

INTRODUCCIÓN A LA FENOMENOLOGÍA

PARTE SEGUNDA

1	Tema 6. En torno a algunos malentendidos	2
1.1	Introducción.....	2
1.2	Reducción trascendental y reducción eidética.....	2
1.3	Reducción trascendental y reducción psicológico-fenomenológica: La arquitectónica de la fenomenología.....	6
1.4	El concepto de constitución.....	22
	Preguntas del tema 6.....	29
2	Tema 7. La subjetividad como ámbito fundamental de la investigación trascendental: las estructuras de la subjetividad trascendental I.....	30
2.1	Introducción.....	30
2.2	La intencionalidad: Nóesis y Nóema.....	30
2.3	La conciencia del tiempo.....	35
2.4	La corporalidad como carnalidad o somaticidad (cinestesias).....	37
2.5	El modelo humano de la fenomenología: la vida activa (yo).....	69
3	Tema 8. Las estructuras de la subjetividad trascendental II. Para una fenomenología de la racionalidad.....	74
3.1	A modo de introducción.....	74
3.2	El principio de los principios.....	83
3.3	Evidencia, Razón y verdad: para una fenomenología de la razón.....	86
3.4	El concepto de creencia originaria (Urdoxa).....	88
3.5	La evidencia como telos de la intencionalidad.....	91
4	Tema 9 . Fenomenología y sociedad.....	95
4.1	La intersubjetividad en la obra de Husserl.....	95
4.2	La reducción intersubjetiva y la constitución del otro.....	97
4.3	La subjetividad racional como intersubjetividad: la constitución intersubjetiva de un mundo «objetivo».....	102
4.4	Explicaciones complementarias.....	107
5	Tema 10. Fenomenología e historia.....	109
5.1	Introducción.....	109
5.2	La problemática de la historia en la fenomenología: el prejuicio de su ahistoricidad y el "segundo Husserl".....	109
5.3	El yo trascendental como yo histórico.....	111
5.4	La reducción al mundo de la vida (Lebenswelt) como un mundo histórico.....	117
5.5	Filosofía de la historia de la fenomenología: el concepto de Europa.....	123

1 Tema 6. En torno a algunos malentendidos

1.1 Introducción

El presente capítulo le debe servir a Usted para deshacer una serie de malentendidos muy usuales en la interpretación de la fenomenología. Son tan frecuentes que se hacen presentes en la mayoría de los libros de texto o presentaciones generales de la fenomenología. Por otro lado, son tan importantes que invalidan de lleno la eficacia filosófica de la fenomenología.

Los malentendidos están en relación:

- Con la confusión de la reducción eidética y la reducción trascendental. Como se verá por los textos propuestos, son prácticas muy distintas, en todo caso con objetivos diferentes.
- Con la confusión entre dos tipos de reducciones, una la psicológica y otra la trascendental. En la perspectiva fenomenológica son muy distintas. El texto que se da para trabajar facilita la comprensión de la diferencia. En relación a este punto le ofrezco el texto de una conferencia que pronuncié en la Universidad Complutense de Madrid, sobre la relación de la fenomenología y la psicología. Acompaño la presentación PowerPoint con la que la ilustré. Espero que le sirva. Especialmente importante es la diapositiva 7
- Con el concepto de constitución, concepto muy complejo pero que explicado desde la perspectiva aquí propuesta debe aclararle incluso la problemática del llamado idealismo trascendental.

1.2 Reducción trascendental y reducción eidética.

De La estructura del método fenomenológico, pp. 26-36

Reducción fenomenológica, eidética y epojé:

Primer sentido de reducción

El método fenomenológico, que se fraguó a partir del lema de la necesidad de volver a las cosas mismas, se configuró en Husserl a través de varios elementos, cuyo sentido formal debemos aclarar, como paso previo a un estudio concreto más sistemático que diacrónico de método. Los elementos constitutivos de esa vuelta a las cosas mismas fueron designados por Husserl -y así han pasado a la comprensión casi popular de la fenomenología- como una epojé, una reducción fenomenológica y una reducción eidética. Dado que la mayor parte de las incomprensiones de la fenomenología de Husserl provienen precisamente de una lamentable confusión de estos tres términos, y teniendo en cuenta que, en gran medida, en este punto radica el motivo clave de la esterilidad que muchos contemporáneos creen típica de la fenomenología, nos interesa por ahora exponer la relación que, en un análisis de aspecto formal, guardan estos términos entre sí, sin profundizar en los desarrollos concretos husserlianos sobre estos puntos.

Hemos indicado al final del número anterior los dos aspectos esenciales que incluye la vuelta a las cosas mismas. Volver a las cosas mismas, podemos decir con una frase de Eugen Fink, el asistente que colaboró con Husserl íntimamente durante los diez últimos años de su vida, ha de significar ganar las cosas mediante la eliminación de todas las capas de sentido con que las ciencias las ha cubierto. Por eso la vuelta a las cosas mismas incluye un primer momento negativo, que se refiere a esa supresión de todo lo que nos impide ver las cosas en sí mismas. Husserl llama a ese momento epojé.

Epojé viene del griego epejo, que etimológicamente significa "tener sobre", y en voz media, (epéjomai) "tenerse" o "contenerse", es decir, retenerse, abstenerse, por tanto, de ir adelante, de seguir el movimiento espontáneo en su inercia natural. Una palabra muy importante en las lenguas europeas procedente de este sentido es la palabra «época», que etimológicamente significaría un acontecimiento que contiene o retiene la historia, cerrando un período de tiempo, para explicar desde él mismo todos los demás acontecimientos. Desde el acontecimiento «epocal» quedan clarificados o iluminados los demás acontecimientos; por eso ese acontecimiento marca una época; desde él se observan los demás acontecimientos como un espectador que en un alto en el camino se detiene para otear el horizonte que queda configurado por la situación del observador. Es decisivo captar este sentido de la palabra «epojé» y hacer hincapié en este elemento de su significado, en lo que supone "detenerse a mirar", con la consiguiente abstención de seguir para poder mirar.

Para Husserl epojé es Zurückhaltung, literalmente "echarse para atrás" para mirar. La vuelta a las cosas mismas exige, en primer lugar, esta actitud crítica abstencionista, para poder mirar libremente.

Este sentido, negativo inicialmente, positivo por sus resultados, está implícito en el otro término decisivo del método fenomenológico, la reducción. Debo practicar epojé de todo aquello que tengo que dejar en la reducción. Así, si reduzco mi presupuesto, tengo que hacer epojé, es decir, abstenerme de contar con aquella parte del presupuesto que he reducido; debo prescindir de una parte que antes estaba en mi presupuesto y que la he eliminado. Si en la consideración de un problema me reduzco a lo fundamental, prescindo o me abstengo de utilizar o contar con todo lo accesorio.

Ahora bien, y esto es absolutamente decisivo para todo lo que en este trabajo se refiere a la metodología fenomenológica de Husserl, la epojé no puede agotar el sentido lógico de la reducción. Mas esto que aquí aparece en un análisis del significado mismo de las palabras y que a lo largo de este trabajo mostraremos acudiendo a textos del propio Husserl, constituye un punto nuclear de la consideración del método fenomenológico, que, por haber pasado desapercibido, ha llevado, a mi entender, a no comprender con precisión dónde estaban los problemas en la presentación husserliana, y como consecuencia, a utilizar términos incorrectos para definir aspectos sustanciales del método; o a criticar como una nota fundamental de] método lo que sólo era una mala formulación o una utilización incorrecta dei término. Sin embargo, conviene decir de antemano que la distinción de la epojé y la reducción representa también en el propio Husserl un constante problema, a cuya evolución tendremos que dedicar muchas líneas.

La traducción de «practicar epojé» es abstenerse o prescindir. El sentido de la palabra «reducción, por el contrario, no se agota en el hecho de prescindir. Reducir el mundo no es prescindir del mundo, como reducir el presupuesto no es prescindir del presupuesto. Toda reducción lleva consigo una epojé, pues en ella se prescinde de algo; pero también —y nunca se puede olvidar— necesariamente indica o apunta a un término positivo, a lo que queda, al residuo; si me reduzco a lo fundamental, —es que me quedo con lo fundamental, prescindiendo —haciendo epojé— de lo accesorio.

Entendida la reducción en su sentido dinámico, la epojé alude a lo negativo del movimiento; por el contrario, el peso de la reducción recae en lo positivo. La reducción incluye una abstención pero sólo si se complementa con una retención o atención a algo positivo. La reducción tiene, pues, un doble valor semántica, un valor negativo y otro positivo.

Pero aún hay que ir más allá en este análisis, que hemos calificado de formal. La relación entre la epojé y la reducción se puede entender de dos formas que es preciso tener en cuenta, pues en ellas se perfilan dos modalidades posibles de fenomenología. Dada

la importancia de este punto, interesa la mayor claridad posible. En la primera forma de entender esa relación, la reducción sería comprendida como un movimiento en el que se deja algo, de lo que se hace epojé, para conseguir otra cosa, que sería el residuo.

Si me reduzco a lo fundamental, esto fundamental es el residuo de la epojé que hago de lo accesorio; es, por tanto, residuo de un movimiento de abstención. Reducción significa aquí 'limitación' (Einschränkung); el horizonte de la limitación es lo dejado o perdido. Dentro de un campo homogéneo, reducir sería acotar una parcela haciendo epojé del resto.

La interpretación usual de la reducción husserliana se ha movido casi en exclusiva en estos cauces de comprensión, aunque en la bibliografía sobre la fenomenología se puede presentar en tres variantes diferenciadas, si bien creo que aún no han sido expuestas con claridad. Para unos, la reducción era epojé del mundo externo, limitándonos al mundo interno de la vida mental del sujeto; la insistencia de Husserl en la necesidad de la 'purificación' (Reinigung) a que el sujeto tenía que someterse en relación a todos sus aspectos mundanos, apoya esta concepción.

Si nos fiamos en una segunda posibilidad, en la que también coincide una gran mayoría de intérpretes, el fenomenólogo, al practicar la epojé, se reduce, es decir, se limita y prescinde de lo demás, a la esfera de lo individual propio de mi yo, a lo egológico; desde ese momento los problemas de la sociedad serían para un planteamiento fenomenológico problemas marginales o, estrictamente hablando, extrafenomenológicos.

Un claro exponente de una tercera posibilidad se hallaría en las afirmaciones de Marvin Farber, quien llama a la reducción restriction, porque «la reducción limita la investigación a las estructuras y relaciones esenciales»; en esta postura se anuncia la frecuente confusión entre reducción fenomenológica y reducción eidética.

Puesto que a lo largo de este trabajo se estudiará a fondo la problemática de las dos primeras variantes recién mencionadas, diremos unas palabras sobre el pensamiento de Husserl en torno a esta última cuestión, aunque ello suponga en este momento separarnos del análisis formal que habíamos adoptado en estas líneas. La razón es que esta tercera variante introduce una posibilidad, que siendo coherente, no responde al pensamiento de Husserl. Con este pequeño excursus justificaré, además, por qué en un trabajo sobre el método fenomenológico prescindo de la reducción eidética, aun sabiendo la importancia que Husserl le da. En todo caso no considero que los problemas que puede plantear sean específicos de la fenomenología; sólo lo son, y, además, incorrectamente, cuando se la confunde con la reducción fenomenológica.

Por la reducción fenomenológica se consigue lo que Husserl llama una actitud fenomenológica. Si reducción fenomenológica equivaliera a reducción eidética, esa actitud sería eidética, es decir, una actitud en la cual sólo nos interesa lo esencial de las cosas. Pues bien, Husserl tiene perfecta conciencia de que la actitud fenomenológica no es una actitud eidética. Lo opuesto a la actitud eidética es la actitud dirigida a lo concreto fáctico. Ahora bien, nos dice Husserl: «todas esas objetividades que llamamos fenomenológicas (es decir, logradas gracias a la reducción fenomenológica, J. S. M.), son pensadas como singulares, objetividades individuales, cada fenómeno como (un, J. S. M.) esto aquí (Dies-da) individual como absoluta unicidad»

Lo opuesto a la actitud fenomenológica es la actitud natural. Estando situado en una actitud natural, se puede adoptar una actitud eidética, es decir, un interés teórico por las estructuras esenciales; por el contrario, estando en actitud fenomenológica, se puede situar uno bien en actitud eidética, bien en actitud concreta fáctica. Por eso puede decir Husserl que el mundo conseguido por la reducción fenomenológica es «un mundo de ser individual», que obviamente se opone al mundo que se tiene en cuenta tras una reducción eidética: «la reducción fenomenológica-eidética me sitúa en el nivel de una posible mónada en general, pero no precisamente de una mónada pensada idénticamente desde una

perspectiva individual-; es decir, mientras la reducción fenomenológica me sitúa ante un mundo concreto individual, la reducción eidética me sitúa en un plano distinto, que estará construido sobre el anterior, si la reducción es fenomenológico-eidética. Pero Husserl distingue, como aún tendremos oportunidad de ver, ambos niveles y actitudes, pues son distintos.

Baste citar algunos textos significativos de Husserl, tomados entre otros muchos sobre el tema. El primero lo sacamos de la *Grundproblemevorlesung* 1910/11 escrita, como hemos dicho, antes de la redacción de la obra fundamental *Ideas (Ideen I)*: "Es necesario considerar que dentro de la actitud de la reducción fenomenológica llegamos a algo que no puede ser mantenido como válido con el mismo derecho que lo que antes era llamado 'dado absolutamente dado'"; pues bien, a este texto que nos habla de la modificación de valor que la reducción introduce al adoptar una actitud fenomenológica, añade Husserl una aclaración marginal en la que dice: "Todavía no ha sido practicada la reducción eidética"..

Un par de años después escribe: "Podemos practicar la actitud eidética, pero en ello hacemos una posición de realidad..., lo cual significa, tal como veremos, que estamos en actitud natural, en la cual cualquier juicio se refiere a lo real, aunque sea -a la realidad en cuanto Idea»; la reducción fenomenológica trascendental debe desconectar y modificar esa posición de realidad, según veremos ampliamente en el capítulo VI, y por eso concluye Husserl en este importante manuscrito que precedió a la redacción de *Ideen I*, "no debe confundirse (la red. trascendental, J. S. M.) con la eidética" (ib.), pues en la reducción fenomenológica no se trata de pasar de la consideración de lo concreto fáctico del "hic et nunc" a lo esencial, como 'hace la reducción eidética sino que se trata de superar la actitud natural.

No menos claro es otro texto de los años 1920 en el que dice Husserl que puede reflexionar "en relación a mi yo y a mi Faktum en actitud fenomenológica, sin Eidética". Es posible practicar una reducción fenomenológica y acceder a un ámbito en el cual se tomen en cuenta no estructuras, sino situaciones fácticas; otro problema es que con situaciones fácticas no constituyo una filosofía como ciencia estricta. Pero en la medida en que el problema ha estado en la comprensión de la especificidad del método fenomenológico, no del método eidético, creo que nuestra tarea fundamental es aclarar aquél. Pero aún existen más textos ilustrativos. En efecto, la reducción eidética ha de ser comprendida en función del interés husserliano en hacer ciencia estricta.

En cierta ocasión, en uno de esos manuscritos que son exclusivamente testimonio de su propio pensamiento, se pregunta después de haber expuesto el sentido de la reducción fenomenológica: ¿Cómo puedo convertir mi yo trascendental en tema científico...-; y se responde a sí mismo: "Entro en actitud eidética". En este mismo sentido se ha de interpretar aquella afirmación de las *Meditaciones cartesianas* de Husserl, según la cual el método fenomenológico consta de reducción fenomenológica y de reducción eidética, puesto que el tal método está pensado para la elaboración de una filosofía como ciencia; pero lo esencial del método fenomenológico es en este contexto la reducción fenomenológica.

Es incomprensible que después de las precisas anotaciones de Oskar Becker sobre las diversas posibilidades del método fenomenológico y de aquella afirmación explícita de Husserl de que con lo desarrollado en su obra de 1913, *Ideen I*, aún no se había llevado a cabo "una ciencia de la subjetividad fáctica trascendental», todavía no se haya aclarado del todo la relación entre reducción fenomenológica y reducción eidética y se sigan confundiendo lamentablemente ambas reducciones, tal como hemos visto que ocurría en el caso de Farver. Si llamamos a la actitud natural N; a la eidética, E, a la fenomenológica no eidética, T, y a la fenomenológica eidética, F, variantes que nos han ido apareciendo en este recorrido de textos, tendríamos formalmente diseñados los pasos de una actitud a otra

según varias posibilidades; los NE y TF implicarían pasar a una actitud eidética, es decir, practicar una reducción eidética; los EF y NT son pasos que exigen una reducción fenomenológica, y tal como veremos con más precisión, una trascendental.

Creo que los textos citados avalan esta interpretación de Becker..

Aún tenemos otro claro testimonio de Husserl procedente del epílogo a las Ideen I, epílogo escrito por Husserl precisamente para aclarar algunas malinterpretaciones que habían tomado carta de naturaleza con más insistencia, razón que convierte al texto en especialmente importante; en este texto se expresa Husserl con gran claridad precisamente sobre los objetivos del análisis fenomenológico, pues a la eidética hay que acudir para poder llevar a cabo una ciencia de la subjetividad fáctica trascendental, es decir, del hombre en su realidad fundante y radical concreta, que evidentemente es personal e individual; pues con el estudio llevado a cabo en las Ideas de 1913 no se puede decir que "con ello se ha desarrollado ya una ciencia de la subjetividad trascendental fáctica" . El recurso a la Eidética es un camino necesario para poder comprender esa - empiria trascendental- de la que habla en la conferencia "Fenomenología y Antropología", pronunciada en Berlín en 1931. Lo fenomenológico no es por sí mismo eidético, por eso hay "empiria fenomenológica" y por eso hay que dar un paso más allá de la reducción eidética.

Presumiblemente, y dentro de ciertos rasgos inseguros por la ausencia de textos en la que se desarrolló, tal vez sea Merleau-Ponty quien mejor comprendió esta relación de la reducción eidética y la fenomenológica, que él interpreta sin tomar como punto de partida un estudio concreto de los conceptos, como aquí lo estamos intentando, sino desde una consideración de la situación global de la fenomenología. En el excelente prólogo a su Fenomenología de la percepción nos dice: "Está claro que la esencia no es el fin, sino que es un medio, pues lo que hay que comprender es nuestro compromiso fáctico con el mundo". Este texto podría ser una traducción resumida de aquel otro de Husserl, casi con toda seguridad desconocido para Merleau-Ponty: "Al comienzo, situándose al alcance de nuestra vista, sólo que sin estar concretamente analizado, tenemos un Faktum, que sólo progresivamente analizaré como Faktum. Pero pronto se comprende que no puedo penetrar en un esclarecimiento real universal del Faktum, sino que me tengo que situar ante el problema de la forma esencial de este ego y de sus estructuras esenciales"

1.3 Reducción trascendental y reducción psicológico-fenomenológica: La arquitectónica de la fenomenología.

Para estudiar este epígrafe le voy a ofrecer tres textos, dos de ellos pertenecientes al capítulo cuatro de La estructura del método fenomenológico, y el tercero al capítulo VI. De ellos deberá sacar Usted la estructura de la fenomenología, esforzándose en distinguir la reducción fenomenológica y la reducción eidética, por un lado, y por otro la reducción trascendental y la reducción psicológica. Gran cantidad de malentendidos de la obra de Husserl proceden de no tener en cuenta estos matices. Sobre la estructura de la fenomenología pronuncié una conferencia en un Congreso en Santiago que la he puesto como punto de arranque del libro Para una filosofía de Europa, libro que ya he citado en el tema cuatro. La razón de poner ese texto como capítulo primero de un libro de fenomenología de la historia, es que entender la estructura de la fenomenología es decisivo para poder abordar cantidad de temas desde esta perspectiva. Si lee detenidamente ese primer capítulo, habrá dado un paso importante en la comprensión de la fenomenología

De La estructura del método fenomenológico, pp. 103-111.

La epojé y reducción psicológica en su realización práctica

a) La epojé y reducción en las «intencionalidades reales»

Con la teoría general de la epojé no hemos conseguido aún su realización práctica y, consecuentemente, tampoco hemos logrado practicar la reducción. Debemos ahora progresar hacia la adquisición de ese ámbito que tiene que mostrársenos como «un campo universal de experiencia psicológica», como lo llama en un manuscrito. ¿Dónde empezar? En la Crisis propone Husserl, con razón, empezar por la vida psíquica más inmediata, la que se refiere precisamente al mundo exterior, por «las intencionalidades reales», por los actos en los que nos relacionamos con las cosas reales de la vida cotidiana, tal como Husserl lo había presentado ya en la *Erste Philosophie II*. En segundo lugar, tendremos que considerar la epojé y reducción en otras manifestaciones más complicadas de la vida de la conciencia, en los actos de doble intencionalidad, primero propios y luego referidos a los otros.

Si nos fijamos en una percepción, por ejemplo, la que tengo de esta habitación en la que escribo, y nos atenemos a la definición de la epojé, practicar la epojé exige prescindir de todo lo objetivo real para quedarnos sólo con lo que depende del sujeto y que se muestra como elemento de mi percepción. El hecho de la habitación en sí no depende de mí, no es algo subjetivo, pues está aquí antes de que yo entre en ella; es, pues, un hecho externo a mi vida psíquica. También es externo a mi percepción todo lo que la ciencia psicológica naturalista me ha enseñado sobre los procesos reales (Vorgänge) de mi percepción. Todo eso es algo objetivo real, cuyo modo de existencia será la propia del mundo corpóreo extrapsíquico objeto de la ciencia. Evidentemente, la habitación no es sólo una pura cantidad espacial y la relación de sus paredes y objetos; a la habitación también pertenece su color, temperatura, tamaño, etc., que son cualidades independientes de mí; por eso, también de todo ello tengo que prescindir, pues todos esos aspectos se muestran como realidades objetivas independientes de mí.

Más la perspectiva en que la veo, el que ahora sea esta pared de libros la que tengo enfrente; que a mi espalda esté la otra; que este objeto esté al alcance de mi mano y la ventana a mi izquierda; que esta pared tenga una forma romboidal, etc., todos estos datos dependen exclusivamente de mí. Pero aún hay más: los modos en que se me da esa habitación, que es un hecho real, no se terminan en la habitación sin más; encima del techo viven otras personas, que yo podría conocer; la habitación no se termina con la puerta, el suelo de mi habitación implica -no causa- una continuidad fuera de la habitación; y no se trata de que esa continuidad exista realmente, sino de que está implicada en la percepción misma de la habitación. Más aún, podría darse el caso teórico de que esa continuidad en sí hubiera desaparecido, mas si yo no lo supiera, la habitación seguiría siendo percibido como teniendo una continuidad; y al revés, si, no habiendo desaparecido, se tiene la más mínima sospecha en esa implicación, me causaría inmediatamente pavor la inseguridad en la que me encontraría.

Es útil detenerse a considerar la relación que el suelo de la habitación en la que estoy mantiene con el suelo del pasillo desde una perspectiva física, y en el hecho psicológico de la visión de la habitación. Desde un punto de vista objetivo, el suelo se continuará detrás de

la puerta, porque ambas partes del suelo están sostenidas realmente por unas vigas comunes que se apoyan en las paredes del edificio; pero entre una parte y otra del suelo no hay ninguna relación física; como máximo puede haber una relación de mutua resistencia de los bloques materiales que las constituyen; o quizá no hay más que un contacto, debido a que toda la fuerza la ejercen hacia abajo. Por eso, la forma de ser de una y otra parte del suelo es externa; teóricamente, teoría que podría llevarse a la práctica, pueden existir independientemente una de la otra. Desde un punto de vista psicológico, por el contrario, la situación es profundamente distinta; el suelo de mi habitación implica necesariamente su continuidad; la otra parte del suelo, el pasillo, está incrustado en la percepción del suelo de la habitación, del mismo modo que el revés de una moneda está implicado en el envés; o la parte posterior de una casa, en la anterior que ahora veo.

Así, pues, mientras en lo psicológico las relaciones son de implicación, en lo real en sí las relaciones son de coexistencia, resistencia o causalidad: mientras aquéllas son internas, éstas son externas. Precisamente el descubrimiento de la implicación, de la intencionalidad de lo psíquico o subjetivo como implicación, supone un paso decisivo y fundamental que separa a Husserl de Brentano. En resumen, la percepción de mi habitación pertenece esencialmente esa implicación; en general, «estos plexos (Zusammenhänge) pertenecen de un modo que se puede investigar a la esencia de la posición de cosas... (y) son una realidad mostrable y constatable, y lo que aquí hay que conocer no tiene nada que ver con una investigación de las cosas en el sentido de la física».

Pero aún hay más: esta habitación que yo veo ahora no es sólo mi habitación actual, sino que es la misma que estaba aquí esta mañana y al mediodía cuando he llegado del trabajo, y que hace unos años estaba vacía sin mis cosas. Todo esto implicado en mi percepción no es nada en sí que se pueda investigar con métodos de la física, pues no tiene ninguna de las propiedades que muestra la realidad física corporal ni el mundo de los objetos en general. Precisamente, al prescindir del 'mundo en sí', se me abre todo este otro ámbito claramente diferenciable del mundo en sí y que constituye el mundo psíquico, sólo por el cual tengo el mundo en sí presente. El interés psicológico no está en ese mundo en sí, sino en este otro mundo, tratando de seguir los contextos o conexiones de la subjetividad, al margen de lo que pueda suponer la realidad fisiológica o física. El análisis fenomenológico psicológico deberá analizar con precisión todo este mundo psíquico que depende de mí y que está implicado en cualquier percepción de una cosa real. Para ello es preciso prescindir de todo interés en las cosas en cuanto realidades en sí ajenas a la subjetividad y cuyo modo de ser no es el de la implicación, el de implicar o motivar otra serie de posibilidades perceptivas, tal como ocurre en cada percepción ordinaria; pues, con otras palabras, y conviene decirlo expresamente, lo que hasta ahora hemos dicho es que una percepción normal o una experiencia ordinaria aun de cosas externas lleva en sí misma una serie de posibilidades de otras experiencias que le dan sentido, pues las implicaciones a que antes hemos aludido son posibles experiencias, dadas o implicadas en cualquier experiencia ordinaria.

Si en lugar de referir la reducción y epojé psicológicas a un acto concreto de percepción, las extendemos o las pensamos como aplicadas a la vida perceptiva, por la cual tengo un mundo o estoy presente en un mundo de cosas, tendríamos acceso a una capa fundamental de la subjetividad, que sería ya un ámbito disponible para el análisis fenomenológico psicológico. Obsérvese que en el análisis fenomenológico, cuyo comienzo es la reducción como consecución de un ámbito para una nueva experiencia, no hemos encontrado ninguna 'sensación' en el sentido habitual de esta palabra en el sensualismo: las

'sensaciones' como datos científicos son constructos científicos que no pertenecen al mundo fenomenológico. Si, por el contrario, siguiéramos los análisis fenomenológicos aquí iniciados, veríamos que inmediatamente aparecería el cuerpo como mediador de lo percibido, pues las perspectivas varían en consonancia con cambios de mi cuerpo; éste no aparece como un conjunto de músculos y nervios anatómicos, sino como un sistema intencional, controlado o a disposición de mí mismo; el cuerpo se presenta como mi apertura y estancia en el mundo. Así con esta reducción en aquella experiencia por la cual tenemos acceso a las cosas del mundo, hemos conseguido «una primera cumbre de la subjetividad pura», de una subjetividad que no es abordable con métodos de una ciencia natural.

b) La epojé y reducción en los actos del recuerdo

Por la importancia de los actos del recuerdo es conveniente dedicarles unas líneas, pues son especialmente aptos para mostrar la efectividad del método en orden a cambiar una perspectiva de investigación, lo que Husserl llama la actitud, y comprender de ese modo con más claridad lo que estamos tratando de explicar; y es que, aun dejando de lado el hecho de que estos actos son fundamentales en la vida subjetiva, su análisis ayudará a introducirnos poco a poco en las peculiaridades del método fenomenología, lo que constituye uno de los objetivos de estas líneas.

Cuando me acuerdo de qué he hecho esta mañana, tengo acceso no a un mundo presente ahora, sino a una situación ya pasada. ¿Cómo practicar la epojé y reducción en estos actos? Empecemos por practicar epojé de toda explicación fisiológica, pues nada fisiológico está implicado en el recuerdo; la famosa teoría, por ejemplo, de los restos 'engramáticos', como residuo inscrito en nuestro cerebro, sea cual sea su verdad, no nos puede servir, porque, entre otras cosas, tales restos son siempre actuales, los tengo ahora y de lo que se trata es del acceso al pasado. Con las explicaciones fisiológicas de los recuerdos ocurre como con la teoría de la representación, que me haría falta otra representación para conocer la representación; los residuos cerebrales del pasado deberían ser conocidos como pasados, con lo cual debería tener un acceso anterior al pasado, que es de lo que se trata. Tenemos que practicar, pues, epojé de toda explicación objetiva para centrarnos exclusivamente en el recuerdo en cuanto tal.

El recuerdo implica, en primer lugar, una situación presente; es ahora cuando me acuerdo de lo que hice esta mañana. Sin esta situación presente no existiría el recuerdo. En el mundo objetivo de la física no hay situaciones presentes que impliquen en sí mismas otras pasadas; el pasado le es exterior. En la situación presente del recuerdo, por el contrario, el pasado configura y da a este acto presente la peculiaridad de ser un recuerdo. En el mundo natural el pasado causa el presente; pero una vez causado el presente, el pasado le es ajeno. Es cierto que el paisaje natural es resultado del pasado; pero ese pasado sólo pertenece al presente para un sujeto que los una; en sí mismo el pasado y lo que en él ocurrió es ajeno al presente, le es exterior. En el recuerdo, por el contrario, se da una vida presente que no está cerrada en su presente, sino que se prolonga en una serie ininterrumpida de implicaciones que llegan hasta el momento recordado. El momento recordado, por su parte, implica lo recordado, a mí en esa situación; si yo recuerdo mi visita al Museo del Prado, me acuerdo de mí mismo visitando el museo; pero si me acuerdo del museo, de cómo es, también recuerdo mi estancia en el museo viéndolo; tenemos, pues, un rasgo muy Peculiar, que no debe pasar desapercibido; el recuerdo como situación presente implica otra situación entonces presente, recordada, en la cual el que pasa al recuerdo soy

yo mismo haciendo o viendo un aspecto del mundo; el recuerdo es recuerdo de una percepción. Pues bien: así como hemos practicado epojé en el recuerdo en cuanto situación presente, debemos mantener también la epojé en la percepción que es recordada y que tiene que ser tomada en el sentido fenomenológico descrito en el número anterior. En los actos del recuerdo existe, por tanto, una doble epojé y reducción, una en el presente y otra referida al pasado recordado. En este caso esa reducción y epojé es, si cabe, más importante, pues en los recuerdos normalmente aparecen objetos del mundo exterior, sin tener conciencia de que tal objeto no es un objeto en sí mismo, sino un objeto que se presentó a mí mismo en ese momento, que era, por ejemplo, un objeto percibido; está, pues, implícito un acto perceptivo, que está implicado en el recuerdo y que sin la reducción fenomenológica pasa 'desapercibido.

Del mismo modo que en la percepción actual la reducción nos ha de dar la vida actual de la subjetividad con todas las implicaciones que conlleva, la segunda reducción que acabamos de describir y que se ha de practicar en el recuerdo, debe dar lo que es puramente psíquico de aquella parte de mi vida recordada, en su temporalidad propia, con las implicaciones que el propio recuerdo lleva. La vida subjetiva pasada descubierta por la epojé y reducción psicológicas no está en un tiempo objetivo, asequible directamente, sino en un tiempo subjetivo anclado en mi propio presente, que se caracteriza psicológicamente por estar abierto internamente al pasado y al futuro. La vida subjetiva lograda de este modo como un campo de experiencia nueva, es decir, capaz de ser recorrido por un análisis psicológico fenomenológico, no aparece como una vida determinada por un contexto causal fisiológico, sino como una vida que es descriptible sólo por la experiencia fenomenológica.

Con las dos reducciones, o con los dos momentos de la reducción hasta ahora explicados, hemos descubierto, utilizando modelos puntuales, una vida que ordinariamente pasa desapercibida; un rasgo fundamental de esa vida es el implicar posibilidades de experiencia que constituyen su presente, es decir, el estar internamente abierta a un futuro posible. Por el recuerdo descubrimos que ese presente no está cerrado al pasado, sino que 'tiene la posibilidad de volver 'internamente' a él. Hemos puesto el ejemplo de un recuerdo; la realidad es mucho más complicada, porque, si somos capaces de recordar, es porque la vida presente está directamente abierta a un pasado que en los recuerdos es apresado conscientemente. Una profundización en estos aspectos ya sería objetivo específico del análisis fenomenológico que queda posibilitado por la epojé y reducción expuestas.

Es necesario, en todo caso, tener presente la noción de tiempo que aquí se descubre; el tiempo de la vida subjetiva no es una serie de momentos sucesivos externos los unos de los otros, sino un tiempo que implica internamente tanto lo pasado como lo futuro; por eso la historia humana se diferencia radicalmente de la historia exterior; la historia humana se dice que esa historicidad; lo histórico es elemento constitutivo del presente que lleva el pasado en sí mismo. El tiempo objetivo, por el contrario, es una sucesión de instantes, en los cuales unas cosas pueden causar otras, pero que mantienen mutuamente una relación de exterioridad; el pasado del tiempo subjetivo no 'causa' el presente, sino que lo constituye; el presente es su historia, su pasado; a su vez, el presente constituye el pasado en pasado, al ser él mismo presente.

De La estructura del método fenomenológico, pp. 111-122.

c) La reducción psicológica intersubjetiva

Pero aún nos queda otro importante sector, que es especialmente urgente traer a colación y practicar en él la epojé y reducción psicológicas; pues Husserl no sólo plantea la reducción en relación a mi vida propia presente o pasada, sino que también propone llevar a cabo una reducción intersubjetiva psicológica. Con esto entramos en un punto clave de esta exposición y que esperamos sirva para despejar profundos malentendidos e incomprensiones.

En primer lugar, conviene dejar clara la función que este capítulo desempeña, función de la que proviene su propia limitación, pero que es también ineludible; la reducción psicológica constituye una etapa fundamental de la reflexión fenomenológica, en orden a motivar y preparar la reducción trascendental que ha de abrir el nivel verdaderamente filosófico. Hasta ahora estamos preparando progresivamente el acceso a la fenomenología trascendental, pues tal fenomenología exige un importante cambio de actitud; para practicar ese cambio es necesario previamente contar con unas mínimas nociones de fenomenología, conseguidas, como veremos, en una actitud natural que permita ciertos análisis fenomenológicos, sin llevarlos demasiado lejos en sus aplicaciones. De hecho, algunos análisis anteriores pueden servir también de introducción al estilo del análisis fenomenológico, que, por otro lado, no presupone ningún esfuerzo peculiar, pues no hemos puesto en tela de juicio ningún postulado previo, ni hemos mantenido ninguna actitud escéptica respecto a la realidad. Sólo hemos exigido una epojé del mundo objetivo y reducción a este mundo fenomenológico, describiéndolo en sí mismo sin mezclarlo con otros niveles, por ejemplo, el del mundo que constituye el presupuesto de la ciencia física. Pues bien, estas páginas tienen otra importante función: procurar encauzar la comprensión del método fenomenológico sin concesiones a las falsas interpretaciones habituales y que, por lo general, provienen de no haberse detenido en este nivel fenomenológico psicológico, que ha estado presente en Husserl desde el comienzo de su obra, aunque no aparezca explícitamente formulado hasta los años 20, años en que vuelve sobre sus anteriores escritos y Sitúa con precisión los diversos niveles en que opera cada reflexión.

Presumiblemente, el punto que ahora vamos a abordar es el que más de incógnito ha pasado en la fenomenología. Se ha hablado de «un camino de la psicología» para la reducción; se ha hablado de la reducción trascendental; se ha dicho incluso que en ésta se plantea a Husserl el problema de la sociedad o intersubjetividad; pero no se ha dicho nunca que el problema de la intersubjetividad está ya planteado en el nivel de la reducción psicológica fenomenológica y que su exposición en este nivel es fundamental para resolver los problemas que se puedan plantear en el nivel verdaderamente filosófico, que es el trascendental. Más aún, nunca se ha dicho que los problemas que se pueden haber planteado en torno a esta cuestión en el nivel trascendental han provenido siempre de no haberse detenido lo suficiente e imprescindible en esta etapa; nosotros aquí nos detendremos lo estrictamente necesario, porque en otro lugar expondremos con más detenimiento la problemática de la reducción intersubjetiva y explicaremos los motivos y génesis de las dificultades que Husserl encontró en este campo; en esencia, podemos adelantarlo, se deben por parte de Husserl a que éste empieza la teoría de la reducción operando con un paradigma típico de la filosofía moderna, que los propios desarrollos de la fenomenología lograrían superar. Por parte de los intérpretes, en primer lugar, a no haber atendido a los diversos niveles en que Husserl reflexionaba; en segundo, a no haber captado de dónde surgía el problema y haber sido incapaces de seguir la reflexión del propio Husserl; pero en

todo caso, habría bastado con haber empezado por tener conciencia explícita de que los análisis psicológicos no son válidos sólo para mí, sino también para los otros, gracias a la reducción psicológica intersubjetiva; lo fundamental de esa reducción, cuya práctica expone Husserl en la *Erste Philosophie II*, estaba ya presente en la *Grundproblemevorlesung 1910/11*, sólo que en esta *Vorlesung* no había logrado aún plena conciencia sobre los dos niveles de la reflexión fenomenológica, es decir, sobre la diferencia entre la fenomenología psicológica y la fenomenología trascendental.

Husserl ha empezado la reducción psicológica en los actos perceptivos o intencionalidades reales, por los cuales estamos presentes en el mundo; posteriormente hemos aplicado la reducción a los actos del recuerdo, por los cuales tenemos acceso a nuestro pasado, a un pasado que sólo puede ser abierto o «traído de nuevo al corazón» (recordado) porque pertenece al propio presente: los recuerdos surgen por motivaciones concretas de nuestra vida presente. Los recuerdos son posibles porque la vida subjetiva está temporalmente constituida, implicando interna y un después. La totalidad del antes es mente un antes mi pasado, un pasado que es constitutivo del presente. El recuerdo es un acto concreto que vuelve a la conciencia de un modo intuitivo un pequeño episodio de ese pasado.

Pues bien, el modo en que Husserl piensa la reducción fenomenológica en el recuerdo y el consiguiente acceso al campo de la experiencia fenomenológica en el pasado será también modelo para aquella reducción que él mismo llama intersubjetiva. La reflexión fenomenológica, que ha tenido que empezar por una vuelta a la experiencia inmediata, parte, obviamente, de «mi» experiencia inmediata, porque la experiencia necesariamente es mía. Pues bien, en esta experiencia inmediata se dan todo un conjunto de actos, implicaciones, percepciones, etcétera, por los cuales mi experiencia, siendo mía, me da la presencia de otros, que hacen que yo exista de siempre en un «contexto intersubjetivo. (intersubjektiver Zusammenhang), como decía ya en 1910/11, refutando por adelantado lo que posteriormente será acusación continua de quienes no entendieron la fenomenología más que a partir de algunos capítulos de obras publicadas en vida de Husserl. Estos «actos» son, en realidad, como en el caso del recuerdo, actos concretos que abren o convierten en concreto un horizonte continuo de presencia de los otros en mi vida; del mismo modo que mi vida psíquica implica una capa sensitiva que comprende el conjunto del mundo dado en la experiencia inmediata; o una vida pasada que implica una serie ininterrumpida de mí mismo en los sucesivos cambios y movimientos que mi vida ha ido realizando, igualmente mi vida psíquica implica toda una capa cuya amplitud en la vida mental es tan amplia que es casi coextensiva con mi propia vida psíquica, la capa, a saber, que se refiere a la sociedad y, en general, a los otros; los otros no se me dan puntualmente en un acto, sino que están como horizonte ininterrumpido de la vida mental, que desde sus cimientos está referida toda ella a los otros. Si pensamos que en la experiencia externa se me da la realidad objetiva y hemos dicho que esa experiencia constituía una capa fundante y fundamental de la vida subjetiva, tenemos que decir que la referencia al otro es también coextensiva con la vida subjetiva, por lo me: nos en este nivel de la reflexión en el que ahora nos movemos, porque «a la apercepción objetiva pertenece un horizonte intencional que se refiere a los otros», de modo que la vida subjetiva es una referencia continua a los otros. Esta vida se «constituiría» a partir de los actos llamados, como dice el propio Husserl, de un modo bastante malo- (*ziemlich schlecht*), *Einfühlungen*, palabra que asume Husserl, por ser la consagrada en el contexto en el que él se desenvuelve, pero que él sustituye ordinariamente por la palabra menos comprometida de «experiencia del otro», *Fremderfahrung*, o percepción del otro, *Fremd-wahrnehmung*.

Pues bien, es fundamental realizar la reducción fenomenológica psicológica en estos actos, pues es decisivo para lograr el campo de la experiencia subjetiva en toda su amplitud. A esta reducción llama Husserl reducción intersubjetiva. Practicar esta reducción exige, antes de nada, evitar un prejuicio que lastra gran cantidad de interpretaciones tópicas sobre Husserl y que parten de confundir lo psíquico con lo interno, incluso en el sentido más craso de la palabra; si se parte de esa interpretación, la epojé será entendida como una eliminación de lo externo, confundiendo lo externo como lo que está fuera de mi cuerpo. Desde esa perspectiva el otro es inaccesible a la experiencia fenomenológica y la reducción es reducción a mi yo individual y aislado; por eso para muchos la fenomenología se mostraría incapaz ante la cuestión filosófica de los otros y, en consecuencia, ante la cuestión política de los otros. De ahí que, antes de exponer el curso de la reducción intersubjetiva, convenga dejar claro que nada de eso tiene sentido en la fenomenología de Husserl. En la epojé practicada en la percepción no se ha dicho que lo psíquico de la percepción sea interno respecto a mis límites corporales; precisamente la mayor parte de los aspectos subjetivos descritos en absoluto están localizados en mí cuerpo, en el cual sólo podemos localizar las sensaciones cinestésicas que pueden provocar cambios perceptivos; por ejemplo, si muevo la cabeza, cambia la perspectiva de mi alrededor; el movimiento de mi cabeza está localizado en mi cuerpo, pero no así el cambio de la perspectiva. Sólo algunos pensamientos e imaginaciones pueden ser situados en mi cuerpo, aunque también pueden ser situados fuera de él. Tampoco tendría sentido localizar el tiempo subjetivo en mi cuerpo; más aún, el tiempo subjetivo supone el espacio en el que está el cuerpo más los movimientos del cuerpo a través del espacio; en definitiva, el mundo de la percepción; y nada de esto está dentro de mí físicamente. No tener conciencia de lo que acabamos de decir significaría no haber practicado la epojé y reducción en el sentido en que han sido descritos, porque significaría mantener como puntos de referencia un espacio objetivo -en sí», en el cual estaría lo psíquico objetivamente localizado, a saber, en un cuerpo de ese mismo espacio. Precisamente la epojé y reducción psicológica exigen prescindir de ese espacio como un concepto óptico, para limitarse a lo psíquico tal como se da. Para la cuestión de la intersubjetividad, y en conexión con ella para toda la fenomenología, es necesario tener en cuenta lo que se acaba de decir.

hora bien, así como la percepción del mundo exterior, del mundo que se sitúa en torno a mi cuerpo, en ese espacio en torno a este cuerpo mío que constituye el fenómeno cero de ese espacio, es algo propio mío, aunque no interior a mí, también las experiencias' que tengo de los otros son experiencias mías, por lo que tengo que practicar epojé y reducción en ellas en cuanto experiencias mías presentes del mismo modo que lo tenía que hacer en mis percepciones y en mis recuerdos, no tratando de explicar tal experiencia por ningún presupuesto fisiológico de ningún tipo, pues con tal explicación sólo conseguiría una explicación de carácter físico que siempre dejaría sin explicar lo estrictamente psicológico, dándose, tal como ya sabemos, una metátesis eis allós genos, de la que la epojé debe salvaguardarnos. Debo tomar la experiencia del otro tal como se nos da directamente.

