos con la finalidad de “reducir” nuestra

⁸⁰ San Martín, Javier, *La fenomenología de Husserl como utopía de la razón*, o.c., p. 52.

atención a la constitución de los objetos temporales u objetos-tiempo –es decir, aquellos objetos que no sólo están en el tiempo (como un tono que dura), sino que son ellos mismos tiempo (como la duración del tono)– que constituyen una estructura temporal, que aparecen en el modo de la duración. En el § 8 de la *Fenomenología de la conciencia del tiempo inmanente*, Husserl describe el aparecer o modo de darse temporal de un tono. Éste, nos dice, tiene una temporalidad, una duración a través de la cual se mantiene como el mismo tono. Su modo de darse originario es el ahora, un ahora que dura. Pero cada ahora se convierte constantemente en tono pasado. Así pues, la fase actual del tono presente en el modo del ahora implica una continuidad de fases presentes como duración transcurrida que no desaparece, sino que se mantiene en el modo de lo que ha sido y que sigue discurriendo hacia un vacío indeterminado. El tono, pues, dura y transcurre, y en este transcurrir aparece como idéntico. Y, sin embargo, “el tono ‘en la manera cómo’ aparece cada vez como otro”⁸¹.

¿Pero a qué alude Husserl con la expresión “en la manera cómo” y por qué el objeto aparece como “otro”? Esta expresión refiere a otra posible descripción fenomenológica: la de los modos de ser conscientes de las diferentes apariciones del objeto. El “cómo” alude al objeto en tanto fenómeno, en tanto correlato intencional. Cómo somos conscientes de él, en qué modos es, pues, lo que el análisis intencional genético debe describir –descripción orientada a mostrar no sólo el modo de ser temporal de las vivencias aisladas, sino de la corriente de vivencias en general–, y si

⁸¹ Husserl, Edmund, *Fenomenología de la conciencia del tiempo inmanente*, traducción de Otto E. Langfelder, Buenos Aires: Nova, 1959, § 8, p. 72.

Husserl dice que el objeto aparece como otro es porque no es ya consciente como actual y dado, sino como habiendo sido dado, como pasado.

Esta segunda descripción nos remite al *a priori* de la correlación y nos muestra, nuevamente, el carácter bilateral del análisis fenomenológico, pues desde el punto de vista noemático, tenemos la temporalidad o modo de darse temporal del objeto intencional percibido y, desde el punto de vista noético, la temporalidad del percibir mismo o de otro tipos de vivencia. Se trata de dos caras de la misma moneda, la conciencia del tiempo inmanente. De modo que éstos no son dos temas independientes; por el contrario, son inseparables. Si nos remitimos a los objetos temporales es, precisamente, porque a partir de su descripción es posible describir la constitución misma de la corriente de vivencias. A esto alude Husserl cuando nos dice que “la percepción de la duración (...) presupone la duración de la percepción, o sea, que la percepción de cualquier configuración temporal tiene, ella misma, su configuración temporal”⁸².

La conciencia del tono se inicia con una protoimpresión que tiene como correlato el tono dado en el ahora. La fase actual del tono “pasa” pero, como decíamos, no se extingue simplemente, sino que lo mantenemos en la conciencia, lo re-tenemos como fase transcurrida, como fase del tono que “ha sido”. La claridad en la conciencia retencional de las fases transcurridas será cada vez menor mientras más se alejen de la impresión correspondiente, hundiéndose así las fases transcurridas en la oscuridad y vacío de la pasividad de la conciencia del tiempo. De este modo, toda impresión se

⁸² *Ibid.*, § 7, p. 69.

convierte constantemente en retención o “recuerdo primario”; podemos, entonces, decir que ser una modificación de la impresión es lo que define a la retención. Y, por eso, Husserl se refiere a la precedencia de toda impresión respecto de las retenciones como un *a priori*. Ahora bien, no sólo toda impresión se convierte en retención, a su vez, ésta se modifica en una nueva retención. Tenemos, pues, un *continuum* de retenciones. Pero la retención lo es no sólo de la retención precedente, sino del punto inicial, de la protoimpresión. Mientras el tono continúe seremos conscientes de él en una impresión que será “el núcleo perteneciente a una cola de cometa de retenciones”⁸³. Esto le permite decir a Ricoeur decir lo siguiente:

...il peut être affirmé que le présent et le passé récent s'appartiennent mutuellement, que la rétention est un *présent élargi* qui assure, non seulement la continuité du temps, mais la diffusion progressivement atténuée de l'intuitivité du point-source à tout ce que l'instant présent retient en lui ou sous lui⁸⁴.

Ahora bien, la cita anterior nos obliga a hacer una precisión. Lo que hemos dicho hasta el momento respecto de los modos de ser conscientes del tono se aplica exclusivamente a la conciencia del presente. Y, por eso, es posible referirnos a la retención como presente extendido. Al respecto, Husserl señala que “si designamos a la percepción como el acto en que yace todo ‘origen’, o sea, el acto originariamente constituyente, entonces el recuerdo primario es percepción”⁸⁵. La conciencia de lo presente no es, entonces, sólo la conciencia de lo actual y dado, de un ahora puntual, sino más bien un horizonte temporal abierto al pasado en virtud de las retenciones. Pero no solamente al pasado, sino también al futuro, pues, junto con la retención como conciencia no de lo dado sino de lo que ha sido dado pero *todavía* es

⁸³ *Ibid.*, § 11, p. 78.

⁸⁴ Ricoeur, Paul, *Temps et récit*, tomo III, París: Seuil, 1985, p. 48.

⁸⁵ Husserl, Edmund, *Fenomenología de la conciencia del tiempo inmanente, o.c.*, § 17, pp. 89-90.

consciente, la conciencia del presente comporta la conciencia del futuro más próximo, la protención: “Todo proceso originariamente constituyente está animado por protenciones, que constituyen, recogen y llevan a cumplimiento lo por venir, en cuanto tal, de una manera vacía”⁸⁶. Se trata del pre-tener, tener antes o anticipar lo que vendrá, anticipación que se sustenta en la experiencia pasada que marca el estilo de lo que se anticipa.

El tiempo inmanente es, pues, como señala Van Peursen, *ek-stático*, es decir, “se caracteriza por un desbordamiento del instante”⁸⁷, inclusive para el caso de la percepción como intuición del presente. Este desbordamiento se expresa en el carácter sintético de las vivencias. Éstas, como fenómenos transcurivos, constituyen “una continuidad de cambios permanentes que forma una unidad inquebrantable, no destrozable en trozos que podrían existir por sí mismos...”⁸⁸. Retención, impresión y protención no son, pues, momentos separados e independientes; por el contrario, son y tienen sentido en la unidad sintética que es toda vivencia intencional. En el fluir de estos cambios lo invariables es, pues, la unidad y síntesis de articulación entre las retenciones, impresiones y protenciones como forma esencial de las vivencias y como unidad mínima de duración en que es posible descomponer el tiempo.

Y así como ellas no existen unas sin otras, las vivencias tampoco existen aisladamente; por el contrario, son en la síntesis de la vida de la conciencia y, así, ella misma es tiempo, temporalidad viviente. La temporalidad es, pues, la “*forma*

⁸⁶ *Ibid.*, § 24, p. 101.

⁸⁷ Van Peursen, C.A., “La noción de tiempo y de ego trascendental en Husserl”, en: *Husserl. Tercer Coloquio Filosófico de Royaumont*, traducción de A. Podetti, revisión de Guillermo Maci, Buenos Aires: Paidós, 1968, p. 176.

⁸⁸ Husserl, Edmund, *Fenomenología de la conciencia del tiempo inmanente, o.c.*, § 10, p. 75.

necesaria de unión de unas vivencias con otras”⁸⁹. De este modo, un primer nivel de la síntesis de asociación de la vida de conciencia, y más primaria, es aquella de las retenciones, impresiones y protenciones, las cuales configuran el acto de la percepción como conciencia del presente. Un segundo nivel está constituido por la rememoración o recuerdo secundario como conciencia del pasado y la espera o expectativa como conciencia del futuro. Se trata de dos tipos de presentificaciones. Éstas son también intuiciones como la percepción; sin embargo, mientras la percepción se define por presentar al objeto intencional de modo originario, las presentificaciones son más bien modificaciones de la percepción, pues en tanto que en ellas el objeto no está dado, es necesario hacerlo presente, actualizarlo:

...la percepción es aquel acto que coloca ‘ante la mirada’ algo como es en sí mismo, en su ipseidad, es decir, el acto que ‘constituye’ el objeto ‘originariamente’. Lo contrario de ello es la actualización o re-presentación [presentificación], siendo ésta aquel acto que no coloca ante la mirada el objeto en su mismidad, sino que lo ‘hace presente’, lo coloca a modo de símil ante la vista...⁹⁰.

Así, recordar una melodía no es percibirla. Ella, sin embargo, es inmanente en tanto melodía pasada. El recuerdo y las presentificaciones en general son, pues, reproducciones de la percepción y, por eso, pueden definirse como modificaciones de ésta. En el recuerdo se reproduce la melodía pasada, pero con ella también la percepción en que se daba, incluidas las retenciones y protenciones de ésta, es decir, se reproduce o actualiza la melodía con la intención con que fue mentada, incluidas sus retenciones y protenciones, y lo mismo vale para la expectativa. Las presentificaciones como modos de actualización suponen, así, una doble intencionalidad: la intencionalidad de la conciencia actual que presentifica y la de la

⁸⁹ *Ideas I*, § 81, p. 193.

⁹⁰ Husserl, Edmund, *Fenomenología de la conciencia del tiempo inmanente*, o.c., § 17, p. 89.

conciencia pasada presentificada. Estos temas nos conducen a la autoconstitución o autotemporalización como un yo idéntico y personal. Sin embargo, antes de pasar a este tema, veamos cómo las dos estructuras de la conciencia tratadas son condición de posibilidad para la constitución de sentido y validez.

3.3 Naturaleza de la experiencia trascendental: la constitución de sentido y validez

Empecemos señalando que el tema de la validez del sentido no es otro que el de la evidencia, tema que Husserl trabaja en profundidad en las *Meditaciones cartesianas*. La idea que rige esta obra es la de una filosofía como ciencia estricta, es decir, absolutamente fundada. Y es precisamente a esta pretensión que se supedita el tema de la evidencia, noción que, como veremos, se va enriqueciendo a medida que avanzamos de meditación en meditación hasta conectarse con el tema de la intersubjetividad. En la “Primera meditación”, la evidencia aparece en relación con la *idea* de ciencia pero sólo en tanto hipótesis, pues Husserl no puede tomar como modelo ninguna de las ciencias vigentes, ya que esto equivaldría a traicionar el motivo de la *epoché* y dar lugar a criterios naturalistas en la descripción de la vida de conciencia. Ahora, las ciencias aspiran a la fundamentación de sus juicios. Todo juzgar implica ya intencionalidad, pero en el caso de las ciencias se trata de un juzgar orientado a la plenificación. En este sentido, se trata no de un simple juzgar, sino de un juzgar evidente y perfecto.

Frente a la evidencia adecuada, la inadecuada es aquella que no alcanza a tener de modo actual, dados en el modo de “ello mismo”, todos los aspectos o apariencias del objeto; en palabras de Husserl, se trata de aquella experiencia que “se ve afectada por *componentes de pre-menciones y co-menciones no plenificadas*”⁹¹. Para la vida cotidiana o precientífica del mundo de la vida, son suficientes este tipo de verdades relativas y evidencias inadecuadas, pero para la ciencias y la filosofía se exige una evidencia adecuada, tal como la entendía Descartes. Hemos mencionado ya como para este autor la evidencia se identifica con lo dado actualmente. La evidencia del *cogito* es perfecta y adecuada, y en ella sujeto y objeto se identifican plenamente y de modo inmediato. ¿Pero qué es lo que implica una evidencia adecuada del tipo cartesiano? Pues la posibilidad de captar de modo inmediato la totalidad de aspectos del objeto intencionado, sea éste ideal, como un concepto matemático; espacial, como en el caso de un objeto físico de la naturaleza; o temporal, como una vivencia de la conciencia, más aún, como la corriente de vivencias en general. En realidad, para Descartes, esto significa captar una “naturaleza simple”, modo en que entendía este autor a la conciencia. Sin embargo, Husserl es muy claro en señalar que la evidencia es experiencia⁹², es decir, una vivencia o acto intencional que mienta al objeto a partir de perspectivas.

Con esto, se plantea una tensión entre el carácter finito de los actos intencionales y la posibilidad de acceder a una evidencia adecuada del objeto, a la cosa misma. La naturaleza propiamente finita y perspectivista de los actos intencionales, en otras palabras, el hecho de que nos relacionamos con el mundo físico, cultural e inclusive

⁹¹ *MC*, § 6, p. 21.

⁹² *MC*, § 5, p. 17.

con el mundo de idealidades científicas sólo a partir de apariciones parciales conduce a Husserl a distinguir entre evidencia adecuada y apodíctica, la cual, si bien se define por la indubitabilidad, puede presentar inadecuaciones.

Ahora bien, si en la “Primera meditación” encontramos una distinción entre evidencia adecuada y apodíctica, en la segunda aparentemente Husserl abandona el tema de la evidencia, pues en ella se concentra en la constitución de sentido; sin embargo, si leemos esta meditación a la luz de la tercera, en la que Husserl trabaja la evidencia apodíctica, científica, y la entiende como constitución en sentido estricto – es decir, como evidencia intuitiva, plenificada–, entonces la noción de constitución en sentido amplio trabajada en la “Segunda meditación” se supedita a la noción de evidencia apodíctica. Así, la noción de evidencia no se abandona; antes bien, pensamos que la intención que subyace al movimiento de las tres primeras meditaciones consiste en mostrar que no accedemos a la evidencia por una captación inmediata como la intuición intelectual de Descartes, sino que la configuramos en un proceso de constitución de sentido.

Para responder, entonces, a la pregunta por el papel que juega la noción de evidencia adecuada y cómo es posible hablar de una evidencia apodíctica susceptible de inadecuaciones, será necesario ocuparnos de la constitución de sentido. En primer lugar, debemos tener en cuenta que constitución significa proceso. Recordemos que con la *epoché* y la reducción dejamos de lado el realismo ingenuo de la actitud natural y tomamos conciencia de que el sentido del mundo en general no es independiente de la actividad de la conciencia, sino precisamente producto de su actividad y

experiencia. Son dos las notas que caracterizan al proceso de constitución de sentido, precisamente, porque son características de la intencionalidad y temporalidad, a saber: su carácter sintético y horizónico.

La noción de horizonte es fundamental para la fenomenología husserliana. Toda intencionalidad es siempre intencionalidad de horizonte y en este sentido hace patente la finitud y perspectivismo del conocimiento en tanto que todo horizonte supone un punto de vista desde el cual éste se experimenta y define como tal. Así, la noción de horizonte surge por todos lados. Por una parte, podemos hablar de un horizonte noético abarcante –constituido por la corriente misma de vivencias en tanto horizonte temporal de su fluir– y un horizonte noético dependiente del primero –constituido por cada una de las vivencias individuales en tanto ellas mismas son un horizonte de posibles intuiciones a la que nos remite una intuición actual–. Por otra parte, como correlato de los horizontes noéticos, podemos hablar de un horizonte noemático abarcante, pues el objeto percibido nunca se da aisladamente, sino siempre en un campo perceptivo cofuncionante que constituye lo que en la *Crisis* Husserl llama “horizonte externo” del objeto y que, en última instancia, nos remite al mundo de la vida intuitivo como “horizonte de los horizontes”. Finalmente, podemos hablar de un horizonte noemático interno, constituido por todas las posibilidades de aparecer o darse del objeto.

Veamos cómo funcionan estos horizontes en el caso de la percepción externa que, por su carácter paradigmático y didáctico, Husserl repite constantemente. Pensemos, por ejemplo, en un dado. Podemos tener conciencia de él como un objeto querido,

recordado, imaginado o percibido. A la vez, su percepción es múltiple: lo vemos, lo palpamos, etc. Pero inclusive si nos concentramos en la visión del dado en reposo, ésta se desarrolla desde una multiplicidad de perspectivas: vemos un lado de su superficie, la que corresponde al número seis, y si nos ubicamos en la posición contraria, veremos el lado que corresponde al número uno. Ahora bien, por definición todo horizonte es abierto e infinito y, en tanto seres finitos, no nos es posible captar la totalidad de modos de aparecer del dado en su totalidad. La percepción externa es un claro ejemplo de la unilateralidad e imperfección de los actos intencionales, pues siempre quedan aspectos no vistos del objeto: “el aparecer no es nunca más que un aparecer por un lado, ‘incompleto’”⁹³. Esta unilateralidad del aparecer se experimenta tanto desde un punto de vista noético como noemático. Se trata nuevamente del *a priori* de la correlación. Un modo de conciencia es siempre una representación *de* y el aparecer es siempre un modo correlativo de darse *del* objeto, y en ambos casos se trata de una entre infinitas posibilidades.

Ahora bien, aunque actual y presente sea sólo la superficie del dado correspondiente al número seis y el lado opuesto correspondiente al número uno esté ausente, este último es co-mentado en una anticipación. Así, toda fase de la percepción implica a las otras como horizontes copresentes, como “potencialidades predelineadas”⁹⁴ por las menciones actuales. La unilateralidad de los actos intencionales es un mentar al vacío que consiste en un “horizonte multiforme de anticipaciones no plenificadas”⁹⁵. Por eso, decíamos que la intencionalidad es siempre intencionalidad de horizonte, es

⁹³ *Ideas I*, § 138, p. 330.

⁹⁴ *MC*, § 19, p. 61.

⁹⁵ *MC*, § 28, p. 82.

decir, es siempre implicativa, pues implica más de lo que efectiva y explícitamente es mentado y dado. Así, Husserl señala: “La multiplicidad propia de la intencionalidad que pertenece a todo *cogito* (...) no se agota como tema con la mera consideración de los *cogitata* entendidos como vivencias actuales. Por el contrario, *toda actualidad implica sus potencialidades*”⁹⁶.

Y, sin embargo, es también por el carácter implicativo de la intencionalidad que “como consciente en persona no está ahí sólo lo que aparece ‘propiamente’, sino simplemente esta cosa misma, el conjunto de acuerdo con el sentido total, aunque sólo parcialmente intuitivo y, más que nada, múltiplemente indeterminado”⁹⁷. Las apariciones son y no son la cosa misma⁹⁸; en este caso, el sentido “dado” –y no el objeto físico–. Lo son en tanto apariciones del dado y, en ese sentido, pese a no tener actualmente todas sus apariciones, lo hacen presente y actual, y así lo percibimos como unidad de sentido; y no lo son porque lo que aparece depende de la totalidad de sentido o, si se quiere, de la cosa en sí, en tanto daciones parciales de ella. Esto es posible porque la unidad de sentido se define como síntesis intencional, pues los lados presentes son conservados y unificados con las apariciones posteriores anticipadas. Así, el objeto es reconocido como el mismo dado, en tanto polo idéntico en la multiplicidad de apariciones. El proceso de constitución de sentido consiste, precisamente, en esta síntesis de identificación. Todos los modos de aparición del objeto y todos los modos de ser conscientes de él se sintetizan en la unidad de *una* percepción. El sentido es, pues, la síntesis de todas las fases de nuestro acto

⁹⁶ *MC*, § 19, p. 60.

⁹⁷ *Ideas I*, § 138, p. 330.

⁹⁸ Bernet, Rudolf, “Finitude et téléologie de la perception (Husserl)”, en: *La vie du sujet. Recherches sur l'interprétation de Husserl dans la phénoménologie*, París: PUF, 1994, p. 131.

intencional. Esto se aplica no sólo a la percepción, sino a todos los tipos de intuición, inclusive las formalidades científicas y el sentido “otro sujeto” son constituidos en procesos sintéticos continuos. El sentido es, pues, la síntesis de lo uno en lo múltiple, síntesis de ausencia y presencia.

Si bien en esta síntesis la anticipación, propia de todo acto intencional, hace presente un aspecto de lo ausente, siempre quedan aspectos ausentes. En el proceso sintético podemos perfeccionar la evidencia pasando de una a otra evidencia; no obstante, la cosa en sí permanece trascendente y la evidencia adecuada nunca se hace efectiva. Y, sin embargo: “La evidencia perfecta y su correlato, la verdad pura y genuina, son dadas como una idea inmanente a la tendencia hacia el conocimiento, hacia la plenificación de la intención que mienta algo...”⁹⁹. Esto nos plantea el tema del conocimiento como responsabilidad infinita de la razón, pues, pese a la imposibilidad de acceder a la dación adecuada del objeto, se tiende a ella como *telos* que rige el proceso de plenificación. Detrás de ello, encontramos la voluntad ética del ser humano finito que tiende a la infinitud. El conocimiento es, así, una infinita aproximación hacia una verdad absoluta que nunca se alcanza; por el contrario, cada plenificación parcial abre nuevas posibilidades de intención y plenificación. Pero ¿cómo la evidencia adecuada y la verdad absoluta pueden regir el proceso de plenificación de los actos intencionales cognitivos si, precisamente, no es posible tal plenificación? Al respecto, hay que cuidarse de no identificar el sentido que va constituyéndose en el progreso de plenificaciones parciales con la verdad absoluta y

⁹⁹ MC, § 5, p. 18.

tener siempre presente que tanto la evidencia adecuada como la verdad absoluta son sólo ideas¹⁰⁰, ideas regulativas infinitas¹⁰¹.

La evidencia apodíctica, en cambio, no es sólo una idea, puede darse de modo efectivo aunque ocasionalmente. Ella, decíamos, se define tanto por la indubitabilidad como por la posibilidad de inadecuación. La inadecuación, que no es sólo la mención al vacío sino también la posibilidad de engaño, puede producir una síntesis de nulificación evidente cuando una nueva evidencia, en lugar de plenificar una anticipación, la cancela. Por su parte, la indubitabilidad surge cuando las anticipaciones son efectivamente plenificadas en síntesis concordantes o de verificación evidente.

Ahora bien, podría objetarse lo siguiente: definir la apodicticidad como lo indubitable y, al mismo tiempo, como susceptible de inadecuaciones equivale a incurrir en una contradicción. Sin embargo, la condición de posibilidad de la indubitabilidad es, precisamente, la capacidad de llevar a cumplimiento los aspectos co-mentados y anticipados propios de toda inadecuación. Y es por ello que más arriba decíamos que la evidencia apodíctica es experiencia constitutiva en sentido estricto. Si bien ella supone también horizontes no plenificados, se distingue de la constitución en general porque no es una mera experiencia anticipativa, sino un perfeccionamiento de experiencias concordantes en las cuales son plenificadas las vivencias anticipativas. Y si todo objeto intencional nos remite a un “sistema de evidencias a él referidas y que son de tal suerte sintéticamente correspondientes, que

¹⁰⁰ Bernet, Rudolf, “Finitude et téléologie de la perception (Husserl)”, *o.c.*, p. 130.

¹⁰¹ *Cf.*, como una de las tantas alusiones de Husserl a este tema, *Ideas I*, §§ 143 y 149.

se fusionan en una evidencia total, aunque quizá infinita”¹⁰², entonces la evidencia apodíctica consiste en la coherencia de las anticipaciones plenificadas. Una vez sedimentada, podemos retornar a aquella evidencia apodíctica en cualquier momento. El paso a las plenificaciones, a partir de las cuales surgen las síntesis concordantes, es *motivado* por el camino trazado por las menciones actuales, pero también por el interés del sujeto de llevar a evidencia su conocimiento del objeto¹⁰³. Y este proceso de síntesis continuas de perfeccionamiento es una experiencia infinita, pues dada nuestra condición finita un cumplimiento intuitivo absoluto es imposible¹⁰⁴.

Hasta aquí hemos definido la unidad de sentido como síntesis intencional de identificación, en la cual el objeto intencional permanece idéntico pese a sus múltiples apariciones y modos de conciencia a él dirigidos. Lo mismo vale para la evidencia, con la diferencia de que en este caso se trata de síntesis intencionales concordantes. Ahora nos interesa señalar que la actividad sintética de la conciencia es posible en la medida en que la vida de la conciencia misma es sintética. Las vivencias intencionales están ligadas entre sí en una síntesis de identificación en virtud de la cual nos reconocemos como ego polo idéntico en la multiplicidad de vivencias. Esta síntesis de identificación pasiva y primaria no es sino la conciencia del tiempo inmanente a la que nos hemos referido como horizonte temporal noético en sentido amplio y que ahora se muestra como condición de posibilidad de la

¹⁰² MC, § 29, pp. 83-84.

¹⁰³ Bernet, Rudolf, “Finitude et téléologie de la perception (Husserl)”, *o.c.*, p. 132.

¹⁰⁴ Ello nos muestra que en las *Meditaciones cartesianas* Husserl está completamente instalado en el tercer sentido de inmanencia y trascendencia. Allí nos dice: “...la identidad de la adecuación entre aquel objeto mentado como tal y el que verdaderamente existe no es un momento intrínseco real (*reell*) de la fluyente vivencia de evidencia y verificación. Se trata empero, de una *inmanencia ideal* que nos remite a posteriores conexiones esenciales de posibles síntesis” (MC, § 27, p. 80). La evidencia apodíctica y su correlato son inmanencias ideales, mientras que la evidencia adecuada y la verdad absoluta permanecen como trascendentes.

intencionalidad. Así como la intencionalidad, la conciencia en tanto fluir temporal es también implicativa, pues toda conciencia del presente está entrelazada sintéticamente con la conciencia del pasado y del futuro, tanto entre retenciones, impresiones y protenciones como entre recuerdo, percepción y expectativa.

Ahora bien, debemos tener en cuenta que cada fase de la percepción se da en una fase temporal. Si retomamos el ejemplo de la percepción sensible del dado, observamos que la percepción actual de la cara correspondiente al número seis no es eliminada cuando deja de ser actual y la cara correspondiente al uno es dada. Por el contrario, es retenida y sintetizada con la nueva percepción actual. Y cuando percibimos actualmente el lado correspondiente al seis, lo sintetizamos pasivamente con el lado correspondiente al uno en una protención. Impresiones, retenciones y protenciones no constituyen ninguna unidad de sentido por sí solas, sino en su unidad. Sin embargo, la retención es la condición de posibilidad de la constitución de objetividades en la medida en que “conserva la intención objetiva de la correspondiente protoimpresión”¹⁰⁵. Constantemente, se modifica toda impresión en retención y ésta en otras retenciones –y ello es un *a priori*–, pero en dicha modificación la intención objetiva permanece idéntica¹⁰⁶. Así, el mantenimiento de la intención en el transcurrir de múltiples modos de conciencia hace del sentido no sólo una síntesis intencional sino también temporal.

La intencionalidad de la retención que está en juego aquí es la intencionalidad transversal. Ella está orientada al objeto intencional que dura –es decir, al objeto que

¹⁰⁵ Walton, Roberto, “Permanencia y fluencia en el análisis husserliano de la temporalidad”, en: *Escritos de Filosofía*, 27-28 (1995), p. 313.

¹⁰⁶ Cf. Husserl, Edmund, *Fenomenología de la conciencia del tiempo inmanente*, o.c., § 30.

permanece idéntico pese al cambio– y en esta orientación lo constituye. Se trata, entonces, de una intencionalidad activa y objetivante. Pero, al modificarse toda retención en retención de retenciones se constituye no sólo la unidad de sentido objetivo, sino también la unidad de la corriente de vivencias. Hablamos ahora de la intencionalidad longitudinal de la retención que no está dirigida al objeto sino al flujo temporal mismo en tanto unidad. Husserl se refiere a esta unidad como “cuasi-temporal” y pre-yoica, pues se trata de la conciencia absoluta que, en tanto constituyente del tiempo, no puede ser tiempo. Y, por ello, las palabras son insuficientes para describirla¹⁰⁷, dado que son del ámbito de lo constituido, mientras aquélla es del ámbito de lo constituyente. Ahora bien, el tema de la doble intencionalidad nos conduce al de la génesis activa y pasiva o autoconstitución de la vida subjetiva.

3.4 Génesis activa y génesis pasiva

Hemos visto cómo las dos estructuras de la conciencia posibilitan la constitución de sentido y validez o evidencia, y cómo la actividad del sujeto consiste en la producción de sentidos, entendidos éstos como síntesis intencionales y temporales de unificación. Pero la explicación de la constitución de sentido quedaría incompleta si nos limitásemos a los correlatos de la vida de conciencia, pues la génesis de las unidades de sentido nos remite, como lo muestra la fenomenología genética, a la autoconstitución de la vida del sujeto, tema del que nos encargaremos en esta

¹⁰⁷ Cf., por ejemplo, *ibid.*, § 36, p. 124.

sección. Pero ¿cómo debemos entender la idea de autoconstitución? De esta pregunta se desprenden otras dos: ¿cómo se unifican las múltiples experiencias del sujeto en una vida? y ¿cómo el ego se autoapercibe o aprehende tanto en su vida actual como potencial?

Respecto del sentido de la autoconstitución es necesario recordar que Husserl señala que “el *ego* se constituye para sí mismo (...) en la unidad de una historia”¹⁰⁸. De ahí que autoconstitución equivalga a autotemporalización; es decir, a una génesis atravesada por la legalidad¹⁰⁹ de las síntesis a partir de las cuales el sujeto configura la unidad de su vida. La ley que rige estas síntesis es la “causalidad” –término que Husserl prefiere sustituir por el de *motivación* para evitar malentendidos naturalistas– y, precisamente, la forma universal de la motivación es el tiempo.

La motivación tiene un sentido muy amplio, se aplica a la relación intersubjetiva a través de la empatía, a la vida consciente, pero también a la vida pasiva por medio de la asociación. En términos generales, se trata del *porque* a partir del cual una vivencia motiva a otra: “Oigo que se ha escapado un león y sé que el león es un animal feroz, *por tanto* me da miedo andar por la calle”¹¹⁰. Pero, este *porque* no debe, como decíamos, entenderse como una causalidad natural, pues ésta es una substrucción cuya finalidad es explicar la naturaleza física. La motivación establece la relación sintética entre las vivencias de modo que ellas no surgen de golpe, sino en

¹⁰⁸ MC, § 37, p. 101.

¹⁰⁹ Es precisamente por la legalidad que exhibe dicha unidad que recién en la “Cuarta meditación”, dedicada a la génesis del sujeto, Husserl interrumpe su explicación para hablarnos de la reducción eidética, la variación imaginativa y el *eidos ego*.

¹¹⁰ Husserl, Edmund, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro segundo: investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*, traducción de Antonio Ziri6n, M6xico: UNAM, 1997, § 56f, p. 227. De ahora en adelante nos referiremos a esta obra como *Ideas II*.

el fluir del tiempo. Es, pues, la ley de la composición de las vivencias en la unidad de una corriente de conciencia y, en este sentido, la vida subjetiva es una “marcha motivada –y, por tanto, temporal– de efectuaciones”¹¹¹.

A esta vida subjetiva Husserl se refiere como “realización global intencional multiescalonada”¹¹². Precisamente, el retorno desde la vida de superficie de la actitud natural a la vida de profundidad mediante el método fenomenológico nos abre el paso a los diferentes estratos o capas que constituyen la vida de la conciencia. Así, podemos hablar de una génesis activa y otra pasiva, la que, a su vez, supone diferentes niveles. Ello nos permitirá responder a la pregunta por la unificación de múltiples experiencias en una vida subjetiva.

En realidad, implícitamente hemos hablado ya de la génesis activa cuando nos referíamos al yo puro o *eidos ego*, al que accedimos por medio de la reducción eidética y la variación imaginativa. Como hemos dicho ya, esta noción le da a la fenomenología carácter científico y universal, pues ya no se trata de mis experiencias reales y posibles orientadas a la constitución de sentido y de evidencia, sino de las experiencias reales y posibles de cualquier ego posible. Pero existe otra razón para introducir al yo puro: la necesidad de establecer la unidad del yo en el fluir de la multiplicidad de sus vivencias, unidad que surge no de las síntesis que constituyen unidades de sentido objetivas como el sentido “mesa” o “belleza”, sino de aquellas que configuran la identidad del sujeto.

¹¹¹ *MC*, § 37, p. 101.

¹¹² *Crisis*, § 49, p. 176.

Ahora bien, este tipo de síntesis refiere a un yo puro productivo, un yo activo que en sus vivencias intencionales se constituye como centro de irradiación de unidades de sentidos y es lo que es en función de las objetividades que constituye, y, por eso, no puede ser separado de ellas ni de sus actos intencionales. Lo que nos interesa aquí es que cada acto intencional implica una toma de posición, una tesis sobre el mundo que, una vez sedimentada en las capas de la vida de la conciencia, puede ser reactivada y modificada o servir de base para posteriores producciones de sentido. Con cada sentido constituido, decisión tomada, valoración, convicción, etc. no sólo se constituye el polo objetivo, sino también la vida del sujeto. En cada uno de estos casos, el yo instaura y adquiere una nueva habitualidad, y, con ello, se constituye como yo personal, como “sustrato de habitualidades”. Así, la persona se reconoce como aquella que tiene tal convicción o aquella que la ha abandonado o transformado, y en el medio de estos cambios se mantiene la unidad de la identidad personal. De este modo, el principio de la génesis activa nos conduce del yo puro como polo idéntico del fluir de las vivencias al yo personal libre para el desarrollo de su actividad constitutiva de sentido –cuyo nivel más alto de racionalidad es la razón científica–.

Pero, si, como acabamos de señalar, el yo no puede separarse ni de sus habitualidades o actos intencionales permanentes ni de sus correlatos, entonces la génesis activa nos conduce ahora del yo personal al ego monádico o yo concreto. Y aquello que lo hace concreto es su mundo circundante. Los correlatos noemáticos de las tomas de posición, convertidas en habitualidades, son los sentidos objetivos que, una vez sedimentados, constituyen un horizonte cercano de familiaridad del cual la

mónada tiene una experiencia conocida y anticipada. En otras palabras, el yo concreto es tal en virtud no sólo de sus habitualidades, sino también de sus correlatos objetivos, correlatos que en su conjunto constituyen su mundo circundante, es decir, el mundo familiar del sujeto, conocido y anticipado.

Ahora bien, al inicio de esta sección dijimos que la explicación de la constitución de sentido y evidencia quedaría incompleta si nos detenemos en los correlatos de la vida de conciencia. Ahora es más claro cómo detrás de éstos no hay actos intencionales aislados, sino una vida entera que se constituye, aunque no únicamente, con cada acto productivo del sujeto en una génesis activa. Las distinciones –por cierto, metodológicas– al interior de la génesis activa marcan un camino, para decirlo con términos fenomenológicos, de plenificación que va del *eidos* al *factum absoluto*, de un yo puro a un yo concreto. Todo ello nos permite afirmar que el tema de la constitución de sentido –esta vez, en sentido fuerte, vale decir, de la evidencia– tampoco es abandonado en la “Cuarta meditación”. Por el contrario, la “Cuarta meditación” es una profundización de la historicidad que supone el tema de la evidencia, historicidad que nos lleva de la evidencia en tanto correlato objetivo de las experiencias reales y posibles del *eidos ego*, pasando por el yo personal, al ego monádico. Finalmente, en tanto que no podemos separar al ego de sus correlatos, el tema de la autoconstitución del sujeto es, a la vez, el tema de la constitución en general y en sentido fuerte. Todo ello explica el siguiente pasaje:

Es claro que, por cuanto el concreto *ego* monádico abraza toda la vida real y potencial de la conciencia, el problema de la explicitación fenomenológica de ese *ego* monádico (...) tiene que abarcar *todos los problemas constitutivos en*

general. Consecuentemente resulta que la fenomenología de esta autoconstitución coincide con la fenomenología en general.¹¹³

Antes de pasar al tema de la génesis pasiva quisiéramos insistir en que el principio de la génesis activa muestra al ego concreto como productivo o constituyente de sentidos a partir de sus actos intencionales o tomas de posición. Por eso, a esta génesis corresponde una intencionalidad objetivante. Este tipo de intencionalidad se refleja en una racionalidad práctica que incluye, por ejemplo, a la lógica en tanto praxis teórica que produce objetos ideales. Así, desde el punto de vista noemático, tenemos los productos constituidos y, desde el punto de vista noético, tenemos habitualidades instauradas. La intencionalidad objetivante es, pues, aquella que fija en el medio del devenir unidades de sentido estables a las que cualquiera puede acceder y que, sin embargo, pueden ser transformadas. Esta objetivación se da por excelencia en la intencionalidad transversal, que se define por dirigirse al objeto duradero e idéntico en la multiplicidad de sus modos de aparición.