Pues bien, la experiencia del otro es, ante todo, experiencia de un cuerpo; de un cuerpo que tiene cualidades como las de cualquier cosa que está en el mundo; eso supone que ese cuerpo, como cualquier cosa, está sometido a la epojé. ¿Qué significa eso?, ¿que «ha caído a la epojé»? ¿que ha desaparecido? ¡Nada de eso!

Se olvida al pensar así que también mi propio cuerpo está sometido a la epojé, es decir, que ha dejado de ser considerado como un objeto de la naturaleza; más en concreto, como el objeto de la fisiología; y NADA MAS .

Del mismo modo que cualquier cosa de una percepción a la que se haya aplicado la epojé deja de ser pensada como una cosa que existe en un contexto corporal-físico, para convertirse para la experiencia psicológico-fenomenológica en un índice de experiencias reales y posibles, así el cuerpo del otro se convierte en un índice de experiencias reales y posibles,- el cuerpo del otro queda de ese modo reducido a lo que implica como objeto de mi experiencia; así como la habitación, que hemos utilizado como ejemplo, implicaba otras experiencias posibles, el cuerpo del otro implica otra serie de experiencias más que me darían más perspectivas sobre ese cuerpo, nada de lo cual está implicado en el hecho «en sí» de ese cuerpo. Así como una cosa implica fenomenológicamente una serie de relaciones, por ejemplo, a mi cuerpo, a otras cosas espaciales que se sitúan a su derecha, implicando esta derecha la posición de mi cuerpo, que es el que define esa derecha, mientras que, como hecho en sí, no implica nada de eso, sino que es exclusivamente efecto de una serie de causas todas ellas exteriores, igualmente el cuerpo del otro que esté en mi percepción no debe ser tomado como cosa en sí situada en un espacio objetivo, sino como un ser que en mi vida psíquica implica una serie de experiencias de un modo interno a mi propia percepción, por lo cual tales experiencias no pueden ser consideradas como relaciones de exterioridad, sino como relaciones implicativas.

Más ¿qué implica el cuerpo del otro? En primer lugar, una semejanza con mi cuerpo; así como la cara de una cosa implica el reverso, el cuerpo visto de frente implica la espalda; la voz de una persona implica la experiencia posible de su presencia corporal semejante a la mía. Pero también sus movimientos implican una semejanza con mis movimientos, con mi comportamiento; de ahí que implique lo mismo que implica la experiencia de mi propio cuerpo, el ser órgano de una acción: el otro cuerpo puede actuar; ser centro de una vida perceptiva; el otro cuerpo se presenta como un cuerpo que ve como yo, que oye como yo, que toca como yo. Ese cuerpo, que no está situado en un espacio objetivo, sino allí, en relación a mí, que estoy aquí, implica ser centro como yo; él es centro de su mundo, y así como yo hablo de mi experiencia, él hablará de la suya; y si yo soy para mí mi historia y mi cuerpo, él será para él su cuerpo, su vida y su historia; y así como él es para mí ese otro que está ahí, yo seré para él el otro que está ahí; con lo cual yo me desdoble en mi yo para mí, centro de mi mundo, y en ése para el otro, siendo así «un» hombre en el mundo.

Pero hemos dicho que Husserl practicaba una doble reducción en el recuerdo y que en varias ocasiones introduce la reducción intersubjetiva en relación con el método que aplica al caso del recuerdo. ¿Dónde están aquí las dos reducciones que, según hemos dicho, eran necesarias en los actos de doble intencionalidad? Pues bien, en la breve descripción que acabamos de hacer de las implicaciones de la experiencia del otro y que en otro lugar ampliaremos en todo lo necesario, se incluyen las dos reducciones, porque la experiencia del otro es necesariamente una experiencia construida sobre dos intencionalidades. La primera reducción ya la hemos explicado, y es necesaria para quedarnos con el cuerpo del otro como puro índice de implicaciones; pero la segunda, la más importante, hay que llevarla a cabo en el mundo del otro; pues así como en el recuerdo se abría un mundo pasado, que no era el «hecho en sí- pasado, sino un mundo percibido, índice de experiencias posibles pasadas, también ahora debo practicar la epojé en ese mundo que el otro tiene, que tampoco es un hecho en sí, en el cual las relaciones sean de exterioridad, pues cualquier cosa de ese mundo del otro mantendrá para el otro relaciones de implicación, siendo un mundo

fenomenológico como el mío. De la misma manera que el cuerpo del otro no es para mí un hecho «en sí», tampoco lo será para él, sino que será centro de su mundo, de un mundo que depende de él, como el mío depende de mí, y respecto al cual él es el centro de toda perspectiva.

Con esto conseguiremos no sólo mi vida subjetiva, sino también la vida subjetiva del otro, y además la unidad implicativa de nuestras experiencias, pues mi experiencia implica la del otro, al verme como un hombre, y viceversa, pues también él me trata como un hombre; por eso mi mundo, el mundo de mi experiencia inmediata, no es sólo mi mundo, sino también el mundo del otro, teniendo los dos el mismo mundo. El mundo no es mi mundo, sino nuestro mundo; y la subjetividad no es sólo mi subjetividad, sino que, gracias al sistema de implicaciones, es intersubjetividad. Así, mediante la epojé y reducción, conseguiremos lo puramente psíquico no sólo de mí mismo, sino también "lo puramente psíquico del otro" y, por tanto, de la intersubjetividad.

Pues, según Husserl, "hay que fundamentar también para la intersubjetividad una actitud de experiencia universal como puramente psicológica en una epojé que ha de avanzar de modo consecuente", es decir, la experiencia psicológica no debe tener un valor estrictamente individual, sino que ha de ser experiencia subjetiva de la propia intersubjetividad, válida también para los otros; para ello debo partir de mi propia experiencia, pero siguiendo las implicaciones de la experiencia del cuerpo del otro. Ahora se podrá entender con más precisión la definición que Husserl hace de la psicología en un texto de la Crisis, que merece ser transcrito: «La psicología descriptiva tiene su objeto específico en lo propiamente esencial de las personas como tales, como sujetos de una vida exclusivamente intencional que ha de ser considerada, especial. mente al tomar como tema la vida individual, como un contexto propio y puramente intencional. Pero cada vida mental se encuentra también intencionalmente unida en comunidad con otros, es decir, en un contexto puramente intencional, interno y esencialmente cerrado, el contexto de la intersubjetividad»; este contexto intencional intersubjetivo sólo se puede lograr mediante el método de la epojé y la reducción fenomenológica intersubjetiva psicológica, por la cual vemos que lo que «antes de la epojé era un estar lo uno fuera de lo otro (Aussereinander), por la localización de la vida mental en los cuerpos, se convierte con la epojé en un estar lo uno dentro de lo otro de un modo intencional. De ese modo la psicología intencional puede aspirar a convertirse en ciencia, pues su experiencia no es individual, sino sometida a una posible contrastación en el seno mismo de una colectividad.

No parece conveniente insistir en toda la compleja problemática que aquí queda apuntada y que incide directamente en la comprensión de la fenomenología. Teniendo revisto tratar esos problemas con más detenimiento en otro lugar, las repeticiones serían inevitables y aquí sólo interesa exponer lo más brevemente posible el sentido de la reducción intersubjetiva psicológica y su relación con la epojé psicológica, como una primera etapa en el método de ir a las cosas mismas. Por ahora, baste insistir en el hecho de que la primera fase de la fenomenología, la psicología intencional, incluye una reducción intersubjetiva, es decir, una reducción en la experiencia de los otros no como medio para prescindir de los otros, sino exactamente al revés, como medio de lograr una experiencia psicológica válida también para otros.

Puesto que nuestro objetivo no es en este momento construir una psicología fenomenológica, no nos interesa detenernos más en este lugar; pero sí queremos resaltar, a modo de conclusión de este número, que la reducción a la intersubjetividad psicológica nada

tiene que ver con el establecimiento de ningún tipo de solipsismo, que para el propio Husserl sería un sin sentido. La experiencia humana es social, intersubjetiva, y la fenomenología asume ese hecho sin ninguna dificultad y desde su propia metodología. Para Husserl el solipsismo en la actitud natural es un sin sentido. Por eso, en el nivel de reflexión fenomenológica psicológica no ve Husserl ningún problema especial en partir de la experiencia individual; en realidad, tal como lo hemos mostrado, el método para conseguir ese campo de experiencia psicológica es, a la vez, método para lograr lo puramente psíquico del otro; la reducción psicológica es, a la vez, reducción intersubjetiva: «Una vez establecido el método de una autoexperiencia pura, está también dado sin más el método para la experiencia del otro puramente subjetivo, la experiencia de la subjetividad pura de los otros hombres y animales», es decir, es el método para captar la Vida subjetiva del otro en sentido no físico material, sino en su sentido puramente psicológico; la validez del análisis fenomenológico habrá de establecerse desde esa base. En todo caso es necesario tener en cuenta que a este nivel no se presenta ningún problema de incapacidad comunicativa para la fenomenología, que parte, tal como hemos visto, de la noción de subjetividad humana temporal, corporal Y social.

En este texto se le ofrece otra perspectiva para determinar la complejidad estructural de la fenomenología. La reflexión puede darse en varios niveles, según se intente una u otra cosa. Léalo con detenimiento y aplíquelo a algún ejemplo de su vida cotidiana. [Recientemente ha salido un artículo mío, que se titula "Manifiesto por el sujeto trascendental" que podéis utilizar para haceros una amplia idea de la fenomenología. El último apartado está dedicado al lugar que ocupa la reflexión en la vida humana y en la fenomenología. Los que han estudiado ya antropología filosófica, conocen la reflexión como un modo de actuar posibilidad radical de la vida humana. El texto mencionado está publicado en los Cuadernos Gris de la Universidad Autónoma de Madrid, libro que se titula La cuestión del sujeto. El debate en torno a un paradigma de la modernidad, Edición al cuidado de Eduardo Álvarez, Cuaderno Gris, Universidad Autónoma de Madrid, Madrid, 2007, pp. 63-88.]

De La estructura del método fenomenológico, pp. 198-210

LAS ESTRUCTURAS DE LA REFLEXIÓN Y LA REDUCCIÓN

En el número anterior hemos recorrido a grandes rasgos la marcha de la fenomenología desde la perspectiva de la noción del fenómeno para destacar con precisión el lugar donde se sitúa la reducción trascendental; ahora vamos a hacer lo mismo desde la perspectiva de la subjetividad. Hemos visto que esa reducción es la conversión de un fenómeno psicológico, o del fenómeno en el sentido limitado en que lo toma la psicología fenomenológica, en fenómeno trascendental; evidentemente la captación de este paso es, o supone, la práctica de la reducción trascendental. Ahora bien, todo fenómeno es fenómeno de o para una subjetividad; el fenómeno en sentido psicológico es fenómeno de la subjetividad mundana; consecuentemente, el trascendental será fenómeno de una subjetividad trascendental; si la reducción es el paso de uno al otro por parte de la subjetividad será el paso de la subjetividad mundana a la trascendental. Para ver con claridad qué supone este paso vamos a estudiar en este número las estructuras reflexivas que la fenomenología supone.

Hemos descrito en el número anterior los tres significados de fenómeno; mas todo fenómeno es fenómeno de una subjetividad; en consecuencia, también aquí deberíamos distinguir tres tipos o niveles de subjetividad; pero ya desde ahora tenemos que advertir que la correspondencia no es estricta, porque todo descubrimiento de la subjetividad de un fenómeno supone una situación refleja de la subjetividad que reflexiona; por ello hablar de subjetividad del fenómeno natural implica dos situaciones de la subjetividad, la del fenómeno y la refleja que descubre la subjetividad del fenómeno. Vamos a describir estas situaciones reflexivas, para ver las diversas etapas de la reflexión fenomenológica en orden a situar con la máxima precisión donde la reflexión se convierte en trascendental, es decir, donde se sitúa la reducción trascendental.

2.1. La reflexión natural.

La reflexión es una actitud normal en la vida ordinaria. La reflexión puede ser de muy diversos tipos y sobre los temas más variados; el científico reflexiona sobre su método, sobre sus observaciones concretas sobre, sus teorías; muchas veces, cuando reflexiona sobre algo que ha visto en el laboratorio, no niega su percepción; tal vez sólo trate de afinarla; en una reflexión de este tipo acepta los datos de la experiencia ordinaria. Otras veces, la reflexión parte de una pregunta ante un problema planteado por nuestra relación práctica con la realidad, que por algún imprevisto se ve interrumpida o amenazada; en estos casos la experiencia perceptiva ofrece algún aspecto oscuro o impreciso, siendo tal vez necesario clarificarlo para la acción. En la reflexión tenemos una doble actitud o una doble postura de la subjetividad: por un lado, tenemos al hombre que actúa basado en un conocimiento seguro y confiado de 'la realidad y del carácter de las cosas; frente a esta actitud la reflexión introduce una postura a veces analítica, a veces crítica, en relación a aspectos concretos de las cosas; la reflexión supone una diferencia entre el sujeto anónimo que se relaciona perceptiva y prácticamente con las cosas o con otros sujetos y el sujeto que reflexiona analítica o críticamente sobre su experiencia de las cosas, pretendiendo asegurar su conocimiento de las cosas o de los hombres para adecuar su praxis a la realidad. Veamos esta situación en un caso concreto, por otro lado, relativamente frecuente: el amor entre dos personas. A un hombre 'enamorado' (es decir, que 'ha caído' o que se ha metido en el amor) no se le ocurre ya pensar en sí mismo independientemente de la persona amada; vive 'en' en el objeto de su experiencia amorosa; si hace planes sobre su vida futura, cuenta para ellos con la otra persona; el enamorado pasa un tiempo sin pensar en el amor; su interés no es el amor, sino la persona amada; su amor está ya presupuesto en toda planificación práctica. Pero esta situación de anonimato del sujeto del amor obviamente no suele durar en exceso; antes o después el sujeto enamorado se pregunta por qué se ha enamorado, aunque sin poner en cuestión o dudar de su amor; más bien tratará de analizar las motivaciones de su amor. Así, frente a la primera actitud de entrega absoluta al objeto del amor, ahora el sujeto se fija más en sí mismo en cuanto ama que en la persona amada; si en la primera actitud el sujeto que ama no vive en él, sino en la persona amada, como una madre se olvida de sí misma cuando un hijo suyo está enfermo, en la segunda, el sujeto se fija en sí mismo tratando de analizar su experiencia amorosa; la persona amada ya no es el término directo de esta actitud, aunque perdure como término oblicuo al estar englobada en la misma experiencia analizada, la propia del sujeto que ama. Ahora bien, esta reflexión, o esta experiencia refleja, en la que se tiene presente como campo de análisis al sujeto en cuanto ama, es experiencia de un sujeto anónimo que cuestiona a su objeto, al sujeto que ama, sobre los motivos de su amor; no se excluye en

esta situación que el sujeto anónimo origen de la reflexión sea cuestionado sobre las razones de su misma reflexión: por qué, por ejemplo, me he puesto a pensar analíticamente en este momento, o por qué me he puesto a pensar en mi amor en lugar de seguir pensando en mi amada.

Cuando en el número anterior hablábamos de fenómeno natural, estábamos adoptando una actitud reflexiva, puesto que nos fijábamos no en las cosas sin más, sino en las cosas en cuanto presentan toda una vertiente fenoménica que depende de] sujeto; la ciencia y la psicología natural, al aceptar afinándolo el sentido de fenómeno natural, descubrían todo un nivel subjetivo del que dependen las cualidades secundarias; adoptaban, por tanto, una actitud refleja respecto al fenómeno; sólo que su interés no era el fenómeno, sino la realidad. La noción vulgar y científica de fenómeno se basa ya en una actitud refleja, en la cual se descubre que los objetos ordinarios de experiencia, es decir, que los objetos dados a un sujeto que permanece anónimo, tienen toda una vertiente, las cualidades secundarias, que dependen de ese sujeto anónimo. Lo que en la elaboración científica del fenómeno surge a la luz estaba ya ahí de modo anónimo; este descubrimiento lo elabora un sujeto que mira no tanto a las cosas como a nuestra experiencia de las cosas. Esta misma situación, u otra de estructuras análogas, se presenta en cualquier tipo de experiencia; cuando un científico trata de asegurar una observación que sea básica para su teoría, procura ser explícitamente consciente de las condiciones subjetivas de la observación; de las diversas perspectivas en que se puede ver el mismo objeto; de su situación respecto al objeto; procurará constatar todas las operaciones y pasos que ha dado para llegar a producir o provocar el resultado adquirido; en esta situación el científico tiene una actitud reflexiva; en ella no trata tanto de descubrir el objeto presente o resultado del experimento, como de asegurar la repetibilidad del experimento; en ese momento de la metodología investigadora tan importante como el resultado del experimento, tan importante como el objeto, es el sujeto que observa o provoca la aparición de un objeto; un científico serio nunca podría prescindir de este nivel reflexivo.

Las situaciones anteriormente consideradas son situaciones acrílicas; en ellas no se pone en tela de juicio la experiencia como tal; el enamorado que reflexiona sobre su amor, acepta el amor; el científico que trata de asegurar las condiciones de observación, acepta el resultado. Pero en la actualidad natural, sea científica o precientífica, cabe la posibilidad de instaurar una actitud reflexiva crítica. En el caso del amor es muy frecuente preguntarse si las vivencias que uno tiene respecto a la otra persona son realmente amor o son de otro signo; si su amor es real y verdadero o es una ilusión pasajera. Igualmente el científico, antes de dar a conocer su experimento, reflexionará sobre las condiciones de experimentación, para estar seguro de que el fenómeno no es una ilusión, o manipulará repetidas veces las variables necesarias para confirmar la correcta interpretación estableciendo la cadena causal que ha provocado este fenómeno. Está claro que entre el científico que describe un fenómeno provocado por un experimento y el mismo científico tratando críticamente ese dato hay una diferencia de actitud; en la primera el sujeto está entregado al objeto; en la segunda el sujeto no mira tanto al objeto como a sus propias operaciones o interpretaciones.

2.2. La reflexión fenomenológica-psicológica

La reflexión natural siempre supone tematizar al sujeto en sus operaciones o en sus datos, pero admite toda una serie de prejuicios desde los cuales reflexiona; el científico acepta la metodología de la observación; si no actúa críticamente es porque cree que en su

experimentación se cumplen los requisitos metodológicos; si su actuación es crítica, tratará de ver si ha cumplido con las exigencias metodológicos. En el otro caso citado, el enamorado no crítico supone que él ama; si, por el contrario, se comporta críticamente, supone también una noción sobre qué es el amor; en ambos casos, se tematiza al sujeto, el científico tematiza al sujeto que observa, el enamorado reflexiona sobre el sujeto que ama; pero en ninguno de los dos casos se estudia el fenómeno como tal ni la subjetividad de ese fenómeno, porque el interés último está en el fenómeno provocado por el experimento o en la persona amada; en la reflexión natural analizo al sujeto que observa o que ama para ver si su situación es correcta y así validar el fenómeno del experimento y a la persona amada en cuanto amada.

En la actitud fenomenológica, por el contrario, lo que interesa es precisamente el mundo de los fenómenos, no las cosas en sí; no interesa ni el objeto dado en la investigación científica ni el objeto amado; mientras la reflexión natural es un modo de asegurar la situación del objeto, normalmente en orden a la praxis, la actitud fenomenológica pretende estudiar los fenómenos mismos; en el caso del amor no le interesaría ver si en este caso se da o no amor, sino describir qué es en una cultura dada la vivencia a la que se llama amor; los componentes de diverso tipo que tal vez la integren; las líneas proyectivas que la componen, etc. En el caso del científico, antes de nada tratará de delimitar la situación del fenómeno como tal, puesto que la observación científica es un tipo de percepción, deberá establecer qué es una percepción; las relaciones de la percepción con otras conductas, como, por ejemplo, con la conducta lingüística, etc. la actitud fenomenológica pretende instaurar una actitud refleja científica dedicada a la descripción científica de los fenómenos, es decir, a todos los diversos modos de las múltiples experiencias para ver qué es lo que realmente incluye cada experiencia, sea ésta predicativo, perceptiva, desiderativa, sexual, valorativa, etc. Por eso la actitud fenomenológica no pre-juzga la validez de ningún objeto; por eso debe practicar una epojé del valor real de los objetos.

En esta nueva actitud el fenomenólogo descubre todo un mundo de fenómenos en los cuales nos relacionamos a la realidad de muy diversos modos; pero esta actitud es limitada por definición, pues se limita a los fenómenos. Todos los fenómenos dependen de la subjetividad; mas la subjetividad que estudia la actitud fenomenológica psicológica se caracteriza por estar en el mundo o por ser una parte del mundo; la forma en que la subjetividad psicológica es tematizada como subjetividad del mundo de los fenómeno es tal que sitúa lo fenoménico subjetivo frente a la realidad en sí, pero de modo que la misma subjetividad con sus fenómenos pertenece a la realidad en sí; la propia subjetividad del fenómeno psicológico es parte del mundo, es una realidad mundana. La actitud fenomenológica psicológica no cuestiona el hecho de que el mundo se dé a la subjetividad mediante fenómenos que dependen de ella y que, a la vez, ella esté en el mundo.

La delimitación del fenómeno en sentido psicológico supone, por lo tanto, el sujeto que hace la psicología fenomenológica, por un lado, y la subjetividad del fenómeno, por otro; la reflexión psicológica es, en consecuencia, bipolar; pero hay que tener en cuenta que, a su vez, introduce una importante bidimensionalidad en la subjetividad, al considerarla, por un lado, sujeto del fenómeno, y, por otro, parte del mismo mundo.

2.3. La reflexión trascendental

Toda experiencia supone una subjetividad; si la experiencia es directa, la subjetividad permanece anónima, aunque su autoconciencia está presente desde el momento en que

cualquier interpelación sobre su experiencia puede ser respondida; esta subjetividad sale de su situación anónima en la reflexión o experiencia refleja, cuyo objeto es precisamente esa subjetividad hasta hace poco anónima; la experiencia fenomenológica es una experiencia refleja cuyo objeto es la subjetividad anónima de los fenómenos mediante los cuales nos relacionamos con el mundo en los diversos modos de experiencia y acción. La limitación de esta experiencia fenomenológica radica en que su objeto, el mundo fenoménico, se opone al mundo real, limitándose aquélla al estudio del fenómeno; pero, por otro lado, es una experiencia aporética, por tratar de un objeto cuya característica es oponerse al mundo y, a la vez, ser parte del mundo. La psicología fenomenológica no es consciente de esta aporía, que sólo aparece en la medida en que la psicología fenomenológica es reasumida en el interés de radicalidad que la instauró.

Esta situación aporética se supera mediante la reducción trascendental, que consistirá fundamentalmente en la conversión del fenómeno psicológico (el mundo fenoménico) en fenómeno trascendental, y consiguientemente, la subjetividad psicológica del fenómeno psicológico, en subjetividad trascendental del fenómeno trascendental. El descubrimiento de la trascendentalidad de la subjetividad del fenómeno psicológico es lo mismo que la conversión del fenómeno psicológico en trascendental; en realidad, sólo se comprende la trascendentalidad de la conciencia si se ha visto esa conversión; a veces la insistencia de Husserl en el yo trascendental puede ocultar su necesaria referencia al fenómeno trascendental; cuando Husserl dice que la pregunta decisiva de la reducción es saber cómo se da la «subida al yo trascendental», no se debe olvidar que captar la trascendentalidad de la subjetividad es convertir el fenómeno psicológico en trascendental.

Esta conversión no es un paso metodológico sin contenido, sino que es un descubrimiento consecuente al nuevo nivel de radicalización; la reflexión fenomenológica, constatada la situación paradójica, descubre el carácter trascendental de esa vida, anónima antes del descubrimiento fenomenológico psicológico. Conviene subrayar este último punto, pues de él depende la comprensión de la doble dimensión de la trascendentalidad. El yo trascendental es descubierto en la vida anónima de mi subjetividad mundana; el yo trascendental es el «residuo trascendental de mi ser mundano»; la reducción trascendental consiste en captar la trascendentalidad de la vida psíquica descubierta por la epojé psicológica; por eso la reducción trascendental no inventa nada, sino que descubre la trascendentalidad; eso significa que la relación entre el yo trascendental y el fenómeno trascendental es una relación trascendental; como más adelante veremos, Husserl entiende la trascendentalidad como constitución; el yo trascendental constituye el fenómeno trascendental; la constitución trascendental es una actividad del sujeto trascendental PREVIA a su descubrimiento por la reducción, sólo que antes de la reducción era anónima; el yo trascendental 'no sabía' de su trascendentalidad. La reflexión fenomenológica, en la medida en que descubre la trascendentalidad de la conciencia, es también trascendental, pero no a nivel directo, sino a nivel reflejo; el objeto de la reflexión fenomenológica trascendental es la experiencia trascendental del yo trascendental; por eso no se puede decir que la constitución trascendental sea lo originario de la reflexión trascendental; el yo que reflexiona fenomenológicamente, una vez descubierto por la reducción el yo trascendental, lo único que hace es describir la experiencia trascendental constitutiva previa a la reflexión trascendental; en la medida en que la fenomenología trascendental es una experiencia refleja, no 'constituye' su objeto, sino que desvela la actividad constitutiva del sujeto trascendental, describe la experiencia trascendental; esta descripción puede ser llamada 'reconstitución'. En este sentido se puede decir que «reducción es reconstrucción».

2.4. La triple estructura de la reflexión fenomenológica trascendental

La reducción al yo trascendental se hace, consecuentemente, mediante la puesta en juego de tres niveles de subjetividad, o, como también se suele decir, mediante tres yos; sin tener en cuenta esta triple estructura, la reducción es totalmente incomprensible. En toda reflexión se da un desdoblamiento del yo, pues tenemos, por una parte, el yo que reflexiona y, por otra, el yo sobre el que se reflexiona. En la reflexión fenomenológica psicológica el yo que reflexiona sobre la subjetividad distingue en la subjetividad sobre la que reflexiona el sujeto del fenómeno psicológico que se opone al mundo y el sujeto como parte del mundo; la identificación de estos dos niveles significa incurrir en una situación aporética. En la reflexión trascendental, instaurada por la reducción trascendental, se descubre que el sujeto o el yo del fenómeno psicológico es un yo o sujeto trascendental. Según esto, tenemos, en primer lugar el yo que reflexiona, el yo que hace fenomenología trascendental, el 'observador desinteresado' o, como también le llama Husserl, «el yo fenomenologizante»; pero toda reflexión o experiencia refleja es sobre la experiencia que yo tengo, que en la reflexión se convierte en lo dado, en lo experienciado (das Erfahrene); ahora bien, lo experienciado de la experiencia fenomenológica trascendental no es «el hombre y la persona humana», sino yo mismo como subjetividad constitutiva y, por tanto, trascendental, del fenómeno del mundo, y en ese fenómeno de mí mismo como yo mundano, como persona o como hombre. Esta triple estructura está claramente indicada en el siguiente texto de las «Conferencias de París»: «Con la reducción fenomenológica se produce por lo tanto una especie de división del yo: el observador trascendental se sitúa sobre sí mismo, se mira y se ve a la vez como el yo anteriormente entregado al mundo, se encuentra por lo tanto en sí mismo pensado (cogitatum) como hombre, encontrando en las cogitaciones correspondientes (a ese cogitatum) la vida y el ser trascendental que constituye (ausmachende) el conjunto mundano». Consecuentemente, carece de fundamento la desconfianza con que algunos comentaristas de Husserl han visto esta triple estructura como si no fuera originaria de Husserl, atribuyéndola a una interpretación exaltada dei por entonces joven E. Fink, que fue el primero que la expuso con toda claridad.

Esta triple estructura del yo es la única que permite comprender la reducción; ésta es la instauración de la experiencia trascendental fenomenológica, pero en toda experiencia tenemos el hecho de tener una experiencia por parte de mi yo y lo dado en esa experiencia; si la experiencia es refleja, el que experimenta soy yo en cuanto me he constituido en reflexivo al volver mi atención hacia mí mismo; el objeto de la experiencia refleja es algo de mi propia vida; el objeto de la reflexión natural es una faceta de la vida del yo natural; si esta reflexión está dirigida y orientada por un interés científico de analizar lo que aparece en tal reflexión, tenemos entonces una reflexión fenomenológica psicológica. Para que la experiencia sea trascendental, lo dado en la experiencia ha de ser trascendental; pero la experiencia trascendental, como toda experiencia, puede ser directa o refleja; la experiencia trascendental refleja es la experiencia fenomenológica, cuyo objeto es el yo trascendental en su vida trascendental; este yo trascendental es el descubierto por la reducción.

Esta triple estructura no aparece sólo en la reflexión fenomenológica trascendental; por el contrario, es necesaria en toda investigación que mantenga una diferencia entre un nivel trascendental y otro empírico, positivo o Mundano; todo autor que hable de una fundamentación trascendental del conocimiento, sitúe la trascendentalidad en el carácter constitutivo o en la determinación lingüística o en cualquier otro aspecto, si es consecuente,

deberá distinguir estos tres niveles, pues de lo contrario tendrá que reducir el propio conocimiento a una positividad, negando con ello la posibilidad misma de la fundamentación trascendental. Toda fundamentación trascendental supone, pues, distinguir un nivel empírico o positivo en el que aparece al principio el propio sujeto del conocimiento; en segundo lugar, el nivel trascendental en que se origina el mismo conocimiento, y en tercer lugar, la actitud reflexiva del filósofo que descubre ese «doble humano». Lo discutible, por tanto, no es la triple estructura, sino la base dual descubierta por la reflexión y que en el fondo no es otra cosa que la dualidad de la subjetividad de ser sujeto y objeto a la vez; si se admite un valor operativo a esta dualidad, que supone dos actitudes del sujeto ante el mundo, surge una tercera actitud, la reflexiva que convierte esa misma dualidad en tema de estudio. La ventaja del planteamiento fenomenológico es que permite clarificar las relaciones entre los tres niveles. La marcha de la reducción nos muestra que el yo trascendental descubierto por la reflexión fenomenológica es el mismo que antes vivía olvidado de su trascendentalidad; sólo en la reflexión fenomenológica que practica reducción trascendental emerge a la luz la autenticidad trascendental de ese yo mundano; la subjetividad que hace fenomenología trascendental «se conoce a sí misma respecto a su pasado, en el cual no era subjetividad trascendental fenomenologizante, pero sí subjetividad trascendental»; la actitud natural en que vivía el yo trascendental, viéndose a sí mismo como un yo mundano, es, pues, una actitud del yo trascendental; yo soy un yo único»; es decir, no hay tres yos, sino tres actitudes de mi único yo; yo me veo a mí mismo como hombre entre los hombres; «el hombre es una autoobjetivación de la subjetividad trascendental». El yo trascendental descubierto en el hombre como su «residuo trascendental» no es, sin embargo, una parte del ser hombre; la conciencia husserliana no se compone de dos partes, una trascendental y otra empírica, como la kantiana, sino que toda ella es, en una actitud natural, conciencia humana, conciencia empírica en terminología kantiana, y toda ella es conciencia trascendental en la reflexión trascendental, sólo que en esta reflexión aparece la conciencia humana como una autoobjetivación de la trascendental. Pero de todo esto tendremos que ocuparnos en otro lugar, teniendo en cuenta que ahora ni siquiera sabemos qué es realmente lo trascendental.

1.4 El concepto de constitución.

De La estructura del método fenomenológico, pp. 244-259

EL CONCEPTO DE CONSTITUCIÓN

Para Husserl 'dependen' de la subjetividad significa ser 'constituido' en la subjetividad; la conciencia o la subjetividad es trascendental precisamente en cuanto constitutiva; reducción trascendental es descubrimiento del mundo como constituido en la subjetividad; el concepto de 'dependencia' nos remite, pues, al de 'constitución'. Con esto se afirma una igualdad que conviene no perder de vista y que deberemos aclarar. Hemos dicho que el mundo es lo dado en mis experiencias reales o posibles, de modo que fuera de ser objeto de experiencia real o posible es una nada; ahora bien, en la fenomenología de Husserl esto equivale a decir que el mundo se constituye en la subjetividad; ser correlato de experiencia significa ser constituido en la experiencia. A primera vista no aparece la equivalencia entre esas proposiciones; sin embargo, en la teoría husserliana tal equivalencia es decisiva y nuclear. No podríamos entender la reducción sin comprender el significado de la constitución. En las siguientes páginas no le dedicaremos más de lo estrictamente necesario para una introducción a la teoría y práctica fenomenológica, teniendo en cuenta que el concepto de constitución es, sin lugar a dudas, uno de los más ambiguos de la obra de Husserl y que, por tanto, todo lo que sobre él se diga será fragmentario, parcial y fuente

de nuevos problemas. El concepto de constitución es ambiguo, porque con él se refiere Husserl a la dación de realidades muy diversas, don e parece que 'constituirse' expresa conceptos totalmente distintos, o porque es utilizado en niveles diferentes, sin que la constitución en un nivel u otro denote situaciones homogéneas. En este número vamos a tratar de delimitar dos conceptos fundamentales de constitución, sin que queramos decir con ello que sean los únicos; sin embargo, creo que se puede decir que son los fundamentales, a los cuales se remiten todos los demás.

2.1. Primer sentido de constitución: constitución como síntesis objetiva

Curiosamente, no abundan en Husserl las definiciones de la constitución; casi se puede decir que su significado tiene que ser deducido de la reducción y de la praxis fenomenológica; a pesar de ello, aún se pueden encontrar algunos textos orientadores. Una de las primeras definiciones de 'constitución' se halla en la *Idee der Phänomenologie*, que, como se sabe, consta de cinco clases que leyó Husserl como introducción a la llamada *Dingvorlesung* durante el semestre de verano de 1907. «El constituirse significa, dice Husserl, que los datos inmanentes no están simplemente en la conciencia como en una caja - tal como al principio parece-, sino que se exponen cada vez en algo así como 'fenómenos'; en fenómenos que no son ellos mismos los objetos ... 'fenómenos' que en su mutable y notabilísima estructura (Bau) en cierto modo crean (schaffen) los objetos para el yo, ... ». Constituirse es, por lo tanto crear un objeto a partir de los diversos fenómenos presentes en la actualidad de la conciencia. Mas en este texto se escapa el significado de 'crear', teniendo en cuenta, sobre todo, que, por un lado, se ha prescindido de la realidad en sí y que, por otro, dos días después anunciaría en clase el tema de estudio diciendo: «Lo que queremos estudiar es, por tanto, el constituirse -también se podría decir el anunciarse- la objetividad de experiencia en la experiencia más inferior». Aquí, constituirse equivale a anunciarse, atestiguar, en una palabra, presentarse. El hecho de que una vez hable de 'crear' (schaffen) y otra de 'anunciarse' (sich beurkunden) no ayuda demasiado a clarificar este concepto.

En otros textos nos dirá qué es exactamente lo que se crea o lo que se constituye: «La constitución de un objeto significa una intencionalidad que se desarrolla genéticamente en una subjetividad, en la cual aparece originariamente al sujeto una idea». Aquí la constitución se define como producción de una idea. También en un texto anterior se pronuncia en este sentido. Del yo se puede decir que se concibe por sí mismo, mientras que «los conceptus de toda res en sentido de naturaleza han de ser creados en sentido puro a partir de él (del yo)». La reducción nos lleva a la subjetividad trascendental como constitutiva de toda realidad, pero no de la realidad material efectiva, sino de todo concepto de realidad. Pero, evidentemente, entonces se podrá preguntar qué es lo que conocemos, la realidad o el concepto de realidad, reiniciándose de nuevo toda la problemática prereductiva. Pero dejemos esto de momento y sigamos el tema de la constitución. Constitución parece equivaler ante todo a , creación' de una idea, de un concepto, en definitiva, de un 'sentido'; antes de nada, constitución significa creación o formación de sentido. Pero entre los primeros textos citados y estos últimos parece haber una considerable diferencia, e el objeto, mientras pues en unos parece que se constituye el objeto, mientras que según los otros lo que se constituye es un sentido determinado. En todo caso habrá que determinar la relación entre la constitución de] objeto y la constitución de un sentido.

Vamos a comenzar con un texto de las *Meditaciones cartesianas* para determinar y, si es posible, justificar el primer concepto de constitución. «Toda vivencia, dice Husserl, tiene

su temporalidad vivencial»; consideremos aquellas en las que «aparece como cogitatum un objeto del mundo»; ahora bien, una cosa es la vivencia o percepción de un objeto y otra es el objeto percibido; el contenido de la percepción puede incluso ser diverso sin que por ello cambie el objeto; y si el contenido es el mismo, está estructurado de tal modo que remite a otros muchos contenidos posibles que aparecerán siempre como diversas manifestaciones del mismo objeto. Mas, ¿cómo a través de una serie de momentos o fases perceptivas diversas con contenido muchas veces distinto se manifiesta el mismo objeto? «su unidad (de las diversas fases) es unidad de la síntesis»; las diversas fases perceptivas tienen que sintetizarse para que sus diversos contenidos tengan una unidad y sean así manifestaciones de un único objeto; en esa unidad de las diversas fases de las vivencias «se constituye la unidad de una objetividad intencional como la misma de una multiplicidad de modos de aparición». ¿En qué relación con la conciencia está este objeto que se presenta como resultado de una actividad sintética de la subjetividad? No debemos olvidar que por la epojé se ha prescindido de la realidad material efectiva, es decir, del objeto real, el objeto que se manifiesta como un mismo objeto a través de la diversidad de los fenómenos -está en ella ten la conciencia) descriptivamente, como también está descriptivamente en ella el carácter de ser uno y lo mismo»; es decir, que describir la conciencia es describir la unidad del objeto, describir por lo tanto el objeto. El objeto es inmanente a la conciencia, pero, sigue, «esta conciencia inmanente es un modo totalmente específico de estar-dentro, no es un estar dentro como componente real, sino intencional, como un ideal estar-dentro que aparece, o, lo que es lo mismo, estar dentro como su sentido objetivo». El objeto de la conciencia, el objeto dado en una percepción, no es un objeto porque exista como un objeto; la unidad o identidad del objeto consigo mismo «no viene a la conciencia desde fuera, sino que yace implicado en ella misma como sentido, y esto es como una efectuación intencional de la síntesis de la conciencia».

Tal vez sea éste uno de los textos más claros en orden a dar un primer contenido al concepto de constitución y, consecuentemente, al de dependencia, por lo menos en la aproximación más inmediata; que la conciencia constituye significa que, frente a la diversidad temporal de las vivencias o de las diversas fases de las vivencias, la conciencia se sintetiza y así -produce una objetividad unitaria intencional. Constitución significa producción de la unidad objetiva a partir de la diversidad temporal de la conciencia. Pero esto quiere decir que desde una perspectiva trascendental los objetos sólo son correlatos ideales de la experiencia, que son, por tanto, -formaciones subjetivas» de la subjetividad trascendental y que consecuentemente dependen de la conciencia; no son, Por lo tanto, realmente trascendentes a la vida subjetiva, y aunque presenten el carácter de trascendencia, su trascendencia es «ideal». Este sentido ideal de la trascendencia encaja perfectamente con las diversas descripciones que de ella encontramos en numerosos textos, en los que la trascendencia siempre aparece como la cualidad que un dato presenta de «estar remitido más allá» (Hinausgewiesensein), o el darse algo siempre con un horizonte de posibles y futuras experiencias en el modo de 'precaptar' (Vorgreifen), es decir, darse de tal forma que lleve consigo una expectativa que desborda' lo dado, insinuando o mencionando por todo ello más de lo dado. Desde esta perspectiva está claro que la trascendencia es «una forma de la inmanencia, pues no es más que una forma del carácter fundamental de la intencionalidad misma que consiste, según las Meditaciones cartesianas, en «mentar-más-allá-de-sí».

Ahora bien, la reducción se refiere al mundo y al ser real, no sólo al ser intencional; ahora nos encontramos con que la formulación que Husserl hace de la constitución es, con toda evidencia, idealizadora; lo dado en la forma de la trascendencia es ideal, está formado

o constituido por la subjetividad; el objeto real es una idea formada en la propia conciencia, por lo cual los objetos dependen de la subjetividad. Pero, ¿no conocemos los objetos como realmente independientes de la conciencia e incluso no actuamos con ellos partiendo de ese presupuesto? ¿No vemos inmediatamente una diferencia fundamental entre un objeto sólo recordado o esperado y un objeto dado perceptivamente? ¿A quién se le ocurriría, por ejemplo, vender un cuadro fingido o pintar un cuadro en la realidad con pinturas sólo recordadas? ¿Qué puede significar en este contexto la dependencia, el ser correlato, el estar constituido en la conciencia, en definitiva, el que «todo ente esté encerrado en mi ego»? Si el ser del mundo consistiera en ser constituido en el sentido expuesto, la pretensión aparente de la fenomenología no sería otra que destruir el mundo real efectivo convirtiéndolo en ideas o unidades ideales.

Sin embargo, Husserl nos dice que mediante la reducción «nada se le ha quitado al ser plenario del mundo como universo de las realidades». Pero entonces surge inmediatamente la pregunta sobre el resultado de la constitución: ¿es que la constitución no afecta a la realidad en el sentido estricto del término? ¿No volverá de nuevo aquella duplicidad que, según habíamos visto, era la que impedía la universalidad de la fenomenología y que, en consecuencia, había que superar mediante la reducción? ¿No tendremos, por una parte, la realidad constituida y, por otra, la realidad en sí? No hace falta advertir que todo esto parece chocar con los postulados de la reducción.

Son varios los aspectos que se entrecruzan en estas reflexiones sobre el concepto de constitución, produciendo una desagradable sensación de oscuridad. En primer lugar, conviene dejar sentado que esta noción es fundamental en la fenomenología de Husserl por varias razones: primero, porque es la primera y más inmediata descripción que se puede hacer de la constitución, una vez situados en el nivel fenomenológico, pues es evidente que lo único que podemos percibir de las cosas son aspectos parciales y que un ente no es sino el conjunto de estos aspectos parciales. Constituir un objeto es necesariamente sintetizar o mantener la unidad de los múltiples y diversos fenómenos de un objeto. La constitución como síntesis objetiva es la consecuencia lógica del desarrollo de la *epojé* y del descubrimiento de la actitud fenomenológica; por eso encaja perfectamente en la fenomenología psicológica o incluso en la neutral, en la cual no nos pronunciamos sobre el estatuto ontológico de la realidad. En segundo lugar, jamás abandonó Husserl este concepto, e incluso determina el enfoque específico de partes decisivas de la fenomenología, como el tema de la intersubjetividad, que sólo se comprende a partir de este concepto, ya que gran parte de los esfuerzos de Husserl se dirigen precisamente a mostrar que el otro presenta una verdadera trascendencia frente a la trascendencia ideal de las cosas constituidas como síntesis objetivas de fenómenos.

Sin embargo, la utilización que Husserl hace de este concepto es ideológica y aporética. La reducción del ser a correlato ideal puede ser válida en la fenomenología neutral, en la cual no se toma partido respecto a la realidad efectiva, pues de ésta se prescinde por la *epojé*; o en la fenomenología psicológica, que se sitúa explícitamente en el nivel de la representación; pero nunca puede ser correcta en la fenomenología trascendental, pues en ella supondría idealizar el mundo, la realidad efectiva, es decir, la materialidad concreta; afirmar que la realidad se reduce o equivale a realidad constituida en este sentido supone una evidente depreciación de la realidad. Pero, además, es una noción insuficiente, pues en ella se deja sin explicar las motivaciones de la síntesis objetiva; el por qué de tal síntesis y no otra cualquiera; por esto mismo es aporética, pues en la medida en que se trate de llenar de contenido descriptivo la unificación sintética, aparece

la identidad espacial dada en la relación dialéctica praxica cuerpo-espacio, superando con ello la connotación idealista inicial. Por el contrario, de no atender a este factor unificador concreto, se vuelve a una noción de objetividad de corte kantiano, de lo cual se tiene una clara impresión en las descripciones del § 131 de *Ideen I*, donde se habla del objeto como la pura X con abstracción de todos sus posibles predicados, X por tanto vacía, el «algo», «soporte del sentido» noemático. En la medida en que esta unidad es resultado de la síntesis de la conciencia, parece que no hemos avanzado mucho sobre la noción de unidad objetiva de apercepción kantiana..

Sin embargo, Husserl jamás hubiera suscrito el concepto kantiano de objetividad, y si la lectura de *Ideen I* produce esa sensación, se debe exclusivamente al nivel de abstracción que expresamente elige Husserl como introducción a la fenomenología. Tanto en la teoría como en la práctica fenomenológica, la constitución como síntesis objetiva se prolonga y se supera en el segundo concepto de constitución que veremos inmediatamente y en los análisis concretos que este segundo concepto exigía y que de hecho, eliminaban cualquier tendencia idealista; por otro lado, este segundo sentido de constitución es el auténticamente importante para la fenomenología.

2.2. Análisis intencional estático y genético. Segundo sentido de constitución: la *Urstiftung*

La fenomenología es descripción de los fenómenos vividos; dado el carácter intencional de lo vivido, la descripción fenomenológica es análisis intencional, que en la fenomenología trascendental es análisis de la intencionalidad constitutiva de la subjetividad trascendental. Ahora bien, Husserl distingue la fenomenología estática de la genética, correspondiendo a cada una un tipo distinto de análisis. Partiendo de esta distinción, procuraremos exponer el segundo concepto de constitución.

El texto quizá más claro sobre el análisis estático y genético se halla en el apéndice a la *Lógica formal y trascendental*. Dice Husserl: «Un único y mismo objeto, a priori, puede estar presente a la conciencia en muy diversos modos de conciencia siendo alguno de los modos básicos y esenciales: la percepción, el recuerdo, la conciencia etcétera. Entre ellos, el modo de conciencia por experiencia, el original, tiene preferencia; a él se refieren todos los demás con sus modificaciones intencionales».

«Ahora bien: la modificación intencional posee como característica propia el reenviar en sí misma a lo no modificado. Cuestionando en cierta medida el modo de dación modificado, nos dice él mismo que es modificación de tal modo original. Esto implica para el sujeto que tenga tal modo de conciencia (...) tender a partir del modo no original, hacia el original o eventualmente representificarse explícitamente el modo original, y clarificarse el sentido objetivo... Todo modo intencional de dación como conciencia-de se puede analizar, estáticamente de este modo». Por eso, el análisis estático está dirigido «por la unidad del objeto mentado, yendo de los modos de dación oscuros a la presentación clara, siguiendo los reenvíos intencionales implicados en las representaciones oscuras»; lo que el análisis estático pretende no es otra cosa que obtener el mejor conocimiento de un objeto recurriendo al óptimo de experiencia efectiva, o en el caso, por ejemplo, de un cálculo matemático, a las operaciones concretas que implica; un objeto recordado, por su parte, deberá ser traído, si es posible, al presente y dado en una percepción.

Antes de cualquier intento de crítica seria, hay que saber de qué estamos hablando, el sentido de las cosas de las que queremos hablar; por ello hay que empezar con una

descripción de los modos en que se dan y tal como se dan. El hecho de limitarse a la dación, y dentro de ésta al modo original, incluye un comienzo de crítica, pues un análisis de este tipo demostraría que muchos de los objetos que creemos existir o que consideramos como elementos integrantes y decisivos de nuestro mundo no son más que puras ficciones o puras palabras sin contenido y cuya única función muchas veces no es sino enmascarar la realidad efectiva. Pero no es éste el objetivo fundamental del análisis estático. Su objetivo es el de fijar el sentido de ser que cada cosa o nivel de realidad tiene; fijar qué es cada cosa según la experiencia óptima que de ella tenemos; cuál es su estructura y en qué se diferencia de otras estructuras, de otras realidades; qué caracteriza, por ejemplo, a una cosa material, a un animal, a un contenido judicial, a un número, a una persona, etc. El análisis estático analiza un objeto de experiencia ya dado descubriendo la estructura del objeto y la síntesis que la fundamenta; por eso no se debe pensar que la fenomenología estática es pura descripción de objetos, pues no sólo incluye la clarificación e intuitivación de la experiencia del mundo, sino también «la búsqueda de la estructura esencial de la subjetividad que tiene experiencia del mundo, que es condición de posibilidad para la construcción de una intuición perfecta del mundo como un mundo posible según su forma esencial ontológica» (Ib.).

La fenomenología estática permite delimitar tanto el sentido de cada cosa como la síntesis que lo fundamenta. El sentido de cosa, por ejemplo, lleva consigo el ser dado en una perspectiva espacial, en siluetas o aspectos que varían a medida que el objeto se mueve o que yo me muevo; así la síntesis objetiva de una cosa espacial se fundamentará en la permanencia de la relación de mi cuerpo con el lugar de la cosa; la cosa, por otro lado, tiene su específica relación al tiempo, a las otras cosas, etc. Así cada región o cada tipo de ser tiene su 'sentido de ser', su 'estilo de ser' y por lo tanto su modo de darse. Es evidente que no es igual el modo en que yo veo que $2+2=4$ que el modo en que veo un árbol. También es distinta la duración de un árbol y la de una igualdad matemática; o la relación entre las cosas materiales y la que los objetos matemáticos mantienen entre sí. El análisis estático debe desvelar las diversas modalidades de objetos y sus diversos modos de dación y constitución en el primer sentido de la palabra.

Ahora bien, el sentido tiene una génesis; el sentido «surge en una fundación», en una Stiftung, en la que se constituye ese sentido, el estilo de ser típico de cada región. Según Husserl, esta génesis puede ser activa y pasiva; en la activa «el yo funciona como constituyente, como productivo, por medio de actos específicos del yo»; pero esta constitución genética activa siempre supone la pasiva, que es la que procura los materiales sobre los que actúa el yo activo; mas la actuación de éste no interrumpe la síntesis pasiva, la constitución de cosas dadas en intuiciones pasivas; las cosas siguen apareciendo como cosas, «transcurren los múltiples modos de aparecer, los cuadros visuales y táctiles de la percepción en cuya síntesis evidentemente pasiva aparece una cosa, en ella una forma, etc.». Pero el hecho de que los fenómenos sean sintetizados de esta forma para 'constituir' una cosa muestra una historia: «Pero precisamente esa síntesis, como síntesis de esa forma, tiene su historia que se anuncia en ella misma». Sólo puedo percibir una cosa porque he aprendido a percibir cosas, he constituido el sentido 'cosa'; sólo entonces serán los datos percibidos como cosas; por eso, dice Husserl: «Con muy buenas razones se dice que tenemos que aprender en la primera infancia a ver cosas» (Ib.). Sólo podemos conocer si aprendemos a conocer: «Todo lo conocido remite a un aprender a conocer original. ; este 'aprender a conocer' (Kennenlernen) significa la constitución de un sentido de ser, de un estilo general de ser, de modo que siempre que se presentan determinados datos serán ya sintetizados dentro del 'estilo general original'. Esta constitución del sentido de ser es lo

que Husserl llama *Urstiftung*, creación o fundación original que constituye una forma estructural de familiaridad (*ib.*), que se mantendrá como forma habitual del yo.

Así, mientras el análisis estático trata de delimitar los componentes estructurales de las diversas regiones de ser o las formas estructurales que en cada caso funcionan, describiendo su modo de darse y aparecer junto con las síntesis que los constituyen, el análisis genético se refiere a la constitución misma de esos sentidos de ser, de esas estructuras originales de la experiencia del mundo; por eso dice Fink, con gran acierto, que «Fenomenología genética es la teoría de la fundación originaria (*Urstiftung*) y de la habitualidad». El análisis genético tiene que considerar la historia concreta de] sujeto, por lo cual «se dirige al conjunto concreto total en el que se sitúa toda conciencia y su objeto intencional en tanto que tal. Entran, por tanto, en cuestión las otras aplicaciones intencionales que pertenecen a la situación, ... entra, en consecuencia, al mismo tiempo en consideración la unidad inmanente del tiempo de la vida que tiene en esta temporalidad su historia, de modo que toda vivencia particular de conciencia tiene en esta unidad temporal su propia historia». El análisis genético no explicita las implicaciones intencionales de una percepción concreta, sino el estilo mismo dentro del cual se da esa implicación; el análisis genético cuestiona el conjunto concreto, «el conjunto temporal en el que se entremezclan todos los elementos estáticos»; de ahí que el análisis genético lleve a la «presencia originaria» del tiempo o a la «corriente» de la conciencia, que constituye la base previa (*Vorsein*) de toda constitución de sentido, cuyo análisis es el objetivo fundamental de la fenomenología genética.

Teniendo en cuenta que la experiencia del mundo no puede salirse de este marco intencional-constitutivo de la subjetividad trascendental, el verdadero programa de la reducción trascendental se cumple en el análisis genético. Sólo así podremos, además, saber cuál es el verdadero sentido de cada objetividad, sentido, por otro lado, que está a la base de la misma constitución de la vida ordinaria o de la actitud natural, si bien puede estar oculto por otras actividades que, sin destruir el sentido originario, no lo dejan aparecer. Sólo este estudio genético nos permitirá conocer el verdadero sentido del mundo.

Con esto se ha dado un importante paso en la marcha de esta exposición y se han puesto las bases para una ampliación posterior; pero antes resumamos un poco lo hasta ahora conseguido, sobre todo, en orden a situar una problemática que venimos arrastrando desde el principio del número y que todavía está sin resolver. Hemos conseguido destacar dos sentidos distintos de constitución; el primero se refiere a la constitución de un objeto como unidad sintética ideal de múltiples fenómenos reales y posibles de ese objeto concreto. Esa unificación o síntesis de fenómenos se hace en base a un sentido de ser, a un estilo típico que orienta el tipo de implicaciones de un dato presente. El objeto es la serie de datos implicados en el dato presente. Ahora bien: la implicación de datos depende de mi vida pasada, de que haya 'constituido' un sentido de ser. Constituir en esta segunda perspectiva es algo muy distinto de constituir como síntesis objetiva. Constituir un sentido es aprender a conocer, lo cual significa constituir esquemas de implicación. Pero aprender a conocer o constituir esquemas de implicación no es otra cosa que aprender la relación de comportamiento de las cosas entre sí, de las cosas con mi propio cuerpo y de mi cuerpo con los demás cuerpos, esto es, unir en una unidad de sentido una serie de manifestaciones tomando conciencia habitual de que una manifestación determinada incluye tales otras; por todo ello la constitución pasiva del sentido de ser está en íntima conexión con la praxis, con el comportamiento; la constitución husserliana en este sentido básico no puede ser desligada de una concepción práxica de la experiencia, que ya el mismo Husserl consideraba

«pasividad práctica». Pero este aspecto lo debemos dejar para otro lugar; lo único que nos interesa resaltar es qué significa a nivel concreto constitución y cómo, si seguimos su significado, nos vemos obligados a la consideración de la experiencia como praxis.

Pero aún tenemos que tener en cuenta otro aspecto clave de esta temática. Sabemos que la reducción trascendental no se refiere a mi representación del mundo o de las cosas, sino al mundo verdadero y a la realidad misma de las cosas; ahora veo que constituir una cosa en su sentido más originario es constituir un sentido de ser, un estilo de ser «cosa» como esquema estructural de implicación y, en segundo lugar, constitución de la unidad concreta de cada cosa según ese esquema de implicación. Pero todavía podré preguntar, volviendo a la cuestión que nos persigue desde el principio del capítulo, ¿en qué relación está el ser y el sentido de ser?, ¿se reduce el ser al sentido de ser?; mas, si «sentido de ser» significa, tal como hemos visto, «forma estructural de familiaridad» o «esquema de implicación intencional», ¿es que el mundo no es otra cosa que el conjunto de estos esquemas de implicación que yo puedo constituir?, ¿es que el ser real se reduce a esto? Vamos a tratar de responder en el próximo número.

Preguntas del tema 6

- ¿En qué se diferencia la epojé de la reducción?
- ¿Es la reducción eidética una exigencia sólo de la fenomenología? ¿Por qué?
- ¿Podría explicar, por ejemplo, en el caso del recuerdo, qué sería ahí la practicar una reducción psicológica y qué sería practicar una reducción trascendental?
- ¿La reflexión fenomenológico-psicológica es natural y es fenomenológica, tiene, por tanto, un parecido con la reflexión natural y otro con la trascendental? ¿en qué se parece a la primera y en qué a la segunda?
- ¿Cuál le parece el concepto de constitución más importante, el primero o el segundo? ¿por qué?
- ¿Sería capaz de explicar por qué el programa de la reducción se cumple en el análisis genético?

2 Tema 7. La subjetividad como ámbito fundamental de la investigación trascendental: las estructuras de la subjetividad trascendental I.

2.1 *Introducción.*

Estamos con este tema en uno de los más interesantes de la fenomenología, pues en él se ve el rendimiento del análisis fenomenológico para el conocimiento de las estructuras básicas de la subjetividad humana, por tanto, para el conocimiento de lo que somos. Husserl no se lo plantea como una antropología filosófica, pero no hay que dejarse engañar por las palabras. Los textos elegidos de los libros básicos muestran hasta qué punto este análisis de las estructuras básicas lo hace Husserl dentro de análisis orientados a otros objetivos, tales como la ética. Respecto a la bibliografía husserliana al respecto, sería necesario trabajar, para la fenomenología del cuerpo, el texto de las Ideas II que Antonio Zirión ha puesto a nuestro alcance en una magnífica traducción.

2.2 *La intencionalidad: Nóesis y Nóema.*

Para este epígrafe voy a proponer la lectura de las páginas 144 a 147 de La estructura del método fenomenológico, y los parágrafos 98 y 99 de las ideas de Husserl

Análisis psicológicos previos
De La estructura del método fenomenológico

La necesidad de unos análisis psicológicos previos para entender la epojé se ve considerando la estructura del texto que, publicado en vida de Husserl, es el más importante de los dedicados a la exposición de la epojé, a saber: la sección segunda de las Ideas de 1913, titulada «Meditación fenomenológica fundamental»; después de explicar en el capítulo primero qué es la epojé, inicia en el segundo unos análisis en los que «no nos preocupamos de ninguna epojé trascendental»¹. La palabra trascendental es una corrección tardía, pues en la primera edición habla de 'epojé fenomenológica'; la corrección es lógica, pues esos análisis, de acuerdo con el título del § 34, son psicológicos², para lo cual ya sabemos que se requiere una epojé fenomenológica psicológica. Estas correcciones son muy importantes, pues demuestran que Husserl ha tomado conciencia de la necesidad de la psicología fenomenológica para el acceso a la fenomenología trascendental. Según el propio Husserl, en el primer capítulo se ha entendido el sentido de la epojé, «pero no su posible efectuación» (Leistung) (o. c., pág. 69); mas la epojé propiamente hablando no es un concepto, sino una práctica; si no se entiende su posible efectuación es que aún falta algún elemento básico en su sentido, pues eso significa no saber dónde y cómo aplicarla; entender la epojé significa conocer el terreno de su aplicación; la misión de estos análisis psicológicos es precisamente analizar, siquiera provisionalmente, la conciencia para poder aplicar la epojé.

Para poder aplicar la epojé se requiere antes de nada conocer por lo menos en lo imprescindible los elementos que componen una representación. Si en los manuscritos inéditos es muy frecuente la utilización de la palabra 'representación', en los textos publicados habla normalmente de nóema, que literalmente significa 'lo pensado'. En la terminología de Husserl, 'nóema' significa no sólo lo pensado, sino lo conocido, lo imaginado, lo querido, lo que yo sé de una cosa, etc. El nóema abarca la totalidad de la representación que yo tengo de algo. Para entender plenamente la epojé es imprescindible tener unas nociones de los diversos componentes que integran un nóema. Yo puedo tener conciencia de una cosa, por ejemplo, de un árbol, de muy diversos modos; yo puedo ver el árbol, puedo tocarlo, puedo oír el ruido de sus hojas, puedo recordarlo, imaginarlo, desearlo, puedo pensar en que lo voy a ver a la vuelta de la esquina, es decir, en un futuro inmediato, etcétera. En todos estos actos de conciencia encuentro un núcleo idéntico, merced al cual puedo decir que pienso en un árbol, que veo un árbol, que recuerdo un árbol, etc. El nóema contiene, por tanto, y en primer lugar, un núcleo que permanece idéntico en diversos modos de conciencia. No nos sería fácil determinar el alcance del núcleo dentro del conjunto del nóema, pero en este momento no es relevante (Ideas, pp. 243).

El núcleo noemático no se da de modo independiente; siempre viene acompañado de unos caracteres de presentación y de ser determinados; el núcleo noemático 'árbol' se presenta necesariamente en un modo de presentación o de dación; se da como recordado, percibido, imaginado, etcétera. Dentro de cada carácter de presentación caben multiplicidad de modalidades, por ejemplo, imaginado desde esta perspectiva, más o menos cerca, con más o menos nitidez, etc. Junto a los caracteres de presentación tenemos, además, los de ser, que pueden presentar diversas modalidades: ser real, irreal, posible, probable, dudoso, etc (§ 103 y ss. de Ideas I).

La actividad del sujeto en la que se da un nóemaes, según la terminología de Husserl, la nóesis, término con el cual designa Husserl el contenido real y efectivo del psiquismo, puesto que lo noemático no constituye realmente la conciencia, ya que es evidente que el nóema 'árbol' no está en la conciencia. Por parte de las nóesis, los caracteres de presentación se corresponden con una 'percepción', con un 'juicio' en el sentido de actividad judicativa, con un 'deseo' o con una 'imaginación', etc. A los caracteres de ser corresponde un modo tético, según el cual los diversos actos noéticos ponen el nóema en un determinado carácter de ser; así, por ejemplo, el acto noético 'percepción' pone sus nóemas en el carácter de ser 'real'; el nóema de una percepción siempre será un ser real, la nóesis 'imaginación' pondrá sus nóemas con el carácter de ser 'irreal' etc. El modo tético fundamental es el modo dóxico, por el cual una nóesis pone el carácter de ser real. Puesto que la representación del mundo da un mundo real, la representación del mundo tiene un carácter dóxico; la representación del mundo está atravesada de una doxa, de una Glaube, por la cual esa representación no es mera 'representación subjetiva, sino que se trasciende siendo representación de un mundo real; por este carácter dóxico, la experiencia del mundo nos da un mundo cierto.

Desde una perspectiva psicológica el nóema 'mundo' es el correlato noemático de una doxa o de un modo dóxico; el nóema 'mundo' es lo puesto (la tesis) en la vida de conciencia; lo que caracteriza a esta tesis es que a ella está referida todo lo dado en cualquier experiencia tética dóxicaincluida mi propia vida, mi conciencia y mi propia actividad, de modo que también yo, como hombre, vivo en la doxa del mundo, en la certeza del mundo. La continua referencia que de nosotros mismos así como de todas las demás cosas dadas en las diversas percepciones hacemos al mundo es lo que Husserl llama la apercepción del mundo.

No hay que olvidar, sin embargo, que estamos en un nivel psicológico; que el mundo del que ahora hablamos es un mundo noemático desde una perspectiva psicológica, aunque como correlato de una doxatenga el carácter de real; el carácter noemático 'real' no es lo real en sí; aunque para la psicología lo 'real' noemático no es 'mera' representación, sino que tiene la virtud de darnos lo real en sí.

La provisionalidad de estos análisis es patente, pero su objetivo no es otro que resaltar el carácter tético y dóxico del mundo de la experiencia; según Husserl, mostrar este carácter es una parte fundamental de la epojé. todas las exposiciones de la epojé empiezan por la descripción de la actitud natural, aunque sólo mediante unos análisis de tipo psicológico se puede saber qué significa decir que el mundo es la tesis de la actitud natural.

Parágrafos 98 y 99 de las Ideas

[239]

§ 98. MODOS DE SER DEL NÓEMA. MORFOLOGÍA DE LAS NÓESIS. MORFOLOGÍA DE LOS NÓEMAS

Pero aún son menester importantes complementos. Ante todo es muy de advertir que todo

pasar de un fenómeno a la reflexión que lo analiza en sus ingredientes o a la reflexión de dirección enteramente distinta que analiza su nóema, da origen a nuevos fenómenos, y por tanto incurriríamos en muchos errores si confundiésemos los nuevos fenómenos, que en cierto modo son transformaciones de los antiguos, con éstos, y atribuyésemos a los primeros lo que haya de ingrediente o de noemático en los [240] últimos. Así, no se quiere decir, por ejemplo, que los contenidos materiales, digamos los contenidos de color que matizan, se hallen en la vivencia de percepción exactamente lo mismo que se hallan en la vivencia que analiza la anterior. En ésta se hallaban, para citar sólo un punto, contenidos como ingrediente, pero no estaban percibidos, no aprehendidos como objetos. En cambio, en la vivencia que analiza la anterior son objetos, punta a que se dirigen las funciones noéticas y que no figuraban antes como tales. Aun cuando estas materias siguen ejerciendo sus funciones de exhibición, estas últimas han experimentado un cambio esencial (un cambio perteneciente a otras dimensiones). Es cosa que se expondrá aún más adelante.

Es patente que esta distinción entra esencialmente en cuenta para el método fenomenológico.

Tras esta observación, dirigimos nuestra atención a los siguientes puntos, pertenecientes a nuestro tema especial. Antes que nada, toda vivencia es de tal forma que existe en principio la posibilidad de volver la mirada a ella y a sus ingredientes, igualmente, en la dirección opuesta, al nóema, digamos, al á visto en cuanto tal. Lo dado en esta dirección de la mirada *duda es*, en sí y dicho lógicamente, un objeto, pero un objeto absolutamente no-independiente. Su *esse* consiste exclusivamente en su "percipi" —sólo que esta afirmación es válida en cualquier sentido menos en el de Berkeley, ya que aquí el percipi no contiene el *esse* como ingrediente.

Esto es transportable, naturalmente, a la consideración noética: el eidos del nóema remite al eidos de la conciencia noética, ambos están en correlación eidética. Lo intencional en cuanto tal es lo que es en cuanto componente intencional de conciencia en tal o cual de sus formas, que es conciencia de él

Pero, a pesar de esta no-independencia, permite el nóema que se le considere por sí, se le compare con otros nóemas, se indaguen sus posibles transformaciones, etc. Cabe esbozar una morfología universal y pura de los nóemas, a la que se opondría correlativamente una universal y no menos pura morfología de las vivencias noéticas concretas con sus componentes hyléticos y específicamente noéticos.

Naturalmente, estas dos morfologías no estarían entre sí en modo alguno en la relación, por decirlo así, de dos espejos enfrentados [241] o tal que de cada una de ellas se pasase a la otra con un simple cambio de signo, *verbi gratia*, sustituyendo un nóema cualquiera, N, por "conciencia de N". Esto resulta ya lo que expusimos más arriba respecto a la correspondencia entre las cualidades unas del nóema-cosa y las multiplicidades hyléticas de matización en las posibles percepciones de la cosa.

Pudiera parecer que otro tanto fuese necesariamente válido también por respecto a los elementos específicamente noéticos. Cabría en especial apelar a aquellos elementos que hacen que una compleja multiplicidad de datos hyléticos, digamos de color o táctiles, vengan a ejercer la función de matizar múltiplemente una y la misma cosa objetiva. Basta recordar que en las materias mismas no está, por su esencia, inequívocamente diseñada la referencia a la unidad objetiva, antes bien, el mismo complejo de materias puede experimentar variadas apercepciones que pasen unas a otras a saltos, discontinuamente, y en que por ende resulten conscientes diversas objetividades. ¿No resulta con esto ya claro que en las apercepciones animadoras mismas, como elementos de las vivencias, hay diferencias esenciales, o que se diferencian con los matices o escorzos a los que siguen animando a los cuales constituyen un "sentido"? Por tanto, podría sacarse esta conclusión: existe sin duda un paralelismo entre la nóesis y el nóema, pero de tal suerte, que las estructuras correspondientes tienen que describirse por ambos lados y en su esencial corresponderse. Lo noemático sería el campo de las unidades, lo noético el de las multiplicidades "constituyentes". La conciencia que une "funcionalmente" lo múltiple y constituye a la vez la unidad nunca muestra de hecho identidad cuando se da la identidad del "objeto" en el correlato noemático. Cuando, por ejemplo, diversos cortes de una percepción duradera y constituyente de la unidad de una cosa muestran algo idéntico, este árbol invariablemente en el sentido de esta percepción —que ahora se da en esta orientación, luego en aquella, ahora por delante, en seguida por detrás, y en lo que respecta a las por cualidades visualmente aprehendidas de una porción, primero indistinta e indeterminadamente, más adelante distinta y determinadamente, etc. —el objeto con que nos encontramos en el nóema es consciente como es en los distintos cortes de su duración inmanente [242] una conciencia idéntica, es sólo una conciencia ligada, una, sin solución de continuidad. Con todo cuanto hay de justo en lo dicho, no son, empero, las conclusiones sacadas enteramente correctas, como quiera que en estas difíciles cuestiones es siempre imperiosa la mayor cautela. Los paralelismos aquí existentes —y hay varios de ellos, los cuales con demasiada facilidad se mezclan unos con otros—están afectados de grandes dificultades todavía muy menesterosas de aclaración. Necesitamos tener cuidadosamente a la vista la distinción entre las vivencias noéticas concretas, las vivencias junto con sus elementos hyléticos, y las nóesis puras o meros complejos de elementos noéticos. Y necesitamos mantener bien distinguidos el pleno nóema y, por ejemplo en el caso de la percepción, el "objeto que aparece en cuanto tal". Si tomamos este "objeto" y todos sus "predicados" objetivos —las modificaciones noemáticas de los predicados de la cosa percibida puestos pura y simplemente como reales en la percepción normal— es aquél y son estos predicados sin duda unidades frente a las multiplicidades de las vivencias de conciencia constituyentes (las nóesis concretas). Pero también son unidades de multiplicidades noemáticas.

Así lo reconocemos tan pronto como hacemos entrar dentro del círculo de nuestra atención las características noemáticas del "objeto" noemático (y de sus "predicados"), que hasta aquí hemos malamente descuidado. Así, es cierto, por ejemplo, que el color que aparece es una unidad frente a las multiplicidades noéticas y en especial de tales caracteres noéticos de apercepción. Pero una investigación más detallada revela que a todos los cambios de estos caracteres corresponden otros noemáticos paralelos, si no en el

"color mismo", que sigue apareciendo siempre, sí en sus cambiantes "modos de darse", por ejemplo, en la "orientación relativamente a mí" en que aparece.

Así, pues, en las "características" noemáticas se reflejan en general otras noéticas. Cómo es éste el caso, tendrá que ser un tema de amplios análisis, y no simplemente para la esfera de la percepción tomada aquí por ejemplo. Hemos de analizar unas tras otras las distintas formas de conciencia con sus múltiples caracteres noéticos, para estudiar especialmente los paralelismos noético-noemáticos.

[243]

Pero persuadámonos por adelantado de que el paralelismo entre la unidad del objeto noemático "mentado" de tal o cual manera, del objeto que tenemos en la "mente", y de las formas de conciencia constituyentes ("ordo et connexio rerum —ordo et connexio idearum") no debe confundirse con el paralelismo de la nóesis y el nóema, en especial entendido como paralelismo de los caracteres noéticos y de los correspondientes caracteres noemáticos.

A este último paralelismo se refieren las consideraciones que ahora siguen.

§ 99. EL NÚCLEO NOEMÁTICO Y SUS CARACTERES EN LA ESFERA DE LAS PERCEPCIONES Y LAS REPRESENTACIONES

Nuestra tarea es, pues, ensanchar considerablemente el círculo de lo que se ha señalado en las dos series paralelas de los procesos noéticos y noemáticos, para alcanzar el pleno nóema y la plena nóesis. Lo que hasta aquí tuvimos preferentemente a vista, cierto que sin sospechar aún qué grandes problemas encerraba, era sólo un núcleo central y ni siquiera deslindado inequívocamente.

Recordamos ante todo aquel "sentido objetivo" con que nos encontramos más arriba¹, al comparar nóemas de representaciones heterogéneas, de percepciones, recuerdos, representaciones por medio de "imágenes", etc., como algo susceptible de ser descrito con puras expresiones objetivas, y hasta con expresiones idénticas e intercambiables en el caso límite favorablemente elegido, de un objeto, por ejemplo, un árbol, perfectamente igual, igualmente orientado, en todo respecto igualmente aprehendido, que se exhibe en la percepción, en el recuerdo, en una imagen", etc. Frente al idéntico "árbol que aparece en cuanto tal", con la idéntica forma "objetiva" de su aparecer, quedan las diferencias del modo de darse, variable o cambiante de una forma de intuición a otra y según las restantes formas de representárselo.

Lo idéntico es consciente una de las veces "originariamente", otra "en el recuerdo", una tercera "en una 'imagen' ". Pero estas [244] expresiones designan caracteres del "árbol que aparece en cuanto tal", con los que nos encontramos al dirigir la mirada al correlato noemático y no a la vivencia y sus ingredientes. No se trata, pues, de "modos de la conciencia" en el sentido de elementos noéticos, sino de modos en que se da aquello mismo que es consciente y en cuanto tal.

Como caracteres de lo "ideado", por decirlo así, son ellos mismos "ideados" y no ingredientes. En un análisis más exacto se advierte que los caracteres puestos por ejemplo no pertenecen a una serie.

Por un lado tenemos la simple modificación reproductiva, la simple representación, que por su propia esencia se da, harto notablemente, como modificación de algo distinto de ella. La representación remite por su propia esencia fenomenológica a la percepción, por ejemplo, el acordarse de algo pasado implica, como ya advertimos anteriormente, el "haber percibido", así, pues, en cierto modo es la "correspondiente" percepción (percepción del mismo núcleo de sentido) consciente en el recuerdo, pero sin embargo no está contenida realmente en él. El recuerdo es, justo por su propia esencia, "modificación de" una percepción. Correlativamente, se da, lo caracterizado como pasado, en sí mismo como algo

que "ha sido presente"; así, pues, como una modificación del "presente", que, sin modificación, es justo el "originario", el "presente en persona" de la percepción.

Por otro lado, pertenece la modificación de la representación por medio de una "imagen" a otra serie de modificaciones. Esta representa "por medio de" una "imagen". Pero la "imagen" de ser algo que aparezca originariamente, por ejemplo, la "imagen" "pintada" (no la cosa "pintura", aquella de la que se dice, por ejemplo, que cuelga de la pared)² que aprehendemos perceptivamente.

1 Cf. supra, § 91, p. 221

2 Cf. sobre esta distinción más infra, § 111, p. 262.

Pero la "imagen" puede ser también algo que aparezca reproductivamente, como cuando tenemos representaciones de "imágenes" en el recuerdo o en la libre fantasía". A la vez se observa que los caracteres de esta nueva serie no sólo se refieren retroactivamente a los de la primera, sino también que suponen ciertos complejos. Esto último, en vista de la distinción entre "imagen" y "modelo", inherente noemáticamente [245] a la esencia de esta conciencia. Se ve también en que aquí el nóema encierra en sí siempre un par de caracteres en referencia mutua, aunque pertenecientes a distintos objetos de la representación en cuanto tales.

Finalmente, un tipo cercano y sin embargo nuevo de caracteres noemáticos modificadores (a los que, como siempre, corresponden otros noéticos paralelos) nos lo ofrecen las representaciones por medio de signos, con su análoga oposición del signo y lo significado, en las cuales figuran de nuevo complejos de representaciones y, como correlatos de su peculiar unidad en cuanto representaciones por medio de signos, pares de características noemáticamente complementarias en pares de objetos noemáticos.

También se observa que así como la "imagen", en sí, de acuerdo con su sentido de "imagen", se da como modificación de algo, que sin esta modificación estaría allí en persona o como algo representado en sí mismo, exactamente igual se da el "signo", tan sólo simplemente a su modo, como modificación de algo.

2.3 La conciencia del tiempo.

De La fenomenología como utopía de la razón, pp. 50-53

El estudio de la percepción implica el estudio del tiempo y del espacio, pues toda percepción y todo objeto percibido se enmarca en un tiempo y un espacio y mientras que la vista actúa más en el espacio, el sonido tiene una estructura más temporal; en ese contexto empieza Husserl a analizar el tiempo para ver cómo se forman en la conciencia los actos en los cuales oímos un sonido. En este contexto de los análisis de las bases intencionales de la percepción describe o toma Husserl conciencia de la reducción y epojé, primero en el análisis del tiempo de la conciencia, el año 1904-1905 y después en el prólogo a la lección sobre los análisis del espacio y la noción de cosa, en 1907. En efecto, en 1904 nos dice:

«Lo primero en un análisis fenomenológico de las vivencias del tiempo es la exclusión total de todas las suposiciones en relación a un tiempo objetivo. Hablando objetivamente puede ser que cada vivencia tenga su tiempo, su lugar objetivo en el tiempo; podemos suponer cómo hay que juzgar el orden objetivo temporal de estas vivencias, por ejemplo de las vivencias de un acto de percepción en relación al contenido y objeto de percepción, de la vivencia del recuerdo y de lo recordado. Pero en la fenomenología no hay lugar para ello, a no ser que queramos describir y luego expresar el fenómeno de ese juzgar, de ese aparecer como algo dado fenomenológicamente, como evidente, que intenciona las relaciones

temporales objetivas en las cuales se pone la intención de esta o aquellas menciones temporales. Aquí pasa algo semejante a lo que ocurre con una fenomenología de las vivencias espaciales. El niño recién nacido, que no conoce ningún espacio objetivo tiene seguramente (por lo menos así lo admitimos la mayor parte) un campo visual lleno; ¿se puede preguntar por la situación objetiva espacial de ese campo visual?» (Para una fenomenología del tiempo interno de la conciencia, Ha. X, pág. 187).

Es decir, en la fenomenología sólo habrá que considerar lo objetivo cuando queramos estudiar expresamente las vivencias que se dirigen expresamente a lo objetivo.

(Este texto proviene del año 1904. Compárese con el Prólogo a la segunda edición de las Investigaciones lógicas).

Si queremos describir el tiempo de la conciencia, las vivencias con su característica temporal, debemos prescindir del tiempo objetivo. Tiempo objetivo es el tiempo del mundo señalado o marcado por el movimiento de los astros, que, a su vez, regula el tiempo de los calendarios y los relojes. Todo tiene su momento en ese tiempo general objetivo; yo también y, por lo tanto, las vivencias de mi propia conciencia, que son las que yo quiero describir. Ahora bien, describir el tiempo de la conciencia no es describir ese tiempo objetivo. Pero ¿es que hay un tiempo distinto del tiempo objetivo? Una reflexión mínima nos demostrará que existe un tiempo propio de la conciencia distinto del tiempo objetivo, al estilo de ese campo visual del niño, que sería absurdo intentar confundir con alguna parte del espacio objetivo; basta, en efecto, pensar que el tiempo que nosotros vivimos no transcurre con la misma uniformidad que el tiempo del reloj; todas las horas tienen sesenta minutos, pero ¡qué diferencia entre unas horas y otras! hay tiempos largos y tiempos cortos; tiempos llenos y tiempos vacíos, etc. Pues bien, un presupuesto fundamental de la fenomenología será que para describir ese tiempo de la conciencia, de cuya peculiaridad tenemos alguna noción incluso en la vida ordinaria, hay que prescindir de toda suposición en torno al tiempo objetivo. Precisamente una de las primeras tareas de la fenomenología será la de describir ese tiempo subjetivo en su radical diferencia del tiempo objetivo.

Puesto que lo que sigue es necesario para conocer el sentido de la intencionalidad, tal como Husserl la entiende, vamos a señalar una diferencia fundamental entre el tiempo objetivo y el subjetivo. Hemos dicho que la intencionalidad husserliana difería de la de Brentano porque asumía la presencia de un movimiento latente, que daba sentido a los diversos actos intencionales. Pues bien, el ensayo de Husserl en el escrito de 1904-1905 es precisamente describir ese movimiento que subyace a cada acto y que no es otro que la temporalidad misma de la conciencia. Mas esa temporalidad no es la objetiva, sino la subjetiva, cuyo rasgo característico es su "continuo fluir" del presente al pasado manteniéndose el pasado en el presente y preteniendo en el presente el futuro. El tiempo subjetivo es vivo; Husserl le llamará más adelante, en la década de los 20, presencia viviente, *lebendige Gegenwart*, pues es como un palpitar, que man-tiene1lo que fue (es decir, lo re-tiene) y pre-tiene lo que será. El tiempo subjetivo, que es la base o el núcleo de la intencionalidad de la conciencia, es una unidad en perpetuo flujo, que de si misma genera un horizonte de pasado y un horizonte de futuro, es una presencia que está constituida a la vez por una retención y una protención.

A diferencia de este tiempo subjetivo, el tiempo objetivo no es viviente, es decir, no man-tiene ni pre-tiene nada; sólo es un conjunto de instantes sucesivos externos unos a otros. Con esto estamos preparados para comprender otra característica fundamental del

tiempo subjetivo a diferencia del tiempo objetivo; o quizá no se trate en realidad de una nueva característica, sino de otro modo de decir lo mismo. El tiempo subjetivo -y la intencionalidad- se caracteriza por implicar lo que no es él mismo. El presente implica el pasado y el futuro, los lleva en sí mismo. El tiempo objetivo, por el contrario -por lo menos tal como lo pensamos-, no implica nada. La intencionalidad husserliana es implicativa, porque el tiempo mismo de la conciencia, el tiempo presente viviente, es una unidad de implicación

2.4 La corporalidad como carnalidad o somaticidad (cinestésias).

Husserl dedica muchos textos al cuerpo, aunque muchos de ellos están en función de la aclaración fenomenológica de la experiencia del otro, que obviamente se tiene a través de su cuerpo. En este curso le propongo, de mis textos, leer parte del texto que escribí para explicar la experiencia del otro. De Husserl, puede leer los textos publicados también en la selección de textos de Husserl que sigue a La fenomenología como utopía de la razón, publicado como textos 3.2, pp. 163-167; 3.4, pp. 170-175; y 3.5, 176-177, éste publicado en una nueva traducción en Husserl, Problemas fundamentales de la fenomenología, Alianza Editorial, Madrid, 1994, pp. 197-198. Este último texto es muy interesante para ver el nivel de los análisis fenomenológicos. Y como ya he dicho en las explicaciones complementarias pronto saldrá también un libro entero sobre el cuerpo, en el que el autor de este curso ha escrito un comentario al más importante texto de Husserl sobre el Leib, que puede leer ya si pincha en el siguiente enlace [APUNTES PARA UNA TEORÍA FENOMENOLÓGICA DEL CUERPO](#)

De La fenomenología como utopía de la razón, pp. 98 y s.

En este momento es preciso ya comentar brevemente la autoexperiencia de mi propio cuerpo, pues es mi cuerpo el que, según Husserl, tiene que actuar de mediación. Varias veces, aunque sin detenernos, hemos utilizado dos palabras, que ahora es necesario precisar: Körper, que traduciré como cuerpo, y Leib, que traduciré como soma, basándome en el propio Husserl, que así lo entendía. El cuerpo es la realidad material corporal que se mueve y está localizada en el espacio y que puede ser percibida como cualquier otro cuerpo, estando, por lo tanto, inmerso en el sistema de causalidad que une todas las cosas del mundo. Pero en mi caso ese cuerpo es vivido desde dentro de sí mismo, tiene sobre sí una «perspectiva somatológica», es un soma, un Leib, es decir, está animado de campos sensitivos, de un conocimiento interno, siente, etc. Cualquier movimiento de mi cuerpo es corporal, o sea se compone con otros movimientos, y a la vez somático. Pues bien, para mí, sólo yo tengo experiencia somática. Mas en la experiencia del otro yo percibo su cuerpo no sólo como cuerpo sino también como soma, aunque su carácter somático no lo puedo realizar. ¿Cómo paso del cuerpo del otro a su soma? Esa es la pregunta importante, puesto que ese soma no es dado realmente sino sólo implicado en ese cuerpo.

Husserl postula que para eso es preciso que se dé una «asociación emparejante», que se tenga o se haya tenido experiencia de algo análogo en situación análoga. Pues bien, la única experiencia que puedo tener de un soma es la mía; luego sólo por el emparejamiento de mi soma con mi cuerpo puedo percibir el cuerpo del otro implicando su soma. Esta explicación suele ser rechazada precisamente porque la experiencia de in? cuerpo es una experiencia somática, radicalmente distinta de la de otros cuerpos, cuya experiencia, por definición' no es somática. Así se lo reprocha a Husserl Ortega y Gasset en su libro El hombre y la gente (tomo VII de las Obras completas, p. 163). Sin embargo, para explicar este tema introduciré Husserl un punto sumamente importante, que tiene la virtud de

mostrar cuál es el talante de la subjetividad trascendental. Ese punto, por otro lado, no aparece en la V Meditación cartesiana, aunque a él se remiten muchas páginas de los textos mencionados editados en 1973.