Pero los productos de la actividad subjetiva e intersubjetiva no surgen de la nada. Ahora, la pasividad es el “material” para la actividad constitutiva tal como en *Ideas I* la $\diamond 80$ sensible lo era respecto de la $:\cong\Delta vZ$ intencional. Este material es un campo pasivo predado que afecta al sujeto y sobre el cual trabaja la síntesis activa; de modo que esta última supone siempre a la síntesis pasiva. Así, además de un centro de *actividad* sintética que da sentido al mundo –pero, desde el mundo, instalado en él y encarnado en su cuerpo propio (*Leib*)¹¹⁴– el sujeto es, en tanto afectado por el

¹¹³ MC, § 33, p. 92.

¹¹⁴ Más adelante nos ocuparemos de ello, pero desde ya es necesario señalar que el cuerpo propio cumple en general, en este tipo de afección y en la constitución de sentido, una función fundamental.

mundo, un centro de *receptividad*. Actividad y afección confluyen no sólo en la totalidad de la vida del sujeto que se autoconstituye, sino también en cada acto intencional; de modo que todo acto está precedido de una historia. Así, por ejemplo, antes de percibir unas tijeras o una determinada obra de arte percibimos una cosa en general: “Todo lo conocido remite a un originario llegar a conocer; lo que llamamos desconocido tiene, sin embargo, una forma estructural de lo conocido; tiene la forma *objeto* y más precisamente la forma *cosa espacial, objeto cultural, utensilio, etc.*”¹¹⁵. Esta forma estructural de lo conocido no es otra cosa que la “familiaridad” de los objetos que nos rodean, familiaridad que es producto de las génesis activa y pasiva.

Ahora bien, la experiencia pasiva tampoco es caótica; en ella encontramos, al igual que en la génesis activa, una legalidad: la asociación¹¹⁶. En *Ideas II*, Husserl se refiere a la asociación también como costumbre, y la trabaja como un tipo especial de motivación¹¹⁷. Especial porque la motivación, en sentido estricto, conduce a tomas de posición, lo que no ocurre en el nivel pasivo en el que el sujeto se mantiene en la esfera de la afección. En este caso hablamos, más bien, de un nivel primigenio de síntesis. Se trata de síntesis pasivas de asociación que enlazan en una impresión, en la conciencia del ahora, retenciones y protenciones, y, por eso, la asociación está en la base de la vida subjetiva que se autoconstituye o autotemporaliza. Antes de tesis activas que motivan otras tesis activas, tenemos en este caso campos pasivos de los cuales un elemento se desataca y, al ser destacado, nos afecta. Son las motivaciones

¹¹⁵ *MC*, § 38, p. 104.

¹¹⁶ Es inevitable y pertinente pensar aquí en Hume; sin embargo, hay que recordar la oposición de Husserl a la naturalización de la conciencia. Por eso, si bien la asociación es la ley del ámbito de la pasividad, no se trata de una ley empírica, sino eidética (*cf.*, por ejemplo, *MC*, § 39, p. 107 o *Crisis*, §§ 23-24).

¹¹⁷ *Cf. Ideas II*, § 56b, p. 269ss.

asociativas pasivas las que hacen que dentro de un campo pasivo homogéneo, por ejemplo, de datos sensibles de color (heterogéneo respecto de un campo de datos acústicos) se destaque un determinado dato que nos recuerda a otro o que se asocia con otro; ello puede ocurrir por contraste o repetición¹¹⁸.

Es necesario aclarar que siempre hay un trasfondo predado y, por ello, no es posible un “comienzo absoluto”¹¹⁹; toda afección supone ya un mundo predado del que nos afecta sólo aquello que se destaca, mientras los demás elementos del campo pasivo permanecen inconscientes. Y este trasfondo predado está constituido no sólo por datos sensibles, sino también por actos yoicos ya instaurados; de modo que el sujeto es afectado tanto por la \diamond sensible como por los sentidos ya constituidos y sedimentados. El campo pasivo que nos afecta tiene, así, dos niveles: una pasividad primaria, los datos sensibles, y otra secundaria, las habitualidades instauradas en los estratos de la vida del sujeto¹²⁰.

¿Pero no caemos en una contradicción al sostener que en el ámbito de la génesis pasiva el sujeto se limita a ser afectado –es decir, no encontramos aquí actos específicos del yo; no encontramos una intencionalidad objetivante– y que, sin embargo, este ámbito está dominado por la asociación que es, como decíamos más arriba, una forma de intencionalidad? Aunque los estratos “inferiores y oscuros” de

¹¹⁸ Husserl, Edmund, *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik*, edición de Ludwing Landgrebe, Hamburgo: Classen Verlag, 1954, § 16, p. 77. Cf. también *Expérience et jugement. Recherches en vue d'une généalogie de la logique*, París: PUF, 1970, p. 87.

¹¹⁹ Montavont, Anne, “Le phénomène de l’affections dans les *Analysen zur passiven Synthesis*”, en: *Temporalité et affection, o.c.*, p. 136. Cf. también el § 2, “La sensibilidad como subsuelo anímico del espíritu”, del anexo XII de *Ideas II*, p. 386ss.

¹²⁰ Walton, Roberto, “Génesis y anticipación en el horizonte temporal”, en: *Husserl. Mundo, conciencia y temporalidad, o.c.*, p. 82.

la vida subjetiva pertenezcan a la pasividad, receptividad y afección no se oponen a la actividad racional del sujeto; por el contrario, se trata de una forma inferior de actividad¹²¹. Por eso, Husserl distingue en la esfera misma de la afección una *tendencia* pasiva a ser estimulado –tendencia anterior al *cogito*, al acto intencional– de una *orientación hacia* el objeto –entendida como actividad, como *cogito*¹²²–. En ambos casos, vale decir, tanto en el carácter pasivo como activo de la afección, encontramos una teleología, una intencionalidad. Aunque no se trate de la intencionalidad objetivante, hablamos de intencionalidad en la pasividad, la que motiva la intencionalidad objetivante dirigida al mundo y a sus “objetos”.

Un ejemplo de intencionalidad preobjetivante es la intencionalidad impulsiva o instintiva. El primer caso marca, como ya vimos, una diferencia fundamental con *Ideas I*, obra en la que la intencionalidad permanece en la esfera racional y yoica. Ahora, en cambio, se considera la intencionalidad de los instintos. El carácter intencional de los éstos consiste en “una suerte de tender hacia que todavía carece de ‘objetivación del fin’”¹²³. El instinto es una tendencia cuya meta es la plenificación, aunque ésta no es experimentada como objeto. En este ámbito pasivo de la intencionalidad instintiva el instinto originario es el de conservación, instinto que, en la medida en que no puede plenificarse si no es sobre la base del mundo, es un instinto de apertura al mundo que toma formas determinadas como el sexual, de alimentación, etc. Pero las pulsiones no sólo son intencionales sino también involuntarias –aunque está en nuestro poder interrumpirlas–, subjetivas –porque

¹²¹ Husserl, Edmund, *Erfahrung und Urteil, o.c.*, § 17, p. 83; cf. también *Expérience et jugement, o.c.*, p. 93.

¹²² *Ibid.*, p. 82; cf. también pp. 91-92 de la versión francesa.

¹²³ Husserl, Edmund, Ms. C 16 IV, 11, citado por Iribarne, Julia V., “Intencionalidad instintiva y fenomenología trascendental”, en: *Escritos de Filosofía*, 27-28 (1995), p. 302.

están insertas en la corriente de vivencias– y afecciones no yoicas¹²⁴. Esto último se debe a que no son intenciones de acto, y no lo son porque ello exige un sujeto activo. En este nivel no hay, según Husserl, propiamente un yo, sino más bien un pre-yo. Si hablamos de intencionalidad preobjetivante es porque un objeto es tal sólo si lo es para un sujeto. Y precisamente por ello –por la intencionalidad impulsiva y el pre-ego, y a diferencia de *Ideas I–*, en las *Meditaciones cartesianas* el fundamento último se presenta como *factum* irracional¹²⁵, esa “experiencia pura y, por así decirlo, muda”¹²⁶.

Debemos decir, entonces, que la asociación de aquello que nos afecta es condición de posibilidad tanto de la objetividad como de la vida subjetiva, tanto de la constitución de unidades objetivas como de la autoconstitución. Sin la afección y la asociación no sería posible un mundo con sentido no sólo porque la pasividad proporciona el material a partir del cual se configuran, en la esfera activa, las objetividades, sino además porque la actividad constitutiva surge recién con la motivación o estimulación producida por la afección. Así, la asociación de aquello que nos afecta despierta la intencionalidad objetivante, es decir, al yo activo, y unifica pasivamente las vivencias intencionales en la unidad de una corriente de conciencia. De modo que tanto la intencionalidad preobjetivante como objetivante participan en la constitución de sentido. Dicho de otro modo, no es posible constituir unidades de sentidos sin la intervención tanto de la esfera pasiva como activa.

¹²⁴ Cf. Depraz, Natalie, “Qu’est-ce que l’animalité transcendante?”, en: *Alter. L’animal*, 3 (1995), p. 101.

¹²⁵ *MC*, § 29, p. 85.

¹²⁶ *MC*, § 16, p. 54.

Nos queda aún por contestar la pregunta por la autoapercpción o aprehensión del sujeto en su vida actual y potencial. Esta autoapercpción supondría salir del tiempo, en un desdoblarse de la conciencia, y experimentarlo como objeto. Pero no sólo no es posible salir de nuestra propia conciencia, sino que, además, ello parece conducirnos a un regreso al infinito:

...como estos modos de aparición de la conciencia del tiempo inmanente son a su vez *vivencias intencionales* y, por tanto, tienen que ser nuevamente dados a la reflexión como temporalidades, chocamos con una paradójica propiedad fundamental de la vida de la conciencia, por la cual ésta parece estar sujeta a una regresión al infinito¹²⁷.

El problema es, pues, cómo somos conscientes de nosotros mismos o de nuestras propias vivencias. Hemos señalado en la sección anterior que Husserl denomina a la conciencia de los objetos inmanentes “conciencia absoluta”. Que sea absoluta significa que no requiere de nada más que de sí misma. Esto es, sin embargo, relativo. La solución husserliana al peligro del regreso al infinito es la doble intencionalidad de la que hablábamos al terminar la sección anterior: la intencionalidad transversal y la intencionalidad longitudinal de la retención. La primera, decíamos, es una intencionalidad objetivante; la segunda, en cambio, es preobjetivante. Mientras la primera está referida al objeto, la segunda apunta al flujo mismo de la conciencia. La idea de una doble intencionalidad muestra que la conciencia se capta a sí misma no en el presente, sino en el pasado reciente, es decir, a partir de la intencionalidad longitudinal de la retención. En tanto que la intencionalidad de la retención es preobjetivante se trata de una pre-conciencia, de un

¹²⁷ MC, § 18, p. 60. Cf. también *Ideas II*, § 56c, p. 271.

pre-yo irreflexivo. Si no hay propiamente constitución sin un yo activo, entonces esta conciencia de la conciencia no es, en sentido estricto, constituyente¹²⁸.

Respecto de esta doble intencionalidad, nos interesa resaltar la relación que guardan. Sobre ello, Husserl señala: “En la corriente conciential única y unitaria se hallan, pues, entrelazadas entre sí ‘dos intencionalidades’ inseparablemente unidas y mutuamente necesarias, como dos lados de una idéntica cosa”¹²⁹. La intencionalidad longitudinal y la transversal se presuponen mutuamente. Sin la primera no hay presente y sin la segunda no hay pasado, vale decir, no es posible la autoconciencia sin la conciencia del pasado de un objeto que dura, así como no es posible ser conscientes del objeto sin la conciencia de nuestro propio flujo temporal.

Quisiéramos terminar esta sección recordando que habíamos dicho que las *Meditaciones cartesianas* están guiadas por la idea de una fundamentación última de la ciencia y que a este tema se supedita la noción de la evidencia. En este contexto, Husserl se preguntará si la experiencia trascendental de sí mismo puede tomarse como evidencia primera sobre la cual realizar esta fundamentación. En efecto, de nuestra propia corriente de vivencias no podemos tener una evidencia adecuada e

¹²⁸ Esto nos remite, a su vez, a un problema metodológico: ¿el fenomenólogo, instalado en la *epoché* y prohibido de emitir juicio, de tomar posición, al ser consciente de su propia corriente de vivencias, no está acaso también constituyéndose?, ¿no implica la descripción de su propia vivencia un proceso de constitución y, por lo tanto, de toma de posición?, ¿describir no significa necesariamente interpretar? Decir lo contrario no significaría atentar contra la coherencia de la fenomenología, dada la explicación husserliana del proceso de constitución de sentido de ya hemos analizados. Estos son los temas de la teoría trascendental del método, de la que no podemos ocuparnos aquí, entendida como una crítica fenomenológica de la fenomenología, que trabaja E. Fink en la *Sexta meditación cartesiana* que, como sabemos, fue refrendada por el propio Husserl (cf. *VI. Cartesianische Meditation. Teil 1. Die Idee einer transzendentalen Methodenlehre*, edición de Hans Ebeling, Jann Holl y Guy van Kerckhoven, *Husserliana Dokumente*, tomo II/1, Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academic Publishers, 1988; *Sixième méditation cartésienne. Première partie. L'idée d'une théorie transcendantale de la méthode*, traducción de Natalie Depraz, Grenoble: Jérôme Millon, 1994).

¹²⁹ Husserl, Edmund, *Fenomenología de la conciencia del tiempo inmanente, o.c.*, § 39, p. 132.

inmediata, pues la vida de conciencia no puede reducirse, como ya hemos señalado, a lo dado y actual. No obstante, sí es posible una evidencia apodíctica de nosotros mismos a partir de la reducción trascendental a la inmanencia en el tercer sentido, es decir, a la vida trascendental experimentada como una síntesis temporal de vivencias actuales y potenciales.

Capítulo segundo

Del yo personal a la monadología trascendental

4. El problema de la intersubjetividad y la monadología trascendental

Empecemos este capítulo retomando algunos de los resultados del capítulo anterior. En primer lugar, hemos mostrado cómo el enigma de la trascendencia, es decir, el enigma del conocimiento generado por la interpretación dualista de las nociones de inmanencia y trascendencia, implica el enigma de la intersubjetividad; en segundo lugar, la insuficiencia del “camino cartesiano” hizo patente la necesidad de extender el ámbito de la inmanencia más allá de lo evidente y absolutamente dado, es decir, a lo potencialmente dado y siempre anticipado, y, paralelamente, extender la reducción fenomenológico-trascendental a la intersubjetividad; en tercer lugar, el análisis de las estructuras de la vida de conciencia, intencionalidad y temporalidad, mostró cómo la naturaleza propia de la experiencia trascendental es la constitución de sentido de las

objetividades tanto científicas como precientíficas; a su vez, esto nos condujo, finalmente, al tema de la constitución de la propia vida subjetiva, tanto activa como pasivamente.

Estos dos últimos puntos, sin embargo, sólo tienen sentido en conexión con la intersubjetividad, pues, por un lado, la objetividad de los sentidos a través de los cuales nos referimos, actuamos y vivimos en el mundo depende de su carácter intersubjetivo y, por otro lado, la constitución de la vida subjetiva y la autoconciencia suponen la intersubjetividad y la diferencia yo-otro. Es necesario, entonces, explicitar los procesos de configuración de la intersubjetividad, es decir, de la monadología trascendental. Para Husserl, la noción de monadología trascendental refiere a la comunidad de mónadas, sujetos personales inseparables de sus mundos circundantes que constituyen mancomunadamente el sentido del mundo. Pero, el camino del yo personal a la monadología trascendental nos obliga a hacer, todavía, otras escalas: primero, abordaremos el problema de la individuación a partir, ya no de la temporalidad, sino de la conciencia encarnada; segundo, plantearemos, a propósito de la objeción del solipsismo y del análisis de Ricoeur a las *Meditaciones cartesianas*, la problemática de la constitución de la intersubjetividad como correlato de la evidencia en sentido estricto, la evidencia científica; la disolución del solipsismo supondrá, en tercer lugar, una explicación general de los niveles de intersubjetividad; y, en cuarto lugar, mostraremos las dificultades con las se enfrenta el lector de la “Quinta meditación” respecto de la constitución del otro.

5. La conciencia encarnada

En el capítulo anterior, vimos que el sentido se constituye a partir de actos intencionales que sintetizan la multiplicidad de apariciones del objeto en la unidad de un sentido que permanece idéntico durante el cambio de sus apariciones; vimos también que para Husserl el sentido se constituye no sólo en un nivel consciente y predicativo, sino también pre-predicativo, sensitivo e “irracional”, lo cual ubica en el centro de la temática de la constitución de sentido al tema de la corporalidad. Es por esta misma razón que en la *Crisis* Husserl retoma como fundamento de las objetividades ideales de la ciencia al mundo de la vida, como mundo de la intuición sensible, y hace referencia al papel de la corporalidad en la constitución de sentido. Pero en el capítulo anterior también vimos que con cada unidad de sentido configurada se constituye, a la vez, la vida del sujeto. Y si en los procesos constitutivos de sentido participa también nuestra corporalidad, entonces ésta cumple un papel en la constitución de sentido del propio sujeto.

En efecto, el camino recorrido en el capítulo anterior desde el *eidós ego* al ego concreto, a la mónada, no es otro que el camino de la constitución de la individualidad de la vida subjetiva. Y, como sabemos, el modo en que el yo adquiere individualidad se explica a partir de las génesis activa y pasiva, y, en virtud de esta última, a partir de la motivación asociativa y la temporalidad. Pero si el concepto de mónada supone hablar de un yo personal y de sus correlatos –el mundo circundante–, entonces el problema de la individuación implica necesariamente el tema de la encarnación, pues el sujeto constituye su propia individualidad también a partir de su

corporalidad¹³⁰. El paso del *eidōs ego* al ego concreto supone, entonces, una conciencia encarnada, e inserta en el mundo, que tiene su propia historia. Así, “la génesis experiencial del cuerpo propio (...) es por ende, a la vez, la génesis trascendental del propio yo y de su gobierno del cuerpo...”¹³¹. Abordaremos, entonces, el tema de la encarnación desde el papel de la corporalidad en la constitución de sentido de las objetividades, lo que al mismo tiempo explicará el papel de la corporalidad en la constitución de la vida subjetiva misma. La necesidad de tratar el tema de esta manera responde, al igual que en la sección anterior respecto de la intencionalidad y temporalidad, al *a priori* de la correlación por el cual todo análisis es bilateral y no unilateral. A su vez, ello constituirá el primer paso para mostrar la importancia del tema de la corporalidad en el problema de la intersubjetividad.

Empecemos señalando brevemente que sostener que la historicidad del sujeto es también la historicidad de su corporalidad marca una clara diferencia con el dualismo moderno. Si la encarnación es el proceso por el cual la “carne” es para sí misma, y si

¹³⁰ La temporalidad, entonces, no basta para explicar el tema de la individuación. En la *Crisis*, por ejemplo, preocupado por distinguir, entre otras cosas, la individuación en el ámbito de la naturaleza de la individuación en el ámbito del espíritu, Husserl sostiene que a diferencia de los cuerpos el yo “posee la individualidad en sí y a partir de sí mismo, no a partir de la causalidad. Ciertamente, en virtud de la somaticidad corporal el yo puede tornarse distinguible en su posición en el espacio corporal (...) para todo otro y, en esta medida, para cualquiera” (*Crisis*, § 62, pp. 228-229). El paso del plano eidético al fáctico no se llevaría a cumplimiento si no tomáramos en cuenta, además de la temporalidad e historicidad, la inserción de la experiencia subjetiva en el mundo desde su corporalidad, y éste es el sentido del título del tercer capítulo de la segunda sección de *Ideas II*, “La constitución de la ‘realidad’ anímica a través del cuerpo”. Por esta misma razón, Bonilla señala: “La conciencia deja de ser algo así como una conciencia abstracta o un espíritu puro, se humaniza en virtud de su conexión con el *cuerpo*. Sin el cuerpo, la conciencia pura y absoluta es conciencia, pero no es tu conciencia, mi conciencia, no es una conciencia humana” (Bonilla, Alcira, “Corporalidad e intencionalidad desde una lectura contemporánea de la obra de Husserl”, en: Rovalletti, María Lucrecia (ed.), *Corporalidad. La problemática del cuerpo en el pensamiento actual*, Buenos Aires: Lugar Editorial, p. 238).

¹³¹ Serrano, Agustín, “Fundamentos del análisis fenomenológico del cuerpo”, en: *La posibilidad de la fenomenología*, Madrid: Editorial Complutense, 1997, p. 203.

la identidad y la conciencia de la identidad suponen no sólo el reconocimiento de uno mismo en el fluir temporal de los actos intencionales, sino también en la experiencia de nuestra corporalidad, entonces, antes de ser dos instancias separadas, “cuerpo” y “espíritu” constituyen una unidad. Y en esta unidad el cuerpo se apercibe como “carne” y el espíritu como encarnado¹³². No se trata, pues, de una simple conjunción de alma y cuerpo, no es que al cuerpo, en tanto algo físico, le añadamos algo externo que sería espiritual, sino de una imbricación que constituye la unidad concreta que es la mónada: “...yo soy uno con el soma, soy somáticamente, así como el soma es soma en tanto órgano yoico”¹³³.

Por ello, Husserl insiste en el doble carácter del cuerpo: el cuerpo en tanto materia o cosa y el cuerpo en tanto vivido. Es para subrayar el segundo sentido sobre el primero que Husserl distingue entre cuerpo (*Körper*) y soma (*Leib*). El primer término refiere al cuerpo físico que, podríamos decir, experimentamos desde “afuera”, mientras el segundo refiere al cuerpo propio o cuerpo vivido que –si bien es también cuerpo material, físico, y, por lo tanto, tiene propiedades reales (*reale*) y forma parte de la causalidad de la naturaleza como cualquier otro– vivimos desde “dentro”, con el acceso privilegiado de la primera persona, y sentimos *en él*¹³⁴. El soma o cuerpo propio no es, entonces, un cuerpo más entre otros; por el contrario, el único soma que puedo experimentar como tal de modo inmediato y en primera

¹³² Depraz, Natalie, *Transcendance et incarnation. Le statut de l'intersubjectivité comme alterité à soi chez Husserl*, París: Vrin, 1995, p. 36.

¹³³ “...bin ich mit dem Leib eins, ich bin leiblich, wie der Leib Leib ist als ichliches Organ” (Husserl, Edmund, *Zur Phänomenologie der Intersubjectivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil (1929-1935)*, edición de Iso Kern, La Haya: Martinus Nijhoff, 1973 p. 283. En adelante nos referiremos a este texto como *Hua XV*). Cf. también *Autour des Méditations cartésiennes (1929-1932). Sur l'intersubjectivité*, París: Editions Jérôme Millon, 1998, p. 240. Los textos reunidos en este libro corresponden *Hua XV*.

¹³⁴ Cf. *Ideas II*, § 36, p. 185.

persona es el mío, y constituye aquello por lo cual soy de modo único y preeminente. Pensemos, por ejemplo, en la radical diferencia entre el modo que otros escuchan nuestra voz y el modo en que uno mismo la escucha o en el dolor físico: sólo uno mismo puede experimentar directamente su dolor, el otro sólo puede entender la sensación de dolor en referencia a aquella que pudo haber experimentado alguna vez “en” su soma. Salvo metafóricamente, no podemos sentir el dolor de otro porque el cuerpo es, precisamente, lo más propio e íntimo. Éste constituye el límite del dolor¹³⁵, el cual, a su vez, “objetiva” al cuerpo cuando aparece, sin convertirlo, no obstante, en mero cuerpo material, pues el cuerpo no deja de ser cuerpo *vivido*.

Pero, si bien tenemos este acceso privilegiado a la experiencia del cuerpo propio, éste nos limita, pues constituye nuestro único modo de “ser-en-el mundo”. Es pertinente recordar aquí que Husserl se refiere a la subjetividad humana como “ser-sujeto para el mundo y ser-objeto en el mundo”¹³⁶. La expresión “sujetos para el mundo” apela al carácter trascendental de la vida subjetiva, es decir, a la experiencia constitutiva del sentido del mundo, mientras que la expresión “objetos en el mundo” alude al doble carácter del cuerpo del que hablábamos más arriba, su carácter objetivo (*Körper*) y subjetivo (*Leib*). De modo que afirmar que somos sujetos para y objetos en el mundo equivale a sostener que constituimos el sentido del mundo desde nuestra inserción en él. La constitución de sentido supone, pues, la participación de nuestro soma. La pregunta es, entonces, cuáles son los *a priori* del funcionamiento de nuestra corporalidad en los procesos de constitución de sentido.

¹³⁵ Serrano, Agustín, “Fundamentos del análisis fenomenológico del cuerpo”, *o.c.*, p. 189.

¹³⁶ Cf. *Crisis*, § 53.

En primer lugar, el soma se presenta como ineludible órgano de la percepción, a través y respecto del cual toda cosa (*real*) aparece y es percibida. Al cuerpo propio como órgano de la percepción le son inherentes campos de sensación producidos por estímulos externos. La sensibilidad se constituye en un nivel psicofísico que se manifiesta en relaciones del tipo “si... entonces”: si mi mano toca algo, siento; si como algo, siento, etc. Ahora, en la experiencia normal¹³⁷ de la percepción externa, a diferencia de la experiencia del dolor, el cuerpo vivido no es experimentado de modo consciente como objeto, sino copercibido y presupuesto en ella. Es precisamente en esta copercepción que el cuerpo se experimenta como soma y no como mero cuerpo material. En este sentido, y no en el espacial y cósmico, hay que entender la “localización” de las vivencias en el cuerpo. No hay que confundir aquí las sensaciones localizadas con los actos intencionales: las sensaciones de tacto se ubican en el dedo que toca, mas no la percepción, así como el pensar no se localiza en el cerebro¹³⁸.

Son, precisamente, estas vivencias “localizadas” en el cuerpo las que hacen de él un soma o cuerpo *vivido*. Husserl se refiere a ellas como ubiestesias, sensaciones localizadas en el cuerpo vivido o en sus órganos sensoriales –específicamente, en el tacto– que, junto con las no localizadas –como las sensaciones cromáticas–, participan de la constitución de sentido, aunque las segundas lo hacen sólo de modo mediato. Volveremos al tema de las ubiestecias más adelante. Ahora,

¹³⁷ Es importante tener en cuenta que Husserl se refiere a la constitución del mundo cósmico o del cuerpo en condiciones normales. Sólo podemos hablar de anormalidades, como las alteraciones del cuerpo, en el marco de una *constitución normal* (cf. *Ideas II*, § 18b, p. 90ss).

¹³⁸ *Ideas II*, § 39, p. 193. Sobre el tema de la localización de las vivencias en el cuerpo cf. también *Problemas fundamentales de la fenomenología, o.c.*, § 3, p. 50: “La alegría y la tristeza no están en el corazón como la sangre”.

concentrémonos en las cinestesis, *sensaciones inmediatas de movimiento*, pero no el movimiento del objeto espacial percibido ni el del soma que se desplaza en el espacio, sino “la emoción –podríamos decir nosotros, también, *moción*– de un sujeto percipiente que es afectado por su carne invisible, es decir, por su ser carnal”¹³⁹. En *Experiencia y juicio*, Husserl define las cinestesis del siguiente modo: “Denominamos a estos movimientos, que pertenecen a la esencia de la percepción y que sirven para conducir al objeto percibido a la dación en todos sus lados, en tanto que ello sea posible, *cinestecias*”¹⁴⁰.

Del pasaje anterior nos interesa rescatar el papel de las cinestesis en todo proceso perceptivo. En el capítulo anterior, señalamos que el sentido es el resultado de la unidad o síntesis de la multiplicidad de apariciones o escorzos. Si nos concentramos ahora en la percepción externa, encontramos que los escorzos del objeto percibido, mejor aún, la posibilidad de percibir cada vez más apariciones del objeto depende de las cinestesis. Existe aquí una correlación. Si yo miro el objeto desde otra perspectiva o si lo toco, entonces puedo actualizar un aspecto que estaba oculto o copresente. “Las *cosas* de los sentidos son lo que son en cuanto unidades ‘en’ una multiplicidad de percepciones y constelaciones cinestésicas de la subjetividad; son ahí conscientes siempre como *motivantes para los aspectos inherentes* como motivados”¹⁴¹. Las cinestesis, entonces, *motivan* la aparición de las fases del objeto

¹³⁹ Bernet, Rudolf, “¿Una intencionalidad sin sujeto ni objeto?”, en: Rizo-Patrón, Rosemary (ed.), *El pensamiento de Husserl en la reflexión filosófica contemporánea*, Lima: IRA/PUCP, 1993, p. 147.

¹⁴⁰ “Wir nennen diese Bewegungen, die zum Wesen der Wahrnehmung gehören und dazu dienen, den Wahrnehmungsgegenstand möglichst allseitig zur Gegebenheit zu bringen, *Kinästhesen*” (*Erfahrung und Urteil*, o.c. § 19, p. 89; cf. también *Expérience et jugement*, o.c., p. 98).

¹⁴¹ *Ideas II*, § 18c, pp. 97-98.

(*real*) al actualizarlo, es decir, al llevarlo a la evidencia¹⁴², y, así, participan en la constitución del sentido. De modo que cuando hablamos de cinestesis hablamos de pasividad pero también de actividad: “Los procesos cinestésicos aparecen en la conciencia con un doble carácter: o bien la sucesión es un proceso ‘espontáneo’, ‘libre’, o bien está caracterizado por ser ‘sufrido’, no ‘hecho’, por ser un proceso pasivo en el que la espontaneidad no participa”¹⁴³. De este manera, si bien las cosas nos estimulan o afectan motivando, así, sucesiones asociativas, las cinestesis mismas funcionan como motivantes de dichas apariciones.

Ahora bien, la posibilidad de hacer presentes otros aspectos del objeto depende a su vez del soma como órgano de la voluntad. Y éste es otro de los rasgos que hacen del cuerpo un soma, pues, a diferencia de las cosas, su movimiento no es mecánico, y no depende de la mediación de un cuerpo que lo mueva, sino libre y espontáneo. El soma es, así, el único cuerpo que gobierna y en el que impera de manera libre e inmediata. Una vez más, no se trata, entonces, de un cuerpo meramente pasivo y “sintiente”, sino, además, del órgano de un yo puro que tiene la potencialidad (“yo puedo”) de moverse libremente¹⁴⁴. Y estos movimientos libres (“yo muevo” mi cuerpo y los objetos físicos) permiten actualizar los aspectos o esbozos del objeto

¹⁴² Éste es el objetivo de Husserl cuando en los §§ 28 y 47 de la *Crisis* plantea el tema de la corporalidad y las cinestesis como fenómenos inseparables del tema del mundo de la vida intuitivo que deben, por tanto, ser tematizados.

¹⁴³ Husserl, Edmund, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro tercero: la fenomenología y los fundamentos de las ciencias*, traducción Luis E. González, revisada por Antonio Ziri6n, México: UNAM, 2000, § 4f, p. 136. De ahora en adelante nos referiremos a esta obra como *Ideas III*.

¹⁴⁴ “El yo como unidad es un sistema del ‘yo puedo’. (...) Yo tengo dominio sobre mi cuerpo, yo soy quien mueve y puede mover esta mano, etc. Yo puedo tocar el piano. Pero no siempre me sale bien. Lo he desaprendido, he perdido práctica. Yo ejercito mi cuerpo. En las actividades más comunes generalmente no pierdo la práctica. Pero cuando he estado enfermo mucho tiempo acostado, luego tengo que volver a aprender a nadar, y rápidamente vuelvo a hacerlo. Pero puedo también enfermarme de los nervios, pierdo el dominio sobre mis miembros, ‘no puedo’” (*Ideas II*, § 59, p. 301).

percibido. De este modo, toda cinestesia nos remite a un “yo puedo moverme” como condición de la percepción del mundo externo.

Esto nos conduce al soma como aquí absoluto y eje de orientación, pues que los aspectos percibidos del objeto sean correlato de los sistemas cinestésicos depende de la perspectiva u orientación desde la cual el sujeto encarnado percibe. Así, con cada nueva perspectiva surge un nuevo complejo de cinestesis y datos hyléticos. Lo que, sin embargo, permanece en este cambio de perspectivas es el cuerpo propio como punto cero de toda orientación. El cuerpo propio es el *aquí* desde el cual nace el horizonte constituido por el campo perceptual. No podemos escapar del horizonte porque somos nosotros quienes lo definimos, así como no podemos escapar del camino del sol que se refleja en el mar porque nuestra posición y desplazamiento lo dibuja. Las coordenadas en las que se perciben las cosas se definen en relación con la espacialidad del cuerpo propio. La cercanía, lejanía, el arriba, abajo, derecha, izquierda, etc. son tales en referencia a un aquí absoluto respecto del cual las cosas están allí¹⁴⁵. Inclusive si imaginamos o recordamos algo, lo hacemos con cierta perspectiva, esto es, en referencia al cuerpo propio como aquí absoluto co-consciente. Y cuando libremente reorganizamos la espacialidad de las demás cosas allí, el cuerpo permanece como aquí absoluto¹⁴⁶.

¹⁴⁵ Tomando como ejemplo la percepción de un cubo, Husserl dice: “El cubo, el cubo uno e idéntico, aparece ora en apariciones cercanas, ora en apariciones lejanas, en los cambiantes modos del *ahí* y el *allí*, frente a un *aquí absoluto*, desatendido pero siempre co-consciente (en el propio cuerpo orgánico siempre co-apareciente)” (MC, § 17, p. 55).

¹⁴⁶ Bonilla, Alcira, “Corporalidad e intencionalidad desde una lectura contemporánea de la obra de Husserl”, *o.c.*, p. 239.

En resumen, el juego entre identidad y cambio o entre unidad y multiplicidad, que define a las unidades de sentido, no es el producto de un *eidós ego*, que no es más que una idealización o conceptualización metodológica, sino de un ego concreto, que implica el “funcionamiento” de su somaticidad¹⁴⁷. Por eso, Husserl señala que “el mundo se constituye de tal modo que el yo entro al mundo mismo como encarnado”¹⁴⁸. El *a priori* de la correlación supone, pues, al soma como órgano de la percepción, es decir, como medio a partir del cual experimentamos y somos en el mundo; como portador de sistemas cinestésicos que, en la medida en que actualizan y motivan la dación de los múltiples e infinitos escorzos del objeto percibido cuyo sentido, no obstante, se mantiene idéntico, son condición de posibilidad de la constitución de sentido; como órgano de la voluntad, es decir, con la capacidad de moverse libremente y, a partir de ello, hacer presentes aspectos ocultos del objeto, y, finalmente, como centro absoluto y punto cero de la orientación en el espacio y de los objetos en él.

Ahora bien, como habíamos dicho, al participar de la constitución de las unidades de sentido objetivas, los cuatro rasgos del funcionamiento del soma que acabamos de señalar participan, a la vez, de la constitución del soma mismo, es decir, son los rasgos que hacen del cuerpo *mi* cuerpo *vivido* y no sólo un cuerpo material. Si, por ejemplo, veo un automóvil o lo toco, no sólo percibo datos hyléticos del automóvil

¹⁴⁷ Nos hemos ocupado fundamentalmente del papel del soma, específicamente de las sensaciones localizadas, en la constitución del sentido de objetos espaciales; sin embargo, el soma tiene también un papel en la constitución de “objetividades superiores” como los valores y los actos valorativos. Siguiendo el esquema de las *Investigaciones lógicas* e *Ideas I*, en el cual, como hemos visto, los datos de sensación aportan la materia para los actos intencionales constitutivos, Husserl señala que, de modo análogo, los sentimientos sensibles, el placer, el dolor, etc. funcionan como materia para las vivencias intencionales valorativas, desiderativas y volitivas (cf. *Ideas II*, § 39, p. 192-193).