En efecto, la experiencia de mi cuerpo es radicalmente diferente de la de cualquier otro cuerpo, uno es soma y el otro sólo es cuerpo; más aún, un rasgo fundamental del soma es que es punto cero del espacio, a partir del cual se orientan todos los otros puntos del espacio. El espacio subjetivo es, por lo tanto, radicalmente in-homogéneo, pues está orientado en torno a mi soma que es el punto cero que yo designo con la palabra "aquí" y frente al cual todos los demás puntos son "ahí" o "allí". Precisamente este carácter céntrico de mi soma corporal lo diferencia radicalmente de cualquier otro cuerpo que está necesariamente situado en un punto del espacio "allí". ¿Convierte esta diferencia fenomenológica en imposible todo emparejamiento de mí soma con el cuerpo del otro?

La solución de Husserl es considerar el soma o el cuerpo somático como cuerpo prático, porque esa es la condición de superación de la diferencia entre mi soma y el cuerpo del otro, al ser esa la condición de superación de la inhomogeneidad del espacio subjetivo. Porque el "aquí" del soma no está ligado a ningún lugar preciso del espacio homogéneo, ya que por su movimiento puede convertir cualquier "allí" en "aquí", que a su vez se convertirá en "allí", surgiendo de ese modo una homogeneidad del espacio a partir de la inhomogeneidad primaria, mediante la capacidad motora del propio soma que permanece idéntico en cualquier lugar. Pero esa superación de la inhomogeneidad del espacio lleva a la vez a la aparición del propio soma como cuerpo en ese mismo espacio, siendo todo movimiento del soma movimiento corporal. Así mi soma corporal queda igualado con el otro no en el espacio inhomogéneo sino en el espacio homogéneo, en el cual tanto los otros como yo nos movemos de unos lugares a otros.

De esa manera el movimiento natural de mi cuerpo está siempre acompañado de un movimiento subjetivo en el espacio inhomogéneo y viceversa, el movimiento de mi soma en el espacio inhomogéneo tiene su correspondencia corporal en el espacio homogéneo. Eso significa que la interioridad está directamente exteriorizada y que toda exterioridad tiene un interior. Por eso mi soma es cuerpo y mi cuerpo soma: mi cuerpo es «el primer campo de expresión», lo que posibilita que yo comprenda el cuerpo del otro inmediatamente como expresión de su vida, expresión en la cual no se da primero la percepción de una materialidad que luego se interpreta, sino que se percibe inmediatamente minimizando incluso la materialidad corporal estricta, del mismo modo que minimizamos -Husserl dice: percibimos neutralmente- la inmaterialidad de un cuadro o la materialidad de las letras y pasamos inmediatamente al sentido que se expresa en las letras o a las figuras pintadas o sugeridas en el cuadro. Se comprenderá desde esta perspectiva el importante papel que el cuerpo propio con su acción somática cumple en la fenomenología.

TEXTO 3.2

3.2. Necesidad de mi soma para la percepción del otro
(Del texto nº 8, Ha. XIII, pp. 264-267, 1914-1915)

Después de todo eso los puntos principales son los siguientes:

1) Mi soma está constituido como cuerpo. A la esencia del cuerpo le pertenece la posibilidad de representarlo transferido desde el fenómeno-cero¹ en que es dado, a

cualquier fenómeno externo. A la esencia de todo cuerpo dado en fenómenos externos pertenece igualmente la posibilidad de poderlo traer a la orientación-cero, y así pertenece en general a la esencia de todo cuerpo toda orientación posible, también la orientación cero, bien que una ley empírica describa fácticamente que a mi sólo cierto cuerpo se me puede dar perceptivamente como fenómeno-cero y consecuentemente todos los otros cuerpos en apariciones externas.

2) El cuerpo que yo llamo el mío, mi somacuerpo, es, soma y como soma está constituido en una nueva apercepción fundada en el grupo de las apariciones-cero. Ahora bien, en la autoapercepción, la que da originariamente, del soma, o correlativamente, del yo empírico, me aparece una capa de características que puedo aprehender, en el somacuerpo que aparece, como sus propiedades o sus pertenencias: por ejemplo, el soma no es en general sólo cuerpo, sino cuerpo sensible, móvil, etc. En la medida en que represento el soma-cuerpo externamente, le aplicaré también aperceptivamente esta nueva capa cualitativa (*Beschaffenheitsschicht*). Sin embargo, originariamente [265] ésta sólo aparece en el fenómeno-cero del soma, en el exterior sólo es consciente de un modo mediato, en cuanto el fenómeno externo es consciente como exteriorización de la autoaparición.

3) Precisamente porque yo atribuyo somaticidad al somacuerpo que aparece externamente o es pensado como tal, se desdobra el yo, pues yo soy y permanezco dado para mí mismo con mi soma en la aparición originaria del soma que pertenece al aquí. La ficción del yo movido fuera y de sus modos externos de aparecer desde mi soma pierde el carácter contradictorio, justamente si el yo no es actual, sino un segundo yo, cuyas multiplicidades cinestésicas están localizadas en un segundo soma, etc.

Con ello a la esencia de la autoapercepción, de la apercepción propia de mi cuerpo como soma, de la unidad del yo puro, con la corriente de conciencia, con este soma, del modo de aparición de cuerpos alrededor para este yo, y de nuevo en relación a la aparición del soma como cuerpo-cero, pertenece el que yo puedo ganar antes de la experiencia efectiva de otro sujeto una representación posible de un otro. Este modo de representación prescribe cómo podría darse otro sujeto y cómo se puede documentar como una representación ponente².

En el modo de la percepción no puede darse una aparición externa de mi soma, pero un segundo yo (un yo empírico), correspondiente al yo que había sido traspasado afuera de un modo lleno de contradicciones, puede tener la percepción de un soma correspondiente a mi representación externa representativa³, que surge al trasplantarme fuera. Entonces el otro, que con ello lo tengo pensado, tendría esa percepción. Inversamente, yo tendría del otro una percepción externa del soma. El otro es el yo puesto fuera que no puedo mantener como idéntico conmigo mismo. Dado que yo formo la representación de cómo aparecería somáticamente desde allí, puedo formar correlativamente la representación de cómo aparecería puesto allí o movido desde aquí. Si estoy realmente aquí y si tomo como otro al puesto fuera que está allí, eso significa que yo tendría desde aquí una percepción del soma del otro.

[266] Con eso está prediseñada la posibilidad (que encuentro realizada como experiencia): en la experiencia «externa» puedo encontrar un cuerpo que puedo aprehender, que puedo «percibir» como soma de un sujeto. Pero, naturalmente, no puedo aprehender así cualquier cuerpo, no todo fenómeno externo cumple las condiciones para la posibilidad de esta aprehensión. En la determinación esencial de un fenómeno externo sólo

está incluido lo que formalmente le prescribe sentido: correlativamente, el sentido «cosa», «cuerpo espacial», «cosa material». Las determinaciones que lleva consigo el «soma y el yo empírico» no son propiedades físicas, ciertamente suponen corporalidad, pero la posibilidad de su experiencia exige una nueva apercepción que le prescribe condiciones. Las condiciones son estas: yo puedo aprehender el cuerpo ajeno como soma si me puedo trasplantar con mi soma que me aparece en fenómeno cero a aquel cuerpo, mirar ese cuerpo como si fuera mi soma, sólo que desde aquí considerado externamente -como si fuera mi soma, o tan parecido a mi soma que todavía posibilita la modificación que debo desarrollar entonces, el «trasladarse dentro», «el sentir dentro». También puedo decir:

Un cuerpo que aparece externamente me es dado externamente como un hombre, como un soma y un sujeto somático, si por su semejanza con el mío exige la apercepción como soma y el ser portador de un sujeto (exige la apercepción de un soma y sujeto semejante al que a mí me aparece y me es dado internamente). La apercepción es del tipo siguiente, como cuando en el sentido de aquella representación contradictoria y luego coherente en la transposición de mi yo y de mi soma-yo, no solamente tengo un fenómeno externo de mi somacuerpo, sino un fenómeno que reenvía hacia una aparición interior correspondiente, a una semejante a como yo la tendría si me trasladara allí, al lugar de ese somacuerpo ajeno, o si yo estuviera allí.

Con ello el yo ajeno es puesto como análogo «del yo aIlí», del yo trasladado allí en pensamiento, y que de acuerdo a esta analogía está él mismo dado en un fenómeno interno, y que si se pensara trasladado a mi lugar tendría [267] una representación representificante, es decir una aparición externa de su soma, que se correspondería con la percepción externa que yo tengo realmente de él. Y de nuevo con ello se da el que el otro es puesto de modo tal que desde mí, según mi corporalidad somática, él tiene un fenómeno externo, y este fenómeno debe ser interpretado como yo (a saber, yo en el modo de aparición externa para él), análogamente a la representación que puedo formarme de mí, como yo aparecería desde allí visto desde aquí.

Todo sujeto se ha constituido en cuanto sujeto empírico de modo tal que puede percibir externamente a todo otro sujeto que le sea semejante somática y mentalmente. La semejanza es, sin embargo, semejanza para él: todo sujeto empírico puede tener experiencia de todo otro sujeto en cuanto sujeto en la medida en que, pueda ponerse en lugar del otro analógicamente, introyectarse en él, comprenderle desde dentro.

Si yo no tuviera soma o si no me estuvieran dados el soma o el yo empírico (originariamente según sus dos capas), tampoco podría «ver» ningún otro soma, ningún otro hombre, la percepción del yo empírico propio, o de modo correlativo, la percepción del soma propio es en un cierto modo el fundamento para la percepción del ajeno. Esto no significa que yo deduzco al otro desde mi soma, no significa que mi soma sea, antes de todo, objeto de atención, pero mi soma debe ser perceptivamente consciente, sea atendido o no, objeto temático o no.

De un modo bien entendido también es correcto decir: yo sólo puedo captar el soma ajeno en una interpretación de un cuerpo somático semejante al mío en cuanto soma y con ello como portador de un yo (un yo semejante al mío).

3.4. ¿Qué es el soma (Leib)?

(Apéndice XXXIII, Ha. XIV, pp. 281-285, 1922)

Para el tratamiento de la intersubjetividad se necesita mayor precisión:

1) El soma propio está constituido de un modo especial, y lo que, por así decirlo, entra en consideración para la primera Einfühlung para que sea posible, y que en no menor medida entra en consideración en toda Einfühlung posterior, aunque esencialmente como fundamento efectivo de motivación, es aquello que constituye al soma perceptivamente: ya como cosa.

El soma se constituye perceptivamente como cualquier cosa primero como «phantom»¹ y sólo después en una etapa superior por una causalidad intuitiva como cosa de propiedades. Ahora sólo tomamos en cuenta la primera etapa, el phantom soma y su conformación para la percepción originaria del soma completo que ya está presupuesto en esta configuración, tal como parece, o si con eso se dice demasiado, siempre juega su papel operativo para todas las demás percepciones externas. De todos modos con las cinestesis, que de modo originario transcurren instintivamente, transcurren de modo paralelo procesos sensitivos, los movimientos del ojo que aún no está constituido como phantom, por no decir como cosa, [282] hacer transcurrir datos ópticos. Con los ojos cerrados en la oscuridad, con las cinestesis, transcurren datos sensibles táctiles y de un modo que no vamos a explicar más de cerca, pueden constituirse ya ahí unidades de phantom, el phantom visual del soma (que siempre es el más próximamente dado), el táctil, y mientras ambos sentidos colaboren como de ordinario, entonces se separan el phantom táctil y visual del soma tocado dado del phantom de la mano que toca (sólo visualmente), que sin embargo de nuevo puede ser tocada con la otra mano.

En la medida en que ahí se constituye el soma como phantom, se constituye necesariamente siempre con otras rapaz somáticas específicas. Toda parte del soma está constituida como phantom y también como «órgano» como moviéndose cinestésicamente, como cuando, por mí libre «yo muevo», hago transcurrir los datos, moviéndose en consecuencia y según eso en todo tiempo siendo, de un modo conocido, subjetivamente móvil. Mientras tanto suceden cambios ya en el campo sensible táctil. Pero cuando toco otras partes del soma, el campo táctil es recorrido en una cierta parte (superficie táctil del muslo) y a la vez se da siempre otro pedazo del campo táctil de otro modo, en aquel del tocar (del dedo que toca), etc.

Por tanto, a una con el phantom se constituye también esto: que tiene una capa paralela como superficie sensible que le pertenece, y que puede ser recorrida por el tacto del órgano operativo. Al revés, puesto que el dedo tiene superficie táctil, que puede operar como tocador, en la cinestesia libre de este dedo, así bajo el título de órgano operativo el phantom del dedo recibe justamente la unidad con una multiplicidad cinestésica, que puede ser recorrida, actualizada, y por ello el mover subjetivo del dedo es actualizar la movilidad subjetiva que le pertenece. Mas ésta tiene una posición instrumental práctica en los toques posibles. El dedo se constituye como subjetivamente movable y como órgano instrumental, como órgano para mi «capacidad de tocar» ahora configurada.

El phantom de entonces es unidad de fenómeno s que en el transcurso de un percibir libre, en el funcionar libre de los órganos perceptivos puedo recorrer y constituir en una unidad coherente. Pero el phantom de mi muslo, mi pecho, etc., tiene también una capa de ubiestesis² (Empfindnisse) que yo puedo recorrer simultáneamente y que, dada en una percepción táctil, encuentro como perteneciéndole. Y así tengo en diferentes direcciones aspectos que pertenecen al phantom de mi soma (que como phantom total se constituye sólo

en un funcionar adicional sucesivo de partes somáticas individuales como órganos de percepción).

Tenemos, por tanto, para la constitución perceptiva del soma una situación distinta que para cualquier otra cosa. No lo hemos constituido sólo por un sistema de fenómenos que presentan (en escorzos), sino que para él el sistema de escorzos constituyente del phantom en cuanto tal está entrelazado con un sistema de varias capas [283] y, a saber, entrelazado por copresentación³. La copresentación juega ya en todo caso un papel para la constitución de todo phantom, en cuanto que todo lo que pertenece a un contenido momentáneo de un escorzo está unido por copresentación, y a eso pertenece también que en un transcurso libre de «yo tengo experiencia», cada escorzo momentáneo anticipa el escorzo del momento próximo de antemano, de un modo más o menos determinado, como algo que en el transcurso sólo determinadamente llega a presencia efectiva y a una copresencia con lo ya presentado (en el caso más sencillo de lo que no cambia). Más allá, como copresencia de las diversas capas del phantom, que en cada momento, también en la medida en que no están actualizadas, pueden recibir sus copresentaciones. Pero para el soma tenemos las capas específicas del soma. Unas se refieren a otras; en el transcurso efectivo del conjunto en el que son actualizadas no surgen meramente en conjunto, sino que operan en relación unas a otras como «presentantes». Las intenciones de expectativa que significa la expresión «referencia» son expectativas cumplidas en el transcurso, y cumplidas por dación originaria, por percepción, presencia originaria. Los transcurros cinestésicos que operan en toda realización de un phantom, siempre ejercen naturalmente funciones representativas para toda percepción de cosas, pero no pertenecen a la cosa, mientras que pertenecen por ejemplo al órgano del tacto, la mano, es decir, mientras que ésta en cuanto a su superficie táctil, y a su ubiestesia táctil, tiene constitutivamente esas propiedades. Y aún más, el soma, mi soma, mantiene respecto al conjunto de mi vida interna y a la vida del yo una relación especial, el dolor y el placer sensibles⁴ pertenecen inmediatamente a ciertas ubiestesias, y toda vida del afecto y de la voluntad lleva consigo un cambio del sentimiento sensible. También los sentimientos de frescura somática, de ligereza, la disponibilidad ligera, etc., o, por otro lado, de torpeza penosa, la excitabilidad, la cólera, se irradian en los sucesos somáticos, y esta irradiación significa de nuevo una copresentación unilateral, que ciertamente en esta perspectiva no lleva a una capa constitutiva de la somaticidad como objeto de experiencia, porque en esos casos no se trata de una co-dación para la que, interesado en mi soma y mirando de un modo identificatorio, tuviera un interés especial de identificar. Sin embargo, también está preconstituida esta propiedad del soma, trayendo con los diversos afectos tales copresentaciones. Esto aún habría que estudiarlo. Finalmente también la causalidad sensible de cosas es una figura constitutiva de copresentaciones.⁵

¿En qué consiste la semejanza del cuerpo ajeno con el mío, que posibilita la *Einfühlung* [284]? El soma propio está distribuido según órganos, que normalmente están actuando, además el soma tiene como conjunto y en sus miembros una típica también en el comportamiento externo variable. El soma ajeno es semejante al propio en el todo y en sus miembros, pero también según el conjunto del comportamiento externo, el tocar, agarrar, empujar, chocar, llevar, etc. Pero en mi soma eso es una exterioridad que está unida por copresentación con una capa interna por la que está en correspondencia con toda mi subjetividad, mi yo, mi mundo que me aparece así y así, que está orientado en torno a mi soma que aparece, mientras tanto mi suceso somático correspondiente es un hacer o padecer, un estar determinado bajo la situación motivadora de este u otro modo, según ello un actuar o reaccionar somáticamente. Las daciones somáticas no transcurren meramente como cualquier dación de una cosa, sólo determinadas en una causalidad cósmica, y en todo

caso determinadas después como consecuencia de mi intervención según su causalidad, sino que las daciones de mi propio soma transcurren como una exterioridad (cosicidad espacial) que a la vez tiene un lado subjetivo y después como un ser y suceder que está en mi contexto subjetivo, que se mueve por cinestesis y que está movido porque he visto tales y tales cosas y ante ellas me asusto, me escapo, o porque las quiero coger para objetivos, las cojo, a lo que sigue que yo las coma, etc. Lo que en ese caso es exterioridad, como la muestra toda cosa, está dotado de una «interioridad» que prescribe por motivación a la marcha de la exterioridad una regla, se trata de una unidad de mutua pertenencia en los procesos externos y en los procesos subjetivos que le pertenecen.

En la medida en que en el soma ajeno el comportamiento externo por su analogía «recuerda» a un comportamiento interno, a una subjetividad que tiene su «órgano» en este soma, esto es ahora lo esencial, que en ese caso no se trata sólo de una semejanza de cosas estática, ni tampoco de una mera semejanza de comportamiento de cosas a las que yo sólo mirara, desde la perspectiva de sus cambios y de la causalidad de sus cambios. Sino que se trata de una semejanza de un «comportamiento» con mi comportamiento «somático» en cuanto somático, por ejemplo, un proceso recuerda como análogo a mi retroceso ante una cosa que me asusta, al evitar algo o ser atraído por una comida, cogerla, comerla, etc. Pero no sólo recuerda, sino que en el transcurso del proceso ocurre algo como cuando yo, después de hacerlo, frente a una cosa, de haberla cogido, ahora hago esto, la como, y cada uno de los nuevos fenómenos está motivado por el anterior y a la vez se ratifica justamente por lo que se muestra de modo externo en la objetividad de la experiencia externa, en cuanto aquello de lo que me acuerdo inmediatamente surge en la exterioridad [285]. Y ahora esos análogos de una interioridad correspondiente, que para mí no está copresentada, porque, despertada en el transcurso siempre nuevo pero de un modo típico y exigiendo una exterioridad, también la muestran en una ocurrencia efectiva, reciben una fuerza apreativa, la exterioridad es esperada, y a la vez la correspondiente interioridad no es meramente representada, no es mera analogía, sino que está ahí, sólo que para mí no es experienciable en sí misma, justamente no es mi interioridad.

En este texto se trata de un experimento mental, recurso propio de los literatos, y por supuesto de la fenomenología; en él se juega y opera lo que se llama la variación imaginativa, por la cual variamos una experiencia, no con el afán de lograr un gusto estético -que es lo propio de la literatura-, sino de obtener una perspectiva segura sobre las estructuras ontológicas que definen un ser porque se resiten a que podemos variarlas si hemos de respetar las reglas ontológicas, o lo que la realidad impone.

CORPORALIDAD COMO MEDIACIÓN DE LOS ESPÍRITUS

¿Necesidad del soma para la subjetividad?

(Apéndice XXIX, Ha. XIII pp. 229-230, presumiblemente de 1912)

¿Cómo se podría pensar la realidad espiritual, el sujeto yo sin cuerpo? Tendrían que estar presentes, en todo caso, todos los grupos de sensaciones, tanto las sensaciones somáticas específicas (sensibilidades) que no experimentan ninguna aprehensión como representantes de propiedades externas de cosas, como también aquellas sensaciones que la reciben, con la única excepción de aquellas que hacen aparecer al cuerpo mismo como cosa física, Naturalmente, el mundo fáctico en su conjunto no puede permanecer el mismo,

pues los cuerpos en cuanto cosas son obviamente algo y ejercen o padecen efectos de tipo físico. Todo lo que le pertenece debería ser excluido.

Por el contrario, debería permanecer el conjunto del mundo físico (en general, por lo menos según el tipo), debe ser experimentado así y debe ser experimentable continuamente. Los movimientos y sensaciones táctiles con que construyo la conciencia de la cosa tocada según las propiedades correspondientes, están ahí, discurren según la misma regla, todas las sensaciones musculares que sirven a la motivación. Sólo que ahí no hay ningún músculo, ningún dedo que toque, en general ningún cuerpo.

También puedo mover las cosas voluntariamente, no por mi mano, pero ¿cómo? (yo puedo tocar voluntariamente en la medida en que hago transcurrir voluntariamente las sensaciones musculares motivantes, con las que, como consecuencia, están dadas para el objeto visual ciertos decursos de sensaciones táctiles). Yo muevo la cosa primero en la medida en la llevo al tacto, a "agarrar", a "empujar" con ciertas sensaciones de esfuerzo y actos de voluntad. Yo tendría entonces todo el cuerpo de sensaciones, de sentimientos, de voluntad, pero iningún cuerpo físico! Ninguno que yo mismo pudiera ver, que me fuera dado como cosa, que actúe como cosa. Es decir, un "espíritu", un fantasma (que, sin embargo, no podría ya aparecer en la forma de una sombra fantasmal).

[230]Pero ¿qué pasaría si yo, que tengo un cuerpo, fuera tocado o empujado por tal espíritu sin cuerpo?

Ahora bien, si la misma cosa que ahí es mi cuerpo como cosa física ha de poder ser tocada por otro, esa identidad significa que mis series de fenómenos y las correspondientes del espíritu [del fantasma] constituyen lo mismo, y la identidad exige cognoscibilidad, cognoscibilidad intersubjetiva, por tanto la posibilidad de comprensión recíproca. Si ese espíritu tiene tales series de sensaciones táctiles y visuales, etc. etc., como yo, tiene en ese caso el fenómeno o eventualmente experiencia y donación de experiencia de una cosa exactamente igual, que tiene exactamente ese aspecto, que se toca de ese modo, prescindiendo naturalmente de la corporalidad específica que estaría excluida para él. Pero la identidad no puede ofrecer aquí ningún sentido. Si por otro lado yo siento la serie de sensaciones táctiles de modo paralelo con las del espíritu [a las del fantasma], exactamente igual sin que yo me toque, supondría ciertamente en ese caso que alguien toca ahí (como ocurre en la oscuridad en que no veo a quien me agarra). Pero si no veo al otro, diré que tengo alucinaciones; igualmente, si a la vez que veo al que toca, al intentar tocarlo, agarro el vacío a través del "fantasma" de color que está ahí, diré entonces: eso no existe.

En el mundo fáctico la corporalidad mediatiza la comprensión de los espíritus de esos cuerpos, la comprensión de los hombres en su conjunto según su "vida anímica" ¿Es pensable la comprensión de otro modo que a través de los cuerpos. Todo curso de conciencia es algo totalmente separado, una mónada, y permanecería sin las ventanas de la comprensión si no hubiera fenómenos intersubjetivos etc. Esa es también la condición de posibilidad de un mundo de cosas, que es uno y el mismo para muchos yoes.

APUNTES PARA UNA TEORÍA FENOMENOLÓGICA DEL CUERPO

(Este texto saldrá en breve en un libro sobre el cuerpo en la UNED, editado por

Jacinto Rivera de Rosales y M^a Carmen López)

por Javier San Martín
UNED

Aunque el objetivo de este artículo es muy limitado, puede ser de cierto interés para quienes estén interesados en los análisis del genial fundador de la fenomenología. En realidad no pretendo otra cosa que, mediante un comentario, llamar la atención sobre los §§ 35-41 de las Ideas II de Husserl, donde se puede encontrar una serie de anotaciones fundamentales para una teoría fenomenológica del cuerpo. Con esto pretendo, además, hacer ver hasta qué punto esa teoría está ya presente en el Husserl que hacía fenomenología en Gotinga, es decir, por los años de la redacción de las Ideas I. En cuanto al modo concreto de tratamiento del texto, procuraré, ante todo, servir de ayuda, a quienes estén interesados en estos problemas, para leer el texto husserliano siempre desde el convencimiento de un lector de Husserl con cierta experiencia de que esos textos son casi inagotables, como la filosofía misma. Por supuesto, también se puede leer este trabajo sin tener que consultar el texto de Husserl.

1.- Naturaleza y estructura de la obra Ideas II

En general, el libro Ideas para una fenomenología pura y para una filosofía fenomenológica, es un proyecto muy amplio en el que Husserl quiso, ya a una altura relativamente madura de su vida, a saber, en 1912, cuando tenía 53 años, presentar lo más sustancial de su método, tanto en los aspectos metodológicos como en los aspectos sustanciales. Su intención primordial era presentar el método de acceso a la fenomenología así como los resultados del análisis fenomenológico. En el proyecto originario el libro constaba de tres tomos, en el primero, Ideas I, el único que Husserl llegó a publicar en vida, se presenta el método de acceso a la fenomenología, así como algunos conceptos básicos, tales como la naturaleza ideal-lingüística del mundo ordinario. Así, en su primera sección se procura transmitir la idea de que el mundo está traspasado por una estructura ideal, de manera que el mundo no es el mundo de los hechos, a diferencia de lo que pocos años después dirá el Wittgenstein del Tractatus, sino el mundo de los hechos clasificados. La clasificación es obviamente resultado de la estructura esencial transmitida por el lenguaje. La segunda sección es la presentación de la teoría de la epojé y reducción como métodos de acceso al campo fenomenológico. La tercera sección es un estudio del campo fenomenológico básico, un estudio de las estructuras noético y noemáticas. Y, por fin, la última sección es una presentación de la fenomenología de la razón, que abre el paso a los análisis constitutivos que deberán ser el tema del tomo segundo de las Ideas, tomo que Husserl no llegó a publicar en vida, y cuyo manuscrito siguió muchos avatares¹ hasta que fue publicado póstumamente en Husserliana IV y V. El tercer tomo previsto de las Ideas debía dedicarse a la reflexión fenomenológica sobre el saber, siendo una especie de epistemología fenomenológica, pero Husserl no llegó a escribirlo o se ha perdido el manuscrito. Lo que está publicado como tomo tercero de las Ideas en Husserliana V no es, por tanto, realmente el texto que respondería a esa tercera parte.

A nosotros nos interesa el tomo dos, tomo interesantísimo y relativamente desconocido, primero, por haber sido publicado sólo póstumamente, segundo, por no disponer en relación a él de tantas traducciones como en relación al tomo primero; tercero, por ser relativamente complicado, al tratarse de un trabajo que Husserl no terminó de pulir de

modo definitivo para su edición. Es, sin embargo, un texto básico para la fenomenología husserliana y una fuente fundamental para la meditación filosófica.

El libro consta de tres secciones básicas, que se corresponden con la triple estructura de la realidad, la realidad material, la realidad animal y la realidad espiritual. Esta última palabra puede desorientar a muchos, pero en Husserl, o en alemán, espiritual significa directamente "cultural", tal como está aludido en la denominación de las *Geisteswissenschaften*, las mal llamadas ciencias del espíritu, porque esas ciencias son sencillamente las ciencias socioculturales. Desde una visión fenomenológica, en el mundo tenemos que contar con tres niveles de realidad, la materia, el alma, y espíritu. Las dudas pueden venir de la palabra 'alma', que en una cosmovisión religiosa siempre representó una entidad superior, respecto a la cual se plantearon preguntas de carácter ontológico de difícil tratamiento filosófico, tales como su independencia ontológica con relación a la materia. Pero en una visión fenomenológica no está permitido mantener postulados ontológicos de ningún tipo, al menos si somos conscientes de ellos. Por eso, en esa visión el alma representa sencillamente el nivel animado de la realidad. Alma en alemán se dice *Seele*, y el adjetivo correspondiente es *beseelte*, es decir, animado, pues de eso se trata, en la segunda sección de *Ideas II*, de la realidad animada, o, sencillamente, de la animalidad. Tenemos, por tanto, en la visión de Husserl tres elementos constituyentes, materia, animalidad, y espiritualidad. Entre la materia y espíritu está la vida, que aquí se entiende como vida animal. En relación a esto podemos encontrar varios problemas. En primer lugar tendríamos que reconsiderar la constitución de la materia desde las dos perspectivas posibles, desde la vida, y abstrayendo o prescindiendo de ella. En segundo lugar tendríamos que distinguir la vida sensible de la vida insensible, es decir, la vida animal de la vida vegetal. Husserl no se refiere a ésta, por lo que sus trabajos constitutivos sólo aluden a las tres realidades antes mencionadas, la realidad material, la realidad animal y la realidad espiritual. Pero nunca se debe olvidar que con la palabra 'vida anímica' Husserl se refiere a la vida animal, al alma, o, en general, a la sensibilidad. Todo esto constituye la vida animal.

El ser humano aglutina los tres niveles o partes que constituyen el mundo, pero la experiencia de la muerte nos indica que es la vida la que mantiene tanto la parte material como la parte espiritual del ser humano. Entre las tres hay una inmensidad de interacciones. Las condiciones materiales determinan la vida y el espíritu, pero también el espíritu determina la vida y las condiciones materiales. Ahora bien, la existencia o no de vida hace que exista el espíritu y que la materia sea lo que es. El espíritu, siendo, por un lado, el resultado de la vida humana, es, por otro, el que introduce la ausencia en la presencia y la reflexión sobre la vida. Esa reflexión es toma de postura, es decir, lo que llamamos el yo. Los resultados de esas tomas de postura se sedimentan en la materia, constituyendo la cultura, pues la realidad queda ya impregnada de los actos del yo, de las actuaciones de la vida, en la faceta espiritual que ella sostiene. El presente queda, entonces, representificado, desdoblado en una dúplica que, por el hecho mismo de ser sólo representación, muestra la ausencia misma de lo real. Así, la mejor prueba del espíritu es el lenguaje, fundamental soporte del sentido, esa tenue capa material que desdobra y enriquece la realidad hasta el infinito. A través del lenguaje, la vida alcanza hasta una siempre ausente totalidad, como cuando decimos esas palabras tan cargadas de carácter meta y ultrafísico porque pretenden abarcar la totalidad, por ejemplo, esa misma palabra 'totalidad', o las palabras 'nada', 'siempre', 'nunca' o 'infinito'. En todas estas palabras la vida, anclada, con pertinaz e insuperable tozudez, en los límites de un aquí y ahora, se trasciende

radicalmente a sí misma. Pues bien, la materia, el alma, (como vida) y el espíritu, en el sentido expuesto, son los temas básicos de las Ideas II de Husserl.

2.- La sección segunda de Ideas II

La sección segunda de Ideas II, sección que trata de la vida animal, consta de cuatro capítulos, el primero de los cuales es una introducción dedicada nada menos que al "yo puro". Es comprensible que llame la atención que Husserl empiece esta sección dedicada a la vida animal con un capítulo sobre algo tan etéreo y poco concreto. Seguro que su mero enunciado desanimará a más de un posible lector, por entender que desde la fenomenología husserliana poco se puede lograr, si, al inicio de unos análisis que pretenden centrarla en temas concretos, aparece una introducción dedicada al yo puro. Pero hay que entender cuál es, en la economía del método fenomenológico, la función de este capítulo introductorio. En efecto, se trata de situarse en el lugar preciso, en el lugar necesario, en un lugar que no esté contaminado por opiniones distorsionantes, pues, de no aclararse este extremo, podríamos pensar que estamos analizando, en este caso, la vida desde prejuicios de la actitud natural, por ejemplo, el que hemos mencionado antes sobre la naturaleza ontológica del 'alma'. Por tanto, y sin que podamos entrar en el contenido de la advertencia, se trata de un capítulo de recuerdo del lugar desde el que la fenomenología analiza, y, en segundo término, de un aviso de prevención, para no deslizarse hacia la aceptación de prejuicios no fundados en el propio análisis fenomenológico.

El capítulo segundo propone las características fundamentales de la realidad anímica frente a la realidad material. No distingue Husserl, al menos aquí, la realidad animada de la realidad vital en general. Es evidente que entre la realidad material no viva y la realidad material viva hay una gran diferencia, pero también en ésta existe, desde una perspectiva estrictamente fenoménica, una gran diferencia al menos entre el llamado reino vegetal y el reino animal. Husserl no investiga esa diferencia, y se atiene sólo a lo que llama vida animada, vida animal, tal vez por ser la que concierne a la vida humana.

Pues bien, la característica fundamental, al menos de la vida animal, es la irreversibilidad absoluta, es decir, la imposibilidad de volver a un estadio anterior semejante. El tiempo ejerce un efecto imborrable, por tanto irreversible. Sus efectos podrán ser contrarrestados, pero no eliminados. Contrarrestar no es eliminar, sino ejercer una fuerza que mantenga o convierta en ineficaces los efectos del tiempo. En realidad lo vivo suele incorporar los resultados del tiempo a la continuidad de la vida. La vida, el alma, la realidad animal es histórica.

Una vez delimitada la realidad anímica, Husserl se centra en el estudio del que para nosotros debe ser el modelo fundamental de realidad anímica, el más cercano a nosotros porque nos constituye, el cuerpo propio, y esto es el tema del capítulo III: La constitución de la realidad anímica, es decir, animal, a través de lo que Husserl llama el Leib, el cuerpo propio o carne.

En primer lugar, debemos citar la función del capítulo en la economía de la obra, que, como hemos dicho, es la constitución de ese segundo nivel de la realidad, la realidad anímica; y el hecho de hacerlo a través del estudio del cuerpo propio es porque el cuerpo propio, el Leib, va a funcionar como modelo fundamental para dar sentido a esa realidad anímica. Sabemos qué es el dolor porque lo sufrimos; somos conscientes de qué es el placer

porque lo sentimos y gozamos. Esa es la importante lección de este capítulo, tomar el cuerpo propio como el modelo de la realidad animal, siendo, a la vez, la presentación fenomenológica de la realidad carnal del ser humano. Esa es la gran ventaja del capítulo tercero, pues cumple una función en las Ideas II, pero cumple una función más amplia en la obra de Husserl tomada en su conjunto, pues nos sirve como una magnífica descripción de la realidad de nuestra carne.

Antes de seguir, quiero aludir al modo de traducir la palabra husserliana Leib como carne, cuerpo propio, soma o intracuerpo. En realidad, sólo la descripción del capítulo nos va a dar el sentido del Leib, y por tanto la adecuación de una u otra traducción. Para distinguirla de la palabra husserliana Körper, que se refiere al rasgo físico material de nuestra carne y cuerpo, la traduciré generalmente como carne, aunque alguna vez aparezca la palabra soma. Dejaré la palabra cuerpo propio, por menos adecuada, y así mismo no utilizaré la traducción orteguiana de intracuerpo, por no haber cuajado en la tradición lingüística, a pesar de haberla lanzado Ortega al ruedo hace más de medio siglo. No hay que pensar, por otro lado, que Husserl tuviera clara desde el principio de su investigación la diferencia entre el Leib y el Körper².

3.- Estructura y temas del capítulo III

Como preparación para el comentario, conviene tener muy presentes tanto los temas de los párrafos como, a ser posible, la estructura que los constituye y que sólo se puede detectar después de conocer su contenido, por lo que esa estructura aquí es provisional.

a.- Temas de los §§ 35-42

§ 35.- Introducción.

§ 36.- La experiencia del Leib/Körper mediante el tacto: las ubiestesias.

§ 37.- Lo táctil y lo visual.

§ 38.- La carne y la voluntad.

§ 39.- Contenido y función del Leib

§ 40.- Carácter de la localización de las sensaciones.

§ 41.- Constitución del cuerpo como cosa material espacial.

§ 42.- Constitución solipsista.

b.- Estructura

Teniendo en cuenta los temas que acabamos de mencionar, en el capítulo se pueden distinguir dos partes fundamentales, a las que hay que añadir una introducción (§ 35), y un epílogo (§ 42). Las dos partes constan del mismo número de párrafos o secciones, a saber, tres cada una, la primera constaría de los §§ 36, 37 y 38, y su tema es la descripción de la experiencia del Leib, la carne, el soma o el intracuerpo, como le llama Ortega y Gasset. La segunda parte se refiere, a partir de los análisis anteriores, a la constitución del Leib como una realidad específica, ya que es Leib/Körper, una carne (Leib) que a la vez es una realidad física (Körper), pero Husserl lleva a cabo su análisis profundizando en la función que la carne desempeña en la estructura de la subjetividad. Para cerrar el capítulo, Husserl añade una consideración a modo de epílogo, en la cual

distingue la constitución solipsista de la constitución intersubjetiva, que será el tema del capítulo siguiente.

4.- Las tres perspectivas sobre el ser humano: a modo de introducción

Empieza Husserl con unas consideraciones para preparar el paso al análisis de la constitución del ser humano como naturaleza, es decir, como realidad natural, lo que es igual al ser animal del hombre en consideración naturalista. Aquí se anuncian las tres visiones que podemos tener sobre el ser humano: primero como cuerpo material; sobre éste estaría la capa constitutiva somático-anímica, que es una nueva capa de ser, en la que aparecen también algunos elementos que proceden de la tercera, la capa personal o espiritual. Tenemos, por tanto, tres capas, que en realidad se reducen a dos, el hombre como naturaleza y el hombre como espíritu. Hay que tener en cuenta la primera triplicidad y su posterior reducción a una duplicidad, en la que se ofrecen los dos tópicos fundamentales de la fenomenología: la naturaleza y el espíritu. Puesto que a la primera, a la naturaleza, pertenece tanto por su realidad material como por su carácter de ser animal, por la carne, ésta hará de mediación entre la naturaleza y el espíritu, de acuerdo a los §§ 38 y 39.

Por otro lado, hay que advertir que el espíritu es el yo en cuanto persona. En páginas posteriores de la obra se verá que el yo en cuanto persona o espíritu es el productor de la cultura, por tanto, en la contraposición entre naturaleza y espíritu se ventila en la fenomenología de Husserl la contraposición entre naturaleza y cultura.

El segundo párrafo de la introducción va a la búsqueda del punto de partida, del Ausgangspunkt, y aquí hace buena Husserl una tesis fundamental que habrá pasado desapercibida a muchos, o que fuera de la consideración fenomenológica apenas es mencionada, pero que en la fenomenología resulta un tanto elemental: la realidad material analizada en la primera parte de las Ideas II "se refiere a sujetos animales", es decir, el contenido de la realidad material, tema de la primera sección de la obra, no es el que le atribuye la física, —dicho en negativo—, sino el que le viene de los sujetos animales. Al analizar la realidad material desde una perspectiva fenomenológica me encuentro con contenidos de un entorno que lo es para animales, por ejemplo, encuentro colores, sonidos, sabores, mas aquéllos no son vibraciones de luz, ni los sonidos vibraciones del aire, o los sabores efluvios químicos. Por tanto, la realidad es una realidad propia de la vida, una realidad para seres vivos, profundamente distinta de la realidad sin seres vivos, en la que no habría elementos referidos a los seres vivos. Es preciso percatarse de la profunda diferencia de estas dos consideraciones, y convencerse de que la aproximación fenomenológica acepta la perspectiva humana en que nosotros vivimos.

La consecuencia que saca Husserl de su punto de partida es que eso se aplica también al propio Leib, a la propia realidad material humana, que antes de llegar a poder ser considerada como realidad material, en un sentido estricto, tal como la ve, por ejemplo, el naturalista, por tanto, "como cosa material plenamente constituida", tenemos que abordarla como esa realidad previa, que es correlativa a la naturaleza material del sujeto psicofísico, que se constituye, por tanto, antes, o de modo correlativo a la realidad material del sujeto psicofísico. Lo dice Husserl en una frase un poco complicada: así como en la realidad material tenemos un sentido animal, que ha sido el tema de la primera sección, ahora, en el

caso del ser humano debemos perseguir esa realidad previa a la realidad material plena: "tenemos que perseguir lo que se constituye antes, o correlativamente a, de la naturaleza material del sujeto psicofísico".

La coherencia sigue: puesto que la realidad material es la perspectiva ofrecida o surgida por la presencia de animales, debemos perseguir el elemento correlativo a ese carácter animal de la realidad, aún sabiendo que esa realidad animal es anterior a la propia realidad material del sujeto psicofísico. Y todo esto, anuncia Husserl, llegando en el análisis tan lejos como podamos, si contamos sólo con la propia experiencia, es decir, sin acudir a las aportaciones de los otros, naturalmente salvada la necesidad del concurso intersubjetivo por el uso del lenguaje, lo que aquí no hace al caso, pero que para evitar susceptibilidades prefiero dar por descontado. En conclusión, del ser humano hay tres perspectivas distintas, como realidad material, o realidad física en sentido pleno, pero que no es la inmediata. La inmediata, que es la de la propia carne, realidad animal correlativa al sentido animal de la realidad material no humana. En tercer lugar, tenemos ya la perspectiva del ser humano como ser espiritual creador de cultura. El tema fundamental de este capítulo, incluso de la sección entera, de la que este capítulo es el fundamental, es esa perspectiva más inmediata sobre nosotros mismos, nuestra realidad animal. Con esto podemos entrar ya en la descripción fenomenológica del Leib o carne.

5.- Descripción del Leib o carne

Los §§ 36, 37 y 38 constituyen el grueso de la descripción husserliana fundamental de la experiencia de la carne, y en la economía del capítulo abarca aproximadamente lo mismo que los párrafos que estudian la función de esa estructura de experiencia, unas ocho páginas. Husserl aborda la descripción de la carne en tres acometidas fundamentales: la experiencia de la mano, el mundo táctil, no toca la otra mano. Puesto que este párrafo es fundamental, lo estudiaremos con cierto detenimiento. El párrafo consta de cuatro párrafos, el primero de los cuales abarca más de la mitad del total del texto, y es que el grueso de la descripción está en él.

Se trata, ante todo, de describir la somaticidad, la carnalidad, esa carne animal que está siempre presente en la percepción de aquella realidad que ha sido descrita en la primera sección del libro, y, para ello, Husserl toma el caso privilegiado del cuerpo que percibe al propio cuerpo. Se trata de describir el Leib, la carne presente en la percepción, pues veamos qué ocurre cuando lo percibido por la carne es la propia carne pero que a la vez que es cosa física, por eso aquí emplea Husserl la palabra compuesta Leibkörper. El cuerpo carnal, entendiendo cuerpo como realidad física. En este sentido, y sin profundizar en ello, prefiero aludir a lo que Husserl llama Leib como carne o soma, y a lo que llama Körper, como cuerpo físico, así Leibkörper será cuerpo carnal o somático.