¹⁴⁸ “...die Welt ist so konstituiert, dass in ihr selbst das Ich als verleblichtes auftritt” (*Hua XV*, p. 287). Cf. también *Autour des Méditations cartésiennes (1929-1932). Sur l’intersubjectivité, o.c.*, p. 244.

como su color, temperatura y textura, también tengo la sensación de mi ojo que se mueve siguiendo al objeto en movimiento o la sensación de mi mano que lo toca, sensaciones que pasan a formar parte de mi experiencia y gobierno del cuerpo. Se sedimentan, así, como *habituales corporales* de lo que podríamos llamar una “identidad corporal” o “identidad somática”. Lo mismo ocurre con los campos sensoriales. El soma experimenta, en tanto que forma parte del nexo causal, una multiplicidad de circunstancias que motivan en él alteraciones y datos de sensación, pero en estos cambios permanece como el mismo y único soma.

Sin embargo, la génesis de esta “identidad somática” no puede explicarse sólo por los campos temporales o por la visión. Husserl imagina la posibilidad de un sujeto que sólo tuviese la capacidad de ver. Éste, nos dice, no tendría cuerpo alguno¹⁴⁹, pues no podría hablarse de sensaciones localizadas o ubiestesias, que son, precisamente, las que distinguen al soma (*Leib*) del cuerpo (*Körper*). Dicho sujeto vería cosas pero no podría sentir o ver su ojo viendo las cosas, sólo tendría sensaciones del movimiento ocular. A esto hay que agregar que si bien vivo mi soma de modo inmediato y directo, no lo veo todo¹⁵⁰. Y esto marca una importante diferencia entre la visión y el tacto. Husserl insiste en el carácter especial de la tactualidad respecto de la constitución del cuerpo propio: cuando con una mano percibo un objeto inerte y en reposo, no sólo percibo rasgos del objeto, sino también rasgos de mi propia mano. Esto es mucho más claro si consideramos lo que sucede cuando una parte del cuerpo siente otra parte del cuerpo. En este caso, las sensaciones se duplican, pues cuando una mano toca a la otra, si bien una hace las

¹⁴⁹ Cf. *Ideas II*, § 38, p. 190 e *Ideas III*, § 4f, p. 138.

¹⁵⁰ Cf. *Hua XV*, p. 245 y *Autour des Méditations cartésiennes (1929-1932). Sur l'intersubjectivité*, o.c., p. 189.

veces de objeto, ambas son cuerpo vivido, es decir, ambas tienen sensaciones localizadas. Inclusive podemos hablar de las cinestesis que experimento cuando muevo una mano sin que ésta toque nada. Pero aun en este caso, Husserl sostiene que “las sensaciones de movimiento deben acaso su localización solamente al constante entrelazamiento con sensaciones primariamente localizadas”¹⁵¹. Y estas sensaciones primariamente localizadas son las de la región táctil, cuya singularidad consiste en que el todo del cuerpo vivido porta sensaciones táctiles localizadas, cosa que no ocurre con otros sentidos: “La unidad interna del campo táctil implica la necesaria unicidad del cuerpo del yo: un solo campo táctil, un solo cuerpo”¹⁵². Así pues, si bien ubiestesias, cinestesis y campos sensoriales son constitutivas del cuerpo vivido, en su constitución ocupa un lugar fundamental el tacto en tanto portador de sensaciones localizadas primarias.

Ahora bien, en la actitud natural nuestra atención está enfocada en el objeto, su plenificación es el *telos* de la percepción, mientras que el cuerpo propio es coatendido –aunque es susceptible de ser objetivado en cualquier momento, cuando tenemos un dolor localizado o cuando una mano toca a la otra–, pues en tanto órgano de la percepción no puede faltar. Ello significa que tras la percepción del mundo externo y de la intencionalidad objetivante, se oculta también la experiencia del cuerpo propio. Si sacar del olvido al sujeto y sus operaciones constitutivas de sentido era tarea de la *epoché* y la reducción trascendental, ésta sólo puede cumplirse a cabalidad si la corporalidad también es sometida a un análisis intencional. En la actitud natural, sin embargo, la experiencia del cuerpo se da a través de una

¹⁵¹ *Ideas II*, § 37, p. 190.

¹⁵² Serrano, Agustín, “Fundamentos del análisis fenomenológico del cuerpo”, *o.c.*, p. 208.

intencionalidad instintiva no objetivante, es decir, la conciencia del cuerpo propio es pre-reflexiva:

La sensibilidad, el funcionar yoico-activo del cuerpo vivido, de los órganos del cuerpo, pertenece de manera esencial fundamental a toda experiencia del cuerpo, que no circula conscientemente como mero curso de apariciones corporales sino que se tiene conciencia de los órganos de los sentidos junto con la corporalidad vivida que funciona cinestésica [*kinestesia*] y cenestésicamente [*koinaisthesis*], con el yo funcionante en una actividad y habitualidad propia.¹⁵³

Así pues, la génesis de la mónada supone dos tipos de conciencia pre-reflexiva: la intencionalidad longitudinal de la retención, a la que nos referimos al final del capítulo anterior, y el funcionamiento del soma. ¿Pero acaso la conciencia de la propia individualidad no tiene como condición la posibilidad de distinguirla de otras individualidades? ¿Hablar de cuerpo propio no supone, a la vez, hablar de cuerpos extraños? ¿Si el único soma que puedo experimentar como tal es el mío, qué “seguridad” tenemos respecto de los otros? ¿Es esta “seguridad” necesaria para hablar de la “objetividad” y del conocimiento del mundo? Más aún, ¿la idea de un mundo común y el sentido de mi propio soma no requieren de la mirada constitutiva de los otros? ¿O es que acaso con el análisis del cuerpo propio la fenomenología corre el peligro de encerrarse en un solipsismo?

¹⁵³ Iribarne, Julia V., “Teoría de los instintos y organización perceptiva”, en: *Edmund Husserl. La fenomenología como monadología*, Buenos Aires: Centro de estudios filosóficos Eugenio Pucciarelli, 2002, p. 413.

6. La objeción del solipsismo

Si bien cuando abordamos el enigma de la trascendencia mostramos cómo surge el problema del solipsismo, es pertinente recordar la argumentación que seguimos: la teoría tradicional del conocimiento, enmarcada en la actitud natural y el dualismo, reduce el segundo sentido de inmanencia y trascendencia al primero, pues entiende lo dado de modo actual, lo evidente (segundo sentido) como ingrediente psíquico de las vivencias intencionales (primer sentido). Con ello, genera el enigma de la trascendencia (la imposibilidad del conocimiento objetivo del mundo) y, al mismo tiempo, el enigma de la intersubjetividad, pues al tener certeza únicamente de mis vivencias desaparece la posibilidad de que ellas alcancen lo trascendente –digamos, el “mundo objetivo”– y, con ella, a los otros sujetos, sin los cuales no sería posible hablar de un mundo objetivo. Así pues, reducir el segundo sentido de inmanencia y trascendencia al primero conduce al solipsismo.

Para evitar este problema, Husserl, en primer lugar, distingue un sentido del otro y, en segundo lugar, una vez planteado el método fenomenológico como el camino para desconectar la actitud natural, extiende la reducción fenomenológico-trascendental a la intersubjetividad. Esto, de modo paralelo, implica la extensión del ámbito de la inmanencia a un tercer sentido, que incluye, además de lo dado actualmente, lo potencialmente dable; de manera que lo trascendente es lo que de ningún modo puede presentarse a la vida subjetiva, es decir, la totalidad de apariciones del objeto en cuestión, se trate de un objeto espacial, ideal, de una vivencia o de la vida subjetiva ajena. Así, el problema del conocimiento del mundo objetivo y el de la

intersubjetividad ya no dependen de cómo dar el paso de la inmanencia a la trascendencia¹⁵⁴, sino de la correlación que dicha pareja de conceptos supone, y de la explicación del mundo y de los otros sujetos como trascendencias en la inmanencia.

Ahora bien, quisiéramos añadir algunas consideraciones a partir del análisis que de las *Meditaciones cartesianas* hace Ricoeur, no tanto para objetar a Ricoeur mismo como a los prejuicios que interpretaciones como ésta han generado en torno de la fenomenología de Husserl. Ricoeur establece un paralelo entre el tránsito de la segunda meditación de Descartes a la tercera y el tránsito de las cuatro primeras meditaciones de Husserl a la quinta. Esta última respondería al problema del solipsismo pero sin recurrir a la ontología que supone la tercera meditación de Descartes:

Alors que Descartes transcende le Cogito par Dieu, Husserl transcende l'Ego par l'*alter ego*; ainsi cherche-t-il dans une philosophie de l'intersubjectivité le fondement supérieur de l'objectivité que Descartes cherchait dans la veracité divine (...) La constitution de la transcendance d'autrui dans l'immanence de ma sphère propre a la même signification décisive que le passage de l'idée d'infini 'dans' le Cogito cartésien à l'être même 'de' l'infini hors du Cogito.¹⁵⁵

En efecto, la objetividad depende de la intersubjetividad, por lo cual no basta asumir la intersubjetividad, es necesario describir cómo ésta se constituye. Pero ya hemos visto que el enigma de la intersubjetividad y la posibilidad del solipsismo se generan precisamente cuando la interpretación del ámbito de la inmanencia es tal que requiere ser “trascendido”. Sostener lo anterior supone entender “la constitución de

¹⁵⁴ Tránsito que la teoría tradicional del conocimiento o el “realismo trascendental” identifica con un tránsito del mundo interior de la conciencia al mundo exterior (cf. *MC*, § 42, p. 121).

¹⁵⁵ Ricoeur, Paul, “Étude sur les *Méditations Cartésiennes* de Husserl”, en: *Revue Philosophique de Louvain*, 53, 33 (1954), p. 77.

la trascendencia del otro en la inmanencia de mi esfera propia”¹⁵⁶ en términos dualistas, es decir, supone no tener en cuenta, por un lado, el tercer sentido de inmanencia y trascendencia y, por otro, que la inmanencia husserliana es una inmanencia intencional.

Ricoeur parece identificar egología y solipsismo. En efecto, en primer lugar, entiende la “Tercera meditación” como una teoría solipsista de la evidencia¹⁵⁷; en segundo lugar, apoyándose, ciertamente, en la afirmación husserliana según la cual el *eidós ego* es una variación del propio yo fenomenológico en la que “no se presupone ni la realidad ni la posibilidad de los otros egos”¹⁵⁸, sostiene que las variaciones imaginativas de la eidética, desarrolladas en la “Cuarta meditación”, se llevan a cabo en el ámbito solipsista¹⁵⁹, y, finalmente, en repetidas ocasiones señala que la egología trascendental de Husserl asume todos los riesgos que supone y que el solipsismo trascendental más que un obstáculo es un momento necesario de la fenomenología¹⁶⁰.

En primer lugar, afirmar que la “Tercera meditación” desarrolla una teoría solipsista de la evidencia sólo tiene sentido si no la enmarcamos en el conjunto de las *Meditaciones cartesianas*. Tal como hemos señalado respecto de la segunda y cuarta meditaciones¹⁶¹, la “Quinta meditación” tampoco abandona el tema de la evidencia; por el contrario, la intersubjetividad trascendental, tema de la “Quinta meditación”,

¹⁵⁶ Qué sentidos se esconden en la denominada “esfera propia/primordial/de propiedad” es algo que aún debemos analizar.

¹⁵⁷ Ricoeur, Paul, “Étude sur les *Méditations Cartésiennes* de Husserl”, *o.c.*, pp. 95-100.

¹⁵⁸ *MC*, § 34, p. 97.

¹⁵⁹ *Cf.* Ricoeur, Paul, “Étude sur les *Méditations Cartésiennes* de Husserl”, *o.c.*, p. 103.

¹⁶⁰ *Ibid.*, p. 86.

¹⁶¹ *Cf. supra* pp. 60 y 72 respectivamente.

es el correlato de la evidencia y objetividad en sentido estricto que, en la “Tercera meditación”, Husserl explica a partir de las síntesis concordantes. Con ello, la teoría de la evidencia sólo se completa con la explicación de la constitución de la intersubjetividad trascendental, pues como correlato de la objetividad ya no son suficientes mis experiencias reales y posibles, son necesarias las experiencias reales y posibles de todos los sujetos en general. De modo más preciso, la evidencia objetiva tiene como correlato a la comunidad de científicos, con lo cual tenemos que el análisis de la génesis de la intersubjetividad es, a la vez, análisis de la génesis del mundo objetivo y, en especial, de la evidencia científica u objetiva. La tematización de la génesis de la intersubjetividad en las *Meditaciones cartesianas* responde a la necesidad de fundar la noción de evidencia, supeditada ésta al primer nivel de la idea de fundamentación de las ciencias.

En segundo lugar, que Husserl plantee al *eidōs ego* como variación del propio yo sin presuponer a los otros –“sólo yo mismo me imagino como siendo otro, pero no imagino los otros”¹⁶²– responde a la necesidad de ser coherentes con el sentido del método fenomenológico, es decir, la reducción eidética no tendría sentido si emitiéramos un juicio sobre la existencia y sentido de los otros sujetos y la fenomenología no sería ciencia de esencias o posibilidades. Por eso mismo, tampoco basta extender el *eidōs ego* a los otros y asumir una suerte de equivalencia de mi vida inmanente en otros, pues esto no sería coherente con la necesidad de explicar los procesos constitutivos de sentido, en este caso, del *alter ego*.

¹⁶² *MC*, § 34, p. 97.

En tercer lugar, efectivamente la ciencia fenomenológica, de cuya fundamentación Husserl se ocupa en las *Meditaciones cartesianas* se inicia como egología, “como una ciencia que parece condenarnos a un solipsismo, si bien a un solipsismo trascendental”¹⁶³, y es cierto que esto es sólo una necesidad metodológica provisional:

Quizá la reducción al *ego trascendental* sólo implique en apariencia una ciencia permanentemente solipsista, mientras que, por el contrario, su consecuente ejecución, conforme a su propio sentido, conduzca a una fenomenología de la intersubjetividad trascendental y, en virtud de esta, se despliegue en una filosofía trascendental en general. Habrá de mostrarse, en efecto, que un solipsismo trascendental constituye tan sólo un nivel filosófico inferior, que, como tal, ha de ser delimitado con un propósito metodológico, para poder poner en juego de modo adecuado la problemática de la intersubjetividad trascendental en cuando fundada, esto es, en cuanto perteneciente a un nivel superior.¹⁶⁴

Sin embargo, si volvemos al sentido originario de la reducción, recordaremos que con ella los otros se convierten en fenómeno, es decir, primero es el mundo intersubjetivo y, luego, lo desconectamos para explicarlo. El “solipsismo trascendental metodológico” no significa, entonces, que la fenomenología niegue el mundo intersubjetivo o que tenga que construirlo. Ella es egología porque todo sentido se constituye en la conciencia, el sentido de la propia experiencia subjetiva, de los otros y del mundo objetivo. Por ello, cuando en las *Meditaciones* Husserl se refiere a la fenomenología como idealismo trascendental, expresión que más tarde abandonará, sólo quiere señalar que se trata de una “explicitación del sentido”. Pero el hecho de que todo sentido se constituya en la conciencia, en la subjetividad trascendental, no significa que esta constitución sea individual, aislada y solipsista.

Recordemos el epígrafe de nuestro trabajo: “...todo se complica tan pronto como nos

¹⁶³ *MC*, § 13, p. 43.

¹⁶⁴ *MC*, § 13, p. 44; cf. también *Crisis*, § 54b, p. 194: “La *epojé* crea una soledad filosófica única que es la exigencia metodológica fundamental para una filosofía realmente radical”.

hacemos cargo de que la subjetividad *sólo en la intersubjetividad* es lo que es: yo que actúa constitutivamente”¹⁶⁵. En lugar de encerrarnos en un sujeto aislado, la reducción debe mostrar que la vida trascendental es intersubjetiva, que es precisamente el sentido del título de la “Quinta meditación”: “Descubrimiento del ser trascendental como intersubjetividad monadológica”.

Si “*experiencia del mundo* en cuanto experiencia constituyente no significa tan sólo mi experiencia enteramente privada, sino una *experiencia comunitaria*”¹⁶⁶, si cualquier constitución de sentido supone al otro, se trata, entonces, de separar el modo en que de hecho se dan los procesos constitutivos de sentido en la actitud natural de la explicitación de estos procesos:

El peligro de que en las condiciones supuestas pudiera llegarse en absoluto a la constitución de la naturaleza objetiva, se aparta, empero, tan pronto como levantamos la abstracción que hasta ahora hemos mantenido en pie, y tomamos en cuenta las condiciones en las cuales se encuentra la constitución *fáctica*: a saber, que en verdad el sujeto experimentante *no es solipsista*, sino uno entre muchos.¹⁶⁷

Que la explicitación del sentido pase por un momento “solipsista” no significa, entonces, que ontológicamente el solipsismo preceda a la intersubjetividad, cosa que tampoco parece sostener Ricoeur. Pero entonces no queda claro por qué existe la sospecha sobre la existencia de un círculo semejante al cartesiano:

On peut se demander si Husserl a mieux échappé à ce qu’on pourrait appeler un ‘cercle husserlien’ que Descartes à son fameux ‘cercle’; de même qu’on a pu reprocher à Descartes de fonder toute vérité sur la vérité divine et celle-ci sur l’évidence de l’idée d’infini, on peut se demander si Husserl a réussi à

¹⁶⁵ *Crisis*, § 50, p. 181. El subrayado es nuestro.

¹⁶⁶ Husserl, Edmund, *Lógica formal y lógica trascendental. Ensayo de una crítica de la razón lógica*, traducción de Luis Villoro, México: Centro de Estudios Filosóficos, UNAM, 1962, § 95, p. 247.

¹⁶⁷ *Ideas II*, § 18e, p. 111.

replacer ‘dans’ l’intersubjectivité l’Ego originaire ‘dans’lequel l’alter ego se constitue.¹⁶⁸

Para garantizar el conocimiento objetivo, Descartes necesita establecer un puente entre la realidad objetiva de Dios y su realidad formal, esto es, necesita *demostrar* la existencia de Dios, y lo hace a partir de la perfección e infinitud que su idea implica. En el caso de Husserl, no es necesario *demostrar* la existencia de una comunidad que constituye el sentido del mundo porque, nuevamente, los otros son *facta* que no podemos negar. Que los otros sujetos se constituyan en mi inmanencia implica la necesidad de explicar cómo el otro adquiere tal sentido, no implica ni demostrar su existencia real ni reubicar al ego en la intersubjetividad, pues nunca fueron separados. Y, por ello, frente al siguiente problema:

¿Cómo puede lograr significación objetiva todo ese juego que transcurre en la inmanencia de la vida de la conciencia? ¿Cómo puede la evidencia (la *clara et distincta perceptio*) pretender algo más que un carácter de conciencia en mí? Éste es (dejando a un lado la exclusión, quizá no tan indiferente, de la validez del ser del mundo) el problema cartesiano que debía ser resuelto por medio de la *veracitas* divina.¹⁶⁹

Husserl afirma que se trata de un absurdo que surge de no tener en cuenta el verdadero sentido de la *epoché* y reducción trascendental, es decir, no extender la reducción a la intersubjetividad. No se trata de recuperar aquello de la cual habríamos dudado, sino de explicitar el sentido de aquello que se presenta como fenómeno.

¿Podríamos, no obstante, plantear un solipsismo en el ámbito corporal, pues si bien ya no puedo decir que estoy encerrado en la evidencia de mis vivencias, pareciera

¹⁶⁸ Ricoeur, Paul, “Étude sur les *Meditations Cartésiennes* de Husserl”, o.c., pp. 77-78.

¹⁶⁹ *MC*, § 40, p. 109-110.

que ahora estoy encerrado en mi cuerpo en la medida en que éste es el único que puedo experimentar como soma? Efectivamente, en *Ideas II* Husserl realiza el análisis de la corporalidad a partir de una “abstracción solipsista” y dado que hablamos del soma, no puede ser de otro modo. Sin embargo:

Mirándolo bien, el *solus-ipse* no conoce *cuerpo objetivo* [*objektiv Körper*] en el sentido pleno y propio, aunque tenga el *fenómeno* de su cuerpo y los sistemas de multiplicidades de la experiencia inherentes, y los tenga exactamente tan perfectos como el hombre social.¹⁷⁰

Con este pasaje se quiere señalar que el “análisis solipsista” del cuerpo propio no basta para explicar la constitución de la naturaleza física y de uno mismo en tanto persona que comprende y vive en un mundo común. De modo que la egología trascendental no puede permanecer como solipsismo, tiene la tarea de explicar cómo los otros –de los cuales yo no puedo tener experiencia directa, y, por ello, la constitución del otro difiere de la de mi soma– dejan de ser meros cuerpos y adquieren para mi el sentido de otros somas. Por ello, en el segundo tomo de la *Sexta meditación cartesiana*, en un texto que reemplaza los §§ 40-41 de la “Cuarta meditación” de Husserl, Fink señala lo siguiente:

El otro interviene entonces en la egología trascendental principalmente en un doble contexto: 1. en la teoría trascendental de la empatía en tanto vivencia en la cual el otro es dado. 2. en el contexto de la problemática de la constitución, que ocurre en la subjetividad trascendental egológica, de su propio sí mismo humano mundano, es decir, de su dependencia respecto de otros hombres, etc.¹⁷¹

¹⁷⁰ *Ideas II*, § 18f, p. 113.

¹⁷¹ “Den Andere tritt also in der transzendentalen Egologie prinzipiell in einem zweifachen Zusammenhang auf: 1. in der transzendentalen Theorie der „Einführung“ als dem Erlebnis, in welchem der Andere zur Gegebenheit; 2. im Zusammenhang der Problematik der in der transzendental-egologischen Subjektivität geschehenden Konstitution ihres eigenen weltlich-menschlichen Selbst, d.i. ihrer seinsabhängigkeit von anderen Mensch usw.” (Fink, Eugen, *VI. Cartesianische Meditation. Teil 2. Ergänzungsband*, edición de Guy van Kerckhoren, *Husserliana Dokumente*, tomo II/2, Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academic Publishers, 1988, pp. 242-243. En adelante, *Hua Dok II/2*; cf. también *Autres rédactions des Méditations cartésiennes*, traducción de Françoise Dastur y Anne Montavont, París: Jérôme Millon, 1998, p. 296).

Como veremos más adelante, estos dos contextos corresponden al análisis estático y genético, respectivamente, de la constitución del otro. Por ahora, nos interesa señalar que la completa disolución del momento solipsista de la fenomenología dependerá de la explicación de la constitución de los diferentes niveles de intersubjetividad, pues la constitución del otro a partir de su corporalidad es sólo un nivel.

7. Niveles de intersubjetividad

Antes de abordar el tema de los niveles de intersubjetividad, habría que preguntarse cuáles son los caminos que toma Husserl para explicitar la constitución de la intersubjetividad. Quisiéramos sostener que la cuestión de las vías de acceso a la intersubjetividad –la cual, en la medida en que la constitución de la alteridad se da desde la subjetividad trascendental, equivale a la cuestión de las vías de acceso a la subjetividad trascendental– es más un problema de exégesis e interpretación del *corpus* husserliano que de la fenomenología misma. No existe ninguna vía que, en tanto motivación constante de la actitud natural, conduzca a la actitud trascendental¹⁷²; por el contrario, lo constante en la actitud natural es el mantenimiento de nuestra atención en los objetos y no en los actos que les confieren sentido. Son, más bien, situaciones extremas de la actitud natural que suponen un saber pre-fenomenológico las que determinan el camino hacia la vida trascendental, del mismo modo en que toda pregunta marca la dirección de su respuesta.

...la vía que parte de la psicología, la vía que parte de la lógica –y cualesquiera que sean las vías que querramos aún elaborar: todas tienen la

¹⁷² Fink, Eugen, *Hua Dok II/1*, p. 37; cf. también *Sixième méditation cartésienne, o.c.*, § 5, p. 86.

siguiente particularidad, sólo se convierten en general en vías hacia la fenomenología cuando una conciencia pre-fenomenológica ha hecho consciente el horizonte de la vía concernida como el de todas las vías¹⁷³.

Y si todo sentido es constituido, el retorno al ámbito trascendental puede realizarse a partir de cualquier sentido o conjunto de sentidos. Si la intención originaria de la fenomenología consiste en explicar la objetividad sin subjetivizarla y, a su vez, explicar los procesos constitutivos de sentido sin objetivizarlos, entonces cualquier objetividad puede ser el punto de retorno a la subjetividad trascendental. En efecto, en las tres vías reconocidas por los intérpretes –ontológica, psicológica y cartesiana¹⁷⁴–, encontramos como denominador común la cosificación de la conciencia, cosificación que podríamos considerar como una de esas situaciones extremas de la actitud natural que motivan la realización de la *epojé* y reducción trascendental.

En todo caso, las vías no son más que estrategias para el acceso a y descripción de la vida trascendental. En lugar de asumir lo que parece obvio respecto de las *Meditaciones*, esto es, que Husserl sigue la vía cartesiana, apoyándonos en los pasajes de Fink citados y sin enredarnos en una discusión sobre los caminos que

¹⁷³ “...der Weg von der Psychologie aus, der Weg von der Logik aus – und welche Wege wir immer noch ausbilden wollen: alle haben die Eigentümlichkeit, dass sie überhaupt erst zu Wegen in die Phänomenologie werden, wenn ein phänomenologisches Vorbewusstsein bereits den Horizont des betreffenden Weges wie aller Wege gemacht hat” (*ibid.*, p. 37; las palabras subrayadas son modificaciones de Husserl al texto de Fink. Cf. también *Sixième méditation cartésienne, o.c.*, p. 87).

¹⁷⁴ En la *Crisis*, por ejemplo, la vía ontológica parte de las objetividades ideales del mundo de las ciencias, descubre como fundamento de estas objetividades al mundo de la vida previamente dado y, luego, retrocede hasta la subjetividad trascendental; la vía psicológica, también desarrollada en la *Crisis*, consiste en el retorno desde la *psique* cosificada de la psicología naturalista a la subjetividad trascendental desde la cual inclusive dicha *psique* adquiere sentido; finalmente, la vía cartesiana es presentada por Husserl como una profundización y radicalización de la “*epojé*” cartesiana.

sigue Husserl en las *Meditaciones*¹⁷⁵, tomemos en cuenta lo que ya hemos dicho sobre ellas: guiadas por la idea de una fundamentación absoluta, trabajan la noción de evidencia de una manera diferente en cada meditación. Como en el caso de la “Quinta meditación” la intersubjetividad se interpreta como correlato de la evidencia en sentido estricto, podemos afirmar que la idea de fundamentación y evidencia son el camino hacia la vida trascendental.

Ahora bien, cuáles son los niveles de intersubjetividad o cuál es el modo más adecuado de ordenarlos es una cuestión en torno de la cual no existe un consenso establecido. Aunque con elementos comunes, las interpretaciones planteadas difieren: Kern distingue la monadología idealista, social y prerreflexiva, mientras que Schumann señala cuatro niveles: el establecido por el acto intencional denominado “empatía”, las socialidades de igual rango, las socialidades de subordinación y la comunidad de amor¹⁷⁶. Esta última interpretación, sin embargo, por estar orientada a la investigación de la teoría husserliana del Estado no es útil para nuestros propósitos, pues aborda el tema de la empatía desde el análisis genético, dejando de

¹⁷⁵ Cf. al respecto el § 18 (“Pluralité des voies dans les *Cartesianische Meditationen*”) de Depraz, Natalie, *Transcendance et incarnation, o.c.*, pp. 216-238.

¹⁷⁶ Para el primer nivel de intersubjetividad, Schumann se concentra en la fenomenología del cuerpo vivido. En el segundo, caracterizado por la tendencia a la comunidad, ubica, por un lado, las relaciones fundadas en la intencionalidad instintiva, como el instinto maternal, y, por otro, las comunidades de comunicación, en las que, a diferencia del caso anterior, sí podemos hablar de actos sociales y de un espíritu comunitario fundado en la unidad de una voluntad. Este nivel incluye las personalidades de orden superior que se fundan en una unión duradera como en el caso de la comunidad del idioma. En el tercer nivel, las “socialidades de subordinación”, no hay un fin externo al que todos aspiramos; antes bien, éste depende de la voluntad de uno o algunos. Podemos hablar de una subordinación que las partes aceptan, como en la relación empleado-empendedor, o de una subordinación que se basa en la desigualdad, como en el caso de las comunidades religiosas. El último nivel de intersubjetividad es la “comunidad de amor”, donde cada uno vive libremente *en* el otro, reconociendo la propia individualidad en él. En este estrato, además de la vida activa y consciente, encontramos un nivel instintivo como el impulso sexual y la simpatía. Como vemos, Schumann define estos cuatro niveles a partir del *telos* que cada uno plantea. Aquel que atravesaría todos los niveles sería la comunidad del amor, pues en ella se funden la voluntad de unión y la de servicio de los niveles anteriores (cf. Schumann, Karl, *La teoría husserliana del Estado*, traducción de Julia V. Iribarne, Buenos Aires: Almagesto, 1994, pp. 51-87).

lado el problema que nos interesa esclarecer. La interpretación de Kern, en cambio, es retomada por Iribarne¹⁷⁷, quien distingue dos tipos de análisis, los reflexivos y prerreflexivos. El primero, que corresponde a la monadología idealista de Kern, desarrolla un análisis estático y otro genético de la constitución del sentido del otro; de ellos, el segundo se extiende desde el análisis de la vivencia empática hasta la constitución de la intersubjetividad en el nivel comunitario (monadología social). Los análisis prerreflexivos, en cambio, se refieren a la constitución de la intersubjetividad mediante la intencionalidad instintiva (monadología prerreflexiva).

La sistematización de Iribarne es adecuada para nuestra investigación, pues, a diferencia de Schumann, aborda el tema de la constitución del otro tanto desde la perspectiva estática como genética. Nosotros, como veremos en el siguiente capítulo, retomando lo planteado sobre los análisis intencionales en el primer capítulo –donde explicábamos que los análisis genéticos son una profundización de los estáticos–, pondremos el acento no en la distinción entre análisis reflexivos y prerreflexivos, sino en la distinción entre análisis estáticos y genéticos. Así, el análisis estático de la constitución de sentido del otro conduce al análisis genético, el que, a su vez, conduce, por un lado, al nivel comunitario y, por otro, al nivel instintivo de intersubjetividad. A continuación, seguiremos los lineamientos de Iribarne respecto de lo que define cada uno de estos niveles con el fin de ubicar en esta sistematización el problema generado en la “Quinta meditación”.

¹⁷⁷ Cf. Iribarne, Julia V., *La intersubjetividad en Husserl, o.c.*, pp. 126-137.

Sabemos que el carácter trascendental de la vida subjetiva es tal sólo en el marco de la intersubjetividad, de la vida mancomunada. Asumimos que esto vale para toda vida subjetiva. Sin embargo, ello no explica cómo constituimos al otro en tanto sujeto trascendental, es decir, cómo ponemos al otro como constituyente del sentido del mundo junto conmigo. Éste es el fin que persigue el análisis estático del sentido del otro. Para alcanzarlo, en primer lugar, es necesario determinar al otro como *alter ego*, como un no-yo que se presenta como sujeto extraño. Pero lo extraño sólo puede ser extraño en relación con lo que no lo es, con lo familiar, con lo que nos es propio; del mismo modo, hablamos de *alter ego* siempre en referencia al ego. La estrategia de Husserl consistirá, entonces, en explicitar a partir de lo familiar el carácter trascendental del sujeto extraño. ¿Pero cómo determinamos lo que es propio y lo que es extraño? De esta pregunta se derivarán otras dos: ¿cómo desde el ámbito de lo propio se constituye el mundo común y objetivo? y, del mismo modo, ¿cómo a partir de allí podemos explicar en qué consiste y de qué tipo es el acto intencional que constituye al sujeto extraño, vale decir, la empatía? Estas tres preguntas encierran el núcleo de la argumentación husserliana respecto de este primer nivel de intersubjetividad. Las dejaremos por el momento en suspenso para abordarlas en el siguiente capítulo.

Si nos preguntamos ahora por la historicidad de la vivencia empática, lo que hacemos es preguntar por su génesis. A diferencia del caso anterior, el análisis genético describe la constitución del carácter trascendental del otro a partir de su *ser en el mundo*, a partir de su carácter *mundano*, definido, como sabemos, en la experiencia antepredicativa por la corporalidad. Ello supone tomar en cuenta algo

que es explícitamente excluido en el análisis anterior: el nivel perceptivo y sensible de toda constitución de sentido. Se tratará, entonces, de explicar desde lo que nos es propio y familiar esa experiencia a partir de la cual el cuerpo extraño que aparece en mi campo de percepción es un soma y no un mero cuerpo. ¿Pero cómo puede ser esto posible, si, como señalamos, no es posible experimentar un cuerpo ajeno de modo original? ¿Cómo la empatía nos permite tener ese otro cuerpo como soma ajeno? ¿Qué clase de motivaciones pasivas está en juego aquí? Y, finalmente, ¿a qué tipo de verificación puede aspirar una experiencia como ésta?

Del mismo modo que en el caso anterior, dejaremos estas preguntas para el próximo capítulo para abordar ahora, rápidamente, pues ellos no son aquí nuestro tema, los otros dos niveles de intersubjetividad a los que nos conduce el análisis genético. Lo primero que debemos decir es que muchos de los estudiosos de la filosofía de Husserl coinciden en que tratar el tema de la intersubjetividad ciñéndose a la “Quinta meditación” no es suficiente, pues en ella no se desarrollan de modo sistemático todos los niveles de intersubjetividad; sin embargo, se señalan y se dan pistas para su desarrollo. Éste es el caso de los niveles instintivo y comunitario de intersubjetividad. El § 58 plantea de modo esquemático los puntos clave del nivel comunitario. Se trata de la constitución de la socialidad. Ésta se configura a partir de los actos sociales “en virtud de los cuales se establece toda comunicación personal humana”¹⁷⁸. El rasgo esencial de este tipo de actos es la voluntad de comunicación o lo que podríamos llamar “intencionalidad comunicativa”; ella funciona como

¹⁷⁸ MC, § 58, p. 172.

motivante del comportamiento de las personas. En *Ideas II*, Husserl se refiere a los actos sociales del siguiente modo:

...en su proceder espiritual [las personas] se *dirigen unas a otras* (el yo al otro y a la inversa), ejecutan actos con la intención de ser comprendidas por su enfrente y de determinarlo, en su captación comprensiva de estos actos (en cuanto exteriorizados con esa intención), a ciertas maneras de comportamientos *personales*¹⁷⁹.

La respuesta y el comportamiento del otro dan lugar a relaciones de intracomprensión en las que se genera un entrelazamiento intencional personal, un entendimiento mutuo en el que se sostiene el mundo comunicativo. Husserl retoma el sentido primario de la comunicación refiriéndose a ella como “el acto específico de la comunicación (de la comunicación de uno con otro), el que, como creador de una comunidad, en latín se denomina realmente *communicatio*”¹⁸⁰. Las comunidades que de este modo se constituyen son de diversos grados. En el nivel inferior, Husserl ubica a la persona como caso límite cero: cada uno se reconoce como persona, subjetividad individual, en la relación comunicativa yo-tu. En el otro extremo, ubica a las subjetividades sociales o unidades personales de orden superior: formas sociales duraderas cuya unidad se sustenta en la experiencia y fines comunes. Ejemplos de tales socialidades son el Estado, la comunidad del idioma, de científicos, la religión, la cultura en general.

Que Husserl hable de “unidades personales de orden superior” nos permite trasladar los resultados fenomenológicos sobre la constitución de sentido de unidades objetivas y de la mónada a las subjetividades sociales. Así como la vida subjetiva

¹⁷⁹ *Ideas II*, § 51, p. 238.

¹⁸⁰ “...der spezifische Akt der Mitteilung (des Sich-mitteilens), der als Gemeinschaft schaffender lateinisch geradezu *communicatio* heisst” (*Hua XV*, pp. 472-473).

supone un tiempo inmanente y una historia de sedimentaciones y transformaciones de sus actos personales, a lo largo de la cual la mónada se reconoce a sí misma, las comunidades culturales tienen de sí un saber, la propia tradición. Los actos comunicativos, en los que se sintetizan mis actos constitutivos de sentido con los de otras personas, se sedimentan y adquieren el carácter de habitualidades sociales de un “nosotros comunitario” cuya génesis temporal debe ser objeto de análisis de la fenomenología social.

La comunidad cultural y los consensos que en ella se generan tienen como correlato la identidad del mundo circundante de la vida en referencia al cual nos reconocemos y comprendemos como personas. Este mundo adquiere significado espiritual a partir de los actos comunicativos. Se configura, así, históricamente el mundo del espíritu al que no sólo pertenecen las personas singulares y las comunidades que ellas integran, sino también “objetividades sociales”, es decir, “objetos” espiritualizados, portadores de sentido, a los que toda persona como miembro de la socialidad puede acceder y reconocer en un mutuo entendimiento con los otros. Pero este mundo incluye también las idealidades, valoraciones, etc. La naturaleza deja, así, de ser meramente física y se convierte en el campo de trabajo teórico, práctico, axiológico, etc.

Ahora bien, venimos hablando de actos comunicativos pero sin mencionar al lenguaje. En realidad, Husserl emplea un sentido amplio de comunicación, pues para motivar la respuesta del otro puede bastar un gesto o una mirada. Sin embargo, cuando hablamos del mundo espiritual, el lenguaje cumple una función fundamental. “El origen de la geometría” es una reflexión sobre cómo una determinada

personalidad de orden superior, la comunidad de géómetras, constituye objetividades sociales específicas, el mundo de idealidades geométricas. Que todos podamos acceder a él se debe a que las idealidades geométricas se encarnan en el lenguaje y la escritura, y esto vale no sólo para todo tipo de objetividades, sino también para el mundo de la vida. La humanidad es una comunidad lingüística que constituye el mundo lingüísticamente. Mundo y lenguaje son, pues, correlativos:

... los seres humanos en tanto seres humanos, cohumanidad o mundo –el mundo, el de los seres humanos, del que siempre hablamos y podemos hablar– y, de otro lado, el lenguaje están inseparablemente entrelazados. Y tenemos desde siempre la certeza de su inseparable unidad de relación, aunque habitualmente sólo implícitamente y a modo de horizonte¹⁸¹.

Más adelante, Husserl señala que la objetividad surge cuando “tomamos en consideración la función empática y la cohumanidad como comunidad empática y lingüística”¹⁸². Y esto nos permite establecer una segunda analogía entre la mónada y las subjetividades sociales: la relación entre lo propio y lo extraño. Se trata de las relaciones interculturales donde encontramos también un miembro cero o personalidad –nosotros y las objetividades de nuestro mundo natal¹⁸³– que se define como lo propio respecto de la cultura extraña que “me es accesible, tanto a mí como a los que pertenecen a mi cultura, sólo por una especie impatía [o empatía] de la humanidad cultural extraña y de su cultura...”¹⁸⁴. Es a partir de esta suerte de empatía que los horizontes de tradición se entretejen y producen nuevos horizontes a partir de los cuales, en un despliegue histórico, abierto al infinito, de sedimentación, reactivación y transformación de sentido, se renueva el mundo del espíritu. Ahora

¹⁸¹ Husserl, Edmund, “El origen de la geometría”, traducción de Jorge Arce y Rosemary Rizo-Patrón, en: *Estudios de Filosofía*, 4 (2000), p. 38.

¹⁸² *Ibid.*, p. 39.

¹⁸³ Cf. Fink, Eugen, *Hua Dok II/2*, pp. 270-271; cf. también *Autres rédactions des Méditations cartésiennes*, texto 17, o.c., p. 326-327.

¹⁸⁴ *MC*, § 58, p. 176.

bien, este nivel de intersubjetividad, ciertamente reflexivo, sustentado en la comunidad que se genera a partir de los actos sociales, se funda en un nivel prerreflexivo de intersubjetividad, pues así como la vida subjetiva está configurada por capas o estratos activos y pasivos que constituyen la historicidad del individuo, la vida intersubjetiva también lo está, y no podría ser de otro modo dado que, como ya señalamos, la vida constitutiva, la experiencia trascendental, es siempre intersubjetiva. Para dar cuenta de este estrato de la vida intersubjetiva, Husserl debe retrotraer el análisis genético hasta su límite: la conciencia absoluta. A ella nos referimos cuando tratamos los temas de la intencionalidad longitudinal de la retención y la intencionalidad instintiva¹⁸⁵. Respecto del primer tipo de intencionalidad, es importante recordar que en la medida en que no se dirige al objeto, sino a la corriente de vivencias, la conciencia del fluir temporal no es ella misma tiempo; antes bien, en ella se constituye el tiempo. Por ello, es mejor llamarla “presente viviente” y no “conciencia absoluta”. Y en tanto que se trata de una intencionalidad preobjetivante, tampoco podemos hablar de un yo activo, sino de un fluir pre-yoico, de una intencionalidad sin yo¹⁸⁶. Esto mismo ocurre con la intencionalidad instintiva. Sin embargo, que no podamos adjudicarle un yo no quiere decir que de la vida instintiva estén excluidos los otros y menos aún que no sea trascendental. Podemos incluso llegar más lejos y decir que si podemos hablar de intersubjetividad en la vida pasiva instintiva es porque la intencionalidad instintiva es trascendental. Expliquemos esta afirmación.

¹⁸⁵ Cf. *supra* “Génesis activa y pasiva”, p. 76ss.

¹⁸⁶ Husserl, Edmund, “Teleología universal”, texto 34, *Hua XV*, en: Iribarne, Julia V., *La intersubjetividad en Husserl, o.c.*, tomo II, p. 365.

“El otro está en mí co-presente. Yo absoluto como existente concreto presente fluente viviente tengo su presente como co-presente”¹⁸⁷, señala Husserl. Y en otro texto entiende “la única vitalidad primitiva estable (el presente originario, que no es una modalidad del tiempo) como vitalidad del todo de las mónadas”¹⁸⁸. Podemos decir entonces que el presente viviente es intersubjetivo. Sin embargo, ¿cómo puede el presente ajeno ser copresente, si la diferencia yo-otro supone la conciencia del propio yo? Y, del mismo modo, ¿cómo hablar de un pretiempo intersubjetivo?: “‘Antes’ del mundo está la constitución del mundo, está mi autotemporalización en el pretiempo y está la temporalización intersubjetiva en el pretiempo intersubjetivo”¹⁸⁹.

Si recordamos que toda temporalización es constitución, entonces temporalización intersubjetiva significa constitución intersubjetiva. Pero, según el pasaje anterior, esta constitución o temporalización intersubjetiva es previa a la constitución del mundo, es decir, previa a la intencionalidad objetivante. La temporalización intersubjetiva pertenece, entonces, a la historia pasiva del “fluir sin yo” en la que se producen habitualidades anteriores a las sedimentaciones de la intencionalidad objetivante. En ella, se da nuestro nacimiento trascendental, nos dirigimos intencionalmente al otro y somos otro para los otros. La intencionalidad preobjetivante que opera en las relaciones que establecemos con los otros en nuestra vida pasiva es la intencionalidad instintiva.

¹⁸⁷ Husserl, Edmund, “Temporalización intersubjetiva”, Ms. C 3, *Hua XV*, en: *ibid.*, p. 381.

¹⁸⁸ “...der einen stehenden urtümlichen Lebendigkeit (der Urgegenwart, die keine Zeitmodalität ist) als der des Monadenalls” (*Hua XV*, p. 668). Cf. también Husserl, Edmund, “Temporalisation-monade”, en: *Études phénoménologiques*, 19 (1994), p. 7.

¹⁸⁹ Husserl, Edmund, “Teleología universal”, texto 34, *Hua XV*, en: Iribarne, Julia V., *La intersubjetividad en Husserl, o.c.*, tomo II, p. 367.

Como sabemos, por ser preobjetivante, la intencionalidad de los instintos no está determinada por ningún objeto, sino por la meta a la que se aspira. Y en el caso del estrato instintivo o impulsivo de intersubjetividad, la meta del instinto es el otro¹⁹⁰. La tendencia a la plenificación de los instintos constituye un sistema de habitualidades impulsivas desde el cual se genera una comunidad de impulsos. La relación sexual y la relación madre-niño son los ejemplos paradigmáticos que de este tipo de comunidad de impulsos Husserl analiza. La plenificación o satisfacción del impulso sexual consiste en la unidad de dos intenciones que se plenifican recíprocamente en una misma experiencia. El transcurso de la satisfacción inmediata y simultánea es una única temporalidad primigenia anterior a la temporalidad de cada mónada¹⁹¹. Esto último aclara la afirmación de un pretiempo intersubjetivo en el nivel de los instintos.

En el caso del recién nacido, es más claro aún en qué sentido los instintos son trascendentales y cómo a partir de ellos se establece una “relación intersubjetiva”. En *El infante. La primera empatía*, Husserl afirma del recién nacido: “él ya es yo de habitualidades superiores, pero sin reflexión sobre sí mismo”¹⁹². Estos “hábitos superiores” son los instaurados a partir de las cinestesis que ya en el vientre materno experimentó. Ello, sin embargo, no es suficiente para afirmar que el mundo del recién nacido es un mundo de cosas que pueda presentificar, es decir, que pueda ser

¹⁹⁰ Husserl sostiene: “En el impulso yace la referencia hacia el otro como otro y hacia su impulso correlativo”. Y más adelante agrega: “La primordialidad es un sistema de impulsos. Si la entendemos como continuo fluir primigenio, entonces dentro suyo está también todo impulso aspirante-a-entrar en otras corrientes, y eventualmente con otros sujetos yoicos” (*ibid.*, pp. 363 y 364, respectivamente).

¹⁹¹ Walton, Roberto, *Husserl. Mundo, conciencia y temporalidad, o.c.*, p. 94.

¹⁹² “...es ist schon Ich der höheren Habitualitäten, aber ohne Reflexion auf sich...” (anexo XLV, *Hua XV*, p. 605). Cf. también *L'enfant. La première Einfühlung*, en: *Alter. Naître et mourir*, 1 (1993), p. 266 y la traducción castellana de Julia V. Iribarne en *La intersubjetividad en Husserl, o.c.*, tomo II, p. 378 (fragmento).

objeto intencional de actos intencionales mediatos como la empatía¹⁹³. Por el contrario, Husserl habla de un “mundo primordial” que entiende como mundo preobjetivo, no cósmico y fundamentalmente afectivo. Se trata de horizontes de percepción, de datos hyléticos que afectan al recién nacido y al que tiende impulsivamente. Por ello, señala Husserl en las *Meditaciones* que “en la primera infancia tuvimos primero que aprender a ver las cosas y que tal aprendizaje tuvo que preceder genéticamente a todos los demás modos de conciencia de cosas”¹⁹⁴.

Ahora bien, de este mundo primordial forma parte no sólo el horizonte precósmico y sus afecciones, sino también las habitualidades cinestésicas a partir de las cuales el infante constituirá, por síntesis pasivas de asociación, su cuerpo propio, que en este proceso aún funciona anónimamente. Sin embargo, en este funcionar anónimo e impulsivo, el niño tiende hacia la madre, a la que, no obstante, aún no experimenta como cuerpo propio ajeno que puede empatizar como unidad visual y táctil. Esta tendencia impulsiva hacia la madre equivale a la tendencia a la satisfacción del impulso: “El niño desea a la madre en el ‘aspecto’ normal en el que se satisfacen las necesidades originales del niño, él grita involuntariamente, a menudo eso ‘produce un efecto’”¹⁹⁵. Así pues, la tendencia al otro es la condición de posibilidad de la plenificación de la intencionalidad instintiva trascendental, y, en esta intencionalidad se constituye, inmediata y recíprocamente, no sólo una “relación intersubjetiva”, sino

¹⁹³ Sobre la diferencia entre los actos yoicos como las presentificaciones y los instintos, cf. Husserl, Edmund, *Husserliana, Gesammelte Werke, Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Zweiter Teil: 1921-1928*, edición de Iso Kern, Dordrecht/Boston/London: Martinus Nijhoff, tomo XIV, 1973, p. 133ss. (en adelante, *Hua XIV*); cf. la versión francesa: “Apparitions d’esprits, intropathie, expérience del’autre. (La corporéité et le problème de l’expression. Instinct et représentation vide)”, en: *Études phénoménologiques*, 15 (1992), pp. 16ss.

¹⁹⁴ *MC*, § 38, p. 105.

¹⁹⁵ “Das Kind begehrt nach der Mutter in der normalen „Ansicht“, in der sich ursprüngliche Bedürfnisse des Kindes erfüllen, es schreit unwillkürlich, öfters „wirkt“ das” (anexo XLV, *Hua XV*, p. 605). Cf. también *L’enfant. La première Einföhlung*, o.c., p. 266.

también el propio niño, quien más adelante tendrá conciencia de su cuerpo propio y del cuerpo propio ajeno. De esta manera, se constituye un mundo intersubjetivo a partir de la intencionalidad trascendental impulsiva.

Ahora bien, a partir de este punto es posible plantear la idea de una teleología universal que nace en la vida instintiva, vida a la que Husserl se refiere como *factum* absoluto. Como ya señalamos¹⁹⁶, a propósito de los alcances de las *Meditaciones* respecto de las *Investigaciones lógicas e Ideas I*, la vida instintiva está en la base de la actividad racional y discursiva productiva de sentido. Esta idea no aparece sólo en las *Meditaciones*, en otros textos Husserl es incluso más explícito. En *Husserliana* XV, por ejemplo, hablando de los diferentes grados de la noción de absoluto, Husserl señala sobre el grado superior, es decir, sobre la historia en tanto desarrollo de la totalidad de las mónadas, lo siguiente: “Este absoluto porta en sí el absoluto temporalizado como ‘no-razón’, como sistema del ser absoluto desprovisto de razón, sin el cual lo racional ‘es imposible’”¹⁹⁷. No se trata aquí de otra cosa que de la vida instintiva como condición de posibilidad de una vida activa racional e intersubjetiva. Pero, se trata también de un fundamento intersubjetivo, pues, como hemos visto, la vida instintiva es también intersubjetiva.

Ahora bien, desde esta comunidad de impulsos se tiende al *telos* de una vida mancomunada racional. Si bien la vida instintiva y la síntesis pasiva que *siempre* supone están a la base de toda actividad racional, las socialidades y comunidades

¹⁹⁶ Cf. *supra* p. 50ss.

¹⁹⁷ “Dieses Absolute trägt in sich gezeitigt das Absolute als „Unvernunft“, als System des vernunftlosen absoluten Seins, ohne die Vernünftiges „unmöglich ist”” (*Hua XV*, p. 669). Cf. también Husserl, Edmund, “Temporalisation-monade”, *o.c.*, p. 8.

intermonádicas, y sus mundos culturales, aspirarían, según Husserl, a una vida cuya racionalidad nos permita llegar a la “autoconciencia de la humanidad como comunidad”¹⁹⁸, como “convivencia universal comunicativa del todo de las mónadas”¹⁹⁹. Desde el punto de vista de la filosofía, esta autoconciencia equivale a la autocomprensión a la que debe conducirnos el desvelamiento de la teleología inmanente a la historia de la filosofía como camino para la superación de la crisis de la racionalidad producida por la interpretación fisicalista que de la vida de la conciencia hacen las ciencias y la filosofía modernas, y que produce el “enigma de la trascendencia”.

Es, precisamente, esta teleología que atraviesa todos los niveles de intersubjetividad uno de los elementos que marca el carácter unitario de la aproximación husserliana de la intersubjetividad. Dicha unidad está fundada también en el carácter trascendental que todos los niveles suponen, incluido, como hemos visto, el nivel de la vida instintiva. Pero, de los elementos que explican esta unidad, que requerirían, por lo demás, de un análisis más detallado, el más significativo para nuestra investigación es la relación entre los análisis estático y genético de la constitución del otro. Si, como hemos sostenido en el primer capítulo, la fenomenología genética es el complemento necesario de la fenomenología estática, entonces la aproximación husserliana a la intersubjetividad no es un conjunto de análisis independientes entre sí; por el contrario, sería el reflejo de la unidad de nuestra propia vida intersubjetiva. Sin embargo, el análisis del nivel intermedio de intersubjetividad que Husserl desarrolla en la “Quinta meditación” parece no sólo cuestionar la unidad de la teoría

¹⁹⁸ Husserl, Edmund, “Teleología universal”, *o.c.*, p. 366.

¹⁹⁹ Iribarne, Julia V., “Intencionalidad instintiva y fenomenología trascendental”, *o.c.*, p. 301.

husserliana de la intersubjetividad, sino incluso mostrar una contradicción entre las aproximaciones estática y genética de la constitución del otro.

8. Planteamiento del problema: la noción de esfera primordial en la “Quinta meditación”

En la sección anterior, abordamos los niveles instintivo y comunitario del análisis genético de la intersubjetividad trascendental, y dejamos en suspenso el nivel intermedio. Respecto de este nivel, abordado tanto desde una perspectiva estática como genética, nos limitamos a plantear las preguntas en torno de las cuales giran los análisis de la constitución del otro. Ahora bien, en ambos casos la estrategia de Husserl consiste en explicar el sentido del sujeto extraño desde lo propio. Para ello, lleva a cabo una segunda *epoché*, “una especie de *epoché* en la *epoché*”²⁰⁰, y una reducción a lo que denomina “esfera primordial”.

En el siguiente capítulo, abordaremos los detalles esta estrategia; por ahora basta que aclaremos su sentido sobre la base de lo visto en el primer capítulo. Allí analizamos la necesidad de desconectar toda trascendencia y reducir nuestra atención a la inmanencia de la corriente de vivencias. La idea era salir de la actitud natural y del objetivismo que producen el enigma de la trascendencia para explicar cómo se constituyen las unidades objetivas de sentido. Se trató de acceder al ámbito trascendental para explicitar la correlación intencional entre la inmanencia

²⁰⁰ *Crisis*, § 72, p. 270.

constituyente y la trascendencia constituida; ello supuso poner entre paréntesis la trascendencia para abordar los actos subjetivos a partir de los cuales ésta adquiere sentido. Del mismo modo, ahora, porque queremos explicitar el sentido de lo extraño, el sentido del otro, debemos ponerlo entre paréntesis y ocuparnos de los actos intencionales a partir de los cuales dicho sentido surge. El resultado de esta suspensión es la esfera primordial, el ámbito de lo “absolutamente” propio. Sólo desde este ámbito puede constituirse el sentido del otro, pues “si lo extraño se constituyera ‘dentro de y con los medios’ de lo que me es extraño, estaría ya presupuesto como extraño”²⁰¹. No sería algo extraño, no habría nada de qué extrañarse, pues lo extraño sólo tiene sentido respecto de lo familiar, así como “todo sinsentido es un modo del sentido”²⁰². Así pues, la justificación de la necesidad de una reducción primordial es la siguiente: “Primero tengo que explicitar lo propio como tal para comprender que lo no propio recibe sentido de ser en lo propio...”²⁰³.

Debería bastarnos, entonces, con preguntarnos qué entiende Husserl por “esfera primordial” y cómo a partir de ella se explica la constitución del otro. Sin embargo, esto no es tan simple por varios motivos. En primer lugar, no queda claro cómo afecta la reducción primordial a la empatía. En otras palabras, no es claro si la esfera primordial incluye o no la vivencia empática. Depraz, por ejemplo, se pregunta:

...la sphère du propre retient-elle ou non l'acte intentionnel visant autrui, c'est-à-dire *mes vécus de l'autre*? Ceux-ci sont les *Einfühlungen* (empathies)

²⁰¹ Waldenfels, Bernhard, “La experiencia de lo extraño en la fenomenología de Husserl”, en: *Escritos de Filosofía*, 21-22 (1992), p. 12. Cf. *MC*, § 45, p. 134.

²⁰² *MC*, § 41, p. 111.

²⁰³ *MC*, § 62, p. 194. El pasaje termina con la siguiente aclaración: “...y, por cierto, como presentado analógicamente”. Si bien la idea de presentación analógica, que explicaremos en la sección dedicada al análisis genético de la constitución del otro del último capítulo de nuestra investigación, enmarca este pasaje en la fenomenología genética, es válido también para la estática y el sentido general de la reducción primordial.

que je produis à titre d'intentionalités miennes: puisque ce sont *mes* vécus, ils doivent en un sens être inclus dans la sphère de ce qui m'est prope. Cependent, comme ils visent l'autre, ils oeuvrent à sa constitution et recèlent un sens 'autre' nécessairement suspendu par la réduction nouvelle²⁰⁴.

Ahora bien, el núcleo de la confusión es el § 44. Allí Husserl parece adoptar ambas posiciones. Por un lado, la reducción primordial no afecta a la empatía: “Lo que es específicamente propio como ego, mi ser concreto como mónada, puramente en mí mismo y para mí mismo, con exclusiva propiedad, comprende toda intencionalidad y, por tanto, también la dirigida al extraño...”²⁰⁵. Pero, por otro, parece excluirla, pues Husserl nos habla de “la exclusión temática de las efectuaciones constitutivas de la experiencia del extraño y, junto con ella, la de *todos los modos de conciencia referidos a lo extraño...*”²⁰⁶.

Encontramos, pues, dos sentidos de esfera primordial en la “Quinta meditación”: uno incluye las empatías y otro las excluye o suspende. Podemos adelantar que el primero corresponde al análisis estático y el segundo, al análisis genético de la constitución del otro. Pero si esto es así, surge el problema de que parecen excluirse mutuamente. Y en la medida en que la estrategia de Husserl para describir la constitución del sentido *alter ego* es la reducción a la esfera de lo propio, resolver el problema anterior es absolutamente fundamental respecto de la coherencia del análisis husserliano, lo cual plantea, a su vez, el de la relación entre la fenomenología estática y la genética.

²⁰⁴ Depraz, Natalie, *Transcendance et incarnation, o.c.*, p. 109.

²⁰⁵ *MC*, § 44, p. 126.

²⁰⁶ *MC*, § 44, p. 127. El subrayado es nuestro.

Otra dificultad que encierra la lectura de la “Quinta meditación” se deriva de la anterior, pues si efectivamente Husserl plantea dos sentidos diferentes de esfera primordial, cabe preguntarse si la reducción primordial es una o si cada uno de los análisis exige una reducción diferente. Y lo mismo puede decirse del objetivo de cada uno de los análisis. En todo caso, si se trata de dos reducciones a las que les corresponden objetivos diferentes, será necesario preguntarnos por la relación entre ellos y analizar la posibilidad de establecer la unidad u oposición de ambas aproximaciones.

La “Quinta meditación”, no obstante, es insuficiente para disolver estas dudas, pues – y ésta es otra dificultad– Husserl se traslada, sin advertirnos, de una perspectiva a otra. Cabe también la posibilidad, que deberemos analizar, de que tratándose de dos reducciones a lo primordial Husserl realice la reducción primordial de un tipo de análisis, pero que el resultado sea la esfera primordial del otro análisis. Sin embargo, como veremos, este cambio de perspectiva no se da en el conjunto de la “Quinta meditación”, sino sobre todo en los §§ 44-49, que suelen señalarse como correspondientes al análisis estático²⁰⁷ aunque, ciertamente, no encontramos consenso entre los intérpretes de Husserl. Retomemos, por ejemplo, el primer pasaje del § 44 que hemos citado, pero esta vez completo:

Lo que es específicamente propio como *ego*, mi ser concreto como mónada, puramente en mí mismo y para mí mismo, con exclusiva propiedad, comprende toda intencionalidad y, por tanto, también la dirigida al extraño, sólo que, por razones metódicas, su efectación sintética (la realidad del extraño para mí) debe permanecer por de pronto fuera de consideración²⁰⁸.

²⁰⁷ Cf. Iribarne, Julia V., *La intersubjetividad en Husserl*, tomo I, o.c., p. 43.

²⁰⁸ MC, § 44, p. 126.

Para Iribarne, este pasaje es enteramente estático²⁰⁹; para Depraz, en cambio, la primera parte responde a un análisis estático mientras que la que hemos subrayado sugiere una perspectiva genética²¹⁰. En el siguiente capítulo, abordaremos este problema. Para ello, no seguiremos la línea argumentativa de la “Quinta meditación” paso por paso, precisamente, porque su argumentación es confusa, sino que vamos a separar los análisis distinguiendo en qué casos Husserl desarrolla un análisis estático y en cuáles uno genético. Por ahora creemos que queda clara la ambigüedad con la que es abordada la noción de esfera primordial en la “Quinta meditación”. Esta ambigüedad nos obligará, en algunos casos, a recurrir a otros textos de Husserl con el fin de evaluar el problema de unidad entre los análisis estático y genético de la constitución del otro.

²⁰⁹ Cf. Iribarne, Julia V., *La intersubjetividad en Husserl*, tomo I, o.c., p. 46.

²¹⁰ Cf. Depraz, Natalie, *Transcendance et incarnation*, o.c., p. 109s.

Capítulo tercero

La constitución del otro a partir de la esfera primordial en la “Quinta meditación”

9. Análisis estático de la constitución del otro

Hemos terminado el capítulo anterior mostrando las ambigüedades que presenta el análisis de la constitución del otro desde la noción de “esfera primordial” y la necesidad de recurrir a otros textos que completen la línea argumentativa de la “Quinta meditación” y, a la vez, disuelvan las ambigüedades de la misma. Ahora nos concentraremos en el análisis estático de la constitución de otro. Sobre éste dijimos que Husserl explicita el carácter trascendental del sujeto extraño a partir de lo familiar. Y, a propósito de ello, planteamos tres preguntas que es pertinente recordar ahora: ¿cómo distinguimos lo propio de lo extraño?, ¿cómo desde lo propio, desde la esfera primordial, surge un mundo objetivo y común? y, finalmente, ¿en qué consiste la empatía?

Ahora bien, como hemos visto, la “Quinta meditación” empieza con una “exposición del problema de la experiencia del extraño en oposición a la objeción del solipsismo” (§ 42). En la nueva versión de este párrafo²¹¹, Fink se pregunta en qué medida la reducción trascendental se ha efectuado plenamente, pues ella parece limitar la vida trascendental al ego. Sin embargo, nos aclara, la reducción nos conduce a la apodicticidad de la subjetividad trascendental en un *horizonte de indeterminación*, el cual incluye la “*totalidad* de la vida trascendental”. Así, luego de insinuarlo, Fink afirma que la vida trascendental es un conjunto de subjetividades constituyentes o, dicho de otro modo, la vida trascendental equivale a la intersubjetividad trascendental: “Si, en suma, la esfera trascendental se entiende más allá del ego, entonces esta extensión sólo puede tener lugar en la forma de una intersubjetividad trascendental”²¹². Esto no es nuevo para nosotros, pues lo mostramos cuando trabajamos la interpretación de Ricoeur de las *Meditaciones cartesianas*; sin embargo, si relacionamos esta extensión de la esfera trascendental con la extensión de la reducción a la intersubjetividad, veremos cómo ello nos ayudará a echar luces sobre el tema que nos ocupa. Pero no abandonemos aún la argumentación de Fink.

El problema que se le presenta ahora es cómo pasar del ego trascendental a la intersubjetividad trascendental. No obstante, planteada así, esta pregunta es, como Fink advierte, errónea, pues el hecho de que, una vez desconectada la actitud natural y abierto el camino al ego trascendental, le hayamos atribuido al yo empírico, al hombre, un sujeto trascendental no significa que ahora baste con atribuirle a la

²¹¹ Cf. Fink, Eugen, *Hua Dok II/2*, pp. 244-250; cf. también *Autres rédactions des Méditations cartésiennes, o.c.*, pp. 297-304.

²¹² “Wenn überhaupt die transzendente Seinssphäre über das Ego hinausreicht, dann kann dieses Hinausreichen nur in der Form einer transzendente Intersubjektivität geschehen” (*Hua Dok II/2*, p. 246; cf. también *Autres rédactions des Méditations cartésiennes, o.c.*, p. 300).

intersubjetividad humana de la actitud natural una intersubjetividad trascendental. Ello supondría una efectuación plural de la reducción que no tendría otro resultado que conducirnos a una pluralidad de egos aislados²¹³. Es por este motivo que Fink afirma que el hecho de que vida trascendental equivalga a intersubjetividad trascendental no es un presupuesto metafísico; antes bien, responde a la necesidad de coherencia interna de la reducción²¹⁴. En efecto, ya habíamos señalado nosotros que para explicar la constitución de la intersubjetividad y su correlato, la objetividad, no es suficiente trasladar los resultados de la reducción a *mi* corriente de vivencias a otras corrientes de vivencias, y asumir entonces la equivalencia de mi vida inmanente con la de los otros, pues esto no sería consistente con la necesidad de explicitar los procesos constitutivos de sentido del sujeto extraño²¹⁵. Dar este salto nos conduciría a una de las paradojas de la *Crisis* a la que ya nos hemos referido: “el ser-sujeto *para* el mundo y, al mismo tiempo, el ser-objeto *en* el mundo”²¹⁶. Esta paradoja se produce precisamente porque Husserl, una vez develado el carácter trascendental del sujeto, asume la mancomunación de la experiencia, es decir, *presupone* al otro como co-constituyente del sentido del mundo, y ello lo obliga a asumir al ego *en* el mundo con otros egos. Se trata de un error metodológico que Husserl reconoce²¹⁷, pues ha dado un salto del yo trascendental a la intersubjetividad trascendental. Es necesario

²¹³ Ésta es, por otro lado, una de las interpretaciones del método fenomenológico que se hace desde la psicología y que Husserl critica, pues hace de ésta una “ciencia universal de almas singulares”. Concebir de este modo a la psicología es no tener en cuenta que el sentido, y su carácter ideal, es el producto de la confluencia de la multiplicidad de intencionalidades. *Cf.*, por ejemplo, *Crisis*, § 71, p. 255ss.

²¹⁴ Fink, Eugen, *Hua Dok, II/2*, p. 245; *cf.* también *Autres rédactions des Méditations cartésiennes*, o.c., p. 300.

²¹⁵ *Cf. supra* p. 98.

²¹⁶ *Cf. Crisis*, § 53, p. 188ss. y *supra*, p. 86.

²¹⁷ *Crisis*, § 54b, p. 195.

entonces pasar antes por la “declinación trascendental” del yo, es decir, por la constitución del otro en tanto ego trascendental.

Los momentos de este camino son dos: primero, la reducción a la esfera primordial y, como consecuencia de ella, la delimitación de la esfera primordial estática y, segundo, la efectuación de la doble reducción o reducción intersubjetiva. Ahora bien, en la “Quinta meditación” Husserl no sólo no desarrolla el tema de la doble reducción, sino que, además, los dos primeros temas se confunden con sus equivalentes en el análisis genético de la constitución del otro. Pese a que Husserl afirma que no se trata de realizar un análisis genético sino estático, en la “Quinta meditación” hay más fenomenología genética que estática. Más aún, la pretensión husserliana de abordar el tema de la constitución de la intersubjetividad trascendental desde la perspectiva estática se vuelve borrosa cuando ésta se afirma en un momento en que, en realidad, Husserl ya ha adoptado una perspectiva genética²¹⁸.

Antes de abordar el tema de la reducción a la esfera primordial, es necesario aún aclarar el objetivo del análisis estático de la constitución del otro. Como hemos dicho, se trata de explicitar cómo se constituye el otro en tanto trascendental, en tanto *alter ego* que co-constituye el sentido del mundo. El inicio del § 44 de las *Meditaciones* es muy claro al respecto:

Ahora bien, está en cuestión la constitución trascendental y, con ello, el sentido trascendental de los sujetos extraños, y consecuentemente está también en cuestión un estrato universal de sentido que, irradiando desde ellos, hace en general posible para mí un mundo objetivo; por ello, el sentido

²¹⁸ Cf. MC, § 48, p. 141.

cuestionado ‘sujetos extraños’ no puede ser todavía el de los otros en cuanto sujetos objetivos, en cuanto existentes en el mundo.²¹⁹

En este momento, entonces, no nos interesa el otro en tanto ser en el mundo, sino en tanto constituyente del mismo, y ello se debe a que la experiencia trascendental “es experiencia trascendental del otro y, a través de ésta, es experiencia trascendental del mundo en tanto objetivo”²²⁰. Quizás este último pasaje implique ya demasiados pasos por los que es necesario transitar.

Es claro que desde una perspectiva estática nuestro objetivo es explicar el sentido trascendental del otro. ¿Pero de dónde debe partir este análisis? Si nos remitimos a lo trabajado respecto del análisis intencional estático²²¹, recordaremos que este tipo de análisis toma como punto de partida e hilo conductor al objeto intencional en tanto sentido ya constituido. Desde él, la fenomenología estática retrocede hasta los múltiples modos de conciencia o actos intencionales en los que el sentido en cuestión se constituye. En nuestro caso, entonces, el otro –es decir, el sentido “otro”– debe hacer las veces de hilo conductor; de modo más específico, su modo de darse óptico-noemático. En este modo de darse, propio de la actitud natural, experimento al otro como objeto *en* el mundo –que psíquicamente impera su cuerpo propio– y como sujeto *para* el mundo –es decir, experimentándolo o constituyéndolo–²²². Así, experimento el mundo como objetivo o, lo que es lo mismo, como intersubjetivo, accesible para cualquiera; y esto vale no sólo para la actitud natural sino también

²¹⁹ *MC*, § 44, p. 125.

²²⁰ “...ist sie transzendente Fremderfahrung und durch diese hindurch transzendente Erfahrung von der Welt als objektiver” (*Hua XV*, p. 75). Cf. también *Autour des Méditations cartésiennes (1929-1932). Sur l’intersubjectivité, o.c.*, p. 103.

²²¹ Cf. *supra* p. 37ss.

²²² *MC*, § 43, p. 122.

para la actitud trascendental. Sin embargo, en ninguno de los dos casos podemos hablar aún de una intersubjetividad *trascendental*, pues aunque al *fenómeno* “mundo” le pertenece el sentido mundo intersubjetivo, no le pertenece aún la intersubjetividad trascendental²²³.

Para resolver el problema de la intersubjetividad trascendental, debemos considerar que “todo sentido que algún ser tiene y puede tener para mí (...) es un sentido *en* o bien *desde* mi vida intencional...”²²⁴. La importancia de esta afirmación será más clara en cuanto abordemos la noción de esfera primordial. Por ahora nos interesa dejar en claro que, desde una perspectiva estática, se trata de retroceder desde el otro en tanto sujeto *para* el mundo hasta la intencionalidad que constituye el sentido del otro, la empatía, y explica el problema del “*ahí para mí* de los otros”. Pero en la medida en que el mundo es experimentado como intersubjetivo, en la medida en que al sentido del mundo le pertenece el “*ahí para cada uno*”, la teoría trascendental de la empatía es el nivel fundante –en el plano metodológico, mas no ontológico– de la teoría trascendental del mundo objetivo.

Si recordamos que la fenomenología surge con la motivación de explicitar la objetividad (de la ciencia) sin disolverla en los procesos subjetivos que la constituyen y, al mismo tiempo, explicitar la vida subjetiva sin objetivarla (sin aplicarle los conceptos objetivistas y naturalistas de la ciencia), entenderemos por qué la constitución del sujeto extraño como “otro trascendental” es fundamental para Husserl. Sin la justificación del otro trascendental, sin la intersubjetividad

²²³ Cf. Fink, Eugen, *Hua Dok II/2*, pp. 250-251; cf. también *Autres redactions des Méditations cartésiennes, o.c.*, p. 304. Este texto complementa el § 43 de las *Meditaciones*.

²²⁴ *MC*, § 43, p. 123.

trascendental, perderíamos toda objetividad científica. Así pues, el interés por la constitución de sentido del otro trascendental está guiado por la idea cartesiana de fundamentación del conocimiento: si el correlato de la objetividad en sentido estricto, de la evidencia científica, es la intersubjetividad trascendental y ésta no puede simplemente asumirse –sino que debe explicarse el carácter trascendental del otro– y si esto, a su vez, sólo es posible mediante la empatía en tanto acto subjetivo, entonces la aproximación estática se encarga de la fundación subjetiva de validez mediante la empatía. De qué manera es lo que ahora debemos mostrar.