La primera constatación es que la carne, dentro de ciertos límites, tiene experiencias de sí misma. Los límites se refieren a que hay partes del cuerpo que pueden ser palpadas pero no vistas, por eso se fija y empieza por las partes visibles y palpables. Primero, puedo recorrer esas partes como cualquier otra cosa y ocurre lo mismo que en esas cosas, por ejemplo, el envés alude a un revés; si me fijo en un punto, éste estará rodeado de un horizonte interno y externo; me puedo concentrar en un punto para verlo o tocarlo con máxima atención, exactamente igual a como lo puedo hacer en el caso de cualquier otra

cosa, entonces la serie de apariciones, de fenómenos, mantienen el mismo nexo, la misma urdimbre, la misma conexión o nexo que en cualquier otro caso. Eso da a esa realidad la misma consistencia que la de las otras cosas.

Pero ahora viene la diferencia, que se hace patente con las sensaciones visuales y táctiles referidas a esa carne que se percibe a sí misma. La diferencia arranca de la diferencia de los sentidos, y esto nos pone en la pista de lo que va a seguir, pues parece que todo se va a jugar en la diferencia entre los sentidos de la vista y del tacto; no se trata de la diferencia de la percepción en general, sino de la percepción mediante el tacto y la percepción mediante la vista. Aquí empieza la descripción de la experiencia de la mano que toca la otra mano (ver 144, l. 31/184)³. Veámoslo. Tocando mi mano izquierda con la mano derecha, no sólo siento sino que percibo, es decir, tengo "apariciones táctiles", fenómenos táctiles; eso quiere decir que a través de esos fenómenos se me aparece una cosa, la mano izquierda. Las apariciones, los llamados fenómenos, son mediaciones de o para la percepción. Ellas mismas son sólo fenómenos, sensaciones, pero a través de ellas llegamos al objeto, aquí, la mano izquierda. Mediante esos fenómenos táctiles mi mano izquierda aparece con sus cualidades, como lisa, huesuda: "formadas así y asá", (so und so geformten (144, l. 33/184).

Esas sensaciones son "representantes", —representierenden (144 s./184)— de la mano izquierda. Ahora bien, esas sensaciones, por ejemplo, la lisura, que yo atribuyo, predico o percibo en la mano izquierda, o por ejemplo, los nudillos que al tocarme la mano izquierda siento, se los atribuyo a la mano izquierda. Tanto la lisura como los nudillos que sobresalen, pertenecen a la mano izquierda, aparecen objetivados en ella. Ahora bien, en realidad, en cuanto sensaciones que median la presentación de la mano izquierda, pertenecen a la mano derecha, porque es la mano derecha la que siente, en ella están localizadas esas sensaciones.

Aquí termina el primer movimiento de la descripción. Veamos el segundo (p. 145, l.3/184). En la descripción anterior la mano izquierda aparece como cosa, pero al tocarla, ella aparece también como propietaria de cualidades sensibles, "series de sensaciones táctiles", que no son, como la lisura, propiedades físicas. Puedo prescindir de ellas, pero si las tomo en cuenta, no es la cosa física la que se enriquece "sino que se vuelve carne", —es wird Leib—, es decir, siente (p. 145/184). A cada "lugar objetivo del espacio que aparece" de la mano izquierda, es decir, que es tocado, pertenece también una sensación de ser tocado, pero lo mismo pasa con la mano que toca. En el caso del toque apenas hay diferencia, pero ésta es patente con un pinchazo o un pellizco. El dolor no está en la mano que lo produce sino en la otra. Si con mi mano derecha me pellizco la izquierda hasta hacerme daño, el daño está en la izquierda, mientras que la presión del pellizco aparece en la derecha.

Con este caso entraríamos en el tercer movimiento de la descripción, pues si es cierto que hay sensaciones en las dos manos, en cada una hay una sensación diferente, pero ambas son de la carne, del Leib, cada una de las manos son carne: "jeder zugleich Leib" (145, l.. 23/185). En este tercer movimiento aparece el hecho de que ambas manos sean carne a la vez. De aquí se puede sacar ya una conclusión: las sensaciones se localizan cada una en un lugar de la carne que aparece por ellas, perteneciéndoles fenomenalmente. Por tanto, la carne se constituye de un modo doble, por un lado es realidad física, materia, con su extensión objetiva, con sus cualidades físicas y, por otro, en ella encuentro sensaciones, por ejemplo, calor en el dorso de la mano, frío en los pies, el toque en la punta de los dedos. Esta experiencia de la localización se puede seguir en unas experiencias más comunes que

cita Husserl, demostrando su perspicacia: noto, siento, dice Husserl, "la presión y tirantez de la ropa" (ib.); la presión me hace presente mi carne como realidad física en el espacio y como carne. Cuando la mano descansa sobre la mesa, tengo, por un lado, las cualidades de la mesa, pero si pongo atención en la mano, lo que se puede hacer en cada momento, encuentro en la mano las sensaciones táctiles, que ya no son de la mesa, sino que son sensaciones de la mano, la mano que es parte de mi carne; lo mismo ocurre con el peso, que es una cualidad de la cosa que pesa, pero si me fijo en mi cuerpo, se me hace presente la tensión de éste, se trata de mi propio cuerpo tenso, de sus músculos o de la carne del brazo, que es la que aguanta el peso del paquete que sostengo en las manos, o la tensión de mi espalda que tiene que mantenerse rígida para aguantar, a su vez, la rigidez del brazo. Así, el peso es una cualidad del paquete que sostengo, pero a la vez el peso es una tensión localizada en mi propia carne: "así en general, mi carne, al entrar en relación física con otras cosas materiales (un golpe, la presión, un empujón) no depara meramente la experiencia de sucesos físicos referidos al cuerpo y a las cosas, sino también sucesos corporales específicos de la especie que llamamos ubiestesias (Empfindnisse)" (p. 146/185 s.).

Empfindnisse es traducido por el maestro Antonio Ziri3n Quijano con este neologismo que me parece adecuado; de esta manera se distingue de la sensación que es un genérico y que Husserl denomina Empfindung. Sensaciones las hay de varias clases, unas son las cinestésias: sensaciones de los 3rganos o partes del cuerpo que se mueven. Por comparaci3n con ellas, las sensaciones localizadas, las ubiestesias, son resultado de una actuaci3n, como dice en el siguiente p3rrafo, son "Wirkungseigenschaften" (146, l. 18/186), "propiedades de efecto" que surgen de una acci3n efectuada sobre mi cuerpo f3sico, y que tiene como resultado un acontecimiento doble, pues tenemos, por un lado, una realidad f3sica que actúa en otra, en un lugar preciso, y por otro, el resultado de esa acci3n, y que ya no es una acci3n f3sica sino una propiedad de la cosa carne. La "sensaci3n localizada", que eso es la ubiestesia, es un acontecimiento situado local y temporalmente. Precisamente por eso clavan la carne al espacio y al tiempo, pero trascienden la mera realidad f3sica, porque aparecen como "propiedad resultado" en la carne o dentro de ella, como por ejemplo en el levantamiento de un peso.

En el p3rrafo tercero se repiten los logros anteriores, pero con m3s claridad, siendo un resumen de lo que ya dicho: el tocar es un proceso en el que se nos da la cosa f3sica, por ejemplo, este pisapapeles de la mesa, pero puedo cambiar la atenci3n hacia el 3rgano que toca, que entonces se hace presente en las sensaciones de toque localizadas en los dedos, las que ha llamado ubiestesias. Pero ah3 aparecen tambi3n las sensaciones cinestésicas, las sensaciones de movimiento. Estas sensaciones actúan de dos modos, por un lado son las que presentan las cosas, por ejemplo, el pisapapeles, pero, por otro, siempre que me vuelva hacia la mano, la hacen presente: las mismas sensaciones son una vez aprehendidas como percepci3n de las caracter3sticas del objeto, del pisapapeles o de la mesa, y "en otra direcci3n de la atenci3n", (p.146, l. 39/186) como sensaci3n de los dedos, haciéndose por ellas presentes los dedos. Con la mano que toca pasa lo mismo, s3lo que all3 las sensaciones se duplican, es decir, la misma sensaci3n f3sica tiene cuatro versiones: [I] por un lado est3 la presentaci3n de la mano izquierda cuando es tocada por la derecha. [II] Por otro, es sensaci3n de la mano derecha cuando me fijo en la mano derecha. [III] Son sensaciones que me presentan la mano derecha cuando la toc3 con la izquierda. [IV] Son sensaciones de la mano izquierda cuando me fij3 en ella. Hay dos casos que son parecidos, pero que en realidad no son iguales, pues de la mano derecha puedo tener dos percepciones, una, de ella misma como 3rgano que toca la mano izquierda, y la otra, cuando accedo a ella a trav3s de la

mano izquierda. Precisamente esta característica de ser objeto tocado y a la vez sujeto que toca es la mayor enseñanza de la experiencia de la mano que toca.

Para terminar, y después de haber atribuido a la conexión entre la presentación táctil de una cosa y la sensación localizada en la carne una necesidad, alude Husserl a la posibilidad de que este mundo táctil sea el único existente para muchos, por ejemplo para los ciegos de nacimiento. Habla Husserl de dos nexos necesarios, en primer lugar, la percepción de una cosa está necesariamente ligada a la percepción de la carne; la conexión es la correspondiente sensación localizada, la ubiestesia. Este plexo, nexo o complejo es un nexo de necesidad entre dos aprehensiones posibles; si pensamos que para una percepción es necesaria una aprehensión, parece que la primera proposición no se sostiene, por tanto hay que pensar en una percepción sin aprehensión, algo así como si la percepción de la carne no estuviera más que como un trasfondo al que siempre puedo volver, quizás porque innumerables veces se me ha hecho presente. La aprehensión se refiere a ese cambio de atención, de la sensación como presentación de la cosa física, a la sensación como ubiestesia presentadora de la carne. Puesto que ésta no siempre se da, la primera proposición significa que la percepción de la carne está siempre presente como compresencia en la percepción del mundo, que es, por otro lado, el punto de partida, o al menos, uno de los elementos del punto de partida.

Y con esto podemos aludir ahora al mundo de los ciegos, que nos enseña hasta qué punto el mundo puede constituirse a través de estas correlaciones, porque el mundo de los ciegos sólo se puede constituir a través de una ampliación masiva de la experiencia táctil, que siempre opera de ese modo. Precisamente esta alusión, al final del § 36, al mundo de los ciegos da paso al § 37, en el que va a explorar a Husserl la diferencia entre el mundo táctil y el visual, o entre la región visual y la táctil, una diferencia de mucho calado y muy importante para la filosofía fenomenológica. Junto con el decisivo § 36, este § 37 representa uno de los puntos culminantes de la filosofía husserliana. Ya he dicho que en la economía del capítulo los §§ 36 y 37 son los fundamentales como punto de partida de toda la reflexión. Precisamente el § 37 depende de los logros del 36, porque la diferencia fundamental de lo táctil y lo visual es que en lo visual no hay ese desdoblamiento que ha sido el principal logro del párrafo anterior. Ya sabemos lo que ocurre en el mundo táctil. En él tenemos, por un lado, la constitución de las cosas a través del tacto, es decir, tenemos la presentación de cosas con cualidades táctiles, pero en esa presentación se hace presente la carne que toca. Además, el órgano que toca puede tocarse y adquirir así una consistencia doble: "tenemos además dedos que palpan el dedo" (p. 147, l. 20/187), con la densidad que esa experiencia conlleva. Aquí Husserl repite los resultados de la descripción anterior, "tenemos las sensaciones dobles (cada una tiene sus sensaciones) y la aprehensión doble como nota de una u otra parte de la carne como objeto físico". (ib.) Así, este párrafo no es sino un resumen de las cuatro posibilidades que antes hemos visto: cada sensación es doble, podríamos llamarla técnicamente ubiestesia (Empfindniss) o fenómeno (Erscheinung), o mejor, al revés porque generalmente éste está antes; las cosas aparecen antes, y luego, con el correspondiente cambio de atención, las sensaciones que han hecho de mediadoras aparecen como ubiestesias; pero la misma sensación es doble, es decir, es aparición de la cosa física y ubiestesia de la carne. Mas en el caso de que la realidad tocada sea una parte del propio cuerpo, es, a la vez, aparición de lo otro y ubiestesia del primero. Tenemos, pues, una sensación doble y una aprehensión doble. Por fin ha puesto Husserl nombre a las cuatro experiencias que antes he descubierto: sensación doble, es decir ubiestesias de la mano derecha y de la mano izquierda; para ello sólo tengo que alterar la dirección de mi atención.

Segundo, aprehensión doble, aparición o fenómeno, una vez, de la mano izquierda y, otra, de la derecha.

Pues bien, después de terminar Husserl la extraordinaria descripción de la mano que toca la otra mano, ya puede avanzar al estudio de la decisiva diferencia con el mundo visual, porque "nada parecido tenemos en el objeto que se constituye de un modo puramente visual" (ib.), mas la diferencia está en que el "ojo no aparece visualmente" Los colores que le objetivamos al objeto, que se los atribuimos como cualidades objetivas, como hacemos también en el caso de las sensaciones táctiles, aquí no tienen ninguna correspondencia visual: no me veo la carne como me toco la carne. Lo que falta es "una aparición visual de un objeto que ve, esto es, en el que la sensación de luz sea intuida como existente en él" (148, l. 11/187 s.). Veamos esta difícil frase.

Fijémonos en la mano donde hay un "fenómeno táctil" de un objeto; la lisura o el frío de la mano como fenómeno táctil se convierte en ubiestesia, que es, entonces, sensación localizada de la mano que toca; la misma sensación es fenómeno de la cosa y ubiestesia de la mano. Pues bien, la sensación visual es el color, la sensación lumínica, pero esa sensación no se puede convertir en sensación que enseña al ojo que ve: "la sensación de luz" no es intuida como existente en el ojo; las sensaciones visuales no están en el ojo. Es cierto que la sensación de luz sólo es una sensación presente cuando se abre el ojo, pero no afecta para nada al ojo, en ella no se hace presente el ojo. Y termina Husserl: si las sensaciones visuales se adscriben al ojo, es por una vía indirecta. Precisamente esa simultaneidad de la sensación táctil, —abro los ojos, lo que sé por la sensación cinestésica detectada por su contenido táctil— y la aparición de la luz, implica que la sensación visual queda adscrita al hecho de abrir los ojos, pero fenomenológicamente son de carácter absolutamente distinto.

Precisamente, si las sensaciones visuales no están localizadas ¿se podría decir que son sensaciones? ¿Hay alguien que "sienta" el color? El color no se siente sino que se ve: veo el color en el objeto, por eso el color es radicalmente objetivo y en absoluto es contenido de la conciencia, a diferencia de lo táctil que es ubiestesia, porque está en la carne; la sensación visual no lo está, y por eso es un tipo de sensación muy peculiar, porque no hay ubiestesias visuales, en relación al ojo no hay sensaciones visuales localizadas, sino que el ojo se constituye como un órgano visual de manera táctil, no de manera visual. No haber ubiestesias visuales es una de las advertencias filosóficas más importantes de estas páginas. Pero lo mismo pasa con el oído, el sonido sentido tampoco está en el oído, pues de éste sólo tengo sensaciones táctiles, como de la vista.

Una vez aclarado esto, Husserl quiere distinguir las propiedades de las cosas dadas a través de los sentidos y las ubiestesias, las sensaciones localizadas. La diferencia está en que las primeras se constituyen "a través de un esquema sensible y de multiplicidad de matización" (149, l. 31/189). Husserl habla de *Ausbreitung* y *Hinbreitung* para expresar el modo de la localización de las ubiestesias en la carne, frente al de las cualidades de las cosas que son extensas. *Ausbreitung* y *Hinbreitung* frente a *Ausdehnung*; mientras ésta es extensión, aquéllas son "difusión" y "propagación" (*Ideas II*) —esta última en el sentido de "profundización" o "penetración"—, como si las ubiestesias tuvieran una característica activa; la ubiestesia se difunde en la carne hacia los límites e interior de ésta, mientras que la extensión sería como estática. Las primeras se constituyen mediante un "esquema y multiplicidades de matices, de escorzos", es decir, como cualquier realidad material que permanece idéntica en la pluralidad o multiplicidad de los matices que pueda adoptar o en que puede presentarse, de manera que a pesar de las diferencias de los matices, se

mantiene un esquema. Por ejemplo, el color siempre está referido a la visión, a una distancia, a una luz y a un conjunto de colores. Según la luz no varía sólo un color, sino que varían todos siempre de acuerdo a un esquema, como las figuras varían de acuerdo al movimiento de deformación imprimido al medio en que están dibujadas. Un triángulo dibujado en un globo variará según las deformaciones de la superficie del globo pero siempre permanecerá el esquema que la topología se encarga describir. Ese esquema es el que subyace siempre a la donación de una realidad material.

Lo mismo ocurre con la cualidad de las cosas, pero no así con las ubiestesias: "para la ubiestesia no tiene ningún sentido hablar de algo semejante" (ib.) y la razón que da Husserl es que en el caso de las ubiestesias no hay diferencia de matices frente a un esquema, porque la ubiestesia no es estado de la cosa material que es la mano, sino la mano misma. La ubiestesia no es mediación para la mano sino la mano misma. La diferencia entre la ubiestesia y la cualidad cósmica consiste, por tanto, en la ausencia del modo de la extensión y del carácter esquemático. En la ubiestesia el órgano es la misma mano, no hay diferencia que permita a la ubiestesia matizarse, presentarse en esquema. Sin embargo, Husserl parece aquí un tanto dogmático, pone como afirmación aquello que tendría que mostrar, no termina de aparecer con claridad el fenómeno que quiere mostrar: "La manera en que ella está en mí trae consigo que yo, el sujeto de la carne, diga: lo que es cosa de la cosa material es suya y no cosa mía". (150, l. 10/189) Es una frase curiosa, que creo que muestra que aquí Husserl está como colapsado, no puede avanzar mostrando el argumento fundamental, sino que argumenta por la consecuencia: veo que es distinto, que la ubiestesia es mía, mientras que la dureza o el frío de la superficie es de otro, pero eso no significa que sean distintas que es lo que quería mostrar. Ahora sigue: todas las ubiestesias pertenecen a mi alma; mas esto es decir lo mismo de antes, pues si no son de la cosa son mías. Ser mías es pertenecer a mi alma, pertenecer a mi conciencia, a mi vida. En la superficie de la mano siento sensaciones de toque y "precisamente con ello se manifiesta inmediatamente como mi carne" (150, l.15/190) (bekundet sie sich unmittelbar als mein Leib).

Tenemos que insistir en esta diferencia. En las cualidades de las cosas habría una especie de "mediación" entre el matiz y el esquema, en el caso de la mano, en cambio, hay una manifestación inmediata. Tal vez la diferencia sea exactamente esa, la cualidad de la cosa es extensa, se constituye en el esquema mediante la multiplicidad de matices o escorzos, mientras que en la ubiestesia no habría extensión (estática) sino difusión y penetración; no habría "constitución"⁴ sino Bekundung, manifestación inmediata.

También es interesante e igualmente curiosa la última característica que menciona —por ejemplo, en el caso de que sea un engaño—, lo que no ocurre en el caso de la ubiestesia, ésta no desaparece (150, l. 19/190). ¿Qué puede significar eso? Se me ocurre que la mano que se manifiesta en la ubiestesia no puede desaparecer, que respecto a ella no hay engaño posible; mientras la extensión desaparece si desaparece el ser, la ubiestesia no desaparece porque su ser, el ser al que inhiere, no desaparece, como parte de mi carne permanece aunque la ubiestesia ya no esté. De todas maneras no es fácil interpretar esa frase, que las ubiestesias no desaparecen, es difícil de interpretar al menos si la tomamos en sentido estricto. En última instancia, como las ubiestesias no son realidades, no parece que tenga sentido aplicarles "determinaciones del ser", lo que no significa que no cesen. El dolor y la sensación de frío es evidente que cesan, lo que ocurre es que no se puede decir que desaparezcan, sino sencillamente que "han pasado", mientras que lo real puede haberse convertido en irreal, con lo que entonces no podemos decir que "ha pasado" sino que no ha

existido; en la ubiestesia eso no es posible. Si la mano me duele, cuando ya no me duele es que dejó de dolerme; no que no me dolió.

Una vez analizada la diferencia entre las ubiestesias y las sensaciones visuales, que en realidad son cualidades de cosas y por tanto se podría decir que sólo son sensaciones en un sentido muy lato, anuncia Husserl uno de los temas básicos de este § 37, que es consecuente con lo anterior, la identificación de la carne con las ubiestesias: de no haber éstas, no hay carne. La referencia de las cosas al cuerpo es a través del tacto, porque las podemos tocar, pero lo mismo pasa con nuestra carne, sólo porque tiene ubiestesias aparece, se manifiesta; en consecuencia: sin ellas no habría carne, por tanto un cuerpo dotado sólo de vista no tendría una carne que se le mostrará, no se le mostraría su propia carne en cuanto carne (150, l. 25 s/190). Los movimientos cinestésicos no aparecerían enraizados en el cuerpo, habría motivaciones cinestésicas, de manera que si moviera la cabeza, variarían las perspectivas de modo correspondiente, pero el movimiento de la cabeza sería un acto no sentido, pues sólo por el tacto, por la sensación táctil muscular, notamos el movimiento⁵; ni siquiera podríamos decir que nos vemos nuestra carne porque nuestra carne no tendría la característica de carne, sería, por tanto, mera realidad física.

Aquí tenemos, entonces, un avance hacia la realidad de la carne e incluso de la realidad de las sensaciones cinestésicas, que sólo son reales gracias a las sensaciones táctiles, a la densidad sensible de la carne, que procede de las ubiestesias. Por eso concluye Husserl que la carne sólo se constituye en el tacto y todo lo relacionado con el tacto, el calor, el frío, el dolor, etc.

Las cinestesias representan una capa interesante de la carne, que, para Husserl, está vinculada, como hemos visto, a lo táctil, pero Husserl distingue entre ciertas cualidades táctiles, por ejemplo, el calor o el frío y las sensaciones cinestésicas. Entre sensación táctil y temperatura, hay una correspondencia estricta, siento frío o calor justo dónde toco; por tanto hay un "paralelismo escalonado" [abgestufte Parallelität (151, l. 10)]: el calor está donde toco. Eso no ocurre en las sensaciones cinestésicas, pues ese paralelismo es sólo aproximado. La sensación cinestésica sólo tiene una "localización bastante indeterminada" (ib. l. 14), pero no por ello carece de significación; y una vez más nos encontramos con una frase difícil: la localización, esa localización, bastante indeterminada, "hace la unidad entre la carne y la cosa movable más íntima" (ib/191), como si dijéramos que entre la carne y lo que con ella movemos hay una unidad más íntima porque la localización es indeterminada, imprecisa pero a la vez presente. Podríamos decir que la cosa móvil aparece en relación directa y más íntima con la carne, porque esa relación no aparece localizada con toda precisión, la unidad aparece con la carne en conjunto.

Para terminar resume Husserl sus reflexiones insistiendo en que la carne, por más que sea vista como cualquier otra cosa, sólo se hace carne porque en ella introducimos las ubiestesias, la sensación en el palpar, en el dolor, etcétera. Las ubiestesias se cubren con las sensaciones visuales, y sólo así surge la idea de una cosa que siente, una cosa que tiene o puede tener sensaciones del tipo de las ubiestesias (Empfindnisse), y esa realidad es la condición de todo el resto de sensaciones. Sin ubiestesias no habría carne, al menos no habría carne tal como nosotros tenemos experiencia de ella. La vista constituye nuestra carne sólo por su cubrimiento con el tacto, lo mismo que las sensaciones cinestésicas.

La nota número 100, que en la traducción al español termina el § 37 (p. 191), en lugar de rematar el § 38, que es donde la ha incorporado Husserl, tiene una importancia especial. En

efecto, Husserl la ha puesto al final del § 38, en el que el cuerpo, como carne, es el órgano de la voluntad, el medio para cualquier otra actividad en el mundo, para cualquier otro movimiento. Son varias las características que menciona Husserl, todas ellas muy importantes, aunque al final comente, en la nota aludida, que no basta con lo descrito en este párrafo, pues habría que introducir algunas consideraciones sobre el "mover subjetivo". Éste, por tanto, está antes del querer. Por tanto, Husserl distingue el mover subjetivo del mover voluntario. Para que la carne sea órgano de la voluntad, la carne tiene que estar ya configurada en las diversas etapas que han sido descritas. Y aquí echa Husserl en falta una descripción del movimiento subjetivo, como si echara en falta una especie de dinámica fenomenológica, una investigación sobre la constitución del cuerpo como carne móvil, carne que se mueve, lo que llama el movimiento subjetivo. Una vez dicho esto, veamos las características de la carne como órgano de la voluntad.

Órgano de la voluntad significa que la carne es lo que la voluntad mueve inmediatamente, por tanto, que todo el resto sólo se mueve mediatamente. Segundo, estos actos libres, en los que muevo libremente mi carne, son aquellos por los cuales se constituye mi mundo de objetos, en la serie múltiple de percepciones. Tercero, y ésta es una apreciación muy interesante, aunque está latiendo desde el principio del capítulo, la carne es el contramiembro, aunque Husserl apura la precisión, y dice que el contramiembro es el yo al que le es inherente la carne, como campo de localización de las sensaciones. Así, el ser animal al que está referido el mundo material descrito en la primera sección de Ideas II es un yo que dispone de carne, un yo carnal, en cuya carne se localizan las sensaciones, las ubiestesias. Por la anotación número 100 ya sabemos que no basta con ese movimiento voluntario del yo, que antes del yo hay un movimiento subjetivo, que, por tanto, la carne tiene una movilidad preegoica, que sería lo que Husserl llama movimiento subjetivo, pero esto no altera sustancialmente la descripción.

Con esto se concluye la primera parte del capítulo, la que podríamos llamar parte descriptiva, para pasar ahora a la segunda, en la que se trata de aclarar la función que la carne cumple en la economía de la subjetividad, aunque el objetivo sea profundizar en las características ontológicas de la carne.

6.- Contenido de la carne a través de su función.

La segunda parte del capítulo, que abarca los §§ 39, 40 y 41, es un estudio de la especial función que cumple el cuerpo para, de esa manera, determinar con mayor precisión la constitución del cuerpo carnal o somático, constatando la naturaleza especial de esta realidad, lo que, en sentido estricto no es sino una continuación de lo expuesto en el § 38, que es donde se inicia el estudio de la carne en su aspecto funcional. Al hablar de la carne como el órgano del yo, estamos considerando el cuerpo desde una perspectiva funcional. Ahora, en los §§ 39 y 40, en aras de seguir con la constitución del cuerpo somático, se va a profundizar en aspectos funcionales altamente importantes. Ya en el título del párrafo se alude a este carácter funcional, aunque el § 39 como tal no sea más que una especie de pórtico al fundamental y difícil § 40. El título del § 39 muestra la articulación con el párrafo anterior, pues indica que la carne no sólo es órgano del querer, de la voluntad, sino que —y es el título— tiene una función o "significado" —significado está empleado en un sentido amplio, como función— en la constitución de las objetividades superiores, porque, —y la primera frase nos da una importante introducción— "el cuerpo también está cabe todas las otras 'funciones de la conciencia'" (p. 152/192). Husserl utiliza la preposición *bei*, traducida como "cabe"; lo que se quiere decir es que el cuerpo está presente, está ahí siempre. Al "cabe" añade Husserl *dabei*: presente ahí. Precisamente para

analizar esta presencia, desde todos los elementos que la integran, nos ofrece Husserl anotaciones de largo alcance en torno a lo que podemos llamar el contenido o la densidad de la carne, lo que hasta ahora no había salido.

Hasta este momento, en efecto, ya conocemos las ubiestesias, con su localización dada en intuición inmediata, de las que ya sabemos que actúan de representantes de las cosas tocadas. No olvidemos la diferencia que exhiben con las "sensaciones" visuales y auditivas, que sólo tienen una localización atribuida. Pero junto a las ubiestesias, tenemos otro un grupo de sensaciones, "sensaciones de grupos enteramente distintos" (152, l. 25/192), que Husserl llama los "sentimientos sensibles", las sensaciones de dolor o placer, bienestar o malestar, que, aunque aquí no lo diga así Husserl, se suelen llamar sensaciones cenestésicas. Así, junto a las ubiestesias, tenemos las cenestesias, y si aquéllas son representantes de las cosas tocadas, es decir, sirven de fenómenos de las cosas del tacto, ahora las cenestesias desempeñan el papel de materia para los actos de "valoración, las vivencias intencionales de la esfera del sentimiento" (ib.), o correlativamente, para la constitución de los valores. El papel o función que las cenestesias desempeñan es el mismo que desempeñan las ubiestesias en la esfera de la experiencia.

Tengo que añadir que Husserl no distingue aquí los dos conceptos de sensación, la *Empfindung* de la *Empfindniss*, como lo hace en el caso de la experiencia. Pero tenemos que concluir que habla de ubiestesias por la alusión a la localización dada en intuición inmediata. Las "sensaciones visuales" no están localizadas de manera inmediata, por eso no constituyen realmente el soma, nuestra carne. Yo no siento la luz. Esas "sensaciones" no son contenido ninguno del cuerpo, no lo constituyen en sentido estricto, aunque en cierta medida los colores puedan representar en relación a la experiencia, es decir, para la apercepción o aprehensión, un papel semejante al que pueden representar las ubiestesias. Quizás por eso Husserl no desciende aquí a un análisis preciso. Lo cierto es que estaba hablando de las sensaciones localizadas, por tanto de las ubiestesias. Estas representan en relación a la experiencia lo mismo o algo semejante a las cenestesias en relación a la estima sensible. Dicho de otra manera, el sentimiento de placer gustativo es la materia que me sirve para constituir el valor de un comestible, o para la vivencia intencional de estimar ese valor; lo mismo con algo relativo al placer sexual, o a un placer que me procure un bienestar, por ejemplo, la valoración de la silla en que descanso, o de la cama en que reposo.

Pero lo importante aquí es que las sensaciones cenestésicas llenan la carne, son su contenido junto con las ubiestesias. Husserl cita muchas otras sensaciones, algunas de las cuales quizás no son sensaciones cenestésicas en sentido estricto, sino sensaciones cinestésicas, por ejemplo, habla Husserl de "diversas sensaciones de difícil análisis y discusión [...] sensaciones de contracción enérgica y relajación", de inhibición, parálisis o liberación interiores" (153/192). Creo que el adjetivo 'inneren', que acompaña a *Hemmung*, (l. 5) se aplica sólo a este nombre, pues puedo tener una "inhibición interior", me siento inhibido desde dentro, pero cuando me libero ya no es interior, porque mi cuerpo ya está realmente desinhibido. Pues bien, esta sensación de inhibición interior es una sensación cenestésica, pero la "contracción enérgica" es una sensación cinestésicas acompañada de una sensación cenestésica.

Ahora bien, lo que más nos interesa aquí es que han aflorado, por fin, todos los tipos de sensaciones que constituyen el Leib, la carne, las sensaciones del tipo ubiestesias, las sensaciones cinestésicas y las sensaciones cenestésicas. Por cierto, todas son ubiestesias, por eso tienen una "localización inmediata carnal" (153, l. 7/ 192). Pertenecen de manera

inmediata a la carne. Es la carne, el Leib lo que se siente en cada una de estas sensaciones, lo que responde, lo que entra en consideración. Pues bien, todas estas sensaciones constituyen "el substrato material", la "stoffliche Unterlage", de la vida desiderativa y valorativa, a lo que debemos añadir que las localizadas táctiles —no cenestésicas— sirven para la constitución de las cosas de la experiencia.

Y ahora sigue Husserl, en una especie de segunda parte del párrafo, con este aspecto fundamental, y además lo subraya: ese substrato está enlazado con las funciones intencionales, así las materias reciben "geistige Formung", formación o configuración espiritual, lo que no hace sino repetir lo anterior. Volveré otra vez al paralelismo: del mismo modo que las "sensaciones primarias", es decir, las ubiestesias primeras, eran materia para las aprehensiones, y así sirven para la percepción, estas cenestésias sirven para las funciones intencionales. Por supuesto, por encima se constituyen los juicios de todo tipo. Tenemos, por tanto, una capa inferior; que es el contenido de la carne, constituida por sensaciones ubiestésicas, sensaciones cinestésicas y sensaciones cenestésicas; todas ellas son aprehendidas para constituir objetos de experiencia y objetos valorados. Sobre ellos, a su vez, habrá otros niveles de la conciencia, por ejemplo, los juicios de experiencia o valorativos, o lo que queramos. A lo indicado en esta última frase Husserl llama "configuración espiritual" (geistige Formung) o "intentionale Funktion" o Auffassung, mediante las cuales las ubiestesias entran en la etapa posterior. De este modo sigue Husserl: "La totalidad de la conciencia de un ser humano está enlazada en cierta manera con su carne mediante su base [es decir, su infraestructura] hilética" (p. 153/193).

La carne, por tanto, da o constituye el soporte [Unterlage], base, sustrato o infraestructura hilética de la conciencia, aunque eso mismo lleva a decir a Husserl que lo que sobre ella se construye ya no está localizado en la carne, no le pertenece. Esto está claro, en general, tanto en el caso del tacto como en la estimativa. Si porque me produce placer valoro positivamente un objeto, es obvio que la valoración no está en la carne que siente el placer, "la percepción en cuanto aprehender táctil de la figura no se asienta en el dedo que palpa" (ib. [p. 193]). Si los "contenidos de sensación entretreídos" —es decir, la carne—, están realmente localizados en una localización "intuitivamente dada", las intencionalidades ya no lo están; ni la percepción está en la mano, ni el pensamiento en la cabeza. Esa localización es evidentemente una adscripción sólo por "trasferencia", "nur in Übertragung" (ib.). Con esto tenemos ya muy delimitado el contenido de la carne, siendo lo interesante de este párrafo sobre todo las correspondencias que se citan con relación a la función que aquel contenido desempeña en la arquitectura de la vida humana.

Con esto podemos pasar ya al § 40, largo y difícil, pero que cumple también un papel decisivo en el capítulo tercero. Y ante todo hay que aludir a su primera frase, que hace de resumen del párrafo anterior y que, por ello, es muy útil para entender el párrafo que acabamos de comentar. Todo lo "material" —no en el sentido de la materia analizada en la primera sección sino en el sentido de lo hilético que hace de material para las intencionalidades superiores— o está localizado en la carne o está referido a ella por la localización. Aquí tenemos tres aspectos importantes: por un lado todo lo material hilético está referido a la carne, es decir, en el ser humano lo hilético, el material de lo intencional, viene de la carne o se asienta en ella. Sabemos, por otro lado, que no todo se adscribe a la carne por una localización "intuitivamente dada", sino de una manera mediata, por ejemplo, lo visual y auditivo; tercero, que esos rasgos materiales o hiléticos constituyen "de ese modo" (dadurch) "la objetividad carne". Pero aún no ha dicho ni qué significa ni cómo se

constituye esta objetividad. Esto es lo que ahora se pregunta Husserl: "como hay que entender esa constitución" y "qué es lo que ahí crea unidad".

Antes de seguir convendría detenerse mínimamente en la palabra "constitución", que sale continuamente en este texto, así como en la obra de Husserl, creando muchos malentendidos. Como se sabe, la fenomenología es ante todo análisis constitutivo, pero en qué sentido hay que entender la constitución no es fácil. El sentido de "constitución" puede ser tan diferente según los contextos, que posiblemente sea difícil entender una sola cosa bajo esa palabra. En principio la palabra "constitución" tiene dos versiones, podemos decir, una más estática y otra más dinámica. Digo más estática, y no sólo estática, porque aun la más estática tiene un aspecto dinámico. En la primera, la palabra constitución alude al entramado que compone una realidad o entidad, del tipo que sea, respondiendo a la pregunta: ¿de qué está constituida esta entidad?, por ejemplo, ¿cuál es la configuración de este Estado?, es decir ¿cuál es su constitución? El texto que lo rige es entonces su Constitución. De esta misma manera, toda entidad, del tipo que sea, política, física, cultural, tiene así una constitución. El sentido más activo de la palabra constitución se refiere precisamente al hecho de crear o producir esa constitución. Es obvio que no se crea esa constitución de la nada, sino desde una configuración anterior, que es modificada o cambiada para sacar otra nueva figura; por tanto, constituir en este segundo sentido es crear una nueva configuración. En este acto lo que se hace es colocar, situar, poner las cosas, los elementos, las partes diversas, en el sitio que deben ocupar en la nueva configuración. Una vez colocados, las cosas o elementos constituyen esa nueva configuración. Si pregunto cuál es la constitución no es normal contestar aludiendo al acto constituyente, que pertenece a la historia, sino exponiendo la configuración o posición de los elementos en el conjunto. Precisamente esa entidad aparece en su constitución, en su configuración. En cierta medida constituirse una cosa es manifestarse, aunque para manifestarse debe tener ya una constitución. Cuando Husserl pregunta por la constitución de la carne, alude a cuáles son los elementos que integran el cuerpo, y en qué medida esos elementos tienen alguna unidad, o que unidad tienen.

Ya sabemos, por el párrafo anterior, que las ubiestesias son fundamentales para el cuerpo; sabemos que, además de las ubiestesias, hay sensaciones cinestésicas y cenestésicas, aunque todas ellas tienen un carácter ubiestésico, es decir, son sensaciones localizadas, por más que no todas se localicen de igual manera, así, la "inhibición interna" que puedo sentir, por ejemplo, cuando ante una sorpresa fuerte me quedo absolutamente paralizado, ¿cómo siento ese impedimento que surge de mi interior?; o cuando tengo mal cuerpo, me sería difícil describir lo que me ocurre; sólo sé que me cuesta moverme. De todas maneras, todas esas sensaciones son elementos que presentan mi carne, que constituyen su "Objektität", "objetidad", dice Husserl, evitando cuidadosamente la palabra "Gegenstand" —palabra alemana para objeto—, porque la carne, así constituida, está muy lejos de ser un objeto en sentido pleno, por más que tenga cierta consistencia. Este es el tema del párrafo, aunque como vamos a ver, lo más interesante es que esa consistencia no es una cualquiera sino fundamental desde una perspectiva funcional, por lo que, prosiguiendo el párrafo la intención de describir la naturaleza de la carne, se adentra decididamente en aspectos funcionales.

Empieza Husserl, con "la carne física" (Der physische Leib). La palabra "física" es un añadido posterior a 1924/25. En cierta medida con esa palabra está adelantando Husserl el final, porque la característica de la carne es ser cosa material (materielles Ding), pero en qué medida lo sea está aún por analizar. Al añadir la palabra "físico" Husserl parece querer

avanzar en ese aspecto de la objetividad a la que acaba de aludir. La carne como objetividad es una presencia, se me muestra, y se me muestra como carne física, a la que pertenece el estrato de las ubiestesias. Pero la pregunta es entonces ¿cómo se unen las ubiestesias a la carne?

Para mostrarlo cita Husserl algunos casos como ejemplos a partir de los cuales establecer algunas comparaciones. El sonido tiene una intensidad, con la que mantiene una unidad esencial; no puede haber sonido sin una intensidad, del mismo modo que no puede haber color al margen de una extensión; aquí Husserl comete lo que podríamos llamar un error terminológico, pues habla de *Ausbreitung* para el color, mientras que, de acuerdo al § 37, en el caso de la vista, no se debe hablar de *Ausbreitung* (difusión), sino de *Ausdehnung*, (extensión). En estos casos, es decir, en el caso de las unidades objetivas —visuales y auditivas— tenemos por un lado "unidades reales", lo visto y lo oído. Para determinar la otra parte de la alternativa, se hace Husserl una pregunta muy iluminadora: ¿tenemos, por el otro lado, "meros contenidos de sensación?" (Ideas II, 193).

Hay, sin embargo, un problema de interpretación. La frase "Aquí tenemos en efecto,..." ¿a qué casos se refiere? ¿a los que va a rechazar, el modo como las sensaciones visuales y auditivas se unen a sus objetos, o al caso de la carne? En mi opinión es una frase correlativa con la anterior: "Esto ciertamente no es del modo X (tener contenidos de sensación), porque aquí tenemos Y (unidades reales)". La pregunta es si Y —lo visto y lo oído, como unidades reales—, ofrece frente a las "unidades reales" meros contenidos de sensación. No olvidemos que está tratando un ejemplo para ver la conexión de la carne con sus ubiestesias, y ese modo no es el de la "unidad de esencia" del sonido ni de lo visto con sus cualidades. Husserl no contesta a la pregunta y eso provoca cierta inquietud en la interpretación de la frase, que se podría entender de modo adversativo, es decir, cambiando el plano anterior, no refiriéndose, por tanto, a la vista y al oído, sino al caso que quiere ilustrar, la conexión de la carne con sus ubiestesias. Pero yo me inclino por la primera interpretación, sólo que con la pregunta está cuestionando Husserl que en el caso de las "sensaciones no localizadas" se pueda hablar realmente de "meros contenidos de sensación".

Pero Husserl no responde y sigue su meditación para analizar el modo de pertenencia de las ubiestesias a la carne. Por eso invita a seguir la reflexión: "Meditemos", dice, poniendo un ejemplo: si un cuerpo me toca varias veces de la misma manera y con la misma presión, siempre producirá las mismas sensaciones: "el resultado es obviamente siempre de nuevo el mismo" (Ideas II, 194), porque el cuerpo no sólo es estimulable en general, sino de tal manera y en tales circunstancias, es decir, la estimulación está sometida a una norma, y esta norma es la que interesa a Husserl. A continuación establece Husserl que "los efectos de los estímulos tienen un sistema" (Hua. IV, 154, l. 22)⁷. En mi opinión, los "efectos de los estímulos" —los *Reizwirkungen*— se refieren al conjunto de las sensaciones producidas por los estímulos, no al estímulo que produce el efecto. Las *Reizwirkungen* son, entonces, las sensaciones localizadas. Así, lo que quiere establecer Husserl es que éstas tienen o muestran un carácter sistemático, que no son, por tanto, aleatorias; por contra, a los cuerpos que aparecen, es decir, al cuerpo que me toca, le corresponden diferencias de lugar; por supuesto, estas cosas que me aparecen también son sistemas, a los que corresponden aquellas diferencias de lugar, pero de manera tal que a cada lugar pertenece un horizonte de otras diferencias que dependen otra vez de los efectos estimulados, es decir, de nuevos efectos de estímulos.

Se trata de una frase difícil, pero manteniendo la perspectiva correcta se entiende. Husserl parte de un objeto que me toca (estímulo: Reiz) y de lo que produce (efecto: Reizwirkung); si me toca de la misma manera, produce el mismo resultado. Los efectos tienen un sistema, es decir, mantienen una relación precisa entre ellos. En el estímulo, es decir, en la cosa que me toca, hay diferencias de lugar; esta cosa también es un sistema, cada lugar permite una exploración ulterior, que abre diferencias nuevas, que dependen a su vez de los efectos que causen, es decir, de las sensaciones que provocan. Hay, por tanto, una correspondencia entre el sistema de las cosas que aparecen y el sistema de los efectos de los estímulos, el sistema de las sensaciones. Por eso dice Husserl: "en las sensaciones radica un orden 'que coincide' con las extensiones aparentes [que aparecen o se muestran, erscheinenden]" (154, l. 30 s./194) , es decir, con el orden de las diferencias locales de las cosas que me tocan o me aparecen mediante el tacto. Pero esta coincidencia está desde el principio, de ahí que las ubiestesias, los efectos de los estímulos, no aparecen como algo extraño y sólo producido, que aparece en mí de manera extraña, rara, ajena a mi voluntad, sino que desde el principio aparecen como algo perteneciente "al cuerpo carnal que aparece y al orden extensivo" (p. 154, l. 33 s./194.) y subordinado en un orden coincidente.

¿Qué quiere decir Husserl? Subrayemos, ante todo, la importancia de estas frases, teniendo en cuenta que estamos en los principios, o en los elementos más bajos de la conciencia, en los principios de lo material. Lo que provocan los estímulos, los efectos de los estímulos, primero, pertenece al cuerpo físico y carnal y al orden extensivo, es decir, mantiene ese orden coincidente; y segundo, están subordinados a ese orden. Se mantiene un paralelismo que rompe, en consecuencia, su aislamiento. El efecto tiene un carácter más allá de sí mismo; la ubiestesia no está encerrada en sí misma porque aparece subordinada a un orden coincidente, por tanto —y es una conclusión clave—: "en ninguna sensación carnal se capta la mera sensación, sino que ésta es aprehendida como perteneciente a un sistema —exactamente correspondiente al orden extensivo— de posibles consecuencias funcionales que lo materialmente real tiene que experimentar en consecuente paralelo con influencias materiales posibles"⁸. La sensación no aparece como mera sensación, sino como perteneciente a un sistema de posibles cambios funcionales que lo real ha de padecer, dadas ciertas influencias. La sensación siempre es anuncio de lo real, no se da aislada sino siempre en ese orden de correspondencia con lo real. Aquí tenemos anunciada la base fundamental de la intencionalidad: desde la sensación más material y carnal aparece lo otro, el orden extensivo, lo real, porque la sensación no aparece aislada sino como perteneciente a un sistema coextensivo con el orden secuencial que lo real experimenta.

Con esto pasa Husserl a un nuevo tercio, el de los campos de sensación, los *Empfindungsfelder*, pero partiendo de una frase, que puesta en relación con lo anterior, nos da un buen guión de la intencionalidad. Para Husserl, que lo presenta como advertencia para precisar aún más lo anterior, "los campos de sensación que están en cuestión están siempre íntegramente colmados" (155, l. 3/194), como ha traducido Antonio Ziri6n "vollstandig ausgefullt", es decir, están saturados, llenos de sensación, de la sensación que les corresponde. "Campos de sensación" es la palabra técnica para cada uno de los sentidos. La frase de Husserl quiere decir que ese sentido tiene desplegado el sentido del mundo al que tiene acceso. Ese sentido no empieza de nuevas con cada una de las sensaciones, sino que cada una de éstas es más bien s6lo una modificaci6n. Esto quiere decir que el mundo visual, el de los sonidos o el táctil, están ya ahí de siempre, en ellos s6lo percibimos modificaciones; decimos esto porque debemos conectar la frase de que "los campos de sensaciones están íntegramente colmados" con las anteriores. Si cada sensación no es mera sensación sino parte de un sistema que se corresponde con el orden extensivo, es decir, con

el sistema que constituye las cosas reales, dada la completud de los campos de sensación, lo que tenemos diseñado en cada campo de sensación de siempre es un sistema de correspondencias, a saber, una faceta del mundo que se nos abre por ese sistema sensorial. Teniendo en cuenta que los tres sistemas sensoriales fundamentales para la percepción del mundo son el tacto, la vista y el oído, el mundo como realidad resistente al tacto, como realidad que aparece en la luz y como espacio sonoro, nos está siempre dado, a la espera de las modificaciones que puedan acaecer en el sistema sensorial. Todo cambio es aprehendido de entrada como cambio "de la extensión", es decir, del sistema exterior con el que el campo sensorial está conectado. Todo cambio es, Husserl insiste, aprehendido (*erfährt eine Auffassung*), como dependiendo de la extensión; y una vez más, el campo "recibe localización" (*erhält Lokalisation*) "como consecuencia de las circunstancias estimulantes particulares" (155, l. 3/194).

Después de estas importantísimas consideraciones sobre el modo de ser de la sensibilidad, avanza Husserl en una dirección más ajustada al objetivo del párrafo, la determinación de la carne y de cómo le inhiere las sensaciones. Y aunque alguna palabra nos pueda resultar ambigua, el sentido global del texto es claro: "El nuevo estrato que la cosa ha recibido por localización...". La ambigüedad está en la palabra "cosa", que se podría referir tanto a una cosa externa como a la cosa "carne". Yo creo que se refiere a esta última. La localización es una cualidad cósmica, se da en un espacio, por más que no sea tanto una *Ausdehnung* (extensión) como una *Ausbreitung* (difusión). Ahora bien, el interés actual de Husserl es profundizar en la faceta ontológica de la carne, y justamente ese carácter de "estimulación plena" del campo sensorial significa una constancia del campo (*Beständigkeit*), y frente a ella, el nuevo estrato recibido con la alteración, "una especie de propiedad real". Por los ejemplos aducidos, podemos interpretar las frases, que siempre insisten en la correspondencia del sistema sensorial con las condiciones reales o "circunstancias reales" en las cuales siente. En los dos ejemplos aportados, el de un picotazo, y la entrada en "una habitación con una temperatura excesiva", los cambios de sensación tienen denominaciones "objetivas", que aluden a esas circunstancias reales: "sensaciones de punzada", o aumento de calor. La sensación, una vez más, no queda encerrada, no está encerrada en sí, sino referida al sistema de condiciones reales que la han provocado. Porque, y ahora viene una frase que podría resumir todo lo que estamos diciendo: "la sensibilidad [*Empfindsamkeit*] de la carne se constituye por completo como una propiedad 'condicional' o psicofísica" (155, l. 22/195). Husserl tiene que aclarar esta frase difícil; por un lado, la carne es sensible, de acuerdo a los ejemplos, siente calor y le duele el picotazo. Pero, por otro lado, tanto el calor como el picotazo son realidades objetivas que están en el sistema del mundo, en el que también está la carne, que exhibe unas condiciones alterables. Entrar en una habitación en la que hace un calor muy fuerte, altera las condiciones de la temperatura del cuerpo, como de cualquier cosa sensible al calor, como puede ser el vino, un helado, etc. El cuerpo pertenece a esa situación objetiva mundana. Por eso dice Husserl que a la percepción de la carne pertenecen la aprehensión "cosa" y la de los campos sensoriales, perteneciendo éstos al cuerpo carnal (al *Leibkörper*), es decir, a la unidad psicofísica que es siempre nuestro cuerpo. Esa pertenencia tiene su traducción fenomenológica en la forma "si ..., entonces": si aumenta la temperatura, sentiré calor; si un mosquito me pica en la mano, sentiré un picotazo; si se me toca la mano, sentiré el tacto; la mano siempre está ahí como "unidad física estesiológica" (p. 155/195), como unidad sensible y realidad física, como todo el cuerpo. La separación de los dos aspectos de la unidad psicofísica sólo es abstracta, es decir, sólo la captamos aplicando un poder de separación, porque "en la percepción concreta la carne está ahí como una unidad de aprehensión de nueva especie" (p.156/195).

Veamos esta unidad de nueva especie. En primer lugar, por ser una cosa, le corresponden los predicados formales de la idea de realidad, que exhibe una constancia frente a las cambiantes circunstancias, por más que muchas otras dependencias "reales" queden abiertas y sólo en sucesivas experiencias puedan ser determinadas, y así aparecerán como "propiedades reales del mismo objeto real" (p. 156/196). Pero a esta unidad psicofísica que es la carne colmada, lo que Husserl llama ahora "estrato primario de sensaciones", el del tacto, y las sensaciones dependientes de él, es decir, todas las ubiestesias, las sensaciones localizadas, también le son atribuidas, enriqueciéndose con ello, todas sensaciones que se le adjuntan de "modo mediato" [mittelbar zugeordnet 156, l. 28], por ejemplo, el campo visual.

Hay que advertir que respecto al campo visual Husserl desliza unas frases que no pueden afirmarse desde un método fenomenológico, a saber, que depende de las cualidades del ojo y del sistema central cómo se llena o colma el campo visual. Es obvio que fenomenológicamente nada sabemos del sistema central. Lo cierto es que estos nuevos campos de sensibilidad adscritos al cuerpo, a la carne, por sus campos primarios, enriquecen la aprehensión de la carne, así "se constituyen "nuevas propiedades reales de la carne" que ya no están en relación con la propiedad hasta ahora exhibida, la extensión. En esas propiedades reales la carne "participa como carne constituida ya en otra parte", es decir, la carne estaba ya con su densidad antes de admitir los nuevos campos adscritos, la vista y oído. Éstos, ya no son propiamente hablando elementos de extensión sino de otro nivel. Podríamos discutir esto respecto a la vista, si el color no es radicalmente, es decir, en unidad esencial, una cualidad extensa, pero creo que Husserl estaba hablando de un tipo de cualidades extensas, la táctil resistente y consistente; mientras que la vista pertenece, diríamos, a una extensión fantasmal, aparente, porque no es táctil. Las propiedades extensivas serían las propiamente materiales, de manera que las otras, o sea, las que no son táctiles, tienen fuentes distintas. Pues bien, éstas constituyen en la carne la capa mediante la cual "se entrelaza la carne material con el alma" (p. 157/196). No es que las otras no sirvan para eso, sino que, se podría decir, el hecho de que estas nuevas cualidades no posean esa consistencia ubiestésica, quizás las hace menos materiales y más adecuadas para las funciones intencionales, que antes veíamos.

No sé cómo interpretar estas frases de Husserl de modo distinto. Ya lo había dicho, el nivel de la carne es la materia hilética para las funciones espirituales. Ahora recuerda esto justo después de atribuir a la carne la ampliación de sensibilidad. Sin embargo, no parece lógico atribuir a esta etapa ampliada ninguna función específica. La expresión de Husserl no parece ambigua, pues, después de hablar de la ampliación más allá del estrato de sensaciones primario, el "estrato ubiestésico", comenta que "con ello" [damit] se constituyen "nuevas propiedades reales de la carne" [reale Eigenschaften des Leibes]. Por la parte que sigue se ve que ese damit se refiere a lo que acaba de decir, pues añade, de la carne que "participa aquí como carne ya en otra parte constituida", a saber, en el estrato primario de sensación. Con esto, tenemos una especie de nueva región ontológica: "La estimulabilidad en general se convierte así en un título de una clase propia de propiedades reales que tienen una fuente enteramente distinta que las propiedades propiamente extensivas (y por ello materiales) de la cosa" (p. 157/196). Pues a esta nueva región, la de la estimulabilidad general, atribuye Husserl el enlace de la carne y el alma.

Este nuevo "grupo de propiedades reales", que son verdaderamente reales, porque "se constituyen en lo real mediante la referencia circunstancias reales" consta de los dos elementos ya considerados, el que depende directamente de la carne, el sustrato primario,

y el que depende de la ampliación, de los sentidos, pues Husserl se refiere en general a lo que es "aprehensible como estrato localizado de la carne, y más, lo que es aprehensible como dependiente de la carne (en pleno sentido, incluyendo ya este estrato) y de los órganos sensoriales" (ib.). El estrato procedente de la ampliación depende de los órganos sensoriales, no directamente de la sensibilidad. Pues bien, ahora Husserl vuelve a aplicar la teoría fundamental anterior a la totalidad de lo perteneciente a la carne: "todo ello compone, bajo el título materia [Stoff] de la conciencia, un subsuelo [Untergrund] de la conciencia" (p. 157/197). La sensibilidad aparece, así, como la materia, el Stoff, Hyle, el subsuelo de la conciencia, que en esta conexión aparece como el alma, o el yo anímico. Porque, si el subsuelo tiene un carácter real, también su contrapartida, el alma, el yo anímico, que quedan aprehendidos en la misma función realizadora, de manera que el yo o el alma tiene su carne.

Para terminar este denso párrafo, tenemos que aclarar en qué sentido se da esta "realización". Ante todo rechaza Husserl la comprensión naturalista procedente de la ciencia psicológica, que diría que esa carne como realidad física, "como cosidad físico-material", brinda "mediante sus procesos materiales precondiciones reales para 'sucesos de conciencia'" (ib.), o a la inversa", que, dados unos 'flujos de conciencia', en la realidad material hay dependencias en relación a sucesos de conciencia ocurridos en ese flujo. Dicho de otra manera, dados unos sucesos conscientes, se pueden detectar las correspondencias equivalentes en el subsuelo material de la conciencia, es decir, en la carne. No es esto lo que quiere decir Husserl, o al menos no se quiere decir que sea sólo eso, con lo que Husserl parece estar admitiendo esa posibilidad. Pero yo creo que rechaza de plano que esa interpretación naturalista dé en la diana, porque tal interpretación naturalista podría ser tomada desde una perspectiva cientista, buscando los procesos causales en el nivel de la naturaleza, por ejemplo, buscando los procesos neurales, eléctricos y químicos que ocurren en la realidad material, en la carne como realidad física. No es que Husserl rechace esa posibilidad, sino que le parece insuficiente.

Para explicar por qué esa postura no es suficiente añade Husserl una frase sobre la causalidad que no se termina de entender. Como la causalidad pertenece a la realidad, los sucesos de conciencia sólo como "estados de conciencia" [seelische Zustände] tienen realidad. Pero con esto no se ve por qué lo anterior es insuficiente. En realidad la verdadera razón está en la frase siguiente: el alma y el yo tienen carne, no una realidad física, no una "mera cosa material, sino carne, una cosa material de cierta naturaleza", "como campo de localización de sensaciones y emociones afectivas, como complejo de órganos sensoriales", es decir, la carne no es ese campo fisiológico para los procesos físicoquímicos que investigan el fisiólogo, el neurólogo, el naturalista, etcétera, sino carne sensible con todas las sensaciones primarias —ubiestesias, cinestesias y cenestesias—, y con las sensaciones atribuidas por la ampliación que hemos mencionado, los campos sensitivos localizados indirectamente. Esa es la carne del yo, del alma, y esa carne es la que es "miembro y contramiembro [Mitglied und Gegenglied] fenomenal" de toda percepción. La carne es, primero, miembro presente [Mitglied] en toda percepción, pero un miembro copercibido; en la percepción la carne está siempre copercibida, está siempre, diríamos, en la parte del objeto, pero a la vez, es el sujeto, "contramiembro" [Gegenglied]. Por eso habla Husserl de "comiembro y contramiembro". El ojo es siempre sólo contramiembro, pues en cuanto ojo, él no es visto, aunque a través de la localización indirecta el ojo está también ahí como una realidad material como la mano, siendo parte del cuerpo al que pertenece y completa, además estando integrado en el contexto mundano normal. Así, esta definición husserliana de la carne como "co-miembro y contramiembro" termina deparando una de las

mejores imágenes de lo que representa la carne como esa sala de cine que comenta Merleau-Ponty, de acuerdo a la cual la cámara de proyección se opone a la pantalla, pero ambas pertenecen en el plano real a la misma sala de proyección; me basta con alterar la postura para ver la pantalla. La cinta y la máquina de proyección son la contrapantalla, pero a la vez tiene el mismo carácter que la pantalla, pues todas ocupan un lugar en la propia sala. Así la carne, en su calidad de "miembro y contramiembro", "constituye" el lugar fundamental de la donación real del alma y del yo. Es que esta donación pasa efectivamente por la realidad de la carne, a cuyo contenido se refiere siempre. El alma y el yo de cada uno se nos dan en el lugar de la carne.

Con esto creo que hemos dado un gran paso, tal vez definitivo, en la aclaración fenomenológica de la carne, así como en lo que se refiere a su conexión con el alma, entendida ésta como yo anímico.

7.- Carne, alma y yo

El concepto de alma en estos textos puede resultar un tanto ambiguo, pues, por un lado, la carne, como ya sabemos, es estudiada como modelo de "realidad animada", de realidad animal, pero, por otra parte, también sabemos que de acuerdo a los análisis, el alma se destaca de la carne, porque el alma tiene una carne. Pero si uno se fija bien, cuando sale la palabra "alma", ésta se relaciona con la conciencia y con el yo. Es conveniente detenerse, aunque sea brevemente, en el desarrollo de este concepto en estos textos. Y lo primero que tenemos que tener en cuenta es que el concepto de alma, en estos textos, queda adscrito a un topos superior, que está por encima de la carne. Por eso vamos a empezar viendo los lugares en los que aparece algo que podría ser conceptualizado como superior a la carne, bien porque la usa, bien porque la carne opera de materia para ese elemento superior.

Lo primero que nos salió fue en el § 38, cuando Husserl menciona que la carne es el órgano de la voluntad. En ese parágrafo la carne es "el único objeto que para la voluntad de mi yo puro es movible manera inmediatamente espontánea" (p. 152/191). El yo puro es el sujeto, contramiembro de la naturaleza material y al que como campo de localización de las sensaciones pertenece la carne, que él mueve espontáneamente. Aquí tenemos pues una especie de estructura: naturaleza, carne y yo. La carne pertenece al yo, que aparece aquí como sujeto que percibe "un mundo exterior" mediante los órganos de la carne (p. 152/192).

En el § 39 vuelve a aparecer esta contraposición, aunque en un terreno ligeramente distinto, tal vez más general que el anterior. No debemos olvidar, sin embargo, que en el que acabamos de comentar, la carne ha empezado por ser el órgano de la voluntad, y se ha terminado en una generalización muy importante, pues el movimiento libre de los órganos queda conectado a la percepción del mundo exterior, sin que Husserl nos aclare ahí esa simultaneidad, pero se puede colegir que el hecho de ser órgano de la voluntad no es independiente de la percepción del mundo, aunque aquí es justo donde Husserl lamenta la insuficiencia de su texto al no haber introducido "el movimiento subjetivo".

En el § 39 va más allá, dando a la carne un carácter más amplio. Ahora la carne, el estrato sensible, recibe "configuración espiritual", de manera que "la totalidad de la conciencia de un ser humano [das gesamte Bewußtsein eines Menschen] está enlazada en

cierta manera con su carne mediante su sustrato [Unterlage] hilético" (153/193), por más que las vivencias intencionales ya no estén localizadas ni formen parte de la carne. Aquí tenemos, pues, una contraposición entre conciencia y carne, ésta es aprehendida en una "configuración espiritual" que la desborda; pero parece que el sustrato hilético [hyletische Unterlage] lo comparten la conciencia y la carne. Parecería, hasta cierto punto, acercar la conciencia, que ya no puede ser localizada, y el yo, sujeto o voluntad del párrafo anterior. Aquí esa conciencia conlleva la configuración espiritual de la sensibilidad. Pero todavía no nos ha salido la palabra alma.

Pues bien, hasta el final del § 40 no aparece la palabra alma, ahora en la anotación de que la carne, en la totalidad de su sensibilidad, está mezclada, entrelazada con el alma, constituyendo el subsuelo [Untergrund] de la conciencia (157, l. 13/197). Hasta ahora no hemos avanzado demasiado, pero en este momento da Husserl un paso decisivo, pues la capa sensible de la carne —lo que constituye el subsuelo de la conciencia— se realiza [erfährt seine realisierende Auffassung] "a una con ésta [la conciencia] en cuanto alma y yo anímico" (157, l. 14 s./197). Aquí sí que hemos dado un paso importante, aunque no está claro que tenga una necesidad fenomenológica, quiero decir, que proceda de una exhibición fenomenológica clara. Esa conciencia, que nos había salido hasta ahora, primero, como voluntad, luego como yo y sujeto, luego, en general, como la conciencia que comparte el sustrato hilético [la hyletische Unterlage] con la carne, ahora se realiza como alma y yo anímico.

No veo clara esta realización porque me parece que depende de las teorías que hemos heredado de la tradición en torno a la contraposición entre el cuerpo y el alma. Si queremos perseguir el contenido de estos conceptos, es muy posible que, de acuerdo a la experiencia, la exposición husserliana sea válida. El único contenido posible del alma, siguiendo los datos fenomenológicos, no pueden ser otros que los expuestos, es decir, el alma como contrapuesta al cuerpo no representaría más que la realización de la conciencia, consecuente, a su vez, a la realización de la carne. Pero la vez, el propio análisis fenomenológico nos muestra que el cuerpo realizado, contrapuesto al alma, no deja de ser una naturalización que extirpa al cuerpo su carácter de alma, su carácter de carne. Así, el alma no se puede contraponer al cuerpo, porque su sustancia es la carne, sólo que por encima de la carne están las funciones espirituales, la voluntad, el yo, el sujeto de los actos que ya no están en la carne. El alma, como vida animada, se asienta en la carne; por eso termina Husserl diciendo que la carne es el lugar fundamental, el Grundstück, de la donación real del alma y del yo (157/197). Por eso dicen los textos publicados como anejos que la carne es "más que cosa material, porque tiene una capa perteneciente a lo anímico" (Hua V, p. 118).

8.- La carne como cosa

Una vez que hemos visto la problemática de la carne como parte del alma, que proporciona la materia a la vida consciente, puesto que además es cosa entre las cosas, por más que sea una cosa especial, quiere terminar Husserl por el diseño de las peculiaridades de la carne como cosa. Empieza aclarando la peculiaridad de la carne de ser "centro de orientación" respecto a las cosas, el punto cero en relación a las otras cosas; todas ellas están a la derecha, a la izquierda, arriba, abajo, más cerca o más lejos. La carne es el centro de orientación de un espacio que justo por eso es un espacio no homogéneo. Así, "todas las expresiones de orientación llevan consigo la referencia" a la carne. Pues lo lejos

es lejos respecto a mi carne. Igualmente, la capacidad de movimiento de la carne puede alterar esas orientaciones, pero en esos cambios el aspecto de las cosas, la serie de fenómenos, la serie de las formas en que nos aparecen, "conserva su sistema fijo" o "la forma de la intuición, la legalidad de los matices, y con ello la forma del orden de la orientación con un centro" (158 s./198); el yo, o la carne está siempre en el punto cero. Ahora bien, ese punto, en cuanto lugar objetivo, lo pueden cambiar, aunque de nuevo será llevándose encima todo el sistema de orientación, como el caracol su casa, aunque de una manera prudente termina Husserl advirtiendo que aún no estamos adelantados en los análisis como para poder dar contenido pleno a esa designación de "lugar objetivo".

Subrayemos este último aspecto. Yo puedo cambiar mi lugar objetivo, pero no puedo abandonar el hecho de ser punto cero: "no tengo la posibilidad de alejarme de mi cuerpo o de alejarlo a él de mí" (159, l. 18/199)", por eso hay una parte de mi cuerpo que se me aparece —como cosa física— de modo restringido, por ejemplo, mi cabeza, que es invisible. Y ahora termina Husserl con una frase que ha hecho historia: "La misma carne que me sirve como medio de toda percepción me estorba en la percepción de sí misma y es una cosa constituida de modo curiosamente imperfecto" (p. 159). La carne como cosa está constituida de modo imperfecto, quiere decir que no tengo libertad para desarrollar la serie infinita de formas de aparición táctil y visual que tengo respecto a otros cuerpos o cosas. Respecto a mí las limitaciones hacen que por ejemplo respecto a mi espalda o mi cabeza, o con relación a ciertas perspectivas de mí mismo, tenga unos límites insuperables, que yo no pueda enfrentarme a ellas como sujeto directo, que, por tanto, esos contenidos no "constituyen" el sentido intuitivo de mi cuerpo o imagen corporal directa. Yo me veo siempre directamente de frente.

Todo esto no deja de tener consecuencias prácticas sobre la imagen propia, por ejemplo, sobre la percepción de nuestro envejecimiento. No percibimos directamente nuestro envejecimiento, porque éste se da fundamentalmente en la cara y en el aspecto de la espalda, justo partes que no percibimos, mas la experiencia biográfica no da el envejecimiento. Así nos podemos sentir profundamente jóvenes mientras que como cuerpo físico podemos mostrar la evolución real y el efecto del tiempo. Por supuesto, para las acciones prácticas sobre nosotros, en relación a la dieta o al control, también es decisivo este hecho, el que la constitución del cuerpo propio, de la carne como cosa sea "curiosamente imperfecta".

Pero aún hay una tercera característica señalada por Husserl. A pesar de las dos notas anteriores, el ser punto cero insuperable y no abandonarle, así como el ser una cosa constituida de modo imperfecto, el cuerpo propio en cuanto cosa está enmarcado en el contexto real causal del mundo, de manera que sus movimientos, por más movimientos subjetivos que puedan ser, es decir, serie de sensaciones cinestésicas, son también movimientos en el espacio físico, que se componen con otros movimientos, o que tienen efectos en otras cosas, de manera que todo movimiento es simultáneamente movimiento subjetivo y movimiento físico en el espacio y siempre puedo aprenderlo en una u otra perspectiva, aunque una vez más, y así termina Husserl, hay una diferencia muy importante entre la vista y el oído, por un lado, y el tacto por otro. Mientras en este caso, por ejemplo, si toco mi mano con algo caliente, mi mano se calienta físicamente pero a la vez siento ese calentamiento de manera que cualidad táctil física, calor, es también cualidad táctil sentida. La cosa física mano es, por tanto, punto de transferencia o transbordo de lo físico a psíquico [Umschlagspunkt]. No ocurre lo mismo en la vista y el oído. Mi mano puede ser iluminada como cualquier otra cosa; si me pego con la otra mano "arrancó un sonido a la

mano", distinto de si golpeo, por ejemplo, la mesa; pero respecto a la vista y al oído, es decir, el "proceso físico 'iluminación roja de mi mano' no es seguido por un rojo sentido de la misma manera que el calentamiento de mi mano es seguido por la sensación de calor" (160, l. 34/200), falta el punto de transferencia, de transbordo. Y con esto se nos da otra característica fundamental de la carne, ser ese punto de transferencia de lo físico a lo psíquico, o como dice Husserl, de lo causal a lo condicional: si hago esto, siento tal, lo que, una manera muy sutil de señalar la diferencia entre el tacto por un lado y el oído y la vista por el otro. En estos casos el cuerpo, la carne, no existe en relación a las cualidades físicas dadas en la percepción. Lo que ya nos había dicho en el § 38.

Para terminar el capítulo Husserl propone como epílogo una reflexión de que todo lo expuesto hasta ahora se resume en las dos vistas posibles sobre nosotros, una, la correspondiente a una vista desde el interior, es decir, en una visión de nosotros mismos desde nuestra experiencia; la otra, la vista desde el exterior: En la primera el cuerpo aparece como carne, en la segunda como cosa. Ambas perspectivas, la carne y el cuerpo físico, están "Miteinander da", uno con otro, copresentes; éste es el sentido de aquel "comiembro y contramiembro" simultáneos. Como carne somos contramiembros, y como cuerpo somos miembros del mundo, aunque ambos siempre uno con otro Miteinander da, ambos siempre co-presentes. Como contramiembros somos punto cero inamovibles como tales, pero movibles como miembros del mundo, al cambiar el lugar objetivo del cuerpo

Ahora bien, termina Husserl, la constitución imperfecta que tenemos de nosotros mismos no nos permite una donación de nosotros mismos como la de todas las otras cosas. Es decir, desde una perspectiva individual solipsista no conseguimos la donación plena de nosotros mismos como cosa; para ello me hará falta introducir en mi autodonación la mirada del otro, o mi mirada como otro, lo que solamente se llevará a cabo por la mirada del otro. Sólo así podré constituirme totalmente como cosa en el espacio. Pero esta nueva perspectiva ya no aporta nada más al análisis fenomenológico de mi carne.

2.5 El modelo humano de la fenomenología: la vida activa (yo).

Textos tomados del último capítulo de *La fenomenología como una teoría de la racionalidad fuerte*, pp. 289 y ss. donde se habla de la imagen del ser humano que la fenomenología halla, con la que Husserl opera. Aquí se puede ver la doble estructura del ser humano. Sobre una capa de pasividad, en la que Husserl insiste aquí, se eleva la capa del yo, que es la capa del yo de actos, que toma postura afectiva, en la valoración; teórica, en el juicio; y práctica en la decisión. Las diversas efectuaciones de la vida activa se depositan en la vida humana como efectuaciones pasivas, constituyendo una pasividad secundaria. Husserl suele trabajar este tipo de temas como preparación de los análisis de la ética o la cultura.

... mientras en la idea de ser humano está necesariamente implícita la intracorporalidad, la Leiblichkeit, por la cual tenemos una primera capa sensible, quizás en la idea de un yo puro (o de una subjetividad pura en el sentido de yo puro, el de actos), no lo está. Sospecho que Roth fue llevado a esa conclusión por el temor a tener que confesar que Husserl estaba suponiendo que la ética se basaba en la antropología, cuando, como enseguida veremos, la idea de antropología de que Husserl disponía era sólo la de la antropología biológica. Pero no se puede ocultar que en estos textos Husserl está pensando en otro saber del ser humano distinto de esa antropología. Precisamente una de las cuestiones decisivas de la ética husserliana en esta época es reivindicar la diferencia entre ser humano y yo puro, porque

como veremos, la primera etapa de la subjetividad humana, o del ser humano, es una etapa sin yo, una *ichlose Sphäre*, de donde por otro lado surgen elementos estimativos fundamentales y primarios, que dan el cuerpo a la ética husserliana.

[Tratando Husserl de defender el paralelismo entre el ámbito teórico y el estimativo, nos dice que] en éste ámbito existirían también las dos posibilidades que existen en el ámbito teórico, tener una mera representación de algo y el cumplimiento de esa representación, su *Wahrnehmung*, su percepción, es decir, su "verdadera (*wahr*) captación (*nehmung*)", en la que lo dado se da en su *Leibhaftigkeit*, en su propio cuerpo, en su propia persona, no mediante ningún sustituto. En la estimativa detrás del deseo hay un *Wert-halten*, un tener por valor, que es el valor supuesto; a ese "tener por valor" corresponde también un posible cumplimiento, una captación de valor, una *Wert-nehmung*, en la que tenemos el valor *leibhaftig-da*, verdaderamente en persona. En el hedonismo siempre se confunden los dos niveles, con lo que irremediabilmente cae en el subjetivismo. Un sentimiento, *Gefühl*, sólo puede ser valor si es objeto de otro sentimiento, si motiva otro sentimiento, es decir, si él mismo se ha convertido en bien valorado. Esta es la razón, concluye Husserl, de que el hedonismo caiga en definitiva en un regreso in *indefinitum*. Por eso, del mismo modo que para resolver el subjetivismo psicologista en el ámbito del conocimiento se necesita una « teoría trascendental del conocimiento» , es necesario también en el ámbito de la ética es necesaria « una teoría trascendental de la razón valorativa y de la razón práctica» (p. 121 del manuscrito F I 28, de 1920). La subjetividad del sentimiento es la misma que la del juzgar, lo que no significa que en el sentimiento no exista un dominio de la razón, es decir, un ámbito objetivo, de acuerdo al cual podemos determinar también si un sentimiento es verdadero o falso, del mismo modo que podemos decir si un juicio es verdadero o falso. Precisamente la subjetivización llevada a cabo por el hedonismo lleva a la « errónea opinión de que el sentir (*Fühlen*) es algo en sí irracional» (p. 123).

Pero en realidad se da un paralelismo entre los sentimientos sensibles (*sinnliche Gefühle*) y los datos de los sentidos (*Sinnesdaten*); así como estos son el material para la percepción, aquellos lo son para la *Wertnehmung*, para la valoración (p. 125), de modo que forman como un « fondo continuo» (*beständiger Hintergrund*) que se despierta con cada sentimiento suscitado (*erregtes Gefühl*), que encontraría su resonancia en ese trasfondo e influiría todo el medio del sentimiento, de modo que « se integra en la unidad del humor (*Stimmung*)». Con esto nos vamos acercando al modelo de ser humano que Husserl pone a la base de su ética. Como vemos, lo que está haciendo, como nos ha dicho un poco antes, es una fenomenología del *Gemütsleben*, de la vida anímica o del psiquismo en toda su amplitud, en la que, como muy bien vio también Kant, la vida afectiva es fundamental. Precisamente la equivalencia de *Gemüt* y *animus* indica esta raíz afectiva del ánimo. El ánimo, el psiquismo humano en toda su amplitud, no el alma como opuesta al cuerpo, está constituido por un fondo afectivo conectado o en íntima urdimbre con los datos de los sentidos, lo que más adelante llamará Husserl la *hyle* originaria, a partir del cual se generará toda la actividad estricta de la persona.

Esta descripción de Husserl, que se lleva a cabo no en un nivel propio de la actitud natural sino de la conciencia pura, es muy importante, pues en ella podemos ver con claridad el modelo o imagen del hombre con el que él está operando y que obviamente está muy alejado del tópico del "Espectador desinteresado", que tanto interés ha habido en promocionar como la conciencia husserliana. La conciencia husserliana no es el espectador desinteresado, eso es el fenomenólogo que hace fenomenología, sino la conciencia

trascendental que el fenomenólogo describe. Esa conciencia es ante todo y en primer término este beständiger Hintergrund, este trasfondo afectivo que no tiene aún ninguna Bestimmung, [ninguna determinación] aunque ya sabemos que constituye una Stimmung, [es decir, un humor, un talante] que sería la pasividad previa a toda actividad valorativa y que es « el sentimiento sensible que acompaña ya a la más primitiva donación y predonación del conocimiento, que colorea afectivamente (gefühlmäßig) el entorno de percepción más primitivo» , pues, sigue Husserl, « todo mero color, o tono, u olor tienen antes de toda actividad valorativa un carácter afectivo, fundado en algo que es ya pero que no es afectivo» . Es posible deconstruir esa coloración afectiva del mundo en torno, pero entonces « tenemos un mundo artificialmente privado de valores y de bienes» (eine künstliche entwertete und entgütete Welt), que es impensable como un mundo real « pues es impensable que para un yo» haya objetos que no le significan nada, « que de ningún modo toquen su afectividad, que no pongan sus tendencias en movimiento, y que, si es racional, no le motiven a las correspondientes actividades» .

Creo que estas citas son suficientes para saber cómo pensaba Husserl por lo menos en 1920. Yo creo que siempre había pensado así. Pero de todos modos estos textos ponen sobre el tapete de la discusión qué significa para Husserl realmente la conciencia o la subjetividad pura.

Hay además dos tipos de motivación, la racional, de la espiritualidad activa y la irracional, la espiritualidad afectiva affektive Geistigkeit, donde reina una motivación « del nivel más bajo anímico. Y ahora sigue Husserl explicando esa « niedere Stufe» , que es la de lo « meramente anímico» , sobre la que se construye « la de la espiritualidad en un sentido estricto» . Esta capa es la de la « pasividad pura» , que tiene el carácter de « ichlos» , sin yo, es decir, « del trasfondo que transcurre sin una participación activa del yo» , trasfondo siempre presente para el yo en el modo en el que lo psíquico puede estar presente, en el modo de la conciencia. En esta esfera, que está por debajo del carácter egoico (unter-ichliche Bewußtseinsphäre), se dan génesis, se mezclan motivaciones, « de un modo totalmente pasivo» en el modo de la asociación y de la formación de la percepción.

Hay que distinguir, no obstante, la pasividad primaria y la secundaria. Esta segunda procede de las formas constituidas en la actividad, en el contexto de los actos del yo, de las tomas de postura del yo, pero los resultados de esas tomas de postura se pueden hundir en el reino de la pasividad para permanecer en el trasfondo pasivo mezclados con otros, de un modo inactivo, pero ejerciendo una « fuerza pasiva de motivación» (pag. 148). A esta esfera no se le pueden plantear preguntas de razón, porque ella no es en sí misma un acto del yo, pero todos los actos del yo toman de esta conciencia de trasfondo (hintergründigen Bewußtsein) su « alimento» . Del mismo modo los « sentimientos no egoicos» (ichlose Gefühle), que surgen en el fondo anímico en pasividad pura y originaria, no son ni razonables ni no razonables, porque el reino de la razón es el de los actos del yo, de las tomas de postura y posiciones que adoptamos, que tienen su motivación por la que ya nos podemos cuestionar.

Y ahora ya se ve Husserl en la necesidad de centrarse en este punto, es necesario ya clarificar el ámbito de lo humano espiritual, para saber por fin a qué se refiere la ética y es aquí donde inicia el famoso Excurso. Tengamos en cuenta que hasta ahora prácticamente no ha hablado nada de qué es la ética. Lo que aún está haciendo es, a partir de la refutación de teorías, desescombrar el terreno, pero no tanto para buscar una teoría positiva de lo ético

como para acotar el ámbito de lo humano donde podamos hablar de normas éticas. Y ha llegado, podríamos decir, a ciertos elementos fundamentales. En primer lugar lo que va buscando Husserl es una imagen del conjunto del ser humano, una imagen del hombre total, es decir, un ser humano que no esté disminuido en su realidad. Es cierto que a ese saber no le llama antropología, porque para él antropología es sólo la antropología biológica. Hoy en día podemos decir que lo que Husserl buscaba como base fundamental de su ética era una correcta antropología filosófica, es decir una antropología que se hiciera cargo de la totalidad de la experiencia humana, de la lebendige Subjektivität, no sólo de un aspecto o nivel. Precisamente de cara a esta antropología y ya como refutación del naturalismo del hedonismo o del utilitarismo ha empezado a descubrir ese ser humano del que nos ha mostrado una estructura doble, una estructura que consta de dos niveles, el de la esfera primera sin yo, donde actúa la sensibilidad afectiva constituyendo un mundo en el que los objetos están afectivamente dados, y una capa egoica, en la que el yo de actos toma decisiones de un modo activo en relación a ese trasfondo en el que siempre vive el yo.

Después de describir las características de la esfera pasiva, que está radicalmente conformada por la afectividad, porque antes de toda determinación ya tiene un contenido cognitivo y afectivo, indica que sobre esa capa actúa la determinación predicativa y valorativa, que se puede constituir en habitualidad y de ahí en tradición; con esto tenemos ya algunos de los rasgos fundamentales del mundo concreto en el que vivimos, en el que hay que destacar « la enorme plenitud de caracteres de significación» (pag. 96), que se depositan sobre los objetos culturales, constituyéndolos en tales objetos por la donación de sentido que se realiza desde las funciones de la voluntad, es decir, desde el funcionamiento que la cultura asigna a esos objetos. Las funciones de la voluntad se fundamentan en funciones valorativas, pues esas cosas culturales, las casas, las calles, avenidas, jardines, campos, bosques o ciudades, etc. son objetos que tienen carácter de medios o cosas instrumentales en virtud de ciertas valoraciones.

Preguntas

1. En una representación, en el sentido genético de acto de conciencia, por ejemplo el ver un árbol, exponga cuáles son los elementos noemáticos (caracteres de presentación y de ser) y noéticos (los correspondientes a ambos caracteres noemáticos).
2. Desde la teoría de la intencionalidad ¿qué peculiaridad ve Vd. a la psicología fenomenológica, teniendo en cuenta la estructura noético/noemática? (cfr. La estructura del método fenomenológico (EMF), p. 124).
3. En la p. 244 del § 99 de Ideas se dice que "En un análisis más exacto se advierte que los caracteres puestos por ejemplo no pertenecen a una serie": ¿Qué quiere decir Husserl con esto?
4. ¿Por qué la fenomenología no puede ser encasillada en una filosofía metafísica de la presencia?
5. ¿La componibilidad del movimiento es un rasgo definitorio del cuerpo pero no del soma, ¿qué significa eso?
6. ¿Cuál es la imagen de ser humano que se defiende en los textos citados en el último epígrafe de este número? ¿Cuál es la doble estructura de la subjetividad? ¿Qué es el Gemüt, el ánimo?
7. ¿Qué es "pasividad primaria" y "pasividad secundaria"? (La Fenomenología como teoría de una racionalidad fuerte p. 303).

3 Tema 8. Las estructuras de la subjetividad trascendental II. Para una fenomenología de la racionalidad

3.1 A modo de introducción

Hemos visto en el capítulo anterior la estructura de la subjetividad humana, vamos a ver ahora algunos aspectos fundamentales más relacionados con la vida intencional consciente que caracteriza a esa vida, tanto en la pasividad como sobre todo en la actividad. Este capítulo es posiblemente el crucial en la fenomenología de Husserl y, sobre todo, en su apuesta por un modelo humano. El anterior debe ser tomado como una preparación para éste. En nuestro curso este capítulo representa también el punto decisivo para entender la apuesta husserliana por la racionalidad, una apuesta que no se basa en una decisión voluntarista sino en las aportaciones del análisis fenomenológicos. Es posible que a más de un intérprete le haya pasado desapercibida la fenomenología de la razón presente en la obra de Husserl, incluso es muy posible que, siendo la apuesta por la razón el tema decisivo de la obra de Husserl, sea algo ni siquiera mencionado en las presentaciones que se suelen hacer de la fenomenología. Pues bien, cuando eso ocurre es que no se ha captado nada de los objetivos básicos de la fenomenología, o de la manera como Husserl la lleva a cabo.

La fenomenología de la racionalidad es el tema de la cuarta sección de las Ideas, como hemos dicho ya en el número 3. En este número se recomienda la lectura de cuatro párrafos de esa sección. En el primero (§ 128), Husserl define con precisión el problema de la razón, la referencia a un objeto, el hecho de la pretensión del conocimiento de ser realmente conocimiento de las cosas, el hecho de llegar la conciencia al objeto, no a un objeto ficticio, a una representación, sino al objeto realmente él mismo. Cuando decimos que una cosa es así y lo decimos racionalmente pretendemos que eso es efectivamente como lo decimos y además que toda persona racional debe admitirlo en los mismos términos. Si no fuera así, lo que yo digo se presentaría como mi opinión, una opinión más entre otras, más o menos plausible, pero no definitiva. Cuando yo digo que algo es como yo lo digo, si por ejemplo, digo que vivo en Madrid, viviendo en Madrid, el conocimiento que esa frase expresa pretende ser efectivo, responder a una situación que toda persona racional debe admitir, de manera que si alguien se empeña en lo contrario, o lo tildamos de loco o de adoptar una postura de incapacidad de diálogo, como si me dijera, por ejemplo, que no vive en Madrid porque vive en su casa de la calle Gran Vía. La pretensión de la fenomenología de la razón es aclarar este tipo de conocimientos, lo que Husserl llama la conciencia racional. Para la fenomenología esto es muy importante pues es realmente la meta fundamental de su propuesta.