9.1. La reducción primordial y la esfera primordial estática

Hemos recordado que el camino que Husserl sigue para explicitar el sentido trascendental del otro es la distinción entre lo propio, lo familiar, y lo extraño. Esta distinción se lleva a cabo mediante una estrategia a la que ya nos referimos: la reducción a la esfera primordial, que deja entre paréntesis lo que está en cuestión –“el sentido trascendental de los sujetos extraños”– y reconduce nuestra mirada a lo que no “está en cuestión” –lo absolutamente propio–. Ahora bien, antes de analizar los pasajes correspondientes, es importante tener en cuenta, ya que ello nos permitirá establecer una de las diferencias respecto del análisis genético, que la reducción primordial se realiza a partir de uno de los resultados de las meditaciones anteriores. Husserl desconectó la actitud natural y, luego de la reducción fenomenológico-trascendental, llevó a cabo la reducción eidética (§ 34) con la finalidad de darle universalidad a la fenomenología. Así, Husserl dejó de hablar de *su* corriente de

vivencias para hablar de *cualquier ego posible*, el *eidos ego*, o de cualquier mónada posible. Y es sobre éste que se realiza la reducción primordial:

En la actitud trascendental y, al mismo tiempo, en la abstracción constitutiva que acabamos de señalar [la reducción a la primordialidad], mi *ego* –el *ego* que medita– en su propiedad trascendental, no es empero el habitual ‘yo, este hombre’, reducido a un mero fenómeno correlativo dentro del fenómeno total del mundo. Se trata más bien de una *estructura esencial de la constitución universal*, en la cual transcurre la vida del *ego* trascendental en cuanto constituyente de un mundo objetivo.²²⁵

Esta idea se refuerza si recordamos que Husserl se refiere a la reducción primordial como “una clase peculiar de *epojé* temática dentro de la esfera trascendental universal”²²⁶. Ello significa que la reducción trascendental sigue vigente y que es, entonces, desde el ámbito trascendental que se plantea la reducción primordial. Pero también significa que no debemos confundir la reducción primordial con la fenomenológico-trascendental. Si estamos ya en el ámbito trascendental, toda objetividad de la ingenuidad natural, incluidos los otros, es experimentada como correlato de mis actos, como fenómeno. En otras palabras, la trascendencia del mundo ha sido desconectada y los otros ya han sido reducidos. La pregunta, entonces, es cómo en este ámbito en el que el *a priori* de la correlación se muestra podemos distinguir lo propio de lo extraño. Veamos cómo plantea Husserl la reducción primordial:

En la actitud trascendental, yo trato ante todo de delimitar dentro del horizonte de mi experiencia trascendental *lo que me es propio* (*das Mir-Eigene*). Ello es, me digo en primer lugar, lo *no extraño*. Comienzo, pues, por liberar abstractivamente este horizonte de experiencia de todo lo extraño en general (...) [En tanto que] lo extraño se presenta co-determinando el sentido del mundo, y en la medida en que precisamente hace esto, [debemos] excluirlo abstractivamente.²²⁷

²²⁵ *MC*, § 44, p. 126.

²²⁶ *MC*, § 44, p. 125.

²²⁷ *MC*, § 44, p. 128.

Que Husserl empiece este pasaje señalando que está ubicado en el horizonte de la experiencia trascendental refuerza la idea que acabamos de plantear: la reducción primordial se efectúa sobre el *eidos ego* y se enmarca en la fenomenología eidético-trascendental que, como sabemos, retrocede de la objetividad de la actitud natural al modo en que dicha objetividad es dada con el objetivo de describir las estructuras de la vida subjetiva que constituyen el sentido del mundo, sentido inseparable de ésta. En el caso de la reducción primordial, el ámbito al que nos reducimos es más estrecho, pues se trata de excluir del ámbito trascendental todo sentido extraño y desde lo propio explicar cómo éste se constituye. Pero esta exclusión se presenta como abstracción. Podría preguntarse, entonces, por qué Husserl califica a la reducción primordial como una abstracción, si, como ya señalamos al analizar el método fenomenológico²²⁸, insiste en que la *epojé* no es una mera abstracción. Responder esta pregunta nos obliga a insistir en que estamos ya en el ámbito trascendental, y precisamente porque la reducción primordial no es la fenomenológico-trascendental ella es una abstracción²²⁹, una separación meramente metodológica de los polos de la correlación. Después de haber “separado” los polos del *a priori* de la correlación, podremos mostrar cómo el análisis de uno de ellos explica el otro.

²²⁸ Cf. *supra*, pp. 19.

²²⁹ La idea de la reducción a la esfera primordial como una abstracción se aplica tanto al análisis estático como al genético. Moreno, quien no distingue explícitamente un análisis de otro, sostiene respecto de la reducción a la esfera primordial que “comenzar metodológicamente con la reducción a tal esfera, como si fuera posible desgajarla de la vida total del sujeto, es, y Husserl lo reconoció en repetidas ocasiones, un comienzo ‘abstracto’, diríamos que meramente especulativo” (cf. *La intención comunicativa. Ontología e intersubjetividad en la fenomenología de Husserl*, Sevilla: Thémata, 1989, p. 188). Aunque lo hace en el marco de la fenomenología genética, Husserl se refiere a la esfera primordial como “un producto de reducción, un *ego* abstracto en el concreto” (“Temporalización monádica y temporalización mundana”, *Hua XV*, en: Iribarne, Julia V., *La intersubjetividad en Husserl, o.c.*, tomo II, p. 369).

Ahora podemos afirmar que aquel pasaje que citáramos en el capítulo anterior respecto del cual no hay consenso entre los intérpretes es un pasaje estático. Así, una vez que realizamos la abstracción, la esfera primordial estática se define del siguiente modo:

Lo que es específicamente propio como *ego*, mi ser concreto como mónada, puramente en mí mismo y para mí mismo, con exclusiva propiedad, comprende toda intencionalidad y, por tanto, también la dirigida al extraño, sólo que, por razones metódicas, su efectuación sintética (la realidad del extraño para mí) debe permanecer por de pronto fuera de consideración...²³⁰.

La primera parte de este pasaje define la esfera primordial como el ámbito de las vivencias intencionales, en otros términos, el ámbito noético, y en él está incluida la intencionalidad que apunta al otro, la empatía. Su correlato intencional, en cambio, o “su efectuación sintética” no forma parte de la esfera de lo propio, y ello, “por razones metódicas”. Estas razones metódicas aluden a la *epojé* y a la reducción fenomenológico-trascendental. Mediante la primera pusimos toda trascendencia entre paréntesis, incluidos los otros; mediante la segunda reconducimos nuestra mirada a la correlación intencional. Ahora, reconducimos nuestra mirada, teniendo como hilo conductor el noema o sentido “otro” (que, como decíamos, ya ha sido “reducido”), al ámbito noético de esta correlación, a las vivencias intencionales.

Un pasaje semejante encontramos en un texto de *Husserliana XV*. Allí se afirma lo siguiente respecto de la reducción primordial:

...ésta es la reducción de aquello del mundo que yo tengo como válido por experiencia a eso que experimento de él *originaliter* y siempre puedo experimentar. Con ello, me reduzco a mi yo primordial como estrato de mi yo concreto. A lo primordial pertenecen todas mis vivencias de experiencia

²³⁰ *MC*, § 44, p. 126.

impática, no, sin embargo, los otros –aunque legítimamente– experimentados en ellas²³¹.

Ahora bien, el hecho de que hayamos excluido el correlato de la empatía, el sentido “sujeto extraño”, pero no las empatías mismas, nos conduce al siguiente resultado:

Pero aquí nos llama la atención algo notable; una cadencia de evidencias que, en su encadenamiento, tienen sin embargo el aire de paradojas. La vida psíquica entera de mi yo, de este mi yo *psicofísico*, incluida mi vida experimentante del mundo, e *incluida también mi experiencia real y posible de lo extraño*, no es afectada por la supresión de lo extraño.²³²

Hemos subrayado la expresión “incluida también mi experiencia real y posible de lo extraño” porque mientras la expresión “yo psicofísico” puede hacernos pensar que éste es un pasaje que pertenece a la fenomenología genética, aquélla alude a la fenomenología eidético-trascendental que no pertenece a la perspectiva genética aunque conduce a ella. Lo fundamental de este pasaje es que, pese a la abstracción primordial que “separa” lo propio de lo extraño, no se ven afectadas ni la vida subjetiva ni la experiencia de lo extraño. Este pasaje no deja claro, sin embargo, la razón de ello. Para saberlo, debemos adelantarnos hasta § 45:

Si nos atenemos al *ego* último, trascendental, y al universo de lo constituido en él, encontramos que le corresponde inmediatamente la división de su entero campo trascendental de experiencia en la esfera de *su* propiedad –junto con el estrato coherente de su experiencia del mundo, en la que todo lo extraño está *eliminado*– y la esfera de lo extraño (...) Dentro de y con los medios de este ser propio, el *ego* trascendental constituye, empero, el mundo *objetivo*, como universo de un ser para él extraño y en primer lugar, lo extraño en el modo de *alter ego*²³³.

Así, mediante la reducción primordial distinguimos lo propio de lo extraño y descubrimos que es desde la esfera primordial, desde el ámbito de las vivencias

²³¹ Husserl, Edmund, “Reducción primordial y solipsística”, Apéndice I, *Hua XV*, en: Iribarne, Julia V., *La intersubjetividad en Husserl, o.c.*, tomo II, pp. 350-351.

²³² *MC*, § 44, p. 132.

²³³ *MC*, § 45, p. 134.

intencionales, particularmente desde la empatía, que se constituye lo ajeno; por ello, la supresión de lo extraño, es decir, la separación de los ámbitos noéticos y noemáticos, no afecta la experiencia que de él tenemos. En este sentido, la esfera primordial estática debe redefinirse, pues en la medida en que nuestra experiencia de lo extraño no se ve afectada por la reducción primordial, los correlatos de dicha experiencia deben incluirse en la esfera primordial en tanto inseparables de las vivencias que los constituyen.

Ahora, entonces,

...tiene que plantearse necesariamente la cuestión acerca de cómo mi *ego*, dentro de su propiedad, puede constituir justamente lo extraño bajo el título ‘experiencia de lo extraño’ –es decir, con un sentido que excluye lo constituido del contenido concreto del yo mismo concreto constituyente del sentido...²³⁴.

Si bien este fragmento, tomado del § 44, está rodeado de pasajes correspondientes a la fenomenología genética, creemos que es pertinente enmarcarlo en la perspectiva estática por dos razones: primero, la aclaración que aparece entre rayas es una descripción de la reducción primordial estática, pues en ella los correlatos o nóemas (“lo constituido”) son excluidos o “separados” de las vivencias intencionales o nóesis (del ámbito de lo constituyente); segundo, se plantea la necesidad de explicar cómo desde la esfera de lo propio se constituye lo extraño.

Esta temática la abordaremos en la siguiente sección, ahora quisiéramos señalar que ya estamos en condiciones de afirmar que los párrafos estáticos de la “Quinta meditación”, §§ 43-49, son tales porque en ellos aparece la estrategia estática de la

²³⁴ MC, § 44, p. 127.

constitución del otro, mas no porque sean exclusivamente estáticos. Por el contrario, están insertos en pasajes genéticos y se hace necesario identificarlos y separarlos para darles una cierta continuidad y coherencia, tal como hemos intentado hacer aquí. Además de los pasajes señalados en los §§ 44 y 45, encontramos pasajes correspondientes al análisis estático, cuya argumentación se inicia, como hemos visto, en el § 43, por ejemplo, en el § 46. En él, Husserl plantea una definición ya no negativa, sino positiva de la esfera primordial. Dicha definición se da mediante la “explicación”, que consiste en explicitar, en el proceso de síntesis y articulación, las determinaciones de un objeto que en un primer momento se presentan como indeterminadas. En otras palabras, consiste en explicitar el *horizonte interno* del objeto, objeto que en este proceso permanece idéntico, y así hacer actual lo potencial. Y de allí el título del párrafo: “La propiedad como esfera de las actualidades y potencialidades”. La “explicación”, entonces, no es otra cosa que el análisis intencional estático que, tomando como hilo conductor al objeto intencional que permanece idéntico, retrocede hasta las actualidades y potencialidades de la vida de la conciencia para describirlas.

Sin embargo, cuando Husserl aplica la “explicación” a la esfera primordial, en cuyo caso hablamos ahora de “autoexplicación” o “autoexplicitación”, introduce el tema de la temporalidad inmanente y del “presente viviente”²³⁵ que, como hemos visto en el primer capítulo, corresponde a la fenomenología genética. Y en el último párrafo de este párrafo, vuelve, aunque con matices genéticos –pues hace referencia a la autoconstitución del sujeto en el horizonte temporal–, a la perspectiva estática: “Tan

²³⁵ Cf. MC, § 46, p. 136.

sólo las formas estructurales universales en las cuales yo existo como *ego*, en las cuales, únicamente, yo soy y puedo ser en esencial universalidad, se destacan con evidencia apodíctica en virtud de la autoexplicitación”²³⁶.

Algo similar ocurre en el § 48. En él, después de plantear, desde un punto de vista genético, el tema del mundo primordial como *trascendencia inmanente y primordial*,

Husserl sostiene:

Ahora tiene que ser hecho comprensible cómo, en el grado superior y fundado, se lleva a cabo la donación de sentido de la *trascendencia objetiva* propiamente dicha, secundaria en el orden de la constitución, y esto bajo la forma de *experiencia*. No se trata aquí de descubrir una génesis que transcurre temporalmente, sino de un análisis estático. El mundo objetivo está siempre ahí para mí, ya acabado, es la dadidad de mi continua experiencia objetiva, actual y viviente. También lo que no es actualmente experimentado es algo que sigue teniendo validez habitual.²³⁷

Todos estos pasajes son una clara muestra de cómo el problema del estatuto de la objetividad y del mundo objetivo, es decir, el tema de la fundación de validez, conducen a Husserl a adoptar una perspectiva genética que va en desmedro de la coherencia interna del texto. Ello hace de la “Quinta meditación” un texto de investigación más que una obra sistemática sobre la fenomenología trascendental.

Ahora bien, habíamos dejado pendiente la siguiente pregunta: ¿cómo desde la esfera de lo propio se constituye lo extraño? Esta pregunta exige una explicación del modo en que funciona la empatía. En las *Meditaciones*, encontramos una explicación de su

²³⁶ MC, § 46, p. 137. El párrafo termina con un pasaje cuyo lenguaje es característico de la fenomenología estática: “Esta participación en la apodicticidad se muestra en la ley formal, por su parte también apodíctica: tanta apariencia, tanto ser (sólo que oculto, falsificado por aquélla), al que, por consiguiente, podemos interrogar, buscar y hallar siguiendo una ruta pre-delineada –aunque no sea más que en una mera aproximación a su contenido plenamente determinado–”.

²³⁷ MC, § 48, p. 141.

génesis ya desde el § 44, mas no de su funcionamiento como presentificación. Ello requiere, desde el punto de vista estático, de la reducción intersubjetiva o doble reducción.

9.2 La empatía y la doble reducción

Para esclarecer la naturaleza de la intencionalidad dirigida al sujeto extraño, retomaremos el tema de la reducción intersubjetiva que planteamos en el primer capítulo. Allí sostuvimos que la extensión del concepto de inmanencia a un tercer sentido es paralela a la extensión de la reducción fenomenológico-trascendental a la intersubjetividad, y que ello responde, en ambos casos, a la necesidad de superar los problemas que surgen del camino cartesiano al ámbito trascendental. Recordémoslo brevemente.

El defecto del camino cartesiano consiste en que, por esta vía, la reducción fenomenológico-trascendental se concibe como reducción a la inmanencia en el segundo sentido, vale decir, a la evidencia, a lo absolutamente dado; y ello, aunque ya no implique que sólo puede ser evidente lo que es ingrediente real (*reell*) de la conciencia (reducción del segundo sentido de inmanencia al primero), pues Husserl distingue claramente estos dos sentidos, no nos permite ir más allá de lo dado –se trate de una vivencia o del objeto de conocimiento–. ¿Qué pasa entonces con las vivencias no dadas de modo absoluto y qué, con los otros sujetos? Respecto de esta concepción limitada de la reducción fenomenológico-trascendental, Husserl sostiene:

Varias veces la hemos designamos en términos cartesianos como reducción al *ego cogito*, y así definitivamente parecía que se trataba de una *reducción a mi propio ego trascendental, el que ejecuta la reducción, y a mi propia vida*. Y cómo podría hablarse aún de modo sensato de otra subjetividad trascendental? (...) respecto de los otros hombres y animales, no concebimos cómo, en la reducción trascendental, estos pueden ser algo más que fenómenos planteados en mis actos posicionales de la empatía.²³⁸

Para no recaer en el enigma de la intersubjetividad, que hicimos evidente en la primera sección del primer capítulo, es necesario extender el sentido de la inmanencia también a lo no dado actualmente, a lo potencial. Así, la reducción fenomenológico-trascendental se convierte en reducción al tercer sentido de inmanencia que incluye no sólo su núcleo de actualidad y dación absoluta, sino también los contextos potenciales de éste que siempre pueden ser actualizados. La pregunta que deberemos responder es cómo ello permite extender la reducción a la intersubjetividad²³⁹.

Es pertinente recordar que este sentido de inmanencia no aparece por primera vez en las *Meditaciones*; antes bien, está presente ya en *Problemas fundamentales de la fenomenología* (1910/11) y en el segundo tomo de *Filosofía primera* (1923/24), textos en los que Husserl aborda el tema de la doble reducción o reducción

²³⁸ “Des öfteren bezeichneten wir sie cartesianisch als die auf *ego cogito*, und so schien es, als handelte es sich ganz selbst verständlich um eine Reduktion auf mein des Reduzierenden, eigenes transzendentes *ego* und mein eigenes Leben. Und wie sollte auch von einer anderen transzendentalen Subjektivität noch sinnvoll die Rede sein können” (*Hua VIII*, p. 173; cf. también *Philosophie première, o.c.*, tomo 2, p. 239).

²³⁹ Respecto de esta necesidad, Husserl sostuvo lo siguiente: “Confieso que la primera intuición que tuve de la reducción fenomenológica tuvo para mí mismo un alcance limitado (...) Durante años no veía ninguna posibilidad de transformarla en reducción intersubjetiva. Pero, finalmente, vi abrirse delante de mí un camino que debía tener una importancia decisiva para la posibilidad de llevar a cabo una fenomenología plenamente trascendental y –en un nivel superior– una filosofía trascendental”; “Für mich selbst war, wie ich gestehe, die erste Erkenntnis der phänomenologischen Reduktion eine beschränkte (...) Jahrelang sah ich keine Möglichkeit, sie zu einer intersubjektiven zu gestalten. Aber schliesslich eröffnete sich ein Weg, der für die Ermöglichung einer vollen transzendentalen Phänomenologie und – in höherer Stufe – einer Transzendentalphilosophie von entscheidender Bedeutung ist” (*Hua VIII*, nota, p. 175; cf. también *Philosophie première, o.c.*, tomo 2, nota, p. 241).

intersubjetiva. En el primer texto, por ejemplo, Husserl advierte sobre las consecuencias de limitar la inmanencia a lo absolutamente dado:

Si nos quisiéramos limitar a la donación de la *cogitatio* como donación absolutamente indudable, es decir, como donación de percepción tal como surge de la reducción y reflexión fenomenológicas durante la ejecución de la *cogitatio* que dura, en cualquier momento sólo podríamos decir continuamente ‘esto’, pero no se ve cómo de ahí podría resultar un conocimiento científico.²⁴⁰

Y si sólo pudiéramos decir “esto”, entonces todos nuestros actos intencionales pertenecerían a “ahoras puntuales” y la corriente de vivencias sería, como en el caso de Descartes, una sucesión de instantes independientes unos de otros, cuya conexión dependería de la posibilidad de demostrar a Dios como garante ontológico que crea y recrea constantemente la existencia del ego manteniendo la continuidad de los instantes. Por ello, es importante atender al título del párrafo al que pertenece el pasaje anteriormente citado: “El trascender más allá del ámbito de la donación absoluta como condición de posibilidad necesaria de una ciencia fenomenológica”.

Ahora bien, la extensión del ámbito de la inmanencia tiene importantes implicancias. Por un lado, ella es otro modo de explicar por qué en la “Primera meditación” Husserl distingue entre evidencia adecuada y apodíctica, manteniendo a la primera como idea regulativa de todo conocimiento y a la segunda como aquella evidencia que puede implicar inadecuaciones²⁴¹. Por otro lado, la extensión del ámbito de la inmanencia equivale a una extensión del ámbito trascendental; de modo que a éste pertenecen no sólo las vivencias intencionales dirigidas al presente como la percepción, sino también a las presentificaciones como la expectativa y el recuerdo.

²⁴⁰ Husserl, Edmund, *Problemas fundamentales de la fenomenología*, o.c., § 29, p. 103.

²⁴¹ Al respecto, cf. la sección “Naturaleza de la experiencia trascendental: la constitución de sentido y validez” de nuestro capítulo primero.

Ahora bien, esta segunda consecuencia vuelve a poner sobre la mesa un tema que ya hemos trabajado²⁴²: la intencionalidad implicativa de horizonte.

Quisiéramos sostener que hablar de un tercer sentido de inmanencia equivale a concebir la intencionalidad siempre como intencionalidad implicativa de horizonte y que ello posibilita, por medio de la reducción intersubjetiva, un análisis intencional de las presentificaciones del que depende el análisis estático del otro en tanto subjetividad trascendental.

Como sabemos por el *a priori* universal de la correlación, el carácter implicativo de la intencionalidad de horizonte se manifiesta no sólo desde el punto de vista noemático, sino también desde el punto de vista noético. Volvamos al ejemplo de la percepción externa: si bien sólo un aspecto del objeto intencional me es dado actualmente, los otros son co-mentados, son potencialmente presentes como datos intencionales implicados en el escorzo efectivamente dado. Esta multiplicidad infinita de posibles modos de dación constituye el horizonte interno del objeto, que sólo podemos ir develando en el trasfondo del horizonte externo. De manera correlativa, desde el punto de vista noético, la vivencia percepción, referida siempre al presente, supone no sólo la impresión, sino también la síntesis de ésta con la retención y la protención; por ello, lo presente, lo actual, no es nunca inmediato sino siempre sintético y duradero. De modo que la vivencia percepción es ella misma un horizonte temporal en el horizonte también temporal de la conciencia. Así pues, si bien la percepción es una experiencia directa del presente, ello no significa que la

²⁴² Cf. *ibid.*

subjetividad trascendental tenga una experiencia de sí mismo en una dación inmediata y absoluta. Por el contrario, la estructura sintética e implicativa de la percepción supone que la subjetividad trascendental se da a sí misma en grados inmediatos, pero sobre todo mediatos de implicación intencional²⁴³. Por ello, señalamos al final del primer capítulo que de nuestra vida trascendental no podemos tener una evidencia inmediata y adecuada, mas sí una apodíctica.

El carácter implicativo de la vida trascendental es más evidente aún cuando ya no hablamos de la percepción, sino de otros modos de intuición: las presentificaciones. A ellas nos referimos cuando abordamos el tema de la temporalidad. Las presentificaciones son modificaciones de la percepción, pues mientras ésta constituye originariamente el objeto y lo presenta en el modo de “mismidad ahí presente”, las presentificaciones no se dirigen directamente a un objeto presente, que aparece en el “ahora”; por el contrario, en ellas el objeto tiene que traerse al presente, y ello de modo indirecto: el recuerdo lo hace en el modo de “mismidad ahí que ha sido”; la espera o expectativa hace presente el objeto intencional como “mismidad que será”; acto no posicional, la imaginación hace presente el objeto en tanto “mismidad ahí como si fuera”.

Lo que nos interesa particularmente de las presentificaciones es que se caracterizan por ser “actos que (...) encierran, a su vez, actos *en la forma de implicación intencional*, pero son actos del mismo yo”²⁴⁴. En esta medida, albergan una doble intencionalidad que exige del fenomenólogo una reducción trascendental doble.

²⁴³ *Hua VIII*, p. 175. Cf. también *Philosophie première, o.c.*, p. 241.

²⁴⁴ “Die Akte (...) bergen in Gestalt intentionaler Implikation wieder Akte in sich, aber Akte desselben Ich” (*Hua VIII*, p. 134; cf. también *Philosophie première, o.c.*, p. 188). El subrayado es nuestro.

Mostremos, siguiendo a Husserl, el caso del recuerdo. Si en este momento yo recuerdo la imagen de una película que vi ayer, tengo al recuerdo como vivencia actual en la que traigo a la presencia al objeto intencional recordado, la imagen de la película, intencionada en un horizonte perceptivo en el que se incluye todo lo copercibido –las butacas delante de mí, las paredes del cine, etc.–. Pero, al mismo tiempo, en el objeto intencional encuentro mi yo pasado que, en ese momento pasado, ejecutaba el acto de percibir. De esta manera, en el seno de mi propia vida trascendental encuentro la alteridad: mi yo actual que recuerda y mi yo pasado que recuerdo percibiendo²⁴⁵. Y lo mismo vale para las otras presentificaciones: en el caso de la espera, descubrimos en el objeto intencional un yo que será, con sus respectivos actos y correlatos objetivos; en el caso de la imaginación, un yo coimaginado²⁴⁶. Para develar la alteridad, no basta, entonces, una reducción trascendental dirigida a la vivencia actualmente ejercida, correlato subjetivo; es necesaria una nueva reducción que, aplicada en el correlato objetivo de la vivencia actual, tiene la función de explicitar el aspecto subjetivo (el segundo yo, pasado, esperado o imaginado) implicado intencionalmente en aquél.

Así pues, “*toda experiencia permite una doble reducción fenomenológica: primero, la que lleva la experiencia misma al ver puro inmanente y, por otra parte, la que se ejerce en el contenido y objeto intencionales de la experiencia*”²⁴⁷ en los que, si se

²⁴⁵ El recuerdo tiene aquí un papel fundamental, pues posibilita la síntesis de identificación de esos egos en una misma corriente de vivencias. El sujeto se identifica como el mismo que en diferentes momentos tuvo tal o cual vivencia intencional, es decir, como el mismo yo en la multiplicidad de sus actos. Así pues, no estamos limitados a decir sólo “esto”.

²⁴⁶ Obsérvese que dentro de las posibilidades de las presentificaciones está la del redoblamiento, por ejemplo, en la forma del recuerdo de un recuerdo, rememoración, y la de la yuxtaposición, en la forma del recuerdo de una espera. Cf. *Hua VIII*, p. 133ss. o *Philosophie première, o.c.*, pp. 186ss.

²⁴⁷ Husserl, Edmund, *Problemas fundamentales de la fenomenología, o.c.*, § 34, p. 113.

trata del correlato de una presentificación, se descubre el segundo yo y sus correspondientes actos. Y si ya la primera reducción no nos conduce a nada dado de modo absoluto (incluso si se trata de la vivencia percepción, pues, como sabemos, ésta supone la síntesis de retención, impresión y protención), menos aún lo hará la segunda reducción²⁴⁸.

De este modo, la consideración como dato fenomenológico de este ámbito de lo potencialmente implicado, es decir, de la inmanencia en su tercer sentido, supera la limitación de lo trascendental a la “mismidad presente” y es, en consecuencia, la condición de posibilidad de un análisis intencional de las presentificaciones. Pero, esto último sólo es posible efectuando una doble reducción. Sin embargo, aún no hemos mostrado cómo la reducción se extiende a la intersubjetividad. Para ello, la doble reducción debe aplicarse a la presentificación que se dirige al sujeto extraño, a la empatía. En tanto empírica, ésta se define como la experiencia que en la actitud natural un ser humano tiene de la vida anímica del segundo²⁴⁹, la cual se expresa o es indicada a través del cuerpo orgánico ajeno. Y de la experiencia que uno tiene del otro depende el intercambio de experiencias respecto del mundo, intercambio que hace de él un mundo común, así como la capacidad de dirigirse al mismo objeto.

Ahora, si bien el análisis de las presentificaciones es anterior, la primera advertencia de la necesidad de aplicar la doble reducción a la empatía la encontramos en el § 39 de *Problemas fundamentales de la fenomenología*. Allí aparece la empatía como mi vivencia actual y, como su correlato, una conciencia empatizada, un segundo yo,

²⁴⁸ *Ibid.*, § 29, p. 103.

²⁴⁹ *Cf. ibid.*, § 39, nota 14, p. 125.

sobre el cual podemos efectuar una segunda reducción²⁵⁰. Si ello ocurre, la conciencia empatizada deja de ser sólo el objeto intencional de mi empatía, lo cual ya hace de ella un dato intencional mediato, para ser considerada como una segunda vida subjetiva trascendental con sus respectivos actos y correlatos intencionales.

¿Por qué ese segundo yo no soy yo mismo, tal como ocurre en el caso del recuerdo? Husserl se adelanta a esta pregunta señalando: “...ahora vale la *ley* de que, por principio, un dato *dado en empatía* y la correspondiente experiencia misma de empatía no pueden pertenecer a la misma corriente de conciencia, al mismo yo fenomenológico”²⁵¹. Ello significa que, a diferencia del recuerdo o de la expectativa, si yo llevo a cabo una reducción en el correlato objetivo de esta mi presentificación actual, descubro otro yo, un yo copresente, en el sentido de la simultaneidad, no un yo recordado, esperado o imaginado, sino una vida subjetiva que no es mía y cuyas vivencias –cualesquiera que sean– no pertenecen a mi tiempo inmanente. Como se observa, esta ley, que podríamos llamar, siguiendo a Moreno y San Martín²⁵², principio de la “no asimilación intratemporal”, subraya el carácter de simultaneidad de los egos implicados en toda empatía: tengo así una ahora empatizante y un ahora empatizado.

Hay que señalar, sin embargo, que aunque una corriente de vivencias no puede asimilarse en otra, ambas pertenecen a un tiempo común que las engloba: el tiempo objetivo. Éste, no obstante, está suspendido desde la primera reducción

²⁵⁰ *Ibid.*, p. 124.

²⁵¹ *Ibid.*

²⁵² Cf. las “Observaciones al texto principal”, en: *Problemas fundamentales de la fenomenología, o.c.*, pp. 229ss.

fenomenológica y aparece como fenómeno también en el yo empatizado. Y lo mismo ocurre con la naturaleza y con todo objeto natural. De modo que cada punto del tiempo y espacio objetivos, cada objeto singular y la naturaleza en general están reducidos no sólo a las experiencias reales y posibles que yo pueda tener de ellos, sino también a las del yo empatizado. Así pues, toda objetividad hace las veces de índice para mi sistema de posibles experiencias y para el sistema de posibles experiencias del yo empatizado.

Hasta este momento hemos evitado, en lo posible, introducir el tema de la corporalidad en esta sección para evitar confusiones con el análisis genético de la constitución del otro. Pero si nos atenemos a algunos de los textos de la década del veinte, considerando no sólo el segundo tomo de *Filosofía primera* (1923/24) sino también los anexos a *Problemas fundamentales de la fenomenología* que datan de esa época²⁵³, descubrimos que lo que en la empatía está implicado es la vida subjetiva ajena en tanto apercibida sobre la base de la percepción del cuerpo orgánico ajeno. La experiencia de mi propia encarnación, es decir, el entrelazamiento de mi cuerpo propio como mi psique, y su semejanza con el cuerpo orgánico ajeno motivan en mí la presentación de una segunda vida trascendental ajena que se expresa en su corporalidad²⁵⁴. La estructura de la empatía se revela, entonces, como una presentación-presentación. De modo que, a diferencia de mi propia vida subjetiva, la ajena me es dada no originaria sino mediatamente a través de la naturaleza implicativa y de horizonte de la intencionalidad.

²⁵³ Cf. por ejemplo los anexos XXVII y XXVIII, añadidos del semestre de verano de 1921, en: *Problemas fundamentales de la fenomenología, o.c.*, pp. 189ss. y 193ss. respectivamente

²⁵⁴ Abordaremos este tema en profundidad en la sección dedicada al análisis genético de la empatía.

En tanto que, de este modo, experimento al otro como teniendo sus propias vivencias, lo experimento como *alter ego* que tiene experiencia de un tercero también como modificación intencional, y así. Además, cuando experimento una cosa, puedo tener, a la vez, la experiencia de otro sujeto experimentándola y la de un tercer sujeto que experimenta al segundo en su referirse a dicho objeto. La reiterabilidad de la modificación de *alter* es, entonces, otra característica de la empatía²⁵⁵.

Un aspecto especial de esta característica, que realmente distingue a la empatía al interior del género de las presentificaciones, es su carácter recíproco, pues yo mismo puedo ser experimentado como otro para el otro:

...yo mismo soy coaprehendido en la experiencia como otro y (...) esta experiencia empática mediata coincide con la propia experiencia de mí mismo; es ceder, tengo experiencia del que está frente a mí como aquel que en su experiencia se dirige a mí mismo²⁵⁶.

En la actitud natural, la empatía es experiencia del otro, pero del otro en tanto que éste, a su vez, me experimenta experimentándolo. Con ello, la necesidad de la doble reducción es más evidente aún, pues este carácter recíproco o doble direccionalidad de la empatía no puede mostrarse en la actitud trascendental por una única reducción, pues ella sólo devela uno de los extremos de la relación. Si no efectuamos una segunda reducción, entonces el único yo trascendental sería mi propio ego, el otro, lejos de mostrarse como trascendental, permanece como “otro fenomenal”, como un fenómeno más. Así pues, el otro me es dado en mi vivencia empática como dirigido a mí mismo, y ello devela el “ser presente recíprocamente el uno para el otro”.

²⁵⁵ Cf. *Hua VIII*, p. 136 o *Philosophie première, o.c.*, p. 190.

²⁵⁶ *Hua VIII*, p. 137 o *Philosophie première, o.c.*, p. 191.

Y en tanto que esta doble direccionalidad de la empatía es condición de posibilidad de la relación yo-tu y, a partir de allí, de los actos sociales y de un nosotros trascendental dirigido al mundo²⁵⁷, la comunidad intencional que desde este ser recíproco se funda permite la síntesis de los productos sintéticos –es decir, de las unidades de sentido– de mis actos intencionales con los productos sintéticos de los actos constitutivos del otro trascendental. Esto no es otra cosa que la mancomunación de la experiencia que constituye un mundo objetivo y común.

La reducción fenomenológico-trascendental se convierte, entonces, en verdadera reducción intersubjetiva cuando descubro este carácter recíproco de la empatía por el cual yo mismo soy otro trascendental para otro yo trascendental y ambos estamos en comunidad trascendental. De este modo: “La tarea de la reducción egológica de la empatía, correctamente entendida, comprende en sí la reducción egológica *en el otro*, la posición del ser del otro como *cosujeto* trascendental y es así la *autosuperación* inmanente de la *egología*”²⁵⁸. Tal como la subjetividad se devela como intersubjetividad, la fenomenología se presenta, sobre la base del método reductivo de la egología, como ciencia de la intersubjetividad trascendental.

²⁵⁷ En otros términos, es la base del nivel comunitario de intersubjetividad que abordamos en la sección “Niveles de intersubjetividad” del capítulo anterior.

²⁵⁸ “Die Aufgabe der egologischen Reduktion der Einfühlung schliesst, recht verstanden, die egologische Reduktion *am Anderen*, die Seinssetzung des Anderen als eines transzendentalen *Mitsubjektes* in sich und ist somit die immanente *Selbstüberschreitung der Egologie*” (Fink, Eugen, *Hua Dok II/2*, p. 255; cf. también *Autres redactions des Méditations cartésiennes, o.c.*, p. 310). Este pasaje pertenece al texto 16, titulado “La reducción del otro al otro trascendental”, que es un párrafo completamente nuevo que debe insertarse entre los §§ 48 y 49 de las *Meditaciones cartesianas*. De este modo, se introduce, en el seno de los párrafos estáticos de la “Quinta meditación”, la necesidad de efectuar una reducción doble para el caso de la empatía. Aunque es preciso señalar también que ya la reelaboración del § 12 y del inicio del § 13 plantea una doble efectuación de la reducción fenomenológica: la primera descubre la subjetividad trascendental; la segunda, aplicada en el fenómeno “mundo”, suspende la creencia de su existencia independiente, tesis básica de la actitud natural, y lo muestra entonces como “formación universal de validez”. Cf. Fink, Eugen, *Hua Dok II/2*, p. 192ss. o *Autres redactions des Méditations cartésiennes, o.c.*, pp. 239ss.

9.3 Recapitulación

Recapitulemos los momentos del análisis estático de la constitución del otro: empezamos llevando a cabo, sobre el *eidos ego*, la reducción primordial; ésta nos condujo a la esfera primordial constituida por las vivencias intencionales. Entre ellas, descubrimos la empatía y, para describirla, tomamos como hilo conductor al “otro fenomenal”. Pero, en tanto presentificación, la empatía nos exigió una segunda reducción que, aplicada en la conciencia empatizada, muestra al otro como otro trascendental, para quien yo mismo soy otro trascendental. Y en comunidad constituimos el sentido del mundo y lo reconocemos como mundo objetivo y común.

Ahora bien, nada de esto sería posible si la reducción se concibiera como reducción a la inmanencia en el segundo sentido, pues no tendríamos cómo aplicar la reducción *en* el otro. La intersubjetividad sólo puede incluirse en el ámbito trascendental con el despliegue de la intencionalidad implicativa de horizonte, es decir, con la reducción entendida como reducción al tercer sentido de inmanencia; de manera que las presentificaciones, incluidas así en la inmanencia trascendental, puedan ser objeto de una segunda reducción. Aplicada a la empatía, ésta es reducción a la intersubjetividad.

Quisiéramos terminar esta sección con una breve reflexión. Cuando abordamos el tema de la autoconstitución de la vida subjetiva, la corporalidad se presentó, junto con la temporalidad, como punto clave de la fenomenología genética. ¿Por qué, entonces, hemos analizado la temática de la doble reducción en el marco de la

fenomenología estática si, como hemos visto, ella supone el tema genético de la corporalidad? Una de las conclusiones que podemos extraer del análisis de la empatía hasta donde lo hemos abordado es que no sólo la génesis de la empatía, a la que dedicaremos la siguiente sección, sino también su funcionamiento requieren del tema de la corporalidad. Más aún, el desarrollo mismo del tema de la fundación de validez conduce a Husserl a temas propios de la fenomenología genética como, por ejemplo, la temporalidad. Como respuesta a la pregunta planteada más arriba, queremos sostener que la referencia inevitable a temas genéticos en el marco de la doble reducción hace de esta última una suerte de bisagra entre el análisis estático y genético de la constitución del otro.

Esta última idea no es del todo nueva. Iribarne, por ejemplo, señala que si bien la temática de la doble reducción y, por este medio, la de las presentificaciones tiene validez desde la perspectiva estática, lo tiene también “como cuestión de derecho” desde la perspectiva genética²⁵⁹. Depraz, por otro lado, sostiene que la consideración de las presentificaciones, que denomina “vivencias inactuales”, en el ámbito trascendental significa una profundización de la reducción que de estática se hace genética²⁶⁰. Coincidimos con Depraz en la medida en que todo acto intencional supone, como hemos visto, la noción de horizonte, es decir, el juego entre actualidad y potencialidad o, si se quiere, el tercer sentido de inmanencia.

Así pues, la referencia inevitable al papel de la corporalidad en la explicación de la empatía como presentificación, la inmanencia en su tercer sentido como condición de

²⁵⁹ Cf. Iribarne, Julia V, *La intersubjetividad en Husserl, o.c.*, tomo 2, p. 51.

²⁶⁰ Cf. Depraz, Natalie, *Transcendance et incarnation, o.c.*, capítulo cuarto, p. 198ss.

posibilidad de la aplicación de una segunda reducción al correlato objetivo de la empatía y el carácter recíproco de ésta –que, como veremos, cumplirá un rol fundamental en la descripción de la génesis de la empatía– ponen a la doble reducción a medio camino entre el análisis estático y genético de la constitución del otro.

10. Análisis genético de la constitución del otro

Con la intención de mostrar la diferencia entre la actitud natural y la actitud trascendental, Husserl opone la “vida de superficie” a la “vida de profundidad”²⁶¹. La expresión “vida de superficie” puede emplearse para referirse a la actitud natural porque su tesis central, la creencia en la existencia independiente del mundo y de toda objetividad en general, se levanta sobre lo que hemos señalado como “el olvido del sujeto”; la actitud trascendental, en cambio, puede representarse como “vida de profundidad” en tanto retorno a la vida subjetiva como fuente de todo sentido. Así, la actitud natural no es más que la superficie de esta dimensión de profundidad. Con todas las diferencias del caso, podemos emplear esta misma metáfora para referirnos a la diferencia entre el análisis estático y el genético. El primero puede calificarse como un análisis “de superficie” –no superficial– en la medida en que, si bien describe eidéticamente las actualidades y las potencialidades implícitas en toda unidad de sentido, no analiza la génesis del mismo en su movimiento originario, es decir, no analiza la historicidad implicada en toda constitución; por el contrario, sus

²⁶¹ *Crisis*, § 32, p. 124ss.

descripciones son, más bien, “análogas a las de la historia natural, que busca los tipos particulares y a lo sumo los ordena sistemáticamente”²⁶². La fenomenología genética, en cambio, es un análisis “de profundidad” porque reconstruye la génesis del sentido y explicita los múltiples estratos constitutivos de la vida subjetiva. Y así como es posible analizar la génesis de la vida del sujeto, por ejemplo desde la temporalidad, podemos también analizar la génesis de un acto intencional en particular, pues éstos no sólo constituyen, también son constituidos. Éste es, precisamente, el objetivo del análisis genético de la constitución del otro: reconstruir la génesis de una vivencia en especial, la empatía.

Pero si éste es el objetivo del análisis genético, es inevitable preguntarse qué relación guarda con el análisis estático de la constitución del otro. En realidad, esta pregunta sólo podrá contestarse a cabalidad al final de nuestro trabajo; sin embargo, quisiéramos recordar y subrayar tres ideas que, a su vez, clarifican el sentido de la perspectiva genética o dinámica. En primer lugar, es necesario recordar que la fenomenología genética parte de los resultados de la fenomenología estática y que, por ello, el paso del análisis estático al genético es una *profundización* o radicalización de la investigación. En el caso de la empatía, la explicitación de su génesis o historia sólo es posible sobre la base de una descripción de su funcionamiento como presentificación proporcionada por el análisis estático. Así, en el primer nivel de análisis retrocedemos del “otro fenomenal” como hilo conductor a la presentificación empática y, en el segundo, reconstruimos el proceso constitutivo de ésta.

²⁶² MC, § 37, p. 102.

En segundo lugar, que el análisis genético tenga por objetivo mostrar la constitución misma de la vivencia empática no significa que se abandone el tema de la fundación de validez, tema propio de la perspectiva estática; por el contrario, se trata de la génesis de la validez del sentido. Si la validez del mundo objetivo depende de la monadología trascendental, si se constituye con el otro, entonces reconstruir su génesis supone reconstruir también la génesis de la vivencia que constituye al otro.

En tercer lugar, esta reconstrucción se instala en el nivel perceptivo y sensitivo de la constitución del sentido del otro. Es, por eso, un análisis de la constitución del otro a partir de su ser en el mundo; y, en tanto que éste se define, en el nivel *primordial* que aquí nos ocupa, por su corporalidad, el análisis genético del sentido del otro es análisis de aquella experiencia por medio de la cual un cuerpo físico ajeno adquiere el sentido de cuerpo propio o soma ajeno. Por ello, Iribarne señala que mientras el análisis estático describe el funcionamiento de la empatía para explicar el sentido del “otro trascendental”, el genético se ocupa del sentido del “otro mundano”²⁶³. Ello, empero, no significa que desde la perspectiva genética se abandone el carácter trascendental del sujeto extraño. Por el contrario, se trata de una estrategia diferente que consiste en que el carácter trascendental del otro se constituye a partir de la experiencia que podemos tener de su cuerpo. La cuestión es cómo ello es posible.

Ahora bien, esta nueva estrategia supondrá una respuesta a las preguntas que formuláramos en el segundo capítulo y que ahora debemos retomar: ¿si por principio

²⁶³ Cf. Iribarne, Julia V., *La intersubjetividad en Husserl, o.c.*

la experiencia inmediata y originaria del cuerpo propio ajeno es imposible, cómo la empatía nos permite tener ese otro cuerpo como soma ajeno?, ¿qué motivaciones están en la base de la experiencia empática? y ¿cómo esta experiencia se verifica? Sin embargo, estas tres interrogantes están contenidas en la pregunta central del análisis genético: ¿cómo surge la vivencia empática? Para responderla, recorreremos los momentos del análisis genético de la constitución del sentido del otro: la reducción a la esfera primordial genética y la delimitación de esta última –lo cual supondrá marcar las diferencias con la reducción a la esfera primordial estática–, la génesis de la empatía como presentificación, la verificación de esta experiencia y, finalmente, la comunización de las mónadas.

10.1 La reducción solipsista y la esfera primordial genética

Al igual que la fenomenología estática, el análisis genético de la constitución del otro sigue la estrategia de la reducción a la esfera primordial y la consiguiente delimitación de ésta. Para ello, sin embargo, ya no toma al objeto intencional –es decir, al “otro fenomenal”– como hilo conductor para retroceder a la empatía –que, en tanto pertenece al ámbito noético, está incluida en la esfera primordial estática–, pues, en la medida en que el análisis genético tiene como objetivo reconstruir el proceso de constitución de la empatía, éste debe partir “desde cero”. Volvamos al § 44 de las *Meditaciones* que, como hemos visto, es el centro de la confusión entre ambas aproximaciones:

...hacemos abstracción de todas las efectuaciones constitutivas de la intencionalidad referida de modo inmediato o mediato a la subjetividad

extraña, y delimitamos en primer lugar el nexo total de aquella intencionalidad, actual o potencial, en la que el *ego* se constituye en su propiedad y constituye unidades sintéticas inseparables de ella, las que, por tanto, han de atribuirse también a su propiedad²⁶⁴.

¿Por qué la reducción primordial planteada en el pasaje anterior no puede corresponder al análisis estático de la constitución del otro, esto es, a la separación del ámbito noemático de la correlación intencional y la delimitación del ámbito noético como esfera de lo propio? En primer lugar, en el pasaje se señala que se abstraen las efectuaciones de la intencionalidad dirigida al extraño, es decir, se deja fuera de consideración la vivencia empática. En efecto, habíamos señalado que más adelante Husserl nos habla de “la exclusión temática de las efectuaciones constitutivas de la experiencia del extraño y, junto con ella, la de todos los modos de conciencia referidos a lo extraño”²⁶⁵.

En segundo lugar, si bien la reducción supone una abstracción de unidades de sentido, no implica la abstracción de todas las unidades de sentido constituidas²⁶⁶ – del ámbito noemático, tal como ocurre en la perspectiva estática–, sino sólo de aquellas que son correlato de la empatía –vale decir, los “otros fenomenales”– o aquellas que suponen a otros sujetos. El final del pasaje es claro: conservamos las unidades sintéticas o nóemas que son correlatos de las vivencias intencionales a partir de las cuales el ego se constituye en su *propiedad* –llamémoslas “vivencias

²⁶⁴ MC, § 44, p. 125.

²⁶⁵ MC, § 44, p. 127.

²⁶⁶ En este punto es pertinente retomar un pasaje que empieza con una mirada genética y termina con una estática: “Una vez delimitado en primer lugar el ego en su propiedad, una vez abarcado con la mirada respecto de su contenido y articulaciones –y esto no sólo teniendo en cuenta sus vivencias, sino también sus unidades de validez concretamente inseparables de él– tiene que...” (MC, § 44, p. 127; el subrayado es nuestro). La segunda parte de este pasaje ya ha sido citada en la sección anterior, donde mostramos su coherencia con el objetivo del análisis estático de la constitución del otro (cf. *supra* p. 134).

primordiales”–, es decir, se constituye independientemente de los otros. Esta referencia al tema de la autoconstitución del ego es, además, una clara señal de que nos encontramos frente a un pasaje genético: se trata no de una autoconstitución activa y reflexiva que implica el intercambio con otros sujetos, sino de lo que se constituye como propio en un nivel que podemos calificar de “inconsciente”. Así pues, la reducción primordial genética no puede consistir en la separación de los correlatos de las vivencias intencionales y en la definición de la esfera primordial como el ámbito noético, sino, más bien, en la exclusión de todo lo que apunte a lo extraño o tenga relación con ello, se trate de vivencias o de unidades de sentido. De modo específico, excluimos las vivencias empáticas y sus correlatos con el objetivo de, partiendo “desde cero”²⁶⁷, mostrar la génesis de estas vivencias y, a la vez, presenciar la autoconstitución del ego, es decir, el surgimiento de sus vivencias en general en tanto unidades constituidas que constituyen sentidos objetivos.

Ahora bien, como explica Iribarne²⁶⁸, Husserl advierte la necesidad de distinguir claramente una reducción primordial de otra tiempo después de la redacción definitiva de las *Meditaciones*. Así, en el primer apéndice del texto 3 del tomo XV de la *Husserliana*, nos advierte que “*El mundo reducido de modo solipsista no debe confundirse con el mundo primordial; dicho de otro modo, la reducción solipsista no debe confundirse con la reducción primordial*”²⁶⁹. Sobre la base de esta indicación, nos referiremos a la reducción y esfera primordial genética como reducción solipsista

²⁶⁷ Cabe recordar que la reducción primordial genética es, al igual que la estática, una “exclusión metodológica”, dado que en nuestra experiencia corriente y natural no es posible tener vivencias o unidades de sentido que no supongan a otros sujetos.

²⁶⁸ Cf. Iribarne, Julia V., *La intersubjetividad en Husserl*, o.c., p. 44.

²⁶⁹ Husserl, Edmund, “Reducción primordial y reducción solipsista”, o.c., pp. 350-351.

y esfera primordial solipsista²⁷⁰, y conservaremos el calificativo único de primordial para sus correspondientes en la perspectiva estática. El calificativo de solipsista denota, precisamente, la separación de las vivencias primordiales, pasivas, y no primordiales. En la línea de estas distinciones, en el texto 36 de la misma obra Husserl marca la diferencia entre la reducción solipsista y la primordial a partir de la exclusión o inclusión de las empatías:

...resulta un doble sentido esencialmente fundado a partir del discurso acerca de la primordialidad. En sentido metódico originario alude a la abstracción que yo, el ego de la actitud reductiva, efectúo fenomenologizando, mientras abstractivamente separo todas las 'empatías'. Digo después 'ego primordial', así adquiere la significación de la mónada protomodal, en la cual está co-incluida la empatía protomodal...²⁷¹.

Se excluyen las empatías y sus inseparables correlatos precisamente porque, como ya señalamos, es necesario partir "desde cero", es decir, porque se quiere describir el nacimiento de la vivencia empática. En este sentido, la *motivación* será esencial en el análisis genético de la constitución del otro. Habrá que analizar, pues, qué motiva la empatía, pero sobre todo *cómo* se motiva.

Pero no nos apresuremos. Detengámonos un momento en la reducción solipsista, pues como veremos, ella cumple un papel determinante en la descripción genética del enraizamiento de la evidencia científica de la "Tercera meditación" en la experiencia antepredicativa del cuerpo, propio y ajeno, abordada por el análisis de la empatía de la "Quinta meditación". Debemos, entonces, considerar el alcance de la

²⁷⁰ En *Ideas II*, Husserl se refiere a la esfera primordial solipsista como "mundo circundante egoísta": "Hablando *idealiter*, toda persona tiene, en el interior de su mundo circundante comunicativo, su mundo circundante egoísta, en tanto que puede 'hacer abstracción' de todas las relaciones de intracompreensión y de las apercepciones fundadas en ellas, o más bien, puede pensar éstas separadas" (§ 51, p. 239).

²⁷¹ Husserl, Edmund, "Temporalización monádica y temporalización mundana", *o.c.*, pp. 370-371.

reducción solipsista, pues si ella es exclusión de la vivencia empática, lo es también de todo aquello que sobre la base de la efectuación de la empatía cobra sentido, es decir, no sólo es exclusión del “otro fenomenal”, sino de “toda espiritualidad extraña”. De modo que, además de dejar fuera de consideración el sentido “yo” de otros seres vivientes, hacemos abstracción de aquellos sentidos constituidos que determinan el sentido del mundo común y que nos remiten a otros sujetos –todo predicado cultural– así como del carácter de *extrañeza* de los objetos del mundo en tanto fenómeno, carácter que radica en que son accesibles para cualquiera²⁷². Así pues, lo esencial de la reducción solipsista es que ella “desaparece totalmente el sentido ‘objetivo’ que pertenece a todo lo mundanal en cuanto intersubjetivamente constituido, en cuanto algo experimentable para cada uno, etc.”²⁷³. Esto es determinante para el análisis husserliano, pues abre el camino para una descripción del *mundo solipsísticamente reducido*, y nos instala, así, en la esfera primordial solipsista:

Observemos más detenidamente el resultado de nuestra abstracción, es decir, lo que ella nos ha dejado. En el fenómeno del mundo –del mundo que aparece con un sentido objetivo– se separa un sustrato como ‘naturaleza’ incluida en mi propiedad (*eigenheitliche ‘Natur’*) que debe permanecer bien diferenciada de la mera naturaleza, es decir, de lo que es el tema del investigador de la naturaleza.²⁷⁴

Y no puede confundirse con el tema del investigador de la naturaleza porque no se trata de una substrucción; caer en esa confusión equivaldría a abandonar la actitud trascendental e instalarse en el punto de vista del paradigma physicalista y objetivista.

Por el contrario, esta “naturaleza incluida en mi propiedad” o *naturaleza primordial*

²⁷² MC, § 44, p. 128.

²⁷³ MC, § 44, p. 129.

²⁷⁴ MC, § 44, p. 129. En el mismo sentido: “Al efectuar esa abstracción, *nos queda un estrato unitario y coherente del fenómeno ‘mundo’*, del correlato trascendental de la experiencia del mundo que se despliega de una manera continua y concordante” (MC, § 44, p. 128).

es una capa o estrato del sentido “mundo” que hemos “extraído” del sentido “mundo objetivo” y que, por ello, al tiempo que pierde “toda espiritualidad extraña”, pierde también el carácter de ser experimentable por cualquiera, lo que, precisamente, le confiere objetividad al fenómeno “mundo objetivo”. ¿Pero qué puede ser este “mundo”? Avancemos un poco más en la lectura de las *Meditaciones* para ensayar una respuesta a esta pregunta.

De un modo poco sistemático, Husserl describe, como veremos en un momento, los diferentes “contenidos” de la esfera primordial solipsista entre los §§ 44-48. Pero, una vez realizada la reducción solipsista, lo primero que Husserl describe es aquello que destaca por su unicidad y por ser lo más propio: “Entre los cuerpos físicos de esta *naturaleza* y captado en mi propiedad, encuentro, entonces, con una preeminencia única, *mi cuerpo orgánico*, a saber, como el único que no es un mero cuerpo físico, sino justamente *cuerpo orgánico...*”²⁷⁵.

Como señalamos en el segundo capítulo, los rasgos que distinguen al cuerpo orgánico (al que nos referimos como “cuerpo propio”, “cuerpo viviente” o “soma”) de los cuerpos físicos son los rasgos *a priori* de su funcionamiento en los procesos de constitución de sentido: (1) el cuerpo propio como órgano de la percepción, modo primario de experimentar el mundo; y, así, como (2) portador de cinestecias, las cuales motivan la aparición de los escorzos de los objetos percibidos y son, por ello, condición de posibilidad del sentido; (3) como órgano de la voluntad, es decir, como el único cuerpo que yo gobierno y “yo puedo” gobernar de tal o cual modo; y (4)

²⁷⁵ MC, § 44, pp. 129-130. Hemos modificado muy levemente la traducción de este pasaje. Cf. también *Hua XV*, p. 283 o *Autour des Méditations cartésiennes (1929-1932). Sur l'intersubjectivité*, o.c., p. 240.

como aquí absoluto y eje de toda orientación. Pero estos rasgos son, paralelamente, los que posibilitan la constitución del soma mismo, es decir, la individuación carnal de la mónada. Las experiencias que de mi cuerpo propio tengo en cada constitución de sentido –sean sensaciones corporales que experimento cuando mi cuerpo toca algo diferente de él mismo o, por ejemplo, aquellas que me afectan en ambas manos cuando una toca la otra– se sedimentan como habitualidades corporales que pasan a formar parte de mi identidad somática. En este sentido, los cuatro rasgos del soma confluyen en aquello que lo define: su unicidad, la imposibilidad de tener como propio un cuerpo que no experimento inmediata y directamente. “Sólo un cuerpo viviente puede ser constituido en mi mundo”²⁷⁶. Por qué dice Husserl “mi mundo” se aclarará enseguida. Lo que debemos retener ahora es que este rasgo fundamental hace del cuerpo *mi cuerpo propio*, el cual, pues, sólo puede constituirse como mío.

Ahora bien, la unicidad del cuerpo propio tiene importantes consecuencias para el análisis genético de la constitución del otro. Veamos el siguiente pasaje:

Poner de manifiesto [*die Herausstellung*] mi cuerpo orgánico reducido a mi propiedad significa ya poner de manifiesto parcialmente la *esencia propia* (*deseigentlichen Wesens*) del fenómeno objetivo ‘yo, en cuanto este hombre’. Si yo reduzco los otros hombres a mi propiedad, obtengo cuerpos físicos incluidos en ella; pero si me reduzco a mí mismo como hombre, obtengo mi *cuerpo orgánico* y mi alma, o sea, a mí mismo como unidad psicofísica...²⁷⁷

En primer lugar, si la reducción solipsista nos revela que el sentido “yo, en cuanto este hombre” se constituye desde la experiencia de *mi cuerpo propio*, si Husserl escribe –y expresiones como ésta se repiten tanto en las *Meditaciones* como en el

²⁷⁶ “Nur ein Leib kann in meiner Welt konstituiert sein”, *Hua XV*, p. 294. Cf. también *Autour des Méditations cartésiennes (1929-1932). Sur l’intersubjectivité, o.c.*, p. 253.

²⁷⁷ *MC*, § 44, pp. 130-131.

tomo XV de la *Husserliana*²⁷⁸ – “me reduzco a mí mismo como hombre”, es decir, como unidad psicofísica, como yo encarnado, entonces la reducción solipsista no se aplica sobre el *eidós ego* como la reducción primordial, sino sobre la mónada, vale decir, sobre el ego concreto que incluye sus correlatos intencionales y su mundo circundante primordial. En efecto, más adelante Husserl se refiere “al ámbito de lo que me es esencialmente propio, de aquello que yo soy en mí mismo en plena concreción o, como también decimos, a mi *mónada*”²⁷⁹. Este cambio de estrategia responde a la necesidad de acceder a una noción más estricta que la primordialidad estática, que nos permita describir la constitución de la empatía. Así, la atención del fenomenólogo apunta al único cuerpo propio que destaca entre los múltiples cuerpos físicos que se presentan en esta naturaleza primordial, el cual se revela como el irreductible más propio e íntimo y, en esa medida, como lo que en un nivel perceptivo realmente me diferencia del otro.

En segundo lugar, sin embargo, desde el plano metodológico –el de la descripción fenomenológica– el fenomenólogo aún no está autorizado a *decir* que el cuerpo propio nos distingue de los “otros”, dado que, como resultado de la reducción solipsista aplicada sobre la mónada, que excluye el sentido “yo” de los “otros”, éstos han sido *reducidos* a cuerpos físicos, a *Körper*. Dicho de otro modo, por ahora no son más que correlatos de mis percepciones y sensaciones primordiales, de mi

²⁷⁸ Por ejemplo, “...yo mismo, constituido dentro de mi primordial propiedad y por cierto de una manera única, como unidad psicofísica (como hombre primordial), como yo personal gobernando inmediatamente en mi cuerpo orgánico...” (*MC*, § 50, p. 146). La misma idea la encontramos en el texto 17 de *Hua XV*: “In der Primordialität bin ich also weltliches Ich, psychophysische Einheit in diesem Sinn, dass ich (...) meinen Leib abstraktiv als Körper unter Körpern betrachten kann...” (p. 283); “Also auch dass psychophysische „Ich“, dieser primordial reduzierte Mensch...” (p. 284). Cf. también *Autour des Méditations cartésiennes (1929-1932). Sur l'intersubjectivité, o.c.*, p. 240 y 241, respectivamente.

²⁷⁹ *MC*, § 47, p. 139.

experiencia intencional somática. En consecuencia, yo soy el único yo de mi primordialidad, motivo por el cual es más adecuado hablar de “reducción *solipsista*” que de “reducción *primordial*”; pero, más aun, este “yo primordial” no es tal en sentido natural y mundano, pues no sólo mantenemos la actitud trascendental sino que, al interior de ésta, hemos excluido la intersubjetividad y no tenemos un “tú” o un “nosotros” con referencia al cual *decir* “yo”²⁸⁰ o *decir* “otros”. Es quizás el límite del lenguaje con el que se topa la fenomenología en su intención de describir lo que se *muestra* intuitivamente y que intenta salvar con expresiones como “proto-yo” (*Urich*)²⁸¹.

Así pues, si excluimos la vivencia empática no sólo excluimos el sentido natural “otro” sino también el sentido natural “yo”. Entonces, preguntar por el surgimiento de la empatía es preguntar cómo –pese a que por su unicidad nunca tengo acceso inmediato y directo a cuerpos propios ajenos– esos cuerpos físicos adquieren desde mi primordialidad el sentido de mónadas ajenas, egos trascendentales encarnados que gobiernan sus cuerpos propios así como yo gobierno el mío.

Para mostrar la relevancia de la pregunta anterior respecto del estatuto de la objetividad científica, es necesario precisar el sentido de la esfera primordial solipsista, pues no está constituida sólo por el cuerpo propio. Del § 44 retenemos la

²⁸⁰ Cf. *MC*, § 44, p. 131 y *Hua XV*, p. 284 o *Autour des Méditations cartésiennes (1929-1932)*. *Sur l'intersubjectivité*, o.c., p. 241.

²⁸¹ Husserl justifica esta expresión, por ejemplo, en *Crisis*, § 54b, p. 194: “Yo no soy un Yo que sigue teniendo en vigencia natural su tú y su nosotros y su comunidad universal de co-sujetos. Toda la humanidad y toda la clasificación y orden de los pronombres personales se ha convertido en mi *epojé* en fenómeno, junto con la preeminencia del hombre-Yo entre otros hombres. El Yo que alcanzo en mi *epojé*, el mismo que en la reinterpretación y mejoramiento críticos de la concepción cartesiana era el ‘ego’, sólo en virtud de un equívoco se denomina Yo, a pesar de que se trata de un equívoco esencial, puesto que, cuando lo llamo reflexionando, no puedo decir otra cosa que: yo soy...” (el subrayado es nuestro).

idea de que la esfera en cuestión está constituida por la experiencia intencional somática, es decir, el cuerpo propio, sus vivencias primordiales y sus correlatos, como los *Körper* que aún no tienen el sentido de otros sujetos. Avancemos ahora hasta el § 47²⁸². Husserl inicia este párrafo insistiendo en algo que analizamos ya a partir del § 44: además de las vivencias primordiales, a la esfera primordial solipsista pertenecen los correlatos de estas vivencias:

Manifiestamente, lo que me es esencialmente propio a mí en cuanto *ego* –y esto es de particular importancia– no sólo se extiende a las actualidades y potencialidades de la corriente vivencial, sino también a los sistemas constitutivos y a las unidades constituidas –pero esto último sólo con cierta restricción–. Es decir: allí donde y en la medida en que la unidad constituida es inseparable de la constitución original misma en la manera inmediata y concreta de una unificación, allí, tanto el percibir constituyente como el ser percibido, pertenecen a mi concreta propiedad²⁸³.

²⁸² En el § 45, se trata el tema de la apercepción mundanizante. En una primera lectura, y respecto de la coherencia de la “Quinta meditación”, es difícil entender por qué Husserl introduce este tema de un modo tan abrupto. La sorpresa desaparece si leemos los §§ 44-45 exclusivamente desde la perspectiva genética y tomamos en cuenta lo siguiente: “...el mundo no es simplemente naturaleza, sino hombre y naturaleza, en cierto modo también hombre en el seno de la naturaleza, en tanto que él es mundanizado y sólo puede serlo mediante el hecho de que ‘tiene’ un soma, el que también es naturaleza, pero lo tiene en tanto su órgano”; “...die Welt ist nicht bloss Natur, sondern Mensch und Natur, auch in gewisser Weise Mensch innerhalb der Natur, sofern er dadurch, dass er einen Leib „hat“, der auch Natur ist, aber ihn hat als sein Organ, verweltlicht ist und nur so verweltlicht sein kann” (*Hua XV*, p. 287; cf. también *Autour des Méditations cartésiennes (1929-1932). Sur l’intersubjectivité, o.c.*, p. 245). Este pasaje de *Hua XV* explica por qué en las *Meditaciones*, después de *reducirse* al cuerpo propio en el § 44, clave para nuestro tema, Husserl dedica el § 45 a la apercepción mundanizante. Así como en la *Crisis* Husserl sostiene que el yo-empírico es una autobjetivación del ego trascendental y que podemos ir de uno a otro, en este párrafo establece la misma relación entre el ego trascendental y el yo empírico (psicofísico, encarnado), pero reducido éste a lo propio. El resultado es que por esta mundanización todo lo que me pertenece en tanto ego trascendental le pertenece también a mi *psique*, es decir, me pertenece como hombre primordial, con mis vivencias y correlatos primordiales, o mónada reducida la propiedad.

Por otro lado, hemos mencionado que en el § 46 Husserl anuncia una definición positiva de la esfera primordial a la que accedemos por “explicación” (cf. *supra* p. 135). Pero esta definición positiva empieza, en realidad, ya en el § 44 con la naturaleza primordial y el cuerpo propio, y se completa recién en el § 47. Sin embargo, el § 46 nos plantea algo nuevo: la *posibilidad* de describir las actualidades y potencialidades de la esfera primordial solipsista y de llevar a esta última a evidencia apodíctica también forman parte de lo que me es propio (cf. *MC*, § 46, pp. 135 y 135-136). Y, precisamente, ésta es la razón de que Husserl introduzca en este párrafo la noción de presente viviente, pues sólo desde él es posible la “conciencia” del tiempo inmanente en el que se despliegan lo actual y lo potencial. De modo más específico, desde el presente viviente se autoconstituye el ego y sus vivencias intencionales como unidades constituidas y constituyentes de sentido.

²⁸³ *MC*, § 47, p. 138.

Sin embargo, este pasaje nos presenta una novedad: si bien los correlatos intencionales también me son propios, ello sólo es válido en un sentido limitado. ¿Cuál es esta restricción? ¿Cómo definirla positivamente? ¿Qué es lo que tiene aquí en mente Husserl? Por otro lado, cabe preguntarnos por qué en el seno de la descripción de la esfera primordial solipsista Husserl privilegia la percepción. ¿Se trata sólo de la usual preeminencia que tiene la percepción en tanto caso paradigmático de los tipos de intuición o hay otra razón?

Veamos. Desde el punto de vista noético, me son propias las vivencias primordiales “purificadas” de lo extraño. Pero, con ellas, hay que incluir también dos elementos. Primero, “los *data* sensibles, que, tomados como meros datos de la sensación, se constituyen como míos propios en cuanto *temporalidades inmanentes*”²⁸⁴. Se trata de los “contenidos primarios” de las *Investigaciones* –que son parte del “contenido inesencial” de las vivencias intencionales– o de la $\diamond 80$ sensible de *Ideas I* –animada por la $\cong \Delta v Z$ intencional–, con la diferencia de que en las *Meditaciones* sí son intencionales aunque se trate de una intencionalidad preobjetivante²⁸⁵. Segundo, si recordamos que las vivencias no desaparecen una vez efectuadas, sino que se convierten en habitualidades a partir de las cuales el yo trascendental se constituye como yo personal y como mónada²⁸⁶, entonces éstas también forman parte de la primordialidad genética y de la $\diamond 80$ en este nuevo sentido. Claro que nos referimos

²⁸⁴ *MC*, § 47, p. 138.

²⁸⁵ *Cf. supra*, p. 50ss.

²⁸⁶ *Cf.* en nuestro primer capítulo, “Génesis activa y génesis pasiva”.

sólo a las habitualidades que nacen de vivencias primordiales, las que determinan exclusivamente al “yo”²⁸⁷.

Desde el punto de vista noemático y siempre en correlación, pertenecen a la esfera primordial solipsista los objetos intencionales de dichas vivencias. Husserl nos habla de *objetos trascendentes*, y con ello no se refiere sólo a los objetos de la “percepción externa”, los que, en la medida en que han sido desprovistos de su sentido intersubjetivo y cultural, experimento o constituyo mediante mi sensibilidad como meros objetos espaciales²⁸⁸, sino también a las “puras posibilidades” y “objetividades eidéticas”²⁸⁹, es decir, unidades objetivas de sentido cuya constitución “eidética” no requiere de otros sujetos trascendentales. Más aún, en tanto nóema²⁹⁰, a la esfera primordial genética pertenece el mundo en su totalidad. Husserl se refiere a él como “mundo primordial” o “mundo solipsista”.

Ahora bien, al igual que los objetos de la sensibilidad o las objetividades ideales de la primordialidad genética, el mundo primordial es trascendente²⁹¹. Pero no es

²⁸⁷ MC, § 47, p. 138. Entre las vivencias primordiales, hay que incluir también las presentificaciones, como las ilusiones y fantasías a las que explícitamente se refiere Husserl en este párrafo (p. 139). En el § 44, las “vivencias primordiales” aparecen desde el punto de vista del correlato: “Manifiestamente, se presentan también en éste [el mundo reducido a la primordialidad genética] los predicados que poseen significación a partir de ese yo [el “yo primordial”], como, por ejemplo, los predicados de valor y obra” (p. 131). Por otro lado, respecto de la pertenencia de las habitualidades a la primordialidad genética, cf. la idea de una “tradición oculta” en *Hua XV*, p. 284 o *Autour des Méditations cartésiennes (1929-1932)*. *Sur l’intersubjectivité, o.c.*, p. 241.

²⁸⁸ Cf. MC, § 47, p. 138.

²⁸⁹ Cf. MC, § 47, p. 139.

²⁹⁰ En tanto “unidad sintética” (MC, § 47, p. 139), “idealidad” (MC, § 48, p. 141) o “unidad de experiencia” (*Erfahrungseinheit*, *Hua XV*, p. 283. Cf. también *Autour des Méditations cartésiennes (1929-1932)*. *Sur l’intersubjectivité, o.c.*, p. 241).

²⁹¹ “Dentro de esta *esfera de originalidad* (de la explicitación original de sí mismo) encontramos también un *mundo trascendente* que se origina sobre la base del fenómeno intencional ‘mundo objetivo’ reducido a la propiedad (en el sentido positivo al que ahora le damos preferencia)...” (MC, § 47, p. 139).

cualquier trascendencia; es una trascendencia inmanente²⁹². Recordemos que inmanente –en el tercer sentido– es lo actual y potencialmente dado, mientras que trascendente es lo que nunca es actual o potencialmente dado en la medida en que es imposible la experiencia de la infinitud de sus modos de aparición. Esta imposibilidad es más fuerte en el caso de lo que se presenta como propio, pues la trascendencia del mundo primordial radica en que hemos suspendido adrede los aspectos que remiten a otros sujetos. Y es que el mundo primordial, recordemos, es un estrato o aspecto del sentido “mundo objetivo” que, precisamente, no tiene nada de intersubjetivo, pues es el resultado de someter el fenómeno “mundo objetivo” a la reducción solipsista. Por ello, Husserl se refiere al mundo primordial o solipsista como “representación limitada de un mundo intersubjetivo”²⁹³. Lo mismo vale para la estructura espacio-temporal de la naturaleza que, con la reducción solipsista, se convierte en “la mera naturaleza primordial en cuanto naturaleza de mi *mera sensibilidad propia*”²⁹⁴. De modo que, respecto de la objetividad del espacio y el tiempo naturales, “...toda [naturaleza] primordial es modo de aparición monádico-individual de la misma naturaleza”²⁹⁵. Y esto explica por qué Husserl sostiene que los correlatos intencionales o unidades constituidas pertenecen a la esfera primordial solipsista “sólo con cierta restricción”.

²⁹² “Fue un resultado importante de la reducción a la propiedad llevada a cabo en estas experiencias el haber puesto de relieve el sustrato intencional de ellas, en el que se muestra un *mundo* reducido como trascendencia inmanente” (*MC*, § 48, p. 141).

²⁹³ “...als beschränkte Vorstellung einer intersubjektiven [Welt]” (*Hua XV*, p. 52). Cf. también “Reducción primordial y solipsística”, *o.c.*, p. 351. En el mismo sentido, en *Ideas II*, Husserl señala: “...el mundo circundante egoísta compone un núcleo esencial del comunicativo, de tal suerte, pues, que es preciso primero un proceso abstractivo a partir de éste para que el primero haya de venir a destacarse” (§ 51, p. 239).

²⁹⁴ *MC*, § 61, p. 188.

²⁹⁵ Husserl, Edmund, “Temporalización monádica y temporalización mundana”, *o.c.*, p. 372.