El segundo texto recomendado es el § 135. Hasta ese párrafo Husserl explica cuáles son los elementos del nóema, insistiendo en que en todo nóema hay que establecer una diferencia entre un núcleo muy íntimo y una serie de determinaciones de ese núcleo. Éstas pueden variar, más aún, en cada acto suelen variar, pero el núcleo íntimo se mantiene en la conciencia de identidad del objeto. Esta descripción es fácil de rehacer con tal de que siempre se piense la relación entre el objeto y sus determinaciones como una relación inseparable: no se puede pensar el mismo objeto sino en unas determinaciones, aunque éstas puedan variar de acto en acto. Por ejemplo, si voy a ver un partido de fútbol, el

campo varía según donde me ponga yo a verlo, sin embargo siempre veré el mismo campo. No digamos nada si me imagino el partido; en cada imaginación el campo será en sentido estricto diferente, pero siempre puede ser el mismo. Una vez explicado esto, pasa Husserl a describir cuál es el ámbito de operaciones de la fenomenología. Para entender la fenomenología, la lectura reposada de la página 321 es muy interesante, pues ahí cobra pleno sentido qué es efectivamente la reducción, ya que después de ella la realidad, o como dice Husserl, cada cosa, ya no es una cosa de la naturaleza, diríamos, en sí, sino un «conjunto de sentidos y proposiciones variablemente llenas».

No asuste la palabra "proposición", pues no se trata de una frase u oración lingüística. Proposición es la traducción de la palabra alemana Satz, que es el abstracto de setzen, poner; así, proposición es una propuesta, es decir, la situación de algo que para mí tiene el carácter de "puesto" en la realidad, pero puesto por mí; entonces, la cosa es resultado de una especie de acto de afirmación; pero hay que tener en cuenta que la cosa es cosa en un marco de sentido. La realidad deja de ser realidad independiente para pasar a ser realidad conjunto de sentido y proposición.

Por otro lado, en ese mismo párrafo, en la página 322, observará que habla Husserl de «lo que llamamos conciencia empírica», y luego vuelve a decir que la restricción a esa conciencia es sólo a título de ejemplo. La utilización de esa palabra 'empírico' convierte todo el texto en ininteligible, porque, como ya sabrá Vd., Husserl contrapone la conciencia empírica, que es la que tenemos en actitud natural, a la conciencia trascendental, que es el ámbito en el que ahora nos encontramos. Al emplear, pues, la traducción de conciencia empírica es de temer que el que haya leído a Husserl en esa traducción, poco pueda entender. Husserl emplea la expresión Erfahrungsbewusstsein, que podemos traducir como "conciencia de experiencia", "conciencia por experiencia" o "conciencia experiencial" (todas estas traducciones admitiría la palabra), como manera de designar aquella primera etapa de la conciencia trascendental, que se caracteriza por ser conciencia de experiencia, por ejemplo, la conciencia de cosas, pero siempre en el ámbito trascendental.

Un poco más adelante, en la página 323, tiene Vd. otra vez una excelente descripción de la problemática de la conciencia racional. El objeto, la X misma que vemos o conocemos como el mismo objeto en una multiplicidad de determinaciones distintas, según el modo en que se nos dé, ¿es realmente así?, ¿es realmente la misma X?, ¿cuándo es efectivamente así y cuando es sólo una mención, una opinión?

La verdadera respuesta de Husserl a esa pregunta tan decisiva, en consonancia, por otro lado, con el principio de los principios, viene dada en el párrafo 136. En ese párrafo se define la primera forma fundamental de conciencia racional como aquel ver que da originariamente, sea en el ámbito que sea. Por ejemplo, en el ámbito matemático, en el que yo puedo tener plena intuición de una igualdad o sólo repetirla sin apropiarme intuitivamente de ella, sin rehacer la evidencia. En la percepción el ver originariamente es el tener algo delante. Precisamente ese ejemplo da el modelo para entender el caso fundamental de conciencia racional, pues en la percepción la cosas están ahí "en persona", dice el texto castellano (p. 326). En alemán utiliza Husserl una palabra muy significativa, leibhaftig, que es el adjetivo de Leib, soma, intracuerpo, carne, diríamos, la máxima intimidad. Es decir, en la conciencia racional está la cosa ahí en sí misma, en su intimidad, en persona, en su mismidad; y esto vale no para la percepción sino para todo acto en el que algo se pueda dar en su propia persona, sea, por ejemplo, un acto de amor, de valoración, de intuición matemática, etc.

Husserl repite el análisis en el terreno noético y en el noemático. En el aspecto noemático, el objeto de una conciencia racional se da en persona y se trata en ese caso de un ser. Desde el terreno noético, una conciencia racional se da sólo cuando el sentido noemático está dado originariamente; sólo entonces esa posición es racional, más aún, en ese caso la posición, es decir, el tener ese sentido como el sentido de una cosa real, está racionalmente motivado. Por tanto, a ese modo de darse —en persona, en su propio cuerpo— no sólo pertenece la posición, sino que ésta está racionalmente motivada, tiene legitimidad. Tenemos, por tanto, del lado noético, una conciencia racional es una conciencia que pone un objeto en el modo del ser, motivada racionalmente por un modo de darse originariamente, en persona.

Nótese la definición de *Glaubensgewissheit*, «certeza de creencia» (p. 327), o creencia cierta, una creencia cuyo correlato es el ser. Se trata, en suma, de una posición racional motivada originariamente [no conviene decir primitivamente, como se dice en la traducción de Gaos], lo que equivale realmente a decir que la forma fundamental de la conciencia racional es una certeza de creencia. Partiendo de aquí, porque en esa experiencia se da la vivencia de la evidencia, se puede definir la evidencia: en primer lugar es algo muy importante [señalado]; en segundo lugar, es la unidad de una posición (aspecto noético) con lo que la motiva, presencia original. Ésta puede ser entendida, noéticamente, (presentación) o noemáticamente, lo que se presenta en el modo de estar en persona, en él mismo, con su realidad.

Por fin, lea detenidamente el § 142, pues en él se presenta la teoría fenomenológica de la verdad y de la conexión de racionalidad, verdad y ser. En general en ese parágrafo sustituya la palabra 'primitivo' por 'originario'. Es que Husserl utiliza la expresión *ursprünglich*, que es la palabra alemana para originario, aunque también emplea con este mismo sentido el término *originär*, que es de origen latino. Ahora bien, yo creo que significan exactamente lo mismo. Y es que traducir *ursprünglich* por primitivo oculta en cierta manera el sentido, porque no se trata de una tesis primitiva sino originaria, lo que es distinto.

Después del estudio de la conciencia racional hemos puesto el punto de la creencia originaria, porque nos parece que la verdadera conciencia racional, tal como viene descrita fenomenológicamente, se cumple, en primer término, en la creencia originaria [irecuerde, no primitiva!] —Urdoxa— que tiene como correlato el ser del mundo, racionalmente motivado en que el mundo se me da en su propia presencia. El mundo como horizonte de realidad es el correlato de la creencia originaria.

Parágrafos 128, 135, 136 y 142 de las Ideas I
EL SENTIDO NOEMÁTICO Y LA REFERENCIA AL OBJETO

§ 128. Introducción

Las peregrinaciones fenomenológicas del último capítulo, nos han hecho entrar bastante por todas las esferas intencionales. Guiados por el radical punto de vista de la distinción entre análisis de ingredientes y análisis intencionales, entre análisis noéticos y análisis noemáticos, tropezamos por todas partes con estructuras que se ramificaban siempre de nuevo. Ya no podemos cerrarnos a la evidencia de que con esta distinción se trata en realidad de una fundamental estructura que atraviesa todas las estructuras intencionales, ni de que, por tanto, no puede menos de constituir un motivo directivo y

dominante de la metodología fenomenológica, ni de determinar la marcha de todas las investigaciones relativas a los problemas de la intencionalidad.

A la vez resulta claro que con esta distinción queda eo ipso puesta de relieve otra de dos regiones del ser radicalmente opuestas y, sin embargo, esencialmente referidas una a otra. Hemos insistido anteriormente en que la conciencia en general debe considerarse como una región peculiar del ser. Pero luego reconocimos que la descripción de la esencia de la conciencia conduce a la de lo consciente en ella, que el correlato de la conciencia es inseparable de ésta y que, sin embargo, no está encerrado como un ingrediente en ella. Así se destacó lo noemático como una objetividad aneja a la conciencia y, sin embargo, sui generis. Advertimos, en efecto, que mientras que los objetos, puros y simples (entendidos en el sentido no-modificado) se hallan bajo sumos géneros radicalmente distintos, son todos los sentidos objetivos y todos los nóemas íntegramente tomados por diversos que sean en lo demás, en principio de un solo sumo género. Pero también es cierto que las esencias nóema y nóesis son inseparables una de otra: toda diferencia ínfima en el lado noemático remite eidéticamente a diferencias ínfimas del noético. Esto se aplica, naturalmente, a todos los géneros y especies.

El conocimiento de la esencial modalidad de la intencionalidad, la dualidad de la nóesis y el nóema, tiene por consecuencia una fenomenología sistemática no deba dirigir unilateralmente si, vista a un análisis de los ingredientes de las vivencias, en especial de las intencionales. Pero la tentación de hacerlo es muy grande al principio, porque la marcha histórica y natural desde la psicología hasta la fenomenología trae consigo el que se entienda el estudio inmanente de las vivencias puras, el estudio de su esencia propia, en el sentido de un estudio de sus ingredientes, como cosa que de suyo se comprende¹. En verdad se abren en ambas direcciones grandes dominios de investigación eidética que están constantemente referidos uno a otro, pero, también, que andan, según se revela, separados a lo largo de bastas trayectorias. En gran medida es lo que se ha tenido por análisis de actos, por noético, algo logrado mirando exclusivamente a lo "mentado en cuanto tal", siendo así estructuras noemáticas las que resultaron descritas.

En nuestras próximas consideraciones vamos a dirigir la mirada a la estructura general del nóema, bajo un punto de vista mencionado con frecuencia en lo anterior, pero que sin embargo no fue el directivo del análisis noemático: el problema fenomenológico de la referencia de la conciencia a una objetividad tiene ante todo su lado noemático. El nóema tiene de suyo una referencia objetiva, justo por medio de su "sentido" propio. Si preguntamos cómo el "sentido" de la conciencia se acerca a su "objeto" y que puede ser "el mismo" -el resultado son nuevas estructuras cuya extraordinaria significación es evidente. Pues avanzando en esta dirección y reflexionando por otra parte sobre las nóesis paralelas, acabamos por tropezar con la cuestión de lo que pueda querer decir propiamente la "pretensión" de la conciencia de "referirse" realmente a un objeto, de ser "certera", la cuestión de cómo aclarar fenomenológicamente, siguiendo la distinción de la nóesis y el nóema, la referencia objetiva "válida"; o "no válida"; y con esto nos hallamos ante los grandes problemas de razón, cuya aclaración en el plano trascendental y cuya formulación como problemas fenomenológicos serán nuestra meta en esta sección.

§ 135 El objeto y la conciencia. Paso a la fenomenología de la razón

[321] Como toda vivencia intencional tiene un nóema y en él un sentido mediante el cual se refiere al objeto, así, a la inversa, todo lo que llamamos objeto, aquello de que hablamos,

lo que como realidad tenemos ante los ojos, lo que tenemos por posible o probable, lo que nos figuramos por imprecisamente que sea, es sólo con el ser tal, un objeto de la conciencia. Y esto quiere decir que, sean y se llamen mundo y realidad lo que sean y se llamen, tiene que estar representado dentro del marco de la conciencia real y posible por sentidos, o proposiciones, llenos por el correspondiente sentido más o menos intuitivo. De aquí que cuando la fenomenología lleva a cabo "desconexiones", cuando en cuanto trascendental pone entre paréntesis toda posición actual de realidades en sentido estricto y todo lo demás que hemos descrito anteriormente, ahora comprendemos por una razón profunda el sentido y la justeza de la tesis anterior de que todo lo desconectado fenomenológicamente entra sin embargo con cierto cambio de signo dentro del marco de la fenomenología. Es decir, las realidades reales en sentido estricto e ideales que sucumben a la desconexión están representadas en la esfera fenomenológica por las multiplicidades totales de sentidos y proposiciones que les corresponden.

Por ejemplo, está cada cosa real de la naturaleza representada por todos los sentidos y proposiciones variablemente llenas en las cuales el correlato determinado y ulteriormente determinable en tal o cual forma de posibles vivencias intencionales, o sea, representada por las multiplicidades de los "núcleos plenos", o lo que aquí quiere decir lo mismo, de todos los posibles "modos subjetivos de aparecer" en los cuales puede estar constituida noemáticamente como idéntica. Pero esta condición se refiere ante todo a una conciencia individual esencialmente posible y luego a una posible conciencia colectiva, esto es, a una pluralidad esencialmente posible de yos de conciencia y corrientes de conciencia que se hallen en "comercio mutuo" y para los cuales[322] puede darse e identificarse intersubjetivamente una cosa como la misma realidad objetiva. Hay que advertir siempre que todas nuestras consideraciones, también, pues, las presentes, deben entenderse en el sentido de las reducciones fenomenológicas y con universalidad eidética.

Por otra parte, corresponden a cada caso, y en conclusión al mundo entero de las cosas con su espacio único y su tiempo único, las multiplicidades de procesos noéticos posibles, de las posibles vivencias referentes a ellas de los individuos singulares y los individuos colectivos, vivencias que, en cuanto paralelas a las multiplicidades noemáticas anteriormente consideradas, tienen en su esencia misma la propiedad de referirse con el sentido y la proposición a este mundo de cosas. En ellas nos las tenemos, pues, con las correspondientes multiplicidades de datos hyléticos acompañados de las respectivas "apercepciones", caracteres de actos téticos, etc., que en la unidad de su combinación constituyen justo lo que llamamos conciencia empírica de estas cosas. A la unidad de la cosa hace frente una infinita multiplicidad ideal de vivencias noéticas de un contenido esencial totalmente determinado y abarcable a pesar de la infinitud, unánimes todas en ser conciencia de "lo mismo". Esta unanimidad se da en la esfera misma de la conciencia, en vivencias que a su vez entran en el grupo que hemos deslindado aquí.

Pues la restricción a la conciencia empírica ha tenido sólo la intención de un ejemplo, lo mismo que la restricción a las "cosas" del "mundo". Todo está esencialmente diseñado, por mucho que ensanchemos el marco y cualquiera que sea el grado de universalidad o particularidad en que nos movamos -hasta descender a las concreciones ínfimas. Por rigurosas que sean las leyes que rigen la estructura esencial y trascendental de la esfera de las vivencias, no menos fijamente está determinada toda posible forma esencial de ella en la doble dirección de la nóesis y el nóema, como está determinada por la esencia del espacio toda figura susceptible de ser dibujada en él -según leyes absolutamente válidas. Lo que aquí se llama en ambos casos posibilidad, (existencia eidética) es, pues, una

posibilidad absolutamente necesaria, un miembro absolutamente fijo del cuerpo absolutamente fijo de un sistema eidético. El conocimiento de éste es la meta, esto es, la formulación y la dominación teórica de él en un sistema de conceptos y leyes surgentes de la pura intuición esencial. Todas las fundamentales distinciones que hace la ontología formal y la teoría de las categorías aneja a ella -la doctrina de la división de las regiones del ser y de sus categorías, así como de la constitución de las antologías materiales adaptadas a ellas- son, como comprenderemos hasta el detalle al seguir avanzando, un capítulo principal de las investigaciones fenomenológicas. A ellas corresponden necesariamente relaciones noético-noemáticas esenciales que no pueden menos de prestarse a ser descritas sistemáticamente determinadas en punto a sus posibilidades y necesidades.

Si considerarnos más exactamente lo que quieren decir, o no pueden menos de querer decir, las relaciones esenciales entre el objeto Y la conciencia caracterizadas en lo acabado de exponer, se nos hace sensible una ambigüedad, y al fijarnos en ésta, notamos que nos hallamos ante un gran recodo de nuestras investigaciones. Coordinamos a un objeto multiplicidades de "proposiciones" o de vivencias de cierto contenido noemático, haciéndolo así de tal suerte que mediante éste resultan posibles apriori síntesis de identificación por virtud de las cuales puede tener que estar allí el objeto como el mismo. La x pertrechada con diverso "contenido de determinaciones" en los diversos actos o nóemas de actos es necesariamente consciente como la misma. Pero ¿es realmente la misma? Y ¿es el objeto mismo "real"? ¿No podría ser irreal, a la vez que corriesen en la conciencia las múltiples proposiciones coherentes y hasta intuitivamente llenas -proposiciones del contenido esencial que se quiera?

No nos interesan las facticidades de la conciencia y de sus procesos, pero sí los problemas esenciales aquí planteados. La conciencia, o el sujeto mismo de la conciencia, juzga sobre la realidad, pregunta por ella, la conjetura, la pone en duda, decide la duda y lleva a cabo "declaraciones racionales de legitimidad". ¿No es necesario que se ponga en claro en el complejo esencial de la conciencia trascendental, o sea, en forma fenomenológico-pura, la esencia de esta legitimidad y correlativamente la esencia -referida a todas las especies de objetos, reales y regionales?

En nuestro hablar de la "constitución" noético-noemática de objetividades, por ejemplo, de cosas, había, pues, una ambigüedad. Preferentemente pensamos con ella en todo caso objetos "reales", cosas del "mundo real" o por lo menos de "un" mundo real en general. ¿Qué quiere decir, aplicado a estas proposiciones mismas, a la forma esencial de estos nóemas o de las nóesis paralelas? ¿Qué quiere decir, aplicado a los modos especiales de estar estructurados en su forma y contenidos ¿Cómo se especifica esta estructura según las distintas regiones de objetos? La cuestión es, pues, cómo describir noética o noemáticamente, con rigor científico y fenomenológico, todos los complejos de conciencia que hacen necesario justo en su realidad un objeto puro y simple (lo que en el sentido del lenguaje usual quiere decir siempre un objeto real). Pero en un sentido amplio se "constituye" un objeto -"sea real o no"- en ciertos complejos de conciencia que ostentan una unidad evidente en la medida en que llevan esencialmente en sí la conciencia de una x idéntica.

De hecho, no concierne lo expuesto meramente a realidades en su sentido plenario. Cuestiones de realidad entran en todos, los conocimientos en cuanto tales, también en nuestros conocimientos fenomenológicos referentes a la posible constitución de objetos: todos tienen, en efecto, sus correlatos en "objetos" mentados como "realmente

existentes". ¿Cuándo, se puede preguntar en general, la identidad noemáticamente "mentada" de la x es "identidad real" en lugar de "meramente" mentada, y qué quiere decir, dondequiera que sea, este "meramente mentada"?

A los problemas de la realidad y a los correlativos de la conciencia racional que la hace patente en sí, necesitamos dedicar, pues, nuevas meditaciones.

CAPÍTULO II

FENOMENOLOGIA DE LA RAZÓN

Cuando se habla de objetos a secas, se mientan normalmente objetos reales, verdaderamente existentes, de la respectiva categoría del ser. Sea lo que sea lo que se diga de los objetos -lo que se diga racionalmente-, es necesario que lo enunciado como mentado se deje "fundar", "comprobar", "ver" directamente o "penetrar" indirectamente. Por principio se hallan en correlación, dentro de la esfera lógica, la esfera de la enunciación, el "ser verdadero" o "ser real" y el "ser comprobable racionalmente", y esto, tratándose de todas las modalidades dóxicas del ser o de la posición. Según se comprende de suyo, está la posibilidad de comprobación racional de que habla aquí entendida no como empírica, sino como "ideal", como posibilidad esencial.

§ 136. La primera forma fundamental de la conciencia racional: el "ver" 'que da originariamente

Si preguntamos, pues, qué quiere decir comprobación racional, esto es, en qué consiste la conciencia racional, la representación intuitiva de algunos ejemplos y los inicios de un análisis esencial llevado a cabo a base de ellos nos brinda en seguida varias distinciones:

En primer término, la distinción entre vivencias posicionales en que lo puesto se da originariamente y aquellas en que no se da de esta manera, o sea, entre actos de "percibir", de "ver" -en un sentido muy amplio- y actos de no "percibir".

Así, una conciencia rememorativo, digamos la de un paisaje, no da originariamente; el paisaje no es percibido como si lo viésemos realmente. Con esto no queremos en modo alguno decir que la conciencia rememorativo no tenga su propia legitimidad; tan sólo no es una conciencia de "ver". Algo análogo a este contraste lo muestra la fenomenología en todas las especies de vivencias- posicionales: Podemos, por ejemplo, predicar de un modo "ciego" que $2 + 1 = 1 + 2$, pero también podemos llevar a cabo el mismo juicio en el modo de la evidencia. Entonces se da de un modo originario, queda aprehendida de un modo original la relación, la objetividad sintética que corresponde a la síntesis del juicio. Ya no sigue aprehendida así después de llevar a cabo en forma viva la evidencia, que se oscurece inmediatamente en una modificación retencional. Aun cuando esta última tenga preeminencia racional sobre cualquier otra conciencia oscura o confusa del mismo sentido noemático, por ejemplo, sobre la reproducción "mecánica" de algo anteriormente aprendido y quizá visto con evidencia -con todo, ya no es una conciencia que dé originariamente.

Estas distinciones no afectan al puro sentido o proposición: pues ésta es idéntica e intuible también conscientemente como idéntica en todo momento en los miembros de cada pareja semejante de ejemplos. La distinción concierne al modo e que el mero sentido o proposición -que en cuanto algo meramente abstracto quiere un plus de elementos

complementarios en la concreción del nóema de la conciencia- es sin sentido o una proposición llena o no llena.

La plenitud del sentido no basta, interesa también el cómo esté llena. Un modo de vivir el sentido es el "intuitivo", en que es intuitivamente consciente el "objeto mentado en cuanto tal", y en caso especialmente señalado es aquel en que el modo intuitivo es justo el de dar originariamente. En la percepción del paisaje está el sentido perceptivamente lleno, el objeto percibido, con sus colores, formas, etc. (hasta donde "caen dentro de la percepción"), es consciente en el modo del "en persona", Casos análogamente señalados encontramos en todas las esferas de actos. La situación vuelve a ser doble en el sentido de nuestro paralelismo de lo noético y lo noemático. En la actitud que enfoca el nóema encontramos el carácter del "en persona" (del estar lleno originariamente) fundido en el puro sentido, y el sentido con este carácter funciona como base del carácter de posición noemático, o lo que aquí quiere decir lo mismo, del carácter de ser. Cosa paralela es válida para la actitud que enfoca la nóesis.

Pero un carácter racional específico es propio del carácter- de posición como una nota distintiva que le conviene esencialmente cuando y sólo cuando es posición sobre la base de un sencillo lleno que da originariamente y no simplemente de un sentido en general.

Aquí y en toda forma de conciencia racional tiene el hablar de inherencia una significación peculiar. Por ejemplo, a todo aparecer en persona una cosa es inherente la posición, la cual no es sólo una con ese aparecer (algo así como un mero factum, universal -lo que aquí no entra en cuestión), es una con él de una manera sui generis: está "motivada" por él, y no simplemente de una manera cualquiera, sino "motivada racionalmente". Esto mismo quiere decir también: la posición tiene en el darse originariamente el fundamento primitivo de su legitimidad. En otros modos de darse no necesita precisamente faltar el fundamento de legitimidad, pero falta la ventaja del fundamento primitivo, que desempeña un papel eminente en la estimación relativa de los fundamentos de legitimidad

Igualmente, es "inherente" a la posición de la esencia o la relación esencial dada "originariamente" en la intuición esencial a la correspondiente "materia" de posición, al "sentido" en su modo de darse. Es una posición racional y, motivada primitivamente como certeza de creencia; tienen el carácter específico de lo intelectualmente evidente. Si la posición es ciega, se llevan a cabo las significaciones, de las palabras sobre la base de un acto consciente oscura y confusamente, faltando por necesidad el carácter racional de la evidencia intelectual, que es esencialmente incompatible con semejante modo de darse (si se quiere seguir usando aquí esta palabra) la relación, o con semejante manera de estar pertrechado noemáticamente el núcleo de sentido. Por otra parte, no excluye esto un carácter racional secundario, como muestra el ejemplo de la representación imperfecta de conocimientos esenciales.

La evidencia intelectual, en general la evidencia, es, pues, un proceso de todo punto señalado; por su "núcleo" es la unidad de una posición racional con lo que la motiva esencialmente, pudiéndose entender toda esta situación noética, pero también noemáticamente. Preferentemente conviene hablar de motivación refiriéndose a la relación entre el poner (noético) y la proposición noemática en su modo de estar llena. Es inmediatamente comprensible la expresión "proposición evidente" en su significación noemática.

El doble sentido de la palabra evidencia en su aplicación, ya a los caracteres noéticos o a los actos plenos (por ejemplo, la evidencia del juzgar), ya a las proposiciones noemáticas (por ejemplo, juicio lógico evidente, proposición enunciativa evidente), es un caso de las universales y necesarias ambigüedades de las expresiones referentes a elementos de la correlación entre la nóesis y el nóema. El haber mostrado fenomenológicamente su fuente las hace inofensivas y hasta permite reconocer lo indispensables que son.

Es de observar aún que el término de llenar tiene todavía otra ambigüedad que se mueve en una dirección muy distinta: por un lado, es un "llenar la intención", en la forma de un carácter que adopta la tesis actual por obra del modo especial del sentido; por otro lado, es justo la peculiaridad de este modo mismo, o la peculiaridad del sentido correspondiente, de albergar en si una "plenitud" que motiva racionalmente.

§ 142. La tesis racional y el ser

Con la comprensión esencial y universal de la razón -de la razón en el sentido más amplio, que se extiende a todas las especies de posiciones, también a las axiológicas y prácticas-, que constituye la meta de los indicados grupos de investigaciones, no puede menos de lograrse eo ipso la aclaración universal de las correlaciones esenciales que enlazan la idea de ser verdaderamente con las ideas de verdad, razón y conciencia.

Una general evidencia intelectual se produce aquí muy pronto, a saber, la de que no sólo "objeto verdaderamente existente" y "objeto que hay que poner racionalmente" son correlatos equivalentes, sino también "objeto verdaderamente existente" y objeto que hay que poner en una tesis racional primitiva y completa. Para esta tesis racional no se daría el objeto incompletamente, tan sólo "por un lado". El sentido que como materia le sirve de base no dejaría nada "abierto" por ningún lado diseñado por la apercepción para la x determinable, no dejaría nada determinable que no estuviera ya fijamente determinado, ni ningún sentido que no estuviese plenamente determinado y conclusivo. Como la tesis racional debe ser una tesis primitiva, necesita tener un fundamento racional en el darse originario de lo determinado en su pleno sentido: la x no sólo está mentada en su plena determinación, sino justo en ésta dada originariamente. La equivalencia señalada quiere decir, pues:

En principio corresponde (con la aprioridad de la universalidad esencial absoluta) a todo objeto verdaderamente existente" la idea de una conciencia posible en que el objeto mismo es aprehensible originariamente y además en forma perfectamente adecuada. A la inversa, cuando está garantizada esta posibilidad. es eo ipso el objeto verdaderamente existente.

De singular importancia es todavía aquí lo siguiente: en la esencia de toda categoría de apercepción (que es el correlato de una categoría de objetos) está diseñado con toda determinación qué formas son posibles de apercepciones concretas, completas e incompletas, de objetos de semejante categoría. También está esencialmente diseñado para toda apercepción incompleta cómo completarse, cómo perfeccionar su sentido, llenándolo intuitivamente y enriqueciendo ulteriormente la intuición.

Toda categoría de objetos (o toda región y toda categoría en nuestro preciso sentido plenario) es una esencia universal que en principio es susceptible de darse adecuadamente. En su darse adecuadamente prescribe una regla general e Intellectualmente evidente a todo objeto particular que se haga consciente en multiplicidades de vivencias concretas (vivencias que aquí no deben tomarse, naturalmente, como singularidades individuales, sino

como esencias, como concreta ínfimos). Prescribe a la regla a la en que un objeto que caiga bajo ella tendría que determinarse plenamente en cuanto a su sentido y modo de darse, tendría que darse originaria y adecuadamente, mediante tales o cuales series de conciencia aisladas o de curso continuo y mediante tales o cuales concreciones esenciales de estas series. Cuánto entrañan estas breves frases se comprenderá al llegar a las consideraciones más detalladas del capítulo final (desde el § 149 en adelante). Baste aquí una breve indicación por vía de ejemplo: Las determinaciones no visibles de una cosa son necesariamente espaciales, como las determinaciones en general de las cosas, según sabemos con evidencia apodíctica: esto da una regla que es una verdadera ley a los posibles modos espaciales de completar los lados invisibles de la cosa que aparece; una regla que plenamente desarrollada se llama geometría pura. Otras determinaciones de las cosas son temporales, son materiales: les corresponden nuevas reglas para las posibles formas de completar su sentido (formas que no son, pues, arbitrarias) y todavía para las posibles intuiciones o apariciones téticas. Cuál pueda ser el contenido esencial de éstas, bajo qué normas hallarse sus materias posibles caracteres noemáticos (noéticos) de apercepción, también esto está diseñado a priori.

3.2 El principio de los principios.

Lo importante en este momento es asimilar bien la idea de Husserl en el § 24 de las Ideas, pues ahí se da la pauta de lo que significa el principio de la evidencia racional. Vamos a redondear ese tema con un texto que convierte ese aspecto en el principio de la fenomenología.

De La fenomenología como teoría de una racionalidad fuerte, pp. 158-163

El principio de la fenomenología

Decía al comienzo que el antropólogo Barnett había añadido una quinta característica a las cuatro propuestas por Linton, a saber, el principio por el cual la estructura ejerce la función descubierta. Un hacha corta por ejemplo la madera porque tiene una dureza y un corte determinados; sin cualquiera de ellos, sería ineficaz. El descubrimiento del principio es fundamental para la dinámica de la invención, pues con el mismo principio, por ejemplo, con la misma dureza y el mismo corte, cabría emplear otro material; también con ese principio se puede intentar con otras formas o estructuras cumplir la misma función. Si ahora aplicamos este modo de interpretación a la fenomenología, debemos preguntarnos cómo puede ejercer su función la estructura mostrada. También nos debemos preguntar si existe una conexión necesaria entre la estructura y la función. También es importante preguntarse si existe una relación entre el principio y por un lado la ejecución de la función, y por otro aquel desplazamiento de la estructura que antes hemos mostrado; es decir, debemos preguntar si es importante que el sujeto no sea sujeto de la representación sino sujeto del mundo. En todo caso sería útil investigar con detenimiento en qué medida ambas estructuras contribuyen a la función, es decir, en qué medida ambas estructuras incorporan el principio.

En esta última parte de mi conferencia quisiera subrayar expresamente la importancia de las lecciones *Einleitung in die Philosophie* de 1922/23; en ellas, en efecto, se hace temático qué significa ser humano, y quisiera acentuar que eso es el principio y el fin de la fenomenología e incluso yo diría, de todo pensamiento filosófico. Con esto quisiera dignificar de nuevo una parte de la fenomenología de Husserl, en la medida en que su función depende de esta parte pero que habitualmente es minusvalorada.

Husserl concibe que la fenomenología trascendental se desarrolla en dos etapas; en primer lugar hay que descubrir la subjetividad y la intersubjetividad trascendental, para, en una actitud trascendental ingenua describir la empiria trascendental. Sólo después de haber descrito la plétora de los fenómenos concretos de esta « selva virgen» , como la llama en las Lecciones *Einleitung in die Philosophie*, podemos y debemos intentar llevar a cabo una crítica trascendental de esta primera etapa y para ello debemos emprender una reducción apodíctica para asegurar nuestro saber y convertirlo en una ciencia de última fundamentación y responsabilidad. En los escritos publicados de Husserl tenemos escasas indicaciones sobre esta reducción apodíctica; en todo caso, así lo creía, sería una práctica para aprehender en la experiencia sólo lo realmente dado, según el modelo de expuesto en 1907 y del que he hablado al principio. Según ese modelo sólo es legítimo mantener lo que se da a sí mismo, es decir lo realmente dado, por tanto la parte efectivamente dada de una vivencia o fenómeno, con lo que prácticamente todas las vivencias desaparecerían, pues todas ellas implican en sí menciones vacías.

La posibilidad de leer las Lecciones *Einleitung in die Philosophie* del Semestre de invierno de 1922/23 fue para mí decisiva. En una primera lectura parece difícil captar su sentido preciso, incluso se podría decir que esta difícil Lección de Husserl podría ser considerada como un fracaso de Husserl. Pero para captar su sentido se debe tener en cuenta lo siguiente: en primer lugar la conexión de la fenomenología con su aplicación; en segundo lugar, la conexión entre la estructura de la fenomenología y su función; y por fin, la conexión entre la fenomenología y la antropología. También hay que considerar que estas Lecciones las pronunció Husserl precisamente en los años en que escribió los artículos sobre la renovación para Kaizo y en que más ocupado estuvo con los problemas éticos y de filosofía de la historia. Además las primeras lecciones se refieren explícitamente a este contexto, el contexto, a saber, entre la fundamentación de una ciencia de responsabilidad última y la vocación ético-política de la fenomenología. Con eso obtenemos la mejor vista posible sobre el significado último de la fenomenología de Husserl que ya era eficaz en la refutación del psicologismo, a principios de siglo, y en la valoración crítica de la historia y cultura moderna occidental. Mi tarea inmediata consistirá en esbozar brevemente ese sentido.

Quisiera empezar con el sentido antropológico de la refutación del psicologismo, con lo que significa esa refutación que constituye efectivamente el verdadero comienzo de la fenomenología. Es sabido que en el psicologismo se trata -simplificando masivamente- de una teoría epistemológica en la que el valor de verdad de los constructos matemáticos y lógicos estaría fundado en las estructuras cerebrales, que son casuales, fácticas como resultado de la evolución animal, de modo que podríamos tener otra lógica incluso en contradicción con la nuestra sencillamente si dispusiéramos de otras estructuras cerebrales. Esta parece ser una opinión frecuente e incluso razonable. Pero eso significa que la razón que opera en la ciencia sería totalmente contingente; o lo que es lo mismo, que el ser humano es de este modo pero podría ser también de otro modo. En el conocimiento humano no habría ninguna necesidad, todo sería casual, meros hechos de la evolución animal, de modo que todo dependería de circunstancias contingentes o casuales. Esta postura expuesta en un terreno teórico no deja de tener graves consecuencias en el terreno práctico. Pues si el ser humano es entendido de ese modo, no habría ninguna posibilidad de fundar un ética que obligara universalmente y en último término no tendríamos « ninguna medida sobre la tierra» , por utilizar palabras del Prof. W. Marx, para evaluar los sistemas políticos, naturalmente aparte de la violencia que se impone por sí misma. Por tanto se trata de si ponemos como fundamento de nuestra vida humana y de nuestra vida política la

violencia o la razón. Si pensamos que el ser humano es un mero producto de las fuerzas naturales que en su desarrollo no habrían producido ninguna necesidad que fuera independiente de esas fuerzas, perderíamos todo amarre para declarar algo como absolutamente inhumano, por ejemplo la matanza en la plaza de Tiananmen o incluso el Shoah u holocausto judío.

¿Cuál es la respuesta husserliana a eso? Husserl muestra que el ser humano que él llama sujeto trascendental no es una realidad casual que pudiera ser de otro modo, sino una esencia trascendental ligada a un apriori que es el fundamento de la razón y frente a la cual ninguna arbitrariedad, tampoco algún Dios, como dice frecuentemente Husserl, podría nada. Precisamente al descubrimiento de este apriori, a saber, las estructuras necesarias de la subjetividad trascendental, que somos cada uno de nosotros, está dedicada la Lección *Einleitung in die Philosophie* de 1922/23. Y este es el sentido de la exigencia de una ciencia de fundamentación última. Lo que Husserl llama reducción apodíctica constituye el núcleo de la refutación tanto del psicologismo como la fundamentación de la filosofía de la historia de Husserl; pero lo que se esconde detrás no es otra cosa que el ensayo de mostrar el carácter no contingente del ser humano y su relación al mundo.

Exactamente eso es lo que constituye el principio de la fenomenología, por el cual la estructura puede ejercer la función. Pues la estructura tiene una función práctica crítica, puesto que muestra esa necesidad del ser humano. La estructura de la fenomenología nos asegura el nivel en el que podemos tratar estos problemas, el nivel en el que superaremos aquella actitud en la que nos vemos como meros resultados del mundo; y por fin, sólo la estructura fenomenológica nos ofrece los análisis necesarios para poder entender el principio de la fenomenología, para, poder, por ejemplo, entender el auténtico y profundo sentido de la refutación del psicologismo e igualmente el sentido de la filosofía de la historia de Husserl.

Y ahora podemos ya responder a la última pregunta, cómo la estructura, en la medida en que prepara, fundamenta e incorpora el principio, cumple la función de la que hemos hablado. Al plantearnos esto podríamos caer fácilmente en la tentación de pensar que la fenomenología, como pensamiento puro, sería impotente para intervenir en el mundo humano. Pero las palabras están sumamente cargadas y alcanzan donde otros hechos del mundo no pueden llegar. La fenomenología promueve una imagen del ser humano en la que el hombre aparece como el verdadero lugar originario del sentido del mundo. Eso no cambia sólo el sentido del ser humano sino también el del mundo: el ser humano tiene un sentido cósmico y el mundo tienen un sentido humano. El compromiso esencial del ser humano que significa la reducción apodíctica de Husserl, llega hasta lo más profundo de la realidad del mundo, como las estructuras matemáticas que el matemático descubre apriori pertenecen también a las estructuras más radicales del mundo¹ Según mi opinión, sería imposible captar el profundo sentido de la reducción apodíctica si la subjetividad sólo tuviera que tratar con representaciones. Ahí radica la importancia del desplazamiento del sentido de la estructura que antes hemos mostrado.

Después de esta toma de postura por este sentido cósmico del ser humano, podemos decir con Husserl que la única lucha digna del ser humano es la lucha por la razón, lo que es lo mismo que la lucha por el ser humano en cuanto ser humano, eso significa: por todos los seres humanos, hombres y mujeres. Y de aquí en adelante, habría que decir que la tarea práctica ética de la fenomenología se cumpliría más en lo negativo que en lo positivo,

mostrando qué actitudes, imágenes del hombre o cosmovisiones son incompatibles con la esencia del ser humano fenomenológicamente clarificada.

Y con esto termino; en la actualidad vive la humanidad en una etapa de su historia en la que ya no basta el crecimiento natural meramente orgánico. El descubrimiento de la razón reflexiva favoreció el desarrollo de la aplicación de la ciencia a la técnica, que ha aumentado la posibilidad de destrucción total millones de veces. Husserl, que no podía siquiera soñar hasta qué punto eso podía ser una posibilidad real y amenazadora, había visto, sin embargo, que en la edad planetaria la vida social no puede prescindir de la razón, si esta sociedad o incluso la humanidad quiere todavía seguir siendo humana. Si estamos convencidos de eso e intentamos configurar nuestra vida, nuestra cultura y nuestra vida política desde una razón libre, creo yo que el pensamiento de Husserl sigue siendo entre nosotros todavía una fuerza activa.

De Ideas I

§ 24 El principio de todos los principios

Pero basta de teorías absurdas. No hay teoría concebible capaz de hacernos errar en punto al principio de todos los principios: que toda intuición en que se da algo originariamente es un fundamento de derecho del conocimiento; que todo lo que se nos brinda originariamente (por decirlo así, en su realidad corpórea) en la "intuición", hay que tomarlo simplemente como se da, pero también sólo dentro de los límites en que se da. Vemos con evidencia, en efecto, que ninguna teoría podría sacar su propia verdad sino de los datos originarios. Toda proposición que no hace más que dar expresión a semejantes datos, limitándose a explicitarlos por medio de significaciones fielmente ajustadas a ellos, es también realmente, como hemos dicho en las palabras iniciales de este capítulo, un comienzo absoluto, llamado a servir de fundamento en el genuino sentido del término, es realmente un principium. Pero esto es válido en singular medida de los conocimientos esenciales y generales de esta índole, a los cuales se restringe habitualmente el nombre de principio.

En este sentido tiene perfecta razón el investigador de la naturaleza para seguir el principio que dice que hay que preguntarle a toda afirmación referente a hechos de la naturaleza por las experiencias en que se funda. Pues éste es un principio es una afirmación directamente sacada de una evidencia intelectual general, como de ello podemos convencernos en todo momento, proyectando una completa claridad sobre el sentido de los términos usados en el principio y haciendo que se nos den en su pureza las esencias correspondientes a ellos. Pero en el mismo sentido tiene el investigador de esencias, y quienquiera que utilice y enuncie proposiciones generales, que seguir un principio paralelo y es necesario que lo haya, pues que ya el principio de que todo conocimiento de hecho debe fundarse en la experiencia, concedido hace un instante, no es él mismo empíricamente evidente -como le pasa a todo principio y todo conocimiento esencial.

3.3 Evidencia, Razón y verdad: para una fenomenología de la razón.

De La fenomenología como utopía de la razón, pp. 78-81

Los conceptos fundamentales de la fenomenología y su intención profunda

Con esto hemos expuesto, ciertamente de un modo muy resumido, los conceptos fundamentales de la fenomenología de Husserl. Nos queda, sin embargo, un punto, que no debemos dejar pasar. ¿Cómo se conecta todo esto con la intención fundamental que hemos anunciado en el capítulo anterior y al principio de este? Veámoslo brevemente, porque este tema aún será objeto del último capítulo.

Si resumimos lo que hasta ahora hemos dicho de los conceptos fundamentales, sabemos que su puesta en juego está orientada a romper precisamente esa actitud natural en la que se nos ve como parte del mundo; frente a esto, la reducción viene a decir que no hay absolutamente nada para nosotros que no sea objeto de nuestra vida; que no se constituya en la vida subjetiva; la cosa en sí kantiana es imposible, porque en el momento en que la pienso ya está bajo el Apriori de correlación. El mundo, la realidad, no es sino el conjunto de mis experiencias reales y posibles. No existe un mundo del cual yo no pueda tener experiencia.

Pues bien, todo esto es lo mismo que decir que se debe superar, para no caer en contradicciones, toda visión del ser humano como un mero hecho en el mundo, como resultado de una causalidad mundana. Pretender lo contrario termina llevando a cosificar la conciencia, la razón y las ideas, lo cual hace imposible la ciencia, porque pretende basarse en la razón, argumentar con pruebas que valen, que sirven para descalificar otras que no valen; pero se hace imposible también la filosofía, puesto que no existirían ni la razón ni la verdad que son sus objetos. También es imposible, en consecuencia, cualquier razón práctica, cualquier intento moral, pues con una razón que se ve a sí misma como puramente fáctica, como un puro hecho, como contingente y no necesaria, siendo derivada de un hecho, resultaría imposible fundar cualquier deber moral.