Pero esta restricción puede definirse positivamente, pues, aunque el mundo primordial sea sólo un sentido limitado del fenómeno “mundo objetivo”, nos es dado y dable. ¿Cómo nos es dado? “Todo esto –dice Husserl, refiriéndose al mundo primordial– no es, por tanto, absolutamente nada mundano en sentido natural (...) sino sólo *lo exclusivamente propio en mi experiencia del mundo*”²⁹⁶. Y, dada la unicidad del cuerpo propio, “lo exclusivamente propio de mi experiencia del mundo” sólo puede ser la experiencia *puramente somática* que de él tengo. Se trata del mundo que *mi* yo encarnado percibe y cuyos objetos, reales o ideales, *mis* ojos ven y *mis* manos tocan. No hablamos del sentido “martillo”, sino de la experiencia sensible que tengo de un objeto espacial, con un cierto peso, color, etc.; no hablamos de la objetividad del número cinco, sino del trazo en el papel que lo instancia en un signo y que yo percibo, por ejemplo, tocando y mirando la textura que deja la tinta en el papel, o que comprendo eidética y primordialmente como unidades que se conectan en la forma de 1+1+1+1+1.

Esto último explica la preeminencia de la percepción en la esfera primordial genética: los cuatro *a priori* del soma condicionan el aparecer del mundo primordial y de los objetos en él. Ellos son percibidos en reposo o movimiento desde mi cuerpo propio (1), experimentados en múltiples apariciones o aspectos que son motivados por mis cinestecias (2) y que dependen de la perspectiva en la que me encuentro, la cual está determinada por el cuerpo propio como aquí absoluto (3), eje de orientación que puede cambiar a mi voluntad (4). El mundo primordial es, pues, la infinita multiplicidad de escorzos que percibo a partir de las potencialidades de mi cuerpo

²⁹⁶ MC, § 44, p. 131. El subrayado es nuestro.

propio²⁹⁷; es el mundo reducido a la experiencia corporal, y, por ello, Husserl lo califica como “simplemente subjetivo”²⁹⁸. Es en esta línea que, tomando la expresión kantiana en un sentido amplio, Husserl denomina a las investigaciones sobre el mundo primordial “estética trascendental”²⁹⁹.

Este mundo es, pues, una trascendencia en la inmanencia porque se trata del mundo objetivo pero vivido desde la inmanencia de mi cuerpo propio, lo que, al tiempo que nos conduce a la irreductible propiedad, la desborda, la trasciende. Y precisamente porque el mundo primordial toma su sentido del cuerpo viviente, tenemos que entender su carácter de trascendencia inmanente en el tercer sentido –y no en el segundo como hace Depraz, limitando, así, a partir de la inmanencia intencional de *La idea de la fenomenología*³⁰⁰, al nóema mundo primordial a lo dado de modo absoluto–, pues éste incluye en la inmanencia lo potencialmente dado, y, como sabemos, la posibilidad de que lo ausente o potencialmente dado se actualice depende de los *a priori* del cuerpo propio.

Tenemos, sin embargo, que hacer una breve precisión, pues uno podría preguntarse qué es, finalmente, la esfera primordial solipsista: el mundo primordial, la naturaleza primordial o el cuerpo propio. Depraz, por ejemplo, apoyándose en un pasaje que ya

²⁹⁷ “Mi cuerpo orgánico, a su vez, dentro de la esfera primordial [solipsista] en el específico sentido que le hemos dado, es el miembro central de la *naturaleza*, en cuanto *mundo* que sólo se constituye gracias al gobierno de aquél” (MC, § 58, p. 175).

²⁹⁸ Cf. *Hua XV*, p. 289. Cf. también *Autour des Méditations cartésiennes (1929-1932). Sur l'intersubjectivité, o.c.*, p. 247.

²⁹⁹ Cf. MC, § 61, p. 190.

³⁰⁰ Cf. Depraz, Natalie, *Transcendance et incarnation, o.c.*, p. 117ss.

hemos citado³⁰¹, habla de una nueva reducción al interior de la esfera primordial solipsista, que nos conduce al cuerpo propio³⁰². Pese a que, estrictamente hablando, del texto no se sigue una nueva reducción, creemos que esta interpretación es válida en la medida en que la reducción solipsista –y, como hemos dicho, esto vale también para la reducción primordial– no es más que una abstracción –sin ninguna pretensión ontológica– que puede repetirse de diferentes modalidades y *reducirnos* a un campo incluso más estrecho como, por ejemplo, al espacio experimentado únicamente desde lo táctil o visual³⁰³. Como hemos visto, Husserl no dice que la reducción solipsista nos conduzca al cuerpo propio, sino a una naturaleza primordial en la que éste se destaca. No obstante, hemos dicho que el mundo y la naturaleza primordiales toman su sentido del soma que se descubre como lo absolutamente propio e individual. Esto último nos lleva a distinguir dos sentidos de primordialidad genética: en sentido estricto, la esfera primordial solipsista está constituida por el cuerpo propio mientras que, en sentido amplio, está constituida por el mundo primordial, en el que se incluyen los objetos trascendentes, reales e ideales, actuales y potencialmente dados, y por la naturaleza espacio-temporal también englobada en aquél. Así, el núcleo de la primordialidad es el cuerpo propio, del cual, en tanto único miembro del mundo primordial, toma su sentido la primordialidad en sentido amplio.

³⁰¹ “Poner de manifiesto [*die Herausstellung*] mi cuerpo orgánico reducido a mi propiedad significa ya poner de manifiesto parcialmente la *esencia propia* (*deseigentlichen Wesens*) del fenómeno objetivo ‘yo, en cuanto este hombre’” (MC, § 44, pp. 130-131).

³⁰² Cf. Depraz, Natalie, *Transcendence et incarnation, o.c.*, pp. 112 y 115.

³⁰³ Cf., por ejemplo, Husserl, Edmund, Ms D 18, “Notas para la constitution de l’espace”, en: *La terre ne se meut pas*, París: Les éditions de minuit, 1989, p. 54. El original fue publicado por Alfred Schütz en 1940 en la revista *Philosophy and Phenomenological Research*. En este manuscrito, Husserl lleva a cabo una reducción al espacio primordial en tanto mundo puramente visual.

Con esto, nos situamos en el centro del tema del enraizamiento de la evidencia científica en la experiencia somática o, en otras palabras, el de la relación de la primordialidad genética con el mundo objetivo: “El sentido de ser mundo objetivo se constituye sobre el transfondo de mi mundo primordial en muchos grados”³⁰⁴. El primero de estos grados es la constitución de lo que no pertenece a la esfera primordial solipsista: “*Lo extraño en sí primero* (el primer *no-yo*), por tanto, *es el otro yo*”³⁰⁵. Ello pone al fenómeno mundo objetivo en un nivel ulterior de *extrañeza*, fundado, precisamente, en aquél:

Este estrato unitario [la esfera primordial solipsista] está caracterizado, además, por el hecho de ser esencialmente fundante; esto quiere decir que yo no puedo, manifiestamente, tener lo *extraño* como experiencia ni, por tanto, el sentido *mundo objetivo* como sentido de experiencia, sin tener aquel estrato en una real y efectiva experiencia, mientras que la inversa no es el caso³⁰⁶.

En un pasaje de *Lógica formal y lógica trascendental* que podría formar parte de la “Quinta meditación”, Husserl hace la misma descripción fenomenológica:

...es claro que en esta *esfera de lo primordialmente propio* a mi ego trascendental debe encontrarse el *fundamento motivante* de la constitución de esas *auténticas trascendencias* que la rebasan; esas trascendencias surgen, por lo pronto, como ‘otros’ –como otros entes psicofísicos y otros egos trascendentales– y mediante ellos resulta posible la constitución de un mundo objetivo en el sentido corriente: un *mundo del ‘no-yo’*, de lo ajeno al yo. Toda objetividad con este sentido está referida, desde el punto de vista de la constitución, a lo *primariamente ajeno al yo*, a lo que tiene forma de ‘otro’, es decir, del no yo en forma de ‘otro yo’³⁰⁷.

Así pues, la extrañeza o alteridad del mundo objetivo se presenta como una trascendencia secundaria y objetiva respecto de la trascendencia del otro, del *alter*

³⁰⁴ MC, § 49, p. 142. En tanto que el mundo objetivo es tal porque es intersubjetivo, los grados de su constitución no son otros que los niveles de la intersubjetividad que abordamos en líneas generales en el segundo capítulo de nuestra investigación.

³⁰⁵ MC, § 49, p. 142.

³⁰⁶ MC, § 44, p. 129.

³⁰⁷ Husserl, Edmund, *Lógica formal y lógica trascendental, o.c.*, § 96a, p. 252.

ego, la que, a su vez, presupone la trascendencia primordial –el “mundo primordial” que toma su sentido del gobierno del cuerpo propio–. Y la presupone porque es en la esfera primordial solipsista, en la experiencia somática, que se constituye la empatía, aquella “preeminente intencionalidad”³⁰⁸, modo de conciencia dirigida a la heteroconciencia, por la cual “el *ego* mismo *trasciende totalmente su propio ser*”³⁰⁹, excede la estética trascendental³¹⁰, y hace, así, copresente lo potencialmente dado.

Tenemos, entonces, que mostrar cómo se constituye la empatía al constituir ésta el sentido “otro”, segunda trascendencia inmanente en el orden de la constitución. Éste es el primer paso para describir “el modo como la extrañeidad del *otro* se transfiere al mundo entero como su *objetividad* y le confiere justamente este sentido de la objetividad”³¹¹. Y en tanto que aquí el eje del análisis es la primordialidad en sentido estricto, es decir, la experiencia somática, ello implicará un quinto *a priori* del funcionamiento del cuerpo propio que, en tanto tal, también participa de la constitución del soma mismo. Por ello, afirma Husserl:

El enlace tan necesario de cuerpo propio natural y mónada como psique no es un enlace igual al de la naturaleza pura, es de un origen constitutivo totalmente diverso. Se funda en la monadología (...) y simultáneamente en la forma de constitución mónada-yo y otras mónadas (...) se funda, digo, en que todas las mónadas son una comunidad constituyente de una naturaleza, que cada inmanencia monádica y tiempo inmanente puede comunicarse sintéticamente con toda [otra]³¹².

Esto podría parecer contradictorio con la idea de la esfera primordial solipsista como fundamento de la alteridad del mundo objetivo. Sin embargo, hay que recordar que

³⁰⁸ *MC*, § 44, p. 126.

³⁰⁹ *MC*, § 48, p. 140.

³¹⁰ *MC*, § 61, p. 190.

³¹¹ *MC*, § 61, p. 191.

³¹² Husserl, Edmund, “Temporalización monádica y temporalización mundana”, *o.c.*, p. 373.

“el *factum* de la experiencia de lo extraño (no-yo) se presenta como experiencia de un mundo objetivo y de otros (no-yo en la forma: otro yo) en él”³¹³. Hay que recordar, pues, que el comercio con los otros, la monadología, es un *factum*, y, en tanto tal, precede a toda descripción fenomenológica. De modo que, aunque la autoconstitución de la mónada es paralela a la constitución de la mónada ajena, es necesario primero describir lo propio y su constitución para mostrar cómo desde este ámbito, adquiere sentido lo extraño. Terminemos esta sección citando el siguiente pasaje:

En la limitación a la primordial, en la que el mundo es despojado abstractamente de su sentido de mundo intersubjetivo para todos, debe permanecer abierta la posibilidad de que un mundo pueda ser constituido sin que yo, el constituyente, esté en el mundo. En ello, está, naturalmente, el hecho de que, en cierto modo, me he vuelto por abstracción ciego a los estratos de mi ser trascendental y a las modificaciones que subsisten en él, en las cuales la empatía surge y, en tanto función constitutiva, ya ha cumplido y siempre cumple su efectuación.³¹⁴

10.2 La génesis de la empatía

Esclarecido ya el sentido de la esfera primordial solipsista, debemos analizar el surgimiento de la empatía. A diferencia del problema de la distinción entre la reducción primordial y la solipsista, los pasajes dedicados al análisis de la génesis de la empatía están claramente diferenciados desde el § 50 de las *Meditaciones*. Sin

³¹³ MC, § 48, pp. 140-141.

³¹⁴ “In der Beschränkung der Primordialität, in der Welt ihres Sinnes der intersubjektiven Welt für alle abstraktiv entkleidet ist, muss die Möglichkeit aber offen bleiben, dass Welt konstituiert sein könnte, ohne dass ich, das Konstituierende, in der Welt wäre. Daring liegt natürlich, dass ich mich durch Abstraktion gleichsam blind gemacht habe für die Schichten meines transzendentalen Seins und die in ihnen bestehenden Modifikationen, in denen Einfühlung entspringt und Einfühlung als konstitutiven Funktion schon immer ihre Leistung vollzogen hat” (*Hua XV*, p. 295). Cf. también *Autour des Méditations cartésiennes (1929-1932). Sur l’intersubjectivité, o.c.*, p. 252.

embargo, la dificultad de este análisis radica en que lo propio del otro, vale decir, su corriente de vivencias y, con ella, la experiencia del gobernar en su cuerpo propio sobre el transfondo de su mundo y naturaleza primordiales no me son accesibles de modo original. Es precisamente esta imposibilidad lo que nos hace diferentes, pues si lo propio del otro me fuera dado en una experiencia original y directa, el otro no sería otro; por el contrario, seríamos el mismo³¹⁵. La empatía supone, pues, en su origen la intencionalidad implicativa de horizonte –la inmanencia en el tercer sentido–:

Aquí tiene que haber cierta *mediatidad de la intencionalidad*, que, partiendo del sustrato *mundo primordial*, que en todo caso es el que constantemente permanece en la base, represente un *ser-también-ahí (Mit da)* que, sin embargo, no está ahí él mismo, ni jamás puede llegar a ser un ‘él mismo ahí’³¹⁶.

La experiencia del sujeto extraño se inicia con la aparición en mi esfera primordial del cuerpo físico ajeno, mero correlato de mis vivencias primordiales, que no tiene todavía el sentido “hombre” y menos aún el de “otro hombre”. Ahora bien, dada la unicidad del cuerpo propio, ese cuerpo físico sólo puede ser aprehendido como soma ajeno por medio de una “transferencia aperceptiva” (*apperzeptiven Übertragung*), “aprehensión analogizante” (*‘analogisierende’ Auffassung*) o “apercepción asimilante” (*verähnlichende Apperzeption*) de sentido. ¿En qué consiste esta experiencia?

Recordemos que todo sentido tiene una génesis, que toda actividad constitutiva de sentido se da sobre un transfondo de pasividad y que, por ello, los sentidos no son

³¹⁵ MC, § 50, p. 144.

³¹⁶ MC, § 50, p. 145.

unidades aisladas, sino, más bien, interconectadas tanto activa como pasivamente.

Por ello, Husserl sostiene:

Toda apercepción en la que nosotros aprehendemos con una mirada y captamos objetos ya dados –por ejemplo, en el mundo cotidiano ya dado–, toda apercepción en que comprendemos sin más su sentido conjuntamente con sus horizontes, remite intencionalmente a una *instauración originaria*, en la cual se había constituido por vez primera un objeto de similar sentido³¹⁷.

Así, por esta “tradición oculta” en todo sentido constituido, no sólo lo desconocido nos es siempre conocido³¹⁸, sino que también es así como se van enriqueciendo las unidades de sentido, como una suerte de superposición de capas de sentido. Y esta génesis se extiende a tal nivel de pasividad que, además de reconocer el sentido y función de un objeto, por ejemplo, de unas tijeras, las reconocemos como objeto espacial en tanto que ya hemos tenido experiencia de otros objetos espaciales. Pero no nos interesa ahora el nivel secundario de pasividad, es decir, el de los sentidos que, una vez constituidos, se sedimentan y reactivan, sino el nivel primario de pasividad en el que, junto con el sentido instaurado originariamente, se constituye la vivencia misma.

Ahora bien, en general, la aprehensión asimilante es una predonación en la que por el sentido de un objeto *a* se anticipa el sentido de un objeto *b*; el sentido previamente instaurado se transfiere por su similitud a otro, constituyéndolo como análogo del primero. En el caso de la experiencia del extraño, el “objeto de similar sentido” es el soma ajeno, que se constituye por primera vez al constituirse la vivencia empática misma. Hay que advertir que la descripción que hemos hecho de la aprehensión

³¹⁷ MC, § 50, p. 147. En este sentido, toda apercepción es asimilante o analogizante. Por eso, señala Husserl que expresiones del tipo “apercepción por analogía” son tautológicas (cf. *Hua XV*, p. 252 y *Autour des Méditations cartésiennes (1929-1932). Sur l'intersubjectivité, o.c.*, p. 198).

³¹⁸ MC, § 50, p. 147.

asimilante no debe confundirse con una inferencia por analogía, pues no se trata de una deducción activa y consciente de la génesis activa, sino de una *constitución por analogía* que transcurre en el nivel de la pasividad. La génesis de la empatía no se da de ningún modo como una deducción de las vivencias intencionales del otro a partir de su cuerpo físico.

En sentido estricto, lo que tenemos aquí es el fenómeno de la *Paarung*, “apareamiento”³¹⁹. Éste es un modo de síntesis, pero no activa como la síntesis de identificación que se encuentra en la base de toda unidad de sentido objetivo; la *Paarung*, por el contrario, es un modo de la síntesis pasiva de asociación. En el primer capítulo de este texto, abordamos el tema de las motivaciones pasivas por asociación en función del tema de la autoconstitución de la vida subjetiva³²⁰. Veámoslo ahora en función de la empatía como *Paarung*. En el § 51 de las *Meditaciones*, Husserl nos dice que un par se constituye cuando, al margen de cuál sea el núcleo de atención, en el transcurso de nuestro campo perceptivo se destacan dos datos cuya semejanza funda la vivencia de la unidad de similitud. Un dato evoca al otro y viceversa; de modo tal que en esta coincidencia, cuya idea límite es la igualdad³²¹, se transfieren los sentidos de los datos “apareados” que son, entonces, aprehendidos como coexistentes y como pares (o, mediante posteriores “apareamientos”, como grupo) que, en su semejanza, mantienen sus diferencias. “Si, por ejemplo, al lado de un árbol aparece otro, y con el mismo modo de aparición, sólo puedo tener conciencia de ‘ambos al mismo tiempo’, como un par; a partir de

³¹⁹ Mario Presas traduce “apareamiento”. Cf. *MC*, § 51.

³²⁰ Cf. *supra*, p. 69ss.

³²¹ *MC*, § 51, p. 149. En el caso de la configuración como par de dos vidas subjetivas, podemos señalar como ejemplo que más se acerca a esta igualdad es el de los gemelos.

uno, en tanto que aparece de tal modo, hay una evocación del otro y un modo de cubrimiento del otro *par distance*, y viceversa”³²².

En el caso de la experiencia del sujeto extraño, tenemos como trans fondo perceptivo mi esfera primordial solipsista. En ella destaca mi cuerpo orgánico por su unicidad, como único cuerpo físico que además se constituye como soma. Si en mi primordialidad se destaca otro cuerpo físico, entonces la similitud entre mi cuerpo físico y el ajeno fundará la motivación de la transferencia de sentido de mi cuerpo orgánico a ese otro cuerpo físico como un segundo cuerpo orgánico. Tenemos, así, otro yo trascendental que gobierna su cuerpo viviente, el que remite a mi cuerpo orgánico como instauración originaria. Y ésta es otra particularidad de la constitución del otro, pues, en oposición a las apercepciones cóscicas, en la apercepción del otro el original soy yo mismo; dicho de otro modo, el original es constantemente “presente y viviente”³²³.

Vemos, pues, que aquí la complejidad de la constitución de la unidad de sentido “par” nos exige describirla en tres niveles superpuestos: el primero, el fundante, es la similitud de los datos intuitivos que se destacan en mi esfera primordial, la similitud de los dos cuerpos físicos; el segundo, la remisión de sentido a una instauración originaria, que soy yo mismo en tanto cuerpo orgánico; y, finalmente, la transferencia de sentido de mi cuerpo orgánico al cuerpo físico del otro.

³²² “Z.B., erscheint neben einem Baum ein anderer Baum, und zwar in gleichartiger Erscheinungsweise, so kann ich nicht anders als „beide“ in eins, als Paar, bewusst haben; von dem einen als so erscheinenden geht eine Weckung und eine Art Deckung *par distance* auf den anderen und umgekehrt” (*Hua XV*, p. 26). Cf. también *Autour des Méditations cartésiennes (1929-1932). Sur l’intersubjectivité*, o.c., p. 42.

³²³ *MC*, § 51, p. 148.

Sin embargo, no bastan estos tres momentos para establecer la coexistencia de dos egos trascendentales encarnados en sus respectivos somas, pues aún no hemos resuelto el problema que resulta del segundo rasgo que distingue la transferencia aperceptiva que constituye el sentido del *alter ego* de cualquier otra transferencia aperceptiva: “...nada del sentido transferido de esa corporalidad orgánica específica puede ser realizado originalmente en mi esfera primordial”³²⁴. A diferencia del caso de la percepción externa de un objeto físico, el aspecto no percibido de modo efectivo es anticipado por el aspecto efectivamete percibido y, así, presentado. Luego, ese aspecto copresente puede plenificarse en una presentación si cambio mi posición. En el caso de la experiencia del otro, la presentación de lo que en él es propio es posible en tanto está entrelazada con una presentación: la del cuerpo físico ajeno que aparece en mi esfera primordial solipsista. Sin embargo, es claro que en este caso lo presentado, lo propio del otro, no puede plenificarse nunca en una presentación, no puede “ser un ‘él mismo ahí’”; su esfera primordial o, de modo específico, los rasgos *a priori* de su cuerpo orgánico no pueden tener una verificación primordial. Así pues, la verificación de la empatía no puede ser igual a la de una mera función presentativa con un carácter puramente cósmico. Queda pendiente, pues, el problema de la evidencia del sentido *alter ego*: ¿a qué tipo de verificación puede aspirar la presentificación empática?, ¿cómo cobra *validez de ser* la intencionalidad dirigida al sujeto extraño?, ¿no permanece como una mención al vacío?, ¿ese otro cuerpo orgánico no podría ser un segundo cuerpo mío, una imagen en el espejo, por ejemplo?

³²⁴ MC, § 51, p. 150.

10.3 La verificación de la empatía

La descripción fenomenológica de la sección anterior es, en efecto, insuficiente para resolver el problema de la evidencia o validez de la empatía. Este tema es central para el análisis genético de la constitución del otro, pues sin él no queda claro cómo, desde la esfera primordial solipsista misma, la empatía la trasciende, es decir, es efectivamente vivencia de un *sujeto*, otro, que no soy yo. Ahora, en la descripción husserliana de la experiencia plenificante de la empatía, podemos distinguir dos estratos de génesis, el segundo más profundo que el primero.

Para abordar el primer estrato, retomemos la comparación entre la apercepción de una cosa y la del otro. En el primer caso, las síntesis concordantes que le dan validez se dan en presentaciones; en el segundo, en cambio, las síntesis concordantes que la validan no pueden ser presentaciones, sino otras apercepciones. Pero hemos dicho que la apercepción del otro se *motiva* por la presentación de su cuerpo físico en mi primordialidad, el que, por ello, es una trascendencia en la inmanencia. Precisamente, en esas presentaciones el cuerpo orgánico ajeno se “anuncia”, y lo hace a través su comportamiento. Si éste es, pese al cambio constante, concordante, entonces el sentido “otro yo” se valida. De no producirse síntesis concordantes, de no plenificarse mi expectativa –apropiándonos de un ejemplo de Descartes, si esos hombres que veo se revelan como sombreros y capas que cubren hombres artificiales–, el otro se experimentará como pseudocuerpo orgánico o autómeta. En todo caso, lo que hay que subrayar aquí es que lo propio del otro se plenifica sólo por la mediación de su comportamiento.

Ahora bien, ello es posible porque este comportamiento es expresión de lo propio del otro. Para explicar esto, consideremos la distinción que plantea Husserl en *Husserliana XIV* entre *Aussenleiblichkeit* y *Innenleiblichkeit*³²⁵. Los sonidos que emitimos al hablar e, incluso, la escritura, de los cuales tenemos una experiencia somática desprovista de todo sentido intersubjetivo, pertenecen a la *Aussenleiblichkeit*, dice Husserl, como “el sonido pertenece a las cosas sonoras”³²⁶. Sin embargo, también pertenecen a la *Innenleiblichkeit*. Y pertenecen a ella en tanto producto de un yo encarnado. Son exteriorizaciones del imperar en mi soma, que *expresan* o *indican* un “yo puedo”, “yo hago”, “yo empujo”, etc. A esto se refiere Husserl cuando en las *Meditaciones* señala que el “comportamiento posee su lado físico que indica lo psíquico”³²⁷. Las expresiones “exterior”, “exteriorización”, “lado físico”, etc. no deben entenderse en términos espaciales y mundanos, pues en tanto expresiones de una vida subjetiva trascendental remiten a ella y son portadoras de sentido. Así, cuando percibimos el cuerpo físico ajeno, su comportamiento expresa una vida intencional.

Ahora bien, la condición de posibilidad de la posición como existente de una segunda vida intencional es el entrelazamiento entre la presentación del cuerpo físico ajeno y la apercepción o presentación del gobierno de su cuerpo orgánico o, de modo general, la apercepción de su carácter trascendental. No son, pues, dos experiencias independientes, sino “una experiencia unitaria y trascendente”³²⁸ que se plenifica en la experiencia continua y concordante del comportamiento del otro.

³²⁵ *Hua XIV*, p. 327. Cf. la versión francesa en: *Études phénoménologiques*, nº 17 (1992), pp. 4-20.

³²⁶ *Hua XIV*, p. 327; cf. p. 9 de la versión francesa.

³²⁷ *MC*, § 52, p. 151.

³²⁸ *MC*, § 52, p. 151.

El análisis del segundo estrato o grado de verificación genética es una profundización del anterior, y hace evidente algo que en la primera descripción de la *Paarung* pasó desapercibido. Y es que, en el fondo, la empatía está constituida no por una, sino por dos apercepciones simultáneas y, en esa medida, por dos tipos de similitudes. Recordemos que por el cuarto *a priori* del soma éste se constituye en la primordialidad como aquí absoluto. Desde este “aquí” o “punto cero” de mi orientación en el mundo primordial, todo cuerpo físico, incluido el del otro, es percibido en el modo del “allí”. En tanto órgano de la voluntad, el cuerpo propio puede, en el transcurrir de sus cinestecias, modificar los aspectos de un objeto dado en el modo del allí convirtiendo todo allí en un aquí.

Por un lado, esta potencialidad y las consecuentes cinestecias, sobre todo las del andar, permiten la constitución de la naturaleza espacial³²⁹; por otro, posibilitan la aprehensión de mi cuerpo propio como cuerpo físico entre otros. Esto último es lo que ahora nos interesa –la apercepción de mi *Leib* como *Körper*–, pues la *Paarung* no es una asociación inmediata:

El cuerpo físico (del que luego será otro) perteneciente a mi primordial mundo circundante es para mí un cuerpo físico en el modo del *ahí*. Su modo de aparición no se aparea por asociación directa con el modo de aparición que en todo momento tiene efectivamente mi cuerpo orgánico (en el modo del *aquí*), sino que evoca reproductivamente una aparición similar, perteneciente al sistema constitutivo de mi cuerpo orgánico como cuerpo físico en el espacio³³⁰.

Del mismo modo, se señala en *Husserliana XV*: “...la constitución de mi cuerpo viviente en tanto que cosa corporal como cualquier otra está presupuesta en vista de

³²⁹ Al respecto cf. Rabanaque, Luis, “El papel de la cinestesia en la constitución de la Tierra como suelo de experiencia”, en: *Escritos de Filosofía*, 39-40 (2001), pp. 151-164.

³³⁰ *MC*, § 54, p. 155.

la constitución de otros existentes”³³¹. La apercepción del otro, señalada en *Husserliana XV* como primer punto decisivo de la experiencia empática³³², presupone simultáneamente la apercepción de mi cuerpo orgánico como cuerpo físico que puede ubicarse en cualquier “allí”.

Visto con atención, la presentación del cuerpo físico allí motiva la apercepción de mi soma mismo aquí como *Körper*. El comportamiento del cuerpo físico del otro en el modo del allí no evoca a mi cuerpo orgánico, sino el “aspecto corporal [*körperliches Aussehen*] que yo tendría *si yo estuviera allí*”³³³. Tenemos, entonces, una *semejanza externa* entre los cuerpos físicos. Luego, la familiaridad del comportamiento de ese cuerpo físico allí con los sistemas constitutivos de mi experiencia somática motiva la transferencia de sentido de mi cuerpo propio aquí al cuerpo físico allí como segundo cuerpo orgánico. Se establece, de este modo, una *semejanza interna* entre dos cuerpos físico-orgánicos. Como señala Depraz, con el paso de una apercepción a otra, el concepto de semejanza o similitud se modifica de tal modo que, sobre la base de la semejanza externa, se establece una *semejanza interna*³³⁴.

Dadas estas dos apercepciones y semejanzas, no podemos entender la transferencia aperceptiva del otro como cuerpo viviente y vida intencional diferente de la mía como si yo simplemente completase a partir de mi experiencia somática el sentido del otro.

³³¹ “... vorausgesetzt für die Konstitution für mich seiender Anderer ist die Konstitution meines Leibes als körperlichen Dings wie ein anderes” (*Hua XV*, p. 260). Cf. también *Autour des Méditations cartésiennes (1929-1932). Sur l’intersubjectivité, o.c.*, p. 207.

³³² *Hua XV*, p. 253. Cf. también *Autour des Méditations cartésiennes (1929-1932). Sur l’intersubjectivité, o.c.*, p. 199.

³³³ *MC*, § 54, p. 155.

³³⁴ Depraz, Natalie, *Transcendance et incarnation, o.c.*, p. 131ss.

Toda transferencia a distancia (*Fernüberschiebung*), proveniente de un apareamiento asociativo, es al mismo tiempo una fusión y, en la medida en que no haya incompatibilidad entre los datos, una asimilación, una acomodación del sentido de un miembro con el del otro³³⁵.

Esta asimilación es posible por la familiaridad entre los cuerpos físicos: experimento al otro con los mismos sistemas constitutivos y las mismas apariciones que yo tendría si estuviera allí. Si se tratase de un mero “completar el sentido del otro”, la empatía no sería un acto posicional. Ahora, la clave de la posición de la existencia del otro es la imposibilidad de que yo ocupe dos “aquís” o, si se quiere, la imposibilidad de que yo esté simultáneamente aquí y allí. Ese otro cuerpo físico-orgánico no puede, entonces, ser un segundo cuerpo mío. La imposibilidad de hablar de dos “aquís” en la primordialidad, evidenciada por la unicidad del soma en el marco de la reducción solipsista, desaparece por la posición apreativa del otro como coexistente. El otro es, entonces, percibido como centro de una segunda esfera primordial solipsista, como un yo coexistente que impera en su cuerpo físico-orgánico moviendo sus manos, sus pies, etc.; es experimentado como otro yo para quien mi aquí es percibido como allí. Vemos, pues, que si bien las dos apercepciones constitutivas de la empatía explicitan el carácter asimétrico que ha tenido el análisis de la constitución del otro hasta el momento, de ellas nace la simetría y reciprocidad generada en toda experiencia empática: así como yo pongo al otro como coexistente y como centro de actividad y afección, el otro me experimenta a mí de la misma manera, primero como *Körper* de su esfera primordial solipsista y, luego, como otro soma, cada uno desde su aquí que es el allí del otro.

³³⁵ MC, § 54, p. 156.

Finalmente, la constitución de la empatía como presentificación –constituida tanto por la apercepción de mi soma en tanto cuerpo físico como por la del cuerpo físico allí en tanto soma– y su modo de validación indirecta constituyen al otro como mi análogo. Lo propio es susceptible de plenificación mediante presentaciones, mientras que lo extraño es aquello de lo cual no puedo tener una experiencia primordial plenificable, aquello cuya plenificación es siempre una presentación. En la medida en que lo propio es referencia para la constitución de lo extraño, éste es siempre una modificación de mí mismo. Husserl compara, tal como lo hace en el análisis estático de la constitución del otro, dos tipos de presentificaciones: el recuerdo y la empatía. En ambas, la idea de modificación es propia del sentido que constituye: el pasado es modificación intencional del presente y el *alter ego*, modificación intencional del *ego*. Y, así como el pasado desborda y trasciende mi presente viviente, el otro trasciende mi esfera primordial. La presentación del otro desde mi experiencia somática excede, pues, mi esfera primordial. La diferencia fundamental consiste en que, mientras en el recuerdo tenemos dos *egos* que son el mismo (el presente y pasado), en la empatía tenemos dos centros yoicos, dos “aquí”, simultáneos y semejantes, pero diferentes. Y, en tanto que lo presentado no es el otro como yo puro, sino como imperando en su concreto mundo circundante primordial, lo correcto sería decir que “en mi mónada se constituye representativamente otra mónada”³³⁶, con el sentido y validez específica de otra subjetividad trascendental encarnada.

³³⁶ MC, § 52, p. 152.

10.4 La comunización de las mónadas

Como señalamos más arriba, la constitución de la mónada extraña es el primer paso de la constitución del mundo objetivo. Quisiéramos terminar este último capítulo mostrando que hablar de comunización de las mónadas equivale a hablar de la constitución del mundo objetivo. Empecemos preguntándonos cómo puede surgir una comunidad entre mónadas si, aparentemente, lo que tenemos es un abismo entre mi mónada primordial y la extraña. ¿No son acaso mi esfera primordial, experimentada desde la originalidad de mi soma, y la esfera primordial del otro, la que yo presentifico, dos esferas aisladas?

Creemos que la clave para disolver el malentendido anterior es, nuevamente, la intencionalidad implicativa de horizonte, el tercer sentido de inmanencia. Como señala Husserl en el § 55³³⁷, *toda percepción* es trascendente en el sentido de que pone más de lo que ahí es dado. En el caso de la percepción del cuerpo físico extraño allí, éste motiva la aprensión del gobierno del otro yo en su cuerpo físico-orgánico y, por medio de éste, su gobierno en la naturaleza que él percibe. Lo aprensado no es, pues, algo “separado” de lo presentado; por el contrario, lo presente *implica* lo aprensado. Así, en el correlato noemático tenemos un núcleo de presentación, lo realmente percibido, que anticipa un excedente que, si bien no es percibido, es copresente y coexistente. Se trata nuevamente de lo dado y lo potencialmente copresente aunque, como sabemos, en este caso lo potencialmente

³³⁷ MC, § 55, p. 161. Este párrafo, Husserl desarrolla especialmente el primer nivel de comunización o monadización. En los §§ 56 y 58 se dedica a los niveles superiores de comunización. Al respecto, *cf. supra* la sección 2.4 *Niveles de intersubjetividad*.

copresente adquiere validez sólo con nuevas presentaciones en las que el comportamiento del otro se da en síntesis continuas y concordantes.

Ahora bien, lo fundamental aquí es que la implicación funda una unidad. Desde el punto de vista noemático, lo presente, lo retenido y lo anticipado no son elementos aislados sino unidos en una síntesis. Desde el punto de vista noético, la percepción del cuerpo físico allí está ligada a la presentificación de la vida trascendental encarnada ajena. De manera que, pese a la multiplicidad aquí implicada, surge la conciencia de un mismo acto cuyo correlato es un mismo objeto intencional experimentado “él mismo ahí”. Por eso, decimos que percibimos sin más al otro como otro hombre “en carne y hueso”.

En la medida en que la presentación sólo es posible sobre la base de la presentificación y que toda presentificación implica una presentación, ambas están en “comunidad funcional”. La unidad entre la presentificación y la percepción del otro funda una copercepción que, a la vez, presenta y apresenta, y produce, así, una síntesis de identificación. El cuerpo físico que se presenta en mi primordialidad, que es *ahí* para mí, y el cuerpo físico que es *aquí* para el otro, que yo apresento en mi esfera primordial, no son dos objetos intencionales separados. Se trata del mismo objeto intencional que experimento en dos modos de aparecer y que sintetizo como pertenecientes al mismo objeto. Esto se extiende mediatamente a la naturaleza. La naturaleza primordial en la que el otro gobierna a partir del su cuerpo físico-orgánico como punto cero es también mi naturaleza primordial. Nuevamente, se trata tan sólo de distintas perspectivas: mientras yo la experimento somáticamente en múltiples

modos de aparecer en torno de mi aquí absoluto, para mí el otro la experimenta como modificación intencional, en el modo de aparición “*como si yo estuviera allí, en el lugar del cuerpo físico-orgánico del otro*”³³⁸.

El problema no es, entonces, como señala Husserl, que la empatía en tanto acto posicional establece la coexistencia de un segundo cuerpo orgánico y una segunda naturaleza primordial y que, luego, nos preguntamos cómo los aprehendemos en tanto apariciones de una única naturaleza objetiva³³⁹. Planteado de otro modo, yo no tengo un cuerpo físico que se presenta allí en mi naturaleza primordial y otro cuerpo físico aquí en la naturaleza primordial del otro que luego debo identificar como el mismo cuerpo y la misma naturaleza. La naturaleza común surge de las síntesis de identificación entre sus infinitos modos de aparecer. De modo específico, esta identidad, motivada por la unidad de la presentación y representación constitutivas de la experiencia de lo extraño, es producto de la síntesis entre el modo de darse de la naturaleza desde mi aquí y desde la experiencia “si yo estuviera allí”, que es el aquí del otro. Mi naturaleza primordial y la naturaleza primordial ajena son identificadas como “una naturaleza constituida en mí como constituida por otro”³⁴⁰, con lo cual mi propia esfera primordial es ya trascendida desde sí misma. Ahora es más claro por qué Husserl se refiere a cada naturaleza primordial como un modo de aparición individual de la misma naturaleza. Esto mismo ocurre con el tiempo objetivo. Con la coexistencia de mi corriente de vivencias, siempre temporales, y la del otro, cada

³³⁸ MC, § 55, p. 162.

³³⁹ MC, § 55, p. 163.

³⁴⁰ MC, § 55, p. 166.

tiempo inmanente se experimentará como modo de aparición individualizado del tiempo común y objetivo³⁴¹.

Así pues, el primer grado de constitución del sentido “naturaleza objetiva” es el estrato primordial cuya descripción sólo es posible en el marco de la reducción solipsista. En este estrato, todo objeto es correlato de mis vivencias primordiales, específicamente de mi experiencia somática, incluido el cuerpo físico allí. A partir de este estrato primordial, se levanta un estrato más amplio: el estrato representativo. En él se constituye el cuerpo físico-orgánico del otro y el “hombre en sí primero”³⁴², el otro. A partir de este segundo estrato, la experiencia primordial de un objeto *implicará* los modos de aparecer de éste en el modo del otro:

Pertenece a la esencia de la empatía como constitución monadizante que mi ‘cuerpo propio del otro’ primordial y su para él cuerpo propio primordial son sintéticamente identificados y a partir de ahí mis objetos naturales ‘externos’ y los suyos coincidan en un núcleo dado ahí y allá perceptivamente y coincidan en el horizonte externo mundano aquí y allá.³⁴³

Los sentidos constituidos adquieren, así, el carácter de objetivos porque son también experimentados por otros. Se trata del mismo objeto desde diferentes modos de aparecer. Husserl extiende esto a los objetos mundanos superiores del mundo de la cultura. Se incluyen también las objetividades ideales científicas. Éstas se producen en una síntesis de identificación en una corriente de vivencias y pueden reproducirse e identificarse como las mismas infinitamente gracias al recuerdo. Una vez constituidas, la posibilidad de iteración a voluntad de cualquiera, de volverlas a hacer

³⁴¹ “La monadización, la constitución monádica, es esencialmente tal que ella implica la naturalización de cada mónada, la temporalización de la misma en la espacio-temporalidad” (Husserl, Edmund, “Temporalización monádica y temporalización mundana”, *o.c.*, p. 374).

³⁴² *MC*, § 55, p. 164.

³⁴³ Husserl, Edmund, “Temporalización monádica y temporalización mundana”, *o.c.*, p. 373.

evidentes, les confiere el carácter de supratemporalidad. La objetividad de estas idealidades depende no sólo de mis síntesis, reales y posibles, constitutivas de sentido, sino de las síntesis reales y posibles de todos los egos trascendentales.

Hay que precisar, sin embargo, que sí existe un tipo de “separación” entre las mónadas. Ellas están separadas realmente (*reell*) en el sentido de que no existe una conexión entre mi corriente de vivencias y la ajena, entre lo que para mí es propio y lo propio del otro. Esta separación nace de la separación real (*real*) entre mónadas en virtud de la encarnación en sus respectivos somas. Sin embargo, existe una “penetración intencional irreal (*irreale*) de los otros en mi primordialidad”³⁴⁴ y un “mutuo ser uno para el otro”³⁴⁵ en los que se basa la comunidad de las mónadas. Finalmente, desde el plano trascendental a la comunidad de mónadas corresponde la intersubjetividad o monadología trascendental que constituye el sentido del mundo objetivo y común.

11. Unidad de los análisis estático y genético de la constitución del otro

Podemos caracterizar las reflexiones que siguen desde un cuádruple punto de vista: en primer lugar, son una parte fundamental de la *teoría* trascendental de la *empatía*; en segundo lugar, son el *cumplimiento de la reducción egológica* y su pasaje a la reducción intersubjetiva implicada en ella; en tercer lugar, representan un capítulo fundamental de la teoría trascendental de la *mundanización* de la subjetividad constituyente (en la medida en que la constitución del otro significa al mismo tiempo la constitución de mí mismo en tanto que hombre entre otros hombres); en cuarto lugar, son una *fundación* trascendental de la ‘*objetividad mundana*’ (en la medida en que la objetividad

³⁴⁴ MC, § 56, p. 169.

³⁴⁵ MC, § 56, p. 170.

tiene el sentido fenomenológico de ser-para-todos). No podemos anticipadamente ver cómo estos cuatros caracteres metódicos convergen en una unidad interna.³⁴⁶

Esta cita de la *Sexta meditación cartesiana* forma parte de una nueva versión, aunque parcial, del § 42 de las *Meditaciones*, es decir, del párrafo con que se inicia la “Quinta meditación”. Creemos que los dos primeros rasgos metódicos que Fink señala corresponden al análisis estático de la constitución del otro. De modo general, el primero alude al análisis de la empatía en tanto *trascendental*, en tanto acto que *constituye* el sentido del otro y que, así, explicita el problema del “ahí para mí de los otros”. El segundo refiere a la extensión de la reducción trascendental a la intersubjetividad, extensión que hace de ella una auténtica reducción, pues aclara cómo incluso el sentido *alter ego* se constituye en el ego. El tercer punto, en cambio, corresponden al análisis genético: en la medida en que constituyo al otro, lo cual se revela desde el análisis estático, entonces, simultáneamente me autoconstituyo. Ya no se trata del análisis del *eidos* empatía, sino de la historia de la individuación del ego como mónada entre otras, la historia de su encarnación en un soma que gobierna en el mundo circundante así como otros también lo hacen. Finalmente, creemos que en el cuarto rasgo confluyen ambos análisis y que ello es una de las claves para resolver el problema que señala Fink al final del pasaje, el de la unidad de los análisis estático y genético.

³⁴⁶ “Wir können die folgenden Besinnungen in einer vierfachen Hinsicht charakterisieren: Erstens sind sie ein Grundstück der transzendentalen *Theorie der Einfühlung*; zweitens sind sie die *Vollendung der egologischen Reduktion* zu der in ihr selbst implizierten intersubjektiven Reduktion; drittens stellen sie ein fundamentales Kapitel dar der transzendentalen *Theorie der Verweltlichung* der konstituierenden Subjektivität (insofern die Konstitution der Anderen zugleich die Konstitution meiner selbst als eines Menschen unter anderem bedeutet); viertens sind <sie> eine transzendente *Grundlegung der weltlichen „Objektivität“* (sofern Objektivität den phänomenologischen Sinn des Seins-für-jeder-mann hat). Wie diese vierfachen methodischen Charaktere in eine innere Einheit zusammenlaufen, können wir im voraus noch nicht deutlich machen” (Fink, Eugen, *Hua Dok II/2*, pp. 249-250; cf. también *Autres redactions des Méditations cartésiennes*, texto 14, o.c., p. 304).

Para justificar esta afirmación y mostrar la relación del cuarto punto con el resto, atendamos al texto 35 de *Husserliana XV*. Allí Husserl plantea la siguiente caracterización:

*La idea de la fenomenología estática; la estructura universal de la validez del mundo, el desvelamiento de la estructura de validez en relación-retrospectiva con la estructura ontológica, en tanto que estructura del mundo él mismo válido. Estructura de validez = el sistema de las fundaciones de validez*³⁴⁷.

La fenomenología estática se ocupa de las estructuras universales que son condición de posibilidad de la validez de ser, de los *a priori* de la constitución, para lo cual es necesario retrotraernos de los sentidos ya constituidos y de su validez, empleándolos como hilos conductores, hasta dichas estructuras constitutivas. La teoría trascendental de la empatía se subsume a este objetivo en la medida en que el otro es siempre co-constituyente de la validez o evidencia, pues, como sabemos, mis experiencias reales y posibles son insuficientes si hablamos de la evidencia en sentido estricto. Así, Husserl señala: “En la teoría de la empatía se trata de la aclaración de la fundación de validez resuelta en la validez de ser de los otros”³⁴⁸.

¿Pero cuál es la relación entre las condiciones de posibilidad de la fundación de validez con la fenomenología genética? Recordemos nuevamente que todo sentido, más aún, toda validez de sentido, toda evidencia, tiene una historia de su constitución: “El sentido ‘nace’ en tanto sentido en la validez de ser, en la fundación, en la instauración –génesis. El sentido de ser completamente constituido tiene su

³⁴⁷ “*Idee der statischen Phänomenologie: die universale Struktur der Weltgeltung, die Enthüllung der Geltungsstruktur in Rückbeziehung auf die ontologische Struktur als die der getenden Welt selbst. Geltungsstruktur = das System der Geltungsfundierungen*” (*Hua XV*, p. 615; cf. la versión francesa de este texto en *Alter. L’animal, o.c.*, p. 207).

³⁴⁸ Husserl, Edmund, “Temporalización monádica y temporalización mundana”, *o.c.*, p. 369.

construcción; existen estratos de sentido, fundaciones de sentido”³⁴⁹. Así pues, toda fundación de validez remite a una fundación genética.

Podríamos resumir el camino de una fundación a otra del siguiente modo: primero, retornamos de toda objetividad trascendente a la subjetividad trascendental o, lo que es lo mismo, del mundo de las ciencias de la *Crisis*, pasando por el mundo de la vida, a la vida trascendental; segundo, instalados en este ámbito, retornamos de lo extraño a lo propio; tercero, en una aproximación estática, encontramos en lo propio el *eidós* “presentificación empática”, con lo cual la reducción primordial estática es primera en el orden de la fundación del conocimiento en el sentido de la idea cartesiana de una fundamentación absoluta. Luego, el análisis de la empatía como presentificación nos obliga a efectuar una doble reducción y, por este camino, llegamos al sentido “otro trascendental” como correlato de una presentificación. Sin embargo, no sabemos nada de la historia de dicho sentido. Su reconstrucción, que equivale a la reconstrucción de la génesis de la presentificación de la que nace, nos exige, en cuarto lugar, una noción más limitada de lo propio, una radicalización de la reducción primordial.

El resultado de esta radicalización es la reducción solipsista que excluye de lo propio tanto el fenómeno “otro” como la empatía. Por ello, este es el momento metodológico solipsista por excelencia: lo extraño, en sentido noético y noemático, es eliminado, para describir su nacimiento. De modo que aquí el camino ya no es de retorno, va más bien –en zig-zag según lo exigen los temas– hacia delante, de lo

³⁴⁹ “Der Sinn „entspringt“ als Sinn in Seinsgeltung in der Fundierung in Stiftung – Genesis. Der voll konstituierte Seinssinn hat seinen Aufbau, er hat Sinnesstufen, Sinnesfundierungen” (*Hua XV*, p. 616; cf. la versión francesa de este texto en *Alter. L’animal, o.c.*, p. 208).

inferior en el orden de la constitución a lo superior. El estrato inferior es una esfera primordial solipsista constituida, en sentido estricto, por la experiencia somática antepredicativa y, en sentido amplio, también por el correlato de esta experiencia, el mundo primordial solipsista. Así pues, este nivel inferior es fundante respecto de la motivación de la empatía, cuya génesis se inicia con la aparición del cuerpo físico del otro en mi esfera primordial y, finalmente, apunta a la comunización de las mónadas a partir de la cual se constituye el mundo objetivo, de donde partió el análisis estático. Llegamos, pues, al mismo punto por otro camino. Se trata de dos perspectivas de análisis del mismo fenómeno, ya sea el sentido “otro sujeto” o, por su intermedio, el mundo objetivo. Mientras el primero analiza la estructura *a priori* de la empatía, cuyo *telos* es el *otro trascendental*, el segundo reconstruye su génesis guiado por el *otro empírico*, mundano.

Hay que concluir, entonces, que el hecho de que en la esfera primordial se conserven las empatías y en la esfera primordial solipsista se excluyan, lejos de hacerlas excluyentes, muestra el grado de profundidad y radicalización del análisis genético respecto del estático. No basta describir la estructura de la empatía para dar cuenta del sentido “otro”, es necesario mostrar su génesis sedimentada en nuestra experiencia somática. Y, al mismo tiempo, el fenomenólogo no puede empezar por esta experiencia primordial fundante, pues primero debe desconectar el sentido y validez del sujeto extraño y retornar del “otro fenomenal” a la empatía. En otras palabras, sobre la base de las actualidades y potencialidades de la experiencia empática analizadas por la perspectiva estática, la fenomenología genética describe la constitución de la empatía en tanto presentificación. Que se trate de dos objetivos,

reducciones y esferas primordiales diferentes no significa que se excluyan o que exista una contradicción interna en la explicación de la objetividad trascendente del sentido del mundo. Por el contrario, significa llevar el análisis de la objetividad a sus fuentes últimas, pasivas, somáticas irracionales. Así pues, si bien el soma es lo más propio, tiene como quinto *a priori* la apertura a la alteridad, el descentramiento, pues es la presuposición de la motivación de la empatía. El soma conduce, así, al estrato secundario de sentido, el otro y, de allí, por medio de la comunización de las mónadas, a la objetividad del mundo en tanto correlato de la monadología trascendental. Por ello, los análisis estático y genético de la constitución del otro de la “Quinta meditación” no sólo no son excluyentes, sino, además, complementarios, pues son insuficientes si se los considera de modo independiente.

Conclusiones

El punto de partida de la fenomenología husserliana es siempre la objetividad, puede tratarse de la psicología, la lógica pura, el lenguaje, la objetividad mundana o el mundo de las ciencias en general, y, al margen del camino que se tome, su *telos* es siempre la vida trascendental imposible de aprehender en totalidad y siempre en movimiento. Pero, como hemos señalado, Husserl estuvo siempre preocupado por incluir la mancomunación de la experiencia, la intersubjetividad, en el plano trascendental. Ello se debe a que la fuente de sentido y validez de toda objetividad es la intersubjetividad. La estructura de las *Meditaciones cartesianas* es, como hemos visto, un ejemplo de ello: se inicia, precisamente, con la idea de fundamentación absoluta y termina con la constitución de la intersubjetividad o monadología trascendental.

Por eso, porque la *vida* trascendental que constituye la validez de sentido es siempre vida *intersubjetiva*, una primera conclusión, extraída de la reflexión del primer

capítulo, es que el enigma de la trascendencia, el problema del conocimiento, es necesariamente también el enigma de la intersubjetividad, pues conduce al solipsismo. El origen del enigma de la trascendencia es la convicción de que sólo lo que pertenece a la conciencia como ingrediente psíquico puede ser evidente o absolutamente dado, es decir, su origen es la reducción, que hace la teoría tradicional del conocimiento, del segundo sentido de inmanencia al primero. Para disolver este enigma, Husserl distingue la inmanencia real (*reell*) de la inmanencia evidente o intencional –que incluye el carácter intencional de los actos cognitivos y el objeto intencional en tanto dados–. Sin embargo, por una parte, para mostrar la correlación intencional entre la inmanencia y la trascendencia o, si se quiere, entre la objetividad trascendente y la subjetividad trascendental y, por otra, dar el primer paso para resolver el solipsismo implicado en el enigma de la trascendencia, no basta distinguir una inmanencia de otra y seguir, así, el camino cartesiano. Es necesario suspender la actitud natural, pues en ella, por estar orientados a los objetos, asumimos el sentido y validez del mundo y, así, terminamos “olvidando al sujeto” como fuente o fundamento del sentido y validez.

Se abandona la actitud natural mediante la *epoché* fenomenológica que suspende la creencia natural en la existencia, sentido y validez del mundo. Suspende, así, no niega ni elimina, toda trascendencia. Ello permite reorientar nuestra atención, “reducirla”, de los objetos constituidos al ámbito constituyente, de la trascendencia a la inmanencia trascendental. De este modo, accedemos a nuestra propia vida trascendental en la que el mundo en general y los objetos constituidos se convierten en fenómeno y son experimentados en sus modos de dación o aparición. Como no se

trata de describir una corriente de vivencias singular, sino, más bien, las condiciones *a priori* de la objetividad, la reducción trascendental avanza un paso más, de modo que limitamos nuestra atención al *eidos*, a lo invariante en toda experiencia, a lo que hace, por ejemplo, de toda percepción ser percepción y no recuerdo. En otras palabras, la reducción se hace eidética. Así, los actos intencionales son llevados a la evidencia de la inmanencia en su segundo sentido.

Parecería que a partir de aquí podemos resolver el enigma de la trascendencia simplemente atendiendo al carácter intencional de toda vivencia. Sin embargo, el método fenomenológico parece encerrarnos en la inmanencia de nuestra corriente de vivencias, puesto que sólo son susceptibles de descripción fenomenológica aquellas vivencias dadas de modo evidente. En la medida en que la experiencia del otro no es inmediata ni dada de modo absoluto, el camino cartesiano tomado por Husserl imposibilita el análisis del carácter intersubjetivo de toda vida trascendental. Husserl plantea, entonces, una tercera noción de inmanencia que la extiende a lo potencial y mediatamente dado, a lo copresente, mientras que la trascendencia se restringe a lo que nunca es dado ni dable. En consecuencia, la reducción se convierte en reducción a lo actual y potencialmente dado; no sólo al núcleo de presencia, sino también a los horizontes copresentes siempre implicados en aquél. Extender la inmanencia a este tercer sentido es, pues, concebir la intencionalidad como *intencionalidad implicativa de horizonte*.

Ahora bien, esto nos conduce a la segunda conclusión de nuestro trabajo: la extensión de la inmanencia a sus horizontes copresentes responde no sólo a la

necesidad de describir la potencialidad y mediatidad de la experiencia trascendental, sino también a la necesidad de incluir en la inmanencia el carácter intersubjetivo de nuestra experiencia, sin el cual la objetividad es imposible. La extensión de la inmanencia a su tercer sentido es, pues, paralela a la extensión de la reducción a la intersubjetividad.

Se trata, ahora, de describir la vida trascendental en tanto productora de sentido y validez, y dado el *a priori* de correlación, ello supone una descripción tanto noética como noemática. Ésta es la finalidad de los análisis intencionales. Respecto de ellos es importante recordar que, concebidos como descripción de las *implicaciones* sintéticas de la correlación intencional, esconden la pretensión de no cosificar la vida subjetiva y mostrar su tipología en el transcurso de un constante fluir. Ahora bien, dado que todo lo constituido lleva en sí la historicidad de su constitución, no basta un análisis intencional estático, es necesario desocultar las capas de sentido implicadas en toda constitución. No basta, desde la perspectiva estática, retornar del objeto constituido, del sentido devenido, tomándolo como hilo conductor, a los actos subjetivos que lo crean. Es necesaria la perspectiva genética que reconstruye la historia del sentido analizando la dinámica de la constitución de la vida subjetiva misma. El análisis genético es, de este modo, una *profundización* de lo analizado estáticamente.

En la segunda parte del primer capítulo, analizamos los *a priori* de la vida subjetiva: la intencionalidad y la temporalidad. En el primer caso, mostramos que la estructura de la intencionalidad se modifica de las *Investigaciones lógicas* a *Ideas I* y, de allí, a

las *Meditaciones cartesianas*. En las *Investigaciones*, sin haber adoptado aún el método fenomenológico de la reducción, Husserl limita la intencionalidad al primer sentido de inmanencia, de modo que los componentes de la intencionalidad son la esencia intencional y los datos de sensación inesenciales, lo cual deja al objeto intencional como trascendente. En *Ideas I*, se modifica la estructura de la intencionalidad a partir de la inclusión del objeto intencional en la inmanencia, de manera que la fenomenología ya no se limita a describir los componentes de las vivencias, ahora también describe los correlatos intencionales dados y potencialmente dables, la inmanencia en su tercer sentido. Y, a diferencia de las *Investigaciones*, esta descripción se da en el marco de la reducción trascendental. Ahora bien, pese a esta diferencia, las *Investigaciones* e *Ideas I* comparten la idea de que las sensaciones –la $\diamond 80$ sensible de *Ideas I*– no son intencionales. En las *Meditaciones*, en cambio, las sensaciones y los sentimientos sí son intencionales, y constituyen un ámbito de pasividad que, en tanto dominado por la asociación, es también intencional. Se trata del estrato pasivo cofuncionante en toda actividad racional constitutiva de sentido que obliga a Husserl a desarrollar un análisis genético de la constitución y no sólo uno meramente estático, como es el caso de *Ideas I*.

La sección dedicada a la temporalidad nos sirvió para mostrar que las vivencias intencionales no existen aisladamente; tienen, por el contrario, una estructura temporal que las une. La vida subjetiva es tiempo inmanente. El nivel primario de esta vida sintética es la asociación entre la retención, impresión y protención, síntesis que configura la percepción como acto intencional dirigido al presente; el nivel

secundario lo constituye la vida subjetiva misma en tanto fluir temporal en el que las experiencias del pasado, presente y futuro están sintetizadas en un único yo.

A partir de lo anterior, mostramos que tanto la intencionalidad como la temporalidad, que comparten el carácter sintético y horzónico, son condición de posibilidad de la constitución de sentido. Una unidad de sentido es, pues, una síntesis intencional y temporal. Subyace aquí la idea de la unidad en la multiplicidad. Desde el punto de vista noemático, tenemos una multiplicidad de modos de aparecer del objeto y, desde el punto de vista noético, una multiplicidad de modos de ser conscientes del objeto; sin embargo, hablamos de *un* acto intencional y, correlativamente, de *un* sentido constituido. Las unidades objetivas de sentido son, así, producto de la síntesis de identificación de la unidad en la multiplicidad de modos de darse del objeto. La síntesis de identificación de lo mismo en el constante cambio es posible en la medida en que la vida subjetiva es, como decíamos, ella misma sintética: del mismo modo que la intencionalidad, la vida subjetiva en tanto temporal es implicativa, pues cada acto intencional es la síntesis de sus modos temporales implicados entre sí: retención, impresión y protención, una anticipación no plenificada. Así pues, hay que concluir que la temporalidad es condición de posibilidad de la intencionalidad.

Ahora bien, la constitución de la síntesis intencional y temporal no agota nunca las posibilidades de sentido, pues éste se constituye en el transfondo de un horizonte. El carácter finito y perspectivista de la constitución de sentido impide la aprehensión de la totalidad infinita o “abierto infinitud” de modos de darse del objeto. Ello, sin embargo, no impide hablar de evidencia o validez. Si en el caso del sentido hablamos

de síntesis, en este caso hablamos de síntesis concordantes, es decir, síntesis en las cuales nuestras anticipaciones no permanecen como menciones al vacío; por el contrario, se plenifican. Y precisamente porque la intencionalidad es implicativa y horizontal, Husserl sustituye en la “Primera meditación” la noción de evidencia adecuada por la evidencia apodíctica, siempre susceptible de inadecuaciones y correcciones. La evidencia es, pues, también constituida en un proceso sintético, no es una captación inmediata. De modo que cuando en la “Tercera meditación” Husserl aborda el tema de la evidencia, sigue, en el fondo, el tema de la “Segunda meditación”, la constitución de sentido, pero esta vez como constitución en sentido estricto. Pero ello no significa que la noción de evidencia adecuada sea simplemente eliminada; ella permanece como idea regulativa imposible de plenificación, es decir, como trascendencia.

Este análisis de la constitución de sentido y validez continúa en la “Cuarta meditación”, en la que Husserl aborda el tema de la autoconstitución o autotemporalización de la vida subjetiva constituida por diferentes estratos intencionales. La continuidad radica en que todo sentido y validez remite a la génesis de la vida subjetiva. Se trató aquí de las génesis activa y pasiva a partir de las cuales el sujeto se individualiza en la unidad de una historia. La génesis activa refiere a un yo activo que con cada toma de posición, valoración, percepción, etc. constituye no sólo unidades de sentido objetivas, sino también su propia vida. El sujeto instaaura habitualidades que lo configuran como yo personal, y, en tanto que la experiencia trascendental es inseparable de sus correlatos, la génesis activa nos conduce desde el

“yo puro” o *eidos ego*, pasando por el yo personal, a la mónada o ego concreto que implica su mundo circundante o familiar.

La génesis pasiva refiere al yo como centro de afección y receptividad del mundo. No se trata ya aquí de síntesis de identificación ni de la intencionalidad objetivante, sino de la asociación como nivel primario de síntesis. En la pasividad destaca un dato que evoca a otro y se asocia con él primero. Pese a que la pasividad no produce tomas de posición, conduce a ellas, pues constituye el material que motiva las síntesis activas. Se trata aquí de una intencionalidad preobjetivante como la intencionalidad instintiva. Así, toda constitución de sentido y validez se da sobre un transfondo pasivo y predado, cofuncionante en toda actividad subjetiva.

Ahora, en el segundo capítulo mostramos, en primer lugar, que la individuación no es sólo temporal, sino también corporal. La génesis del ego monádico supone la encarnación, cuyo eje es la experiencia inmediata de mi cuerpo como el único cuerpo que experimento como propio, como soma. Los cuatro primeros rasgos *a priori* de la experiencia somática, que hacen de toda constitución una constitución encarnada, son, al mismo tiempo, aquellos a partir de los cuales la experiencia y gobierno del cuerpo se sedimentan en habitualidades somáticas que constituyen nuestra identidad somática. Este tema es esencial para resolver el problema de la equivocidad de la noción de esfera primordial en la “Quinta meditación”, porque nos permite concluir que los cuatro rasgos *a priori* del soma –el cuerpo propio como órgano de la percepción, portador de cinestecias, órgano de la voluntad y aquí absoluto– están presupuestos en el quinto, que también participa de la constitución del soma mismo:

la apertura a la alteridad. ¿Cómo puede, sin embargo, el cuerpo propio tener este quinto rasgo *a priori* si, precisamente, se define como lo más propio e íntimo?

La posibilidad del solipsismo parece reforzarse con el análisis husserliano del cuerpo propio. A propósito de las críticas de Ricoeur a las *Meditaciones*, en especial de la sospecha de que hay en ellas un “círculo husserliano” semejante al de las *Meditaciones metafísicas*, explicamos, en segundo lugar, por qué es un error identificar egología y solipsismo. El método fenomenológico es, efectivamente, solipsista, y no puede ser de otro modo si quiere cumplir su objetivo originario: esclarecer la objetividad sin diluirla en las experiencias subjetivas que la constituyen y, a la vez, describir la vida subjetiva sin cosificarla. Pero el solipsismo metodológico de la fenomenología husserliana es, como Husserl señala en el segundo párrafo de la “Quinta meditación”, sólo un nivel inferior de la fenomenología que conduce necesariamente a una fenomenología de la intersubjetividad. No hay que identificar, por ello, ni la egología ni el idealismo trascendental con un solipsismo, pues esas expresiones no aluden más que al hecho de que todo sentido se constituye en la subjetividad trascendental. Esto último no implica en absoluto un solipsismo ontológico, precisamente porque lo que la *epoché* tiene que suspender es la tesis central de la actitud natural que asume el sentido y validez de la objetividad.

Así pues, la idea que guía las *Meditaciones*, la fundamentación absoluta, y la teoría de la evidencia conducen al problema de la constitución de la intersubjetividad trascendental. La presentación de los niveles de intersubjetividad nos permitió

enmarcar el análisis que de ella hace Husserl en la “Quinta meditación”. Señalamos que entre las pistas para mostrar la unidad de la fenomenología de la intersubjetividad está la teleología que atraviesa todos los niveles así como el carácter trascendental presupuesto en cada uno de ellos. Pero lo que a nosotros nos ha interesado es el tema que pone en cuestión la “Quinta meditación”: la relación entre los análisis estático y genético de la constitución del otro. Y la pone en cuestión no sólo por la ambigüedad con la que es abordada la noción de esfera primordial, sino también porque los dos sentidos de primordialidad que allí se plantean parecen irreconciliables. La confusión se origina, como vimos, en el § 44, cuya argumentación sugiere que se trata de dos reducciones primordiales y, a la vez, dos objetivos diferentes para cada análisis.

Hemos dedicado el tercer capítulo de este texto a mostrar que los dos sentidos de la noción de esfera primordial presentes en la “Quinta meditación” no son irreconciliables; por el contrario, son complementarios, pues son momentos de los análisis estático y genético necesarios para llevar la objetividad trascendente constituida a sus fuentes primordiales de sentido y validez. Vimos que la aproximación estática de la “Quinta meditación” se ocupa del problema de la fundamentación de validez guiada por la idea del sentido *alter ego*, del sujeto trascendental extraño. Para explicar cómo éste se constituye, retornamos de él a su acto constituyente. Ello requirió un nuevo momento metodológico: la reducción primordial. Con ella recorremos el camino de retorno del nóema “otro” o del “otro fenomenal”, que luego es excluido, a su correlato noético, que se presenta como lo propio. Se descubre, así, en esta esfera el *eidos* empatía en tanto acto intencional

propio del *eidos ego* reducido a la primordialidad, mientras que el fenómeno “otro trascendental” queda suspendido. El sujeto extraño adquiere sentido, entonces, desde la primordialidad, que en el marco de la estrategia estática se define como el ámbito noético del *a priori* de la correlación.

Sin embargo, para describir el funcionamiento de la empatía, el método de la reducción debe mostrarnos la dimensión intersubjetiva de la experiencia trascendental, debe ser reducción a la intersubjetividad. Ello significa aplicar una segunda reducción, pero esta vez en el correlato objetivo de la empatía. Respecto de lo anterior concluimos que ello sólo es posible, si, al mismo tiempo, la reducción se concibe como reducción al tercer sentido de inmanencia, a la intencionalidad implicativa de horizonte y no a la inmanencia cartesiana. Ello descubre a la empatía como presentificación, es decir, como acto en el cual están implicados dos actos y dos egos; pero, a diferencia de otras presentificaciones, en este caso se trata de dos egos trascendentales. Primero descubrimos la vivencia empática en cuanto propia; pero si aplicamos una segunda reducción en la conciencia empatizada, descubrimos que ella no es un mero correlato de mi presentificación, sino una segunda vida subjetiva trascendental, simultánea a la mía pero ajena, pues la naturaleza de la empatía es tal que mi vivencia y lo empatizado en ella deben pertenecer a dos egos diferentes.

En la medida en que la experiencia trascendental del otro también supone su experiencia somática, central en el análisis genético de la constitución del otro, planteamos la doble reducción como bisagra entre ambos análisis. Ahora bien, el

análisis genético de la constitución del otro responde a la necesidad de reconstruir la historia de la vivencia empática misma, lo que es un modo de mostrar los estratos inferiores de la constitución del mundo objetivo y trascendente. Por ello, la reducción primordial genética, que denominamos “reducción solipsista”, nos condujo a un sentido de esfera primordial diferente y bastante más limitado que su equivalente en el análisis estático. Ella excluye de la primordialidad las vivencias cuyos correlatos, también excluidos, suponen una experiencia mancomunada, es decir, hace abstracción de la empatía y de todos los sentidos constituidos que la involucran. De ello resulta una esfera primordial solipsista constituida por las vivencias que calificamos de primordiales, es decir, esta esfera está constituida por la experiencia somática. Así, aplicada sobre la mónada, la reducción solipsista conduce a la experiencia encarnada que tenemos del mundo objetivo, que se presenta como un nivel originario de experiencia y tiene, por ello, como correlato sólo un estrato limitado del sentido del mundo objetivo. Este último se ha convertido, así, en una trascendencia en la inmanencia.

El sentido final de la primordialidad es, pues, el cuerpo propio. A partir de este sentido estricto de primordialidad se reconstruye la génesis de la empatía y, de este modo, la constitución del mundo objetivo. Como vimos, este análisis se inicia en el § 50 y tiene como eje la unicidad e inmediatez de la experiencia somática que le da primacía al cuerpo propio respecto de la experiencia necesariamente mediata del sujeto extraño, pues esta última está marcada por el hecho de que lo propio del otro sólo puede darse a través de apercepciones. La experiencia de la mónada extraña se inicia cuando en mi mundo primordial solipsista aparece el cuerpo físico ajeno que

no tiene aún el sentido de otro hombre, pues hasta ese momento no es más que el correlato de mis vivencias primordiales. La similitud entre mi cuerpo físico y el ajeno motiva la transferencia de sentido de mi soma al cuerpo físico ajeno. Así, el otro es experimentado como segundo soma que experimenta y gobierna en su esfera primordial solipsista tal como yo lo hago en la mía. Se trató aquí de la asociación pasiva de la *Paarung*, por la cual la semejanza entre ambos cuerpos evoca mi cuerpo físico en tanto instauración originaria a partir de la cual es anticipado el sentido “otro cuerpo propio”.

Ahora bien, frente a la posibilidad de que ese otro cuerpo propio no sea más que un pseudosoma, es decir, frente al problema de la validez de esta experiencia, distinguimos dos niveles de validación. En el primero, la empatía se configura como el entrelazamiento de la presentación del cuerpo físico ajeno “allí” y la presentación de la experiencia de su cuerpo propio. Esta última se plenifica en la experiencia continua y concordante del comportamiento de ese cuerpo físico que expresa una segunda vida trascendental encarnada. El segundo estrato nos permitió concluir que la empatía se constituye, en realidad, a partir de dos apercepciones, pues el cuerpo del otro no evoca la experiencia de mi cuerpo como soma, sino el aspecto físico que tendría si estuviera allí, en el lugar del otro. La imposibilidad de ocupar simultáneamente dos “aquí” conduce a la posición de existencia del cuerpo físico extraño como soma ajeno que gobierna su naturaleza primordial desde su “aquí” y que me experimenta “allí” como yo lo experimento a él desde mi “aquí”. Hay, pues, otro ego monádico y, por tanto, dos centros yoicos, dos “aquí”.

Dado que esta experiencia conduce a la comunización de las mónadas, el análisis genético de la empatía es el primer paso del análisis de la constitución del mundo objetivo. La comunización de las mónadas se inicia con la constitución de la naturaleza común. Pasa con ella lo mismo que con el origen del sentido de la mónada extraña. Ésta surge de la síntesis entre el cuerpo físico ahí de mi esfera primordial solipsista y el cuerpo físico presentado que es el aquí del otro; éstos son modos de dación del otro que identificamos como apariciones del mismo objeto intencional. La naturaleza común es, del mismo modo, la síntesis del sentido de mi naturaleza primordial con el sentido que surge de la experiencia “como si yo estuviera allí”. Así pues, la esfera primordial solipsista es trascendida y experimentada, desde entonces, como un estrato entre otros del sentido del mundo objetivo y común constituido por la mancomunación de la experiencia, por la monadología trascendental.

Finalmente, hay que concluir que la equivocidad de la noción de esfera primordial no implica ninguna contradicción. Los dos sentidos de primordialidad presentes en la “Quinta meditación” son, antes bien, complementarios, de modo tal que el segundo es una profundización del primero. Mientras el análisis estático explica el funcionamiento de la empatía como presentificación, el genético analiza el proceso en el que ésta se constituye. Por un lado, la descripción estática del funcionamiento de la empatía es insuficiente si no se complementa con una descripción de su génesis, más aún, nos conduce a ella y, por otro lado, esta última descripción sólo es posible a partir de los resultados del análisis estático como “hilo conductor”, es decir, debe primero descubrir la empatía como propia para, luego, hacer abstracción de ella y describir su génesis. Así pues, si en la “Quinta meditación” Husserl “salta” de una

noción de esfera primordial a otra es porque la fundación de validez lo conduce constantemente a la fundación genética.