Frente a esta actitud, que es la típica de la segunda mitad del siglo XIX, la fenomenología trata de recuperar el sujeto racional que está detrás de todo 'hecho' y que directamente se pone como razón, es decir como absoluto. La razón no se deriva de nada, es decir es absoluta, desligada, es decir no depende de hechos. Tampoco la vida subjetiva con sus modos de experiencia puede ser derivada de los hechos del mundo, sino al revés, estos toman su sentido de aquella. Sabemos ya que cada región tiene sus modos de experiencia que prescriben a los hechos el estilo de su curso de un modo necesario. Igualmente, como dice Husserl, «a toda región y categoría de presuntos objetos corresponde fenomenológicamente no sólo una especie fundamental de sentidos o de proposiciones, sino también una especie fundamental de conciencia que da originariamente tales sentidos, y como inherente a ella un tipo fundamental de evidencia originaria que está esencialmente motivado por un darse originariamente de tal especie» (Ideas, pág. 332). Es decir, cada grupo de seres, los correspondientes a una ontología regional, tiene su modo de experiencia originaria. Mas experiencia originaria es fundamento de legitimidad racional, pues « la fuente primitiva de toda legitimidad reside, por lo que se refiere a todos los dominios de objetos y a las posiciones referentes a ellos, en la evidencia inmediata, y más estrictamente aún, en la evidencia originaria, o en el darse originario y motivante» (Ideas, pág. 337) de una posición racional. Así, la fenomenología de la razón, que es el motor de la obra de Husserl, muestra las « correlaciones esenciales que enlazan la idea de ser verdaderamente con las ideas de verdad, razón y conciencia» (op. cit., pág. 340). Una posición racional, es decir, la posición legítima de un ser está motivada por una dación originaria. Mas sí « a todo objeto "verdaderamente existente" [corresponde] la idea de una conciencia posible» en la que el objeto se dé originaria y adecuadamente, viceversa, dice

Husserl, cuando esté « garantizada esta posibilidad, es eo ipso el objeto verdaderamente existente» (op. cit., p. 340). La conciencia racional, que es conciencia motivada en una dación original, es garantía de ser, tiene como objeto suyo el ser verdaderamente. La reducción es la práctica que nos lleva al nivel en el que todas estas cuestiones tienen sentido y sólo en el cual pueden ser dilucidadas. La reducción se convierte de ese modo en la destrucción de toda cosificación del sujeto, de todo intento de derivar la razón de hechos, de convertir la conciencia y la razón en una cosa. De esa guisa la reducción es la garantía de la superación del psicologismo y de aquella actitud típica de la Edad Moderna que había llevado a la disolvente filosofía del siglo xix. La reducción se convierte en la superación de la noción de conciencia propia de la Edad Moderna, al superar la noción de representación mediante la de constitución, sólo en cuyo seno se pueden plantear, como lo hace Husserl, los problemas de una fenomenología de la razón.

Presumiblemente, todo este proyecto, que creo que Husserl entrevió muy pronto y que se expone también en las Ideas, puede haber quedado desdibujado por la pugna entre la que hemos llamado fenomenología crítica y la fenomenología descriptiva, por la búsqueda de un fundamento último de un modo cartesiano, lo cual estaba estrechamente dependiente de una estructura conceptual que la propia fenomenología superaba, la epojé y la representación. Mientras la epojé, que ponía entre paréntesis el mundo real, provocaba la reducción a la representación del mundo, la reducción trascendental eliminaba la representación y por lo tanto destruía la propia epojé, que quedaba superada (auf,gehoben, según dice en un manuscrito inédito). Si mediante la reducción no tenía sentido la pregunta tradicional del conocimiento, cómo el conocimiento llega a la realidad, tal pregunta resulta necesaria desde la epoié. En la medida en que Husserl en la fenomenología crítica insistía en la búsqueda inmediata de un fundamento absoluto, y por lo tanto exigía epojé de lo relativo, permanecía en los esquemas modernos propios de la Edad Moderna que antes hemos mencionado. En la medida en que se situaba por la reducción trascendental en el nuevo campo de experiencia, la subjetividad constituyente, y se dedicaba a describirla, a hacer esa fenomenología descriptiva, superaba la Edad Moderna. Obviamente, entonces aplazaba el motivo de la fenomenología crítica. Esta disyuntiva posiblemente nunca la abandonó Husserl y quizá se pueda decir que es la que subyace a las dificultades que encontró siempre a la hora de escribir una introducción sistemática a su obra.

Sin embargo, aún nos quedan importantes caminos por recorrer en la amplia obra de Husserl; en primer lugar, para profundizar en otra decisiva faceta que presenta esa brecha que hemos anunciado entre la fenomenología descriptiva y la fenomenología crítica, con motivo del tema de la intersubjetividad que abordaremos en el capítulo siguiente; y en segundo lugar, para ver la reacción de la filosofía de Husserl ante el reto que la evidencia terrible del fracaso de Europa con la guerra de 1914 suponía para quien creía en la necesidad de restaurar el sujeto racional

3.4 El concepto de creencia originaria (Urdoxa).

Parágrafos 103, 104 y 105 de las Ideas I

§ 103. Caracteres de creencia y caracteres de ser

Si miramos en torno nuestro en busca de nuevos caracteres, nos llamará la atención la circunstancia de que con los grupos de caracteres tratados aquí anteriormente se combinan otros una índole de todo punto diversa, como es patente, a saber, los de ser. Caracteres

noéticos -"caracteres de creencia" correlativamente referidos a modos de ser, son en las representaciones intuitivas, por ejemplo, la creencia encerrada en percepción normal como ingrediente de "percatación" y, más determinadamente, la certeza de la percepción; a ésta corresponde como correlato noemático en el "objeto" que aparece el carácter de ser que decimos "real". El mismo carácter noético o noemático ostenta la representación "cierta" "segura", de toda "índole", de lo que ha sido, de lo existente ahora, de lo venidero (esto último, en la expectativa "previsora"). Son éstos actos "ponentes de ser, actos "téticos". Pero hay que tener cuidado con esta expresión, porque, aunque alude a un acto, a un tomar posición en un sentido especial, justo esto debe quedar fuera de consideración.

Lo que aparece en la percepción o en la representación tenía en la esfera considerada hasta aquí el carácter de "real" pura y simplemente -de "cierto", como también decimos en contraste con otros caracteres de ser. Pues este carácter puede modificarse. o transformarse, en casos sobre la base del mismo fenómeno, Por obra de modificaciones actuales. El modo de la creencia "cierta" puede pasar al de la mera sospecha o conjetura, o al de la pregunta y la duda Y, según el caso, tomará lo que aparece (y caracterizado como "originario", "reproductivo", etc., en aquella primera dimensión de características) las modalidades de ser que decimos "posible", "probable", "cuestionable", "dudoso",

Por ejemplo: un objeto percibido se halla por el pronto ahí con sencilla naturalidad, pero también con certeza. De súbito, nos entra la duda de si no habremos sucumbido a una mera "ilusión". de si lo visto, oído, etc., no será una "simple apariencia". O bien, lo que aparece conserva su certeza de ser, pero nosotros estamos inseguros en lo que respecta a un complejo de sus cualidades. La cosa parece un hombre. Luego sobreviene una "sospecha" opuesta: pudiera ser un árbol que se mueve y que en la oscuridad del bosque tiene un aspecto parecido al de un hombre que se moviese. Pero ahora se torna el "peso" de una de las "posibilidades" considerablemente mayor y nos decidimos por ella, digamos en el modo de conjeturar resueltamente: "es, pues, un árbol".

Igualmente cambian, y con mucha mayor frecuencia todavía, las modalidades de ser en las representaciones, asentándose y' trocándose en gran medida puramente dentro del marco de las intuiciones o de las imágenes oscuras, sin participación alguna del "pensamiento" en sentido específico, sin intervención de ningún "concepto" ni juicio predicativo.

Se ve, a la vez, que los correspondientes fenómenos sugieren todavía muchos estudios; que aquí se presentan todavía -varias clases de caracteres (como el de "resueltamente", el de distinto "peso" de las posibilidades, etc.); y que en especial requiere investigaciones más profundas la cuestión de las bases esencial" de los caracteres de cada caso, de acuerdo con la estructura entera de los nóemas y las nóesis, regulada por leyes esenciales.

Para nosotros es bastante haber puesto de manifiesto aquí como en otras partes, los grupos de problemas.

§ 104. Las modalidades dóxicas como modificaciones

Respecto a la serie de las modalidades de creencia que nos está ocupando especialmente, señalemos aún que en ellas se hace valer de nuevo el destacado sentido, específicamente intencional, del término de modificación que nos hemos puesto en claro en el análisis de las anteriores series de caracteres noéticos y noemáticos. En la serie actual desempeña patentemente la certeza de la creencia el papel de la no-modificada o, como

habríamos de decir aquí, de la "no-modalizada" forma primitiva de la creencia, Paralelamente, en el correlato, el carácter de ser pura y simplemente (el noemático "existe 'cierta' o 'realmente'") funciona como la forma primitiva de todas las modalidades de ser. De hecho tienen todos los caracteres de ser que brotan de ella, las modalidades de ser que deben llamarse específicamente así, en su propio sentido una referencia retrospectiva a la forma primitiva. El "posible" quiere decir en sí mismo tanto como "ser posible"; "el probable", "dudoso", "cuestionable", tanto como "ser probable", "ser dudoso y cuestionable". La intencionalidad de las nóesis se espeja en estas referencias noemáticas, y nos sentimos de nuevo forzados a hablar justamente de una "intencionalidad noemática" como "paralela" a la noética y propiamente así llamada.

Esto se extiende luego a las "proposiciones" plenas, esto es, las unidades de núcleo del sentido y carácter de ser.'

Es, por lo demás, cómodo emplear el término de modalidad 'le ser para la serie entera de estos caracteres de ser, o sea, comprendiendo bajo él también el "ser" no modificado, siempre que se le deba considerar como miembro de esta serie; aproximadamente como el aritmético comprende bajo el nombre de número también el uno. En el mismo sentido generalizamos el sentido del término modalidades dóxicas, bajo el cual comprendemos, frecuentemente además con consciente ambigüedad, los fenómenos noéticos y noemáticos paralelos.

Hay que fijarse, además, al designar el ser no-modalizado como "ser cierto", en los equívocos de la palabra "cierto", y no sólo en cuanto que quiere decir unas veces el "ser cierto" noético, otras el noemático. Sirve, por ejemplo, también para expresar (y esto es aquí muy expuesto a error) el correlato de la afirmación, el "sí" como opuesto al "no". Este sentido debe quedar aquí rigurosamente excluido. Las significaciones de las palabras se desplazan constantemente dentro del marco de la equivalencia inmediata lógicamente. Pero nuestra tarea es poner de manifiesto todas las equivalencias y separar con todo rigor lo que hay de fenómenos esencialmente diversos tras de los conceptos equivalentes.

La certeza de la creencia es creencia pura y simplemente, en su pleno sentido. Según nuestros análisis, tiene de hecho una posición singular y sumamente notable dentro de la serie de todos los actos que se comprenden bajo el término de creencia (o "juicio", como se dice muchas veces, pero de un modo muy inadecuado). Es menester una expresión propia que dé cuenta de esta posición singular y apague todo recuerdo de la usual equiparación de la certeza con otros modos de la creencia. Introducimos el término de creencia primitiva o protodoxa, con que se expresa adecuadamente la referencia intencional retrospectiva de todas las "modalidades de creencia", puesta de manifiesto por nosotros. Añadimos aún que usaremos esta última expresión (o la de "modalidad dóxica") para todas las variantes intencionales fundadas en la esencia de la protodoxa, incluso para las nuevas que pondremos de manifiesto en los siguientes análisis.

La doctrina radicalmente falsa de que un género llamado "creencia" (o "juicio") se limita a diferenciarse en la certeza, la sospecha, etc., como si se tratase de una serie de especies coordinadas (dondequiera que se interrumpa la serie), lo mismo que dentro del género cualidad sensible son especies coordinadas el color, el sonido, etc., apenas si merece para nosotros' una crítica. Pero tenemos que rehusarnos aquí, como en otras partes, el desarrollar las consecuencias de nuestras afirmaciones fenomenológicas.

§ 105. La modalidad de creencia como creencia, la modalidad

de ser como ser

Si, en atención a las situaciones sumamente notables antes descritas, hablamos de una intencionalidad con la que los modos secundarios se refieren retrospectivamente a la protodoxa, el sentido de estas palabras requiere la posibilidad de dirigir la mirada hacia una pluralidad de metas, en forma que en general entra en la esencia de las intencionalidades de grado superior. Esta posibilidad existe de hecho. Podemos, de un lado, por ejemplo, viviendo en la conciencia de la probabilidad (en el conjeturar), Tirar a lo que es probable; pero, de otro lado, a lo probable mismo y en cuanto tal, esto es, al objeto noemático con el carácter que le ha dado la nóesis de conjetura. Pero el "objeto" con su contenido de sentido y con este carácter de probabilidad se da en la segunda dirección de la mirada como existente; en relación a él es, según esto, la conciencia creencia pura y simple o en el sentido no-modificado. Igualmente, podemos vivir en la conciencia de la posibilidad (en la "sospecha"), o en la pregunta y la duda, dirigida la mirada a lo que está ahí consciente para nosotros como posible, cuestionable, dudoso. Pero podemos también mirar a las posibilidades, cuestionabilidades, dubitabilidades en cuanto tales, y eventualmente, y explicitando el objeto o sentido, aprehender y predicar el ser posible, el ser cuestionable, el ser dudoso- éste se da entonces como existente en el sentido no-modificado.

Así podremos comprobar en general la peculiaridad esencial y sumamente notable de que toda vivencia, en referencia a todos los componentes noemáticos que se constituyen, por obra de las nóesis de la vivencia, en el "objeto intencional en cuanto tal", funciona como conciencia de creencia en el sentido de la protodoxa; o como también podemos decir:

Toda agregación de nuevos caracteres noéticos o toda modificación de caracteres viejos, no sólo constituye nuevos caracteres noemáticos, sino que eo ipso se constituyen para la conciencia nuevos objetos existentes; a los caracteres noemáticos "responden caracteres predicables en el objeto o sentido, como predicables reales y no tan sólo modificados noemáticamente.

Estas proposiciones ganarán aún en claridad cuando nos hayamos familiarizado con nuevas esferas noemáticas.

3.5 La evidencia como telos de la intencionalidad.

De las Ideas I

§ 145 Crítica relativa a la fenomenología de la evidencia

De las consideraciones hechas resulta claro que la fenomenología de la razón, la noética en su sentido plenario, que quiere someter a una investigación intuitiva, no la conciencia en general, sino la conciencia racional, presupone en absoluto la fenomenología general. El hecho de que -dentro del reino de la posicionalidad- está sometida a normas la conciencia tética de todo género¹, es un hecho fenomenológico; las normas no son otra cosa que leyes esenciales que se refieren a ciertos complejos noético-noemáticos cuya índole y forma hay que analizar y que describir rigurosamente. Como es natural, hay que considerar constantemente también la "sinrazón" como contrapolo negativo de la razón, lo mismo que la fenomenología de la evidencia comprende en sí la de su contrapolo, el absurdo² La teoría universal de la esencia de la evidencia, con sus análisis referentes a distinciones esenciales más universales, forma un trozo relativamente pequeño, bien que fundamental, de la fenomenología de la razón. En ella se confirma -y para verlo con plena evidencia intelectual bastan ya las consideraciones hechas en lo anterior- lo que al principio de este se libro se hizo valer concisamente contra las torcidas interpretaciones de la evidencia.

La evidencia no es, en efecto, un índice de conciencia cualquiera que, vinculándose a un juicio (y habitualmente sólo tratándose de un juicio se habla de evidencia), nos grita como voz mística que viene de un mundo mejor: ¡aquí está la verdad!, cual si semejante voz hubiera de decirnos algo a nosotros, espíritus libres, y no hubiera de exhibir sus títulos de legitimidad. No necesitamos polemizar más con escepticismos, ni sopesar reparos del viejo tipo, que no puede superar ninguna teoría de la evidencia que haga de ésta un índice o un sentimiento, como el de si no podría un espíritu engañador (el fingido por Descartes) o una fatal alteración del curso fáctico del mundo ser causa de que resultase justo todo juicio falso provisto de este índice, de este sentimiento de la necesidad lógica, del deber-ser trascendente, etcétera. Si se procede al estudio de los fenómenos mismos pertinentes aquí y dentro del marco de la reducción fenomenológica, se reconoce con la máxima claridad que aquí se trata de un peculiar modo de posición (o sea, de todo menos de un índice colgado en algún modo del acto, ni de agregado de índole alguna), que es inherente a una constitución esencial y eidéticamente determinada del nóema (por ejemplo, el modo de la evidencia intelectual primitiva relativamente a la constitución noemática de una intuición esencial que da "originariamente"). Se reconoce, además, que son también leyes esenciales las que regulan la referencia de aquellos actos posicionales que no tienen esta señalada constitución a aquellos que la tienen; que hay, por ejemplo tal cosa como una conciencia del "llenarse la intención" de legitimación y robustecimiento referidos específicamente a los caracteres téticos, así como los correspondientes caracteres opuestos de la pérdida de legitimidad y la debilitación. Se reconoce, todavía, que los principios lógicos requieren una profunda aclaración fenomenológica y que, por ejemplo, el principio de contradicción, nos retrotrae a relaciones esenciales de posible verificación y posible debilitación (o de tachar de acuerdo con la razón³. En general, se logra la evidencia intelectual de que aquí no se trata en ninguna parte de facta causales, sino de procesos eidéticos que forman parte de su orden eidético, y de que por tanto, lo que tiene lugar en el eidos funciona para el factum como norma absolutamente irrebasable. En este capítulo fenomenológico se torna también claro que no toda vivencia posicional (por ejemplo, cualquier vivencia de juzgar) puede llegar a ser evidente del mismo modo, y especialmente de un modo inmediato; y que todos los modos de la posición racional, todos los tipos de evidencia inmediata o mediata tienen sus raíces en relaciones fenomenológicas en que se descomponen noética y noemáticamente las regiones radicalmente diversas de objetos.

En especial se trata de estudiar sistemáticamente la constitución fenomenológica de las unidades continuas de identidad, las identificaciones sintéticas en todos los dominios. Una vez conocida ante todo -lo que es una primera cosa que hace falta- la estructura interna de las vivencias intencionales bajo el punto de vista de todos sus elementos universales, el paralelismo de estos elementos, las capas del nóema, como el sentido, el sujeto del sentido, los caracteres téticos, la plenitud, se trata de poner perfectamente en claro en todas las unidades sintéticas cómo con ellas no tienen lugar simples combinaciones de actos, sino una combinación en la unidad de un acto. En especial, cómo son posibles las unidades de identificación, cómo viene a identificarse la x determinable de aquí con la de allí, cómo comportan al identificarse ella así las determinaciones del sentido y los vacíos de ellas, lo que en, este punto quiere decir sus aspectos de indeterminación; igualmente, cómo llegan a la claridad y a la evidencia intelectual analítica las plenitudes, y cómo con ellas las formas de robustecimiento, de verificación, de conocimiento progresivo, en los grados bajos y altos de la conciencia.

Pero estos estudios sobre la razón y todos los paralelos se desarrollan, en la actitud "trascendental", fenomenológica. No hay juicio que se pronuncie aquí y que sea un juicio

natural, que ponga como fondo la tesis de la realidad natural, ni siquiera allí donde se cultiva la fenomenología de la conciencia de la realidad, del conocimiento natural, de la intuición y la evidencia intelectual de valores referidas a la naturaleza. Por todas partes vamos, en pos de las formas de las nóesis y los nóemas, esbozando una morfología sistemática y eidética; por todas partes ponemos de relieve necesidades y posibilidades esenciales, estas últimas como posibilidades necesarias, esto es, formas de la compatibilidad que están prescritas por las esencias y circunscritas y leyes esenciales. "Objeto" es para nosotros en todas partes un nombre para relaciones esenciales de la conciencia; el objeto surge ante todo como una x noemática, como sujeto del sentido de diversos tipos esenciales de sentidos y proposiciones. Surge luego con el nombre de "objeto real", que es el nombre de ciertas conexiones racionales eidéticamente consideradas en que recibe posición racional la x con unidad de sentido que entra en ellas.

Nombres análogos para determinados grupos, eidéticamente circunscrito y que fijar en una investigación esencial, de formas la conciencia "teleológicamente" relacionadas son las expresiones, "objeto posible", "probable", "dudoso", etc. Una y otra vez son aquí distintas las relaciones, que hay que describir rigurosamente por tanto en su diversidad: así, por ejemplo, es fácil de con, evidencia intelectual que la posibilidad de una x determinada de tal o cual manera no se comprueba meramente con darse originariamente esta x con su contenido de sentido, o con a prueba de la realidad, sino que también meras sospechas reproductivamente fundadas pueden robustecerse recíprocamente al fundirse en forma coherente; igualmente, la dubitabilidad se muestra en los fenómenos de la pugna entre intuiciones modalizadas de cierta forma descriptiva, etc. Con esto se enlazan las investigaciones de la teoría de la razón que se refieren a la distinción entre cosas, valores, objetivos y que van en pos de las formas de la conciencia los mismos. Así abarca realmente la fenomenología el mundo natural entero y todos los mundos ideales que desconecta: los abarca como "sentido de un mundo" por medio de las leyes esenciales que enlazan el sentido del objeto y el nóema en general con el sistema cerrado de las nóesis y especialmente por medio, de las conexiones racionales sometidas a leyes esenciales cuyo correlato es el "objeto real", que por su parte representa, en cada caso un índice de sistemas totalmente determinados de formas de conciencia dotadas de una unidad teleológica.

Preguntas

1. En el § 135 hay una excelente descripción de lo que es la reducción, ¿puede explicarla?
2. ¿Qué piensa Vd. de la traducción castellana de "conciencia empírica"? ¿Contribuye a la comprensión de la fenomenología? ¿por qué es radicalmente inadecuada?
3. Describa los elementos de la conciencia racional desde una perspectiva noemática y desde una perspectiva noética. Explique fenomenológicamente qué significa "estar motivado racionalmente".
4. Reflexione sobre lo que el § 142 aporta de nuevo respecto a todo lo que se ha explicado en los anteriores §§ ¿Ve Vd. una aportación interesante en la teoría de la verdad que Husserl presenta en este texto?
5. La fenomenología de la razón es un trozo relativamente pequeño pero fundamental de la fenomenología (p. 344) ¿puede comentar esto en todo su alcance? ¿En qué sentido es pequeño y en qué sentido es fundamental?
6. Partiendo del modo como está estructurado este programa hasta ahora, ¿piensa Vd. que la creencia originaria es una estructura de la subjetividad trascendental? ¿Tiene eso consecuencias para la comprensión de la subjetividad trascendental?

4 Tema 9 . Fenomenología y sociedad.

4.1 *La intersubjetividad en la obra de Husserl.*

De La fenomenología como utopía de la razón, pp. 82-86

La cuestión de la intersubjetividad en la obra de Husserl

Tal vez sea este uno de los temas de la fenomenología peor comprendidos, en primer lugar porque las primeras publicaciones sobre él se realizaron muy tardíamente; y en segundo lugar, porque incluso lo publicado no terminó de alcanzar toda la claridad que hubiera sido necesaria. Hemos aludido en el capítulo primero¹ a la importancia que Husserl asigna a lo que él descubrió en 1910-1911. Por los textos manuscritos sobre la intersubjetividad, publicados por primera vez en 1973, sabemos los cientos de páginas que Husserl dedicó a ese tema; sin embargo, hasta 1929, por una nota y un párrafo de su obra *Lógica formal y trascendental*, nada sabía el público de la preocupación de Husserl por este tema. En efecto, en esa nota de la *Lógica* dice: «En mis lecciones de Gotinga (semestre de invierno 1910-1911) he desarrollado los puntos principales que permiten resolver los problemas de la intersubjetividad y superar el solipsismo trascendental» (§ 96). Por otro lado, la primera ayudante que tuvo Husserl, Edith Stein, allá por los años finales de Gotinga y primeros años de Friburgo, escribió su disertación precisamente sobre el tema de la intersubjetividad. No se debe pasar por alto, además, que en las *Meditaciones cartesianas* de Husserl, la quinta meditación, dedicada al tema de la intersubjetividad, abarca casi tanto como las otras cuatro. También en la última obra de Husserl, *La crisis*, el tema de la intersubjetividad aparece con decisión, salpicando el texto continuamente.

¿A qué se debe esta importancia del tema en la consideración de Husserl? En segundo lugar, ¿por qué esperó tanto a exponer públicamente sus resultados? En tercer lugar cabe la pregunta de si esta exposición es o no adecuada. Las tres son preguntas importantes; en general se puede decir que la crítica en torno a Husserl aún no ha llegado a plena claridad sobre el tratamiento que Husserl hace del tema de la intersubjetividad, pues unos consideran que el método fenomenológico nos encierra en un solipsismo, y otros piensan que no es ese el caso. De cualquier modo, creo que la publicación, de los inéditos sobre la intersubjetividad permitirá un estudio detallado y más detenido que el que hasta ahora se ha podido llevar a cabo, que ha de clarificar muchos aspectos. En estas páginas voy a tratar de exponer la problemática de la relación de la fenomenología y la intersubjetividad con cierta brevedad, aunque procurando ser coherente con el ensayo que estamos realizando de ver la problemática husserliana en la textura de su vida y en su contexto social. Vamos a empezar contestando a las preguntas que antes hemos expuesto en orden inverso.

De lo que acabamos de exponer sobre la importancia del tema de la intersubjetividad y de la cantidad de textos sobre el tema, es fácilmente deducible que los textos de Husserl deben ser interpretados con suma prudencia, dada la amplitud y a la vez el carácter incompleto, de búsqueda o de investigación que muchos textos presentan. Por eso quien interprete a Husserl, en este terna, sólo desde las *Meditaciones cartesianas*, es muy probable que no llegue a captar toda la problemática del tema de la intersubjetividad, y en consecuencia, o bien no comprenderá el núcleo fundamental de esta filosofía o renunciará al proyecto crítico husserliano, aquel proyecto que, a mi entender, todavía nos interpela. Las *Meditaciones cartesianas* hay que leerlas en el seno de un conjunto de textos mucho más amplio que no puede olvidar, además, la problemática de la reducción y de la constitución,

del tiempo de la conciencia y de las representificaciones, temas todos ellos escasamente desarrollados en ese texto. En efecto, uno de los errores muy habituales en la interpretación de Husserl es exponer el concepto de reducción y constitución y aplicarlo después al tema del otro, al tema de la intersubjetividad, siendo así que desde la perspectiva husserliana tanto la reducción como la constitución sólo cobran su verdadero sentido una vez resuelto el tema de la intersubjetividad.

No se puede decir, por otro lado, que Husserl tardara en publicar los resultados a los que había llegado ya en las clases de 1910-1911, teniendo en cuenta que hasta la publicación de las *Meditaciones cartesianas* y de la *Lógica*, poco había publicado Husserl, prácticamente nada si exceptuamos el texto de *Ideas*, en el que explícitamente se prescinde de muchos temas tales como el de la dimensión temporal de la subjetividad, o del tema de la intersubjetividad, considerando sobre todo que de este segundo tema esperaba Husserl tratar detenidamente en el segundo tomo de *Ideas*. Enseguida veremos que el planteamiento de la reducción que se hace en las *Ideas* de 1913, es decir en el primer tomo, convertía en imposible o enormemente problemática la consideración de la intersubjetividad. En efecto, en las *Ideas* se empieza la reducción según el proyecto crítico del que ya hemos tratado y no según las indicaciones de *Grundproblemevorlesung*, con lo cual se convertía en difícil la cuestión de la intersubjetividad.

Ahora bien, ¿por qué es tan importante esta cuestión de la intersubjetividad? Pues ni más ni menos porque el proyecto husserliano parece depender precisamente de esta cuestión, que de ese modo se convierte en la piedra de toque de la fenomenología, tanto en lo que concierne al proyecto crítico desde el que la fenomenología nació y que hemos intentado poner a la base de la fenomenología, como desde el proyecto descriptivo, porque la intersubjetividad está presente prácticamente en toda la actividad del fenomenólogo.

En efecto, el tema de la intersubjetividad aflora en la fenomenología, en primer lugar, al analizar el sentido de lo trascendental en cuanto opuesto a fáctico contingente. Si el proyecto fenomenológico se inicia frente a todo intento de naturalizar la conciencia y con ella la razón y la verdad, es porque la razón y la verdad no pueden ser hechos que dependan de otros hechos, sino que son fundamentos de cualquier planteamiento que sobre los hechos queramos hacer; la ciencia pretende basarse en la razón, tiene a la razón como su fundamento, por lo cual ella no puede reducir la razón a un hecho que ella estudie y cuya contingencia dé por supuesto; porque precisamente lo que caracteriza a la razón es el carácter vinculante para todo sujeto racional; la razón no se refiere a mí, sino a todo sujeto racional. Sin embargo, Husserl había iniciado la búsqueda de ese sujeto racional, ya en el tomo II de las *Investigaciones lógicas*, en sí mismo, es decir analizando sus propias vivencias. ¿Cómo pasar, del sujeto individual que uno es, a cualquier sujeto, aspecto que necesariamente está implícito en cualquier planteamiento que se haga de la razón y de la verdad? El sentido mismo de la razón obliga a poner a su base cualquier sujeto racional. Sin embargo, la razón la tengo que constatar individualmente. La evidencia originaria que legitima racionalmente es estrictamente individual, pero es a la vez una individualidad cuyo sentido es precisamente ser válida para todo sujeto racional.

Con esto tenemos enunciado el primer problema: el sujeto de la razón y la verdad soy yo, pero tampoco puedo ser yo en cuanto ser que soy en el mundo, es decir determinado y sometido al mundo. Yo sólo me puedo poner como yo de la razón y la verdad si me pongo como una subjetividad previa a lo mundano, como una vida que en cuestiones de razón y verdad no puede ser alterada por el mundo, por los hechos, porque la dación originaria es

título de legitimidad inatacable. Los hechos no la destruyen. La epojé servirá para eliminar o poner entre paréntesis ese mundo objetivo, mientras que la reducción nos asegurará esa vida subjetiva absoluta, sólo a partir de la cual se pueden discutir los problemas de la razón.

Ahora bien, aquí se inicia todo el drama del proyecto husserliano de fundamentación, porque en la medida en que atiende a ese requisito de poner entre paréntesis el mundo objetivo, la vida subjetiva que ha de servir de base al proyecto crítico queda convertida en sólo mi vida. Para el proyecto crítico se vería Husserl sólo a sí mismo; sin embargo, la razón y la verdad son precisamente lo contrario: sólo son tales en la medida en que aparecen como vinculantes para todo ser racional. De ahí que mientras no se resuelva este conflicto, la fenomenología en cuanto solipsismo, es decir, en cuanto teoría que pone los fundamentos de la razón y la verdad en sólo el mismo (*solus ipse*) sujeto que reflexiona o filosofa, está necesariamente infundada, pues no funda precisamente el rasgo clave de la noción de razón y verdad, a saber, el carácter vinculante de la razón y de la verdad.

4.2 La reducción intersubjetiva y la constitución del otro.

De La fenomenología como utopía de la razón, pp. 91-101

La reducción Intersubjetiva y la «constitución» del otro

Pero todo esto no representaría una dificultad especial, si me resignara a decir que yo constituyo a los otros, como constituyo otras cosas, que son necesarias para otros niveles de conciencia; por ejemplo, la constitución de un valor exige la constitución previa de un objeto, el que después será comprendido como valor. Del mismo modo la constitución de la objetividad o del atributo 'cultural' exigiría previamente la constitución del otro. Con esto no habríamos superado aquel solipsismo que se inició con la epojé. La inmensa mayoría de los intérpretes que han abordado este aspecto de la filosofía de Husserl piensan así. Autores incluso que pueden ser considerados grandes conocedores de la fenomenología, opinan que Husserl no superó nunca el solipsismo. Así piensa, por ejemplo, incluso Alfred Schütz, uno de los intérpretes y continuadores más interesantes y creativos de Husserl, quien ha aplicado la fenomenología al ámbito de las ciencias sociales y humanas con gran éxito sobre todo en los Estados Unidos. Igualmente opina Michael Theunissen, para quien la filosofía trascendental husserliana, al empezar por el yo necesariamente queda encapsulada en el solipsismo; frente a la fenomenología como filosofía trascendental, la dialógica de Buber, para quien la experiencia originaria no soy yo sino el tú, representaría la verdadera fundamentación de la ontología social. Por su parte Waldenfels opina que en la fenomenología husserliana se fundamentan o se establecen las bases de una verdadera filosofía social, al poner su énfasis en una estructura que ni es el otro ni soy yo, pues es previa a ambos. Según él en la fenomenología se abriría paso poco a poco una verdadera Fenomenología de la intersubjetividad, que no deduce o pone al otro como un pseudo yo sino como un verdadero tú irreductible al yo, como lo que verdaderamente es, una verdadera y auténtica trascendencia, como dice Husserl, la primera trascendencia.

Todo el problema proviene de la ambigüedad con la que en este caso se emplea la palabra 'constitución'. En efecto, debemos empezar por señalar que la llamada «constitución del otro» es de un tipo especial, puesto que es constitución de una subjetividad constituyente; mas constitución de una subjetividad constituyente no es sino el sentido que tiene la reducción trascendental, que significa, como ya sabemos,

recuperación del sujeto racional que subyace al mundo. En el tema de la constitución de la intersubjetividad de lo que realmente se trata es de lo que Husserl terminó llamando reducción intersubjetiva, término que desgraciadamente pocos intérpretes se han tomado en serio¹. Esta es también la razón de por qué el estudio de la «constitución del otro», es decir el tema de la V Meditación cartesiana de Husserl tiene, tal como dice Eugen Fink en un famoso artículo ratificado en todo por Husserl, «sólo el sentido de un desarrollo de la reducción». Si en la reducción se trata de poner o recuperar un sujeto racional, el tema de la intersubjetividad lleva a ver que el sujeto del mundo no soy sólo yo sino nosotros; por eso dirá Husserl en un importantísimo texto que: mientras no haya conseguido la subjetividad como intersubjetividad, es decir, mientras no haya practicado la reducción intersubjetiva, permanecerá la tensión entre el mundo y la representación del mundo. Mas ya sabemos que la diferencia entre el mundo y la representación es la señal de que aún estamos en la estructura conceptual propia de la modernidad, cuya superación se lleva a cabo por la reducción trascendental; es decir, mientras no hayamos conseguido desvelar la subjetividad como intersubjetividad no hemos practicado la reducción trascendental. La superación de la «representación», que es la práctica de la reducción, exige que la subjetividad sea puesta como intersubjetividad. Mientras los otros no hayan sido puestos como subjetividades constituyentes, la visión que tienen del mundo aparece como representaciones del mundo que se forman en su interioridad; con lo que yo mismo aparezco como una subjetividad más con su propia representación del mundo, con una visión particular del mundo, con su propia representación. La reducción trascendental, en consecuencia, según Husserl, sólo es viable como reducción intersubjetiva (Hua. VIII, 480).

Este aspecto del método fenomenológico ha pasado absolutamente desapercibido sin constatar el carácter provisional que necesariamente tenía para Husserl el solipsismo; los intérpretes, por lo general, se lanzaron a "constituir" a partir de un yo aislado la totalidad del mundo y de los otros, sin percatarse de que la "constitución del otro" no era sólo la constitución de un peldaño en la serie de constituciones necesarias para poder llegar a la plena objetividad del mundo; sino que la «constitución del otro» era en realidad una ampliación de la reducción. Frente a esta consideración se detenían habitualmente a discutir si los análisis husserlianos de la constitución del esquema implicativo del otro, es decir, de ese esquema que dirige las implicaciones presentes en la experiencia del otro, eran o no ajustados a la experiencia fenomenológica. Personalmente opino que es menos importante ese problema, aun siéndolo mucho como enseguida vamos a ver, que la necesidad de considerar la cuestión de la intersubjetividad como una ampliación de la reducción, pues sólo de ese modo podemos entender el proyecto husserliano como un intento de recuperación del sujeto racional, que es la intención profunda crítica que subyace a la fenomenología.

La constitución del otro

Lo que acabamos de decir no está orientado, sin embargo, a disminuir la importancia concreta de los análisis de la constitución del otro. Más bien todo lo contrario, pero por las consecuencias que tales análisis tuvieron, pues exigieron profundizar enormemente, primero en el sentido del ser humano, es decir, en la ontología regional, que antes hemos considerado como el tema de una antropología filosófica, que actuaría de ciencia de fundamentos de las ciencias humanas. En segundo lugar, porque tales análisis obligan a

precisar necesariamente el carácter de la subjetividad trascendental misma. Voy a procurar explicar brevemente estos dos aspectos, no con el afán de agotarlos sino sólo con la intención de indicar la compleja trabazón de la fenomenología de Husserl, trabazón que es fácil que pase desapercibida si se interpreta a Husserl sólo desde una obra, pero que además hace que la comprensión de Husserl en general sea muy complicada.

Hemos dicho que la «constitución del otro» tiene que mostrar cómo se forma el "esquema de implicación" que dirige la experiencia del otro. En cualquier percepción, ya lo sabemos, el esquema de implicación nos dice qué conjunto de experiencias corresponden a un objeto, experiencias que normalmente yo puedo realizar. La constitución de ese esquema, sentido fundamental de constitución, lo que ya sabemos que Husserl llama *Urstiftung* o fundación originaria, hace que una vez dada, siempre que aparezca algún dato semejante o análogo a los del esquema, actúa todo el esquema implicándole a ese dato el conjunto de experiencias posibles; el dato es interpretado desde el esquema. ¿Cómo se pueden encontrar todos estos pasos en la experiencia del otro?

En primer lugar deberíamos ver en un análisis estático, qué experiencias incluye la experiencia del otro, es decir, el conjunto de implicaciones dadas en esa experiencia, para pasar después en un análisis genético a ver cómo surge ese esquema. La experiencia mía del otro incluye, en primer lugar, la experiencia inmediata perceptiva de un cuerpo (*Körper*), que se halla entre otros cuerpos, dotado, por lo tanto, de rasgos semejantes a los de otros cuerpos, tales como un volumen, una resistencia, - etc., un cuerpo, por lo tanto, que está en movimiento entre los otros cuerpos, sometido a las mismas normas de esos cuerpos; su movimiento siempre acaece en un espacio que para mí siempre es "allí" o "ahí". Ese cuerpo, sin embargo, no es sólo un cuerpo, ni siquiera primariamente es un cuerpo como los demás, sino que siempre e incluso antes de percibirlo como un cuerpo yo lo percibo como soma (*Leib*) del otro, es decir, como un soma que siente, se mueve por movimiento propio, no porque lo muevan de fuera, y es órgano de actuación o presencia en el mundo de una persona, del otro. Esta persona muchas veces me interpela, es decir, entra en interacción conmigo; otras veces me es absolutamente desconocida en cuanto a su vida concreta, aunque el mero hecho de que se nos dé como otro implica ya que lo pongamos como una vida subjetiva con la que yo podría entrar en interacción y que podría conocer con más concreción. Ahora bien, este conjunto de implicaciones dadas en la experiencia del otro no es como el conjunto de implicaciones de cualquier otra experiencia; pues en la experiencia del otro yo sólo puedo realizar, es decir percibir efectivamente lo concerniente al cuerpo (*Körper*) del otro, mas nunca puedo percibir o realizar lo que corresponde a su vida subjetiva, sus campos sensitivos (su *Leib*), sus vivencias, su personalidad; sin embargo, siempre están todos esos aspectos implicados en la percepción de su cuerpo (*Körper*). Cómo se llega a implicar tal vida en esa percepción del cuerpo (*Körper*) es la pregunta que corresponde contestar al análisis intencional genético de la experiencia del otro.

Antes de adentrarnos en ese análisis conviene aún insistir en un aspecto del análisis estático que nos llevará mejor orientados hacia el finales y principios de siglo sobre esta cuestión. Algunos decían que la experiencia del otro implica la percepción de un cuerpo y la deducción, a partir de la percepción anterior, de la vida del otro: yo deduzco la vida del otro a partir de la percepción de su cuerpo. Pues bien, según Husserl, y ateniéndose a los datos de carácter fenomenológico, no hay ninguna deducción: yo veo inmediatamente al otro, aunque no pueda percibir directamente la vida subjetiva; yo no puedo vivenciar su vida, sentir su dolor, gozar su propio placer, etc. Sin embargo, aunque en un mismo acto yo perciba al otro en su cuerpo, de modo que no hay primero una percepción del cuerpo y luego

-como complemento- una introyección de una vida, sino que yo percibo esa vida en su cuerpo, es necesario ver cómo su cuerpo implica esa vida, que siempre supone un ?salto? o excedente en la percepción original. Es importante insistir en los puntos que se acaban de anunciar, porque llevan a decir que la experiencia del otro no es en sentido estricto una Einfühlung, palabra que significa literalmente "sentirle algo al otro", es decir, introyectar al otro una vivencia.

Posiblemente es esta una de las cuestiones que más confusión ha provocado en los intérpretes que no han sabido despegarse de las apariencias. Efectivamente, en la filosofía alemana la experiencia del otro fue entendida habitualmente como una Einfühlung, tratando de explicar cómo se llegaba a esa Einfühlung. Husserl empieza también aceptando esa palabra, a la que inicialmente dará el sentido llano de experiencia del otro, sin más. Sin embargo, el sentido de la palabra es com. prometido, no es neutral, pues no refleja sin más una experiencia sino que aporta una interpretación que está más allá de lo que da un análisis estático de la experiencia del otro. Por eso ya en una referencia a la Grundproblemevorlesung confiesa la inadecuación de esa palabra, que sería ziemlich schIecht bastante mala (Ha. XIII, página 234).

En efecto, Einfühlung es introyectar al otro una vivencia, pensar, por ejemplo, que el otro sufre, que siente algo, que goza, que piensa o desea tal cosa, etc. Ese acto mío, que es muy frecuente en la interacción con los otros, supone, sin embargo, que el otro es ya tomado como otro, es decir supone la experiencia previa del otro, que es de lo que estamos tratando; por lo que la Einfühlung no sirve para explicar aquello que ella misma supone. Por todo ello insistirá el Husserl maduro en el carácter inmediato de la experiencia del otro. Sólo entonces se puede conocer al otro, sólo entonces puedo pensar que siente algo, deducir que ha pensado tal cosa, introyectarle una vivencia, tener en definitiva una intropatía, una Einfühlung. Para iniciar el camino del conocimiento del otro, para iniciar la interpretación del otro, es necesario que previamente lo ponga como otro, del mismo modo que para iniciar la interpretación de un texto ante todo necesito reconocerlo como texto, es decir, como parte de un discurso que dice algo. La experiencia del texto en cuanto texto es previa a la interpretación del texto; igualmente la experiencia del otro es previa a cualquier Einfühlung en sentido estricto.

Ahora bien, la pregunta que es necesario abordar es por qué o cómo ese cuerpo expresa, manifiesta o implica algo que es esencialmente imperceptible para quien no sea su protagonista; porque, en todo caso, respecto a lo estrictamente dado hay un salto, un excedente que tiene que venir de algún sitio. Esta presencia de un excedente, que siempre ocurre en la percepción, pues en toda percepción lo dado siempre es superado por lo implicado, asume en el caso que nos ocupa un cariz muy distinto; en el caso de la percepción ordinaria lo implicado no dado es mi propia vida pasada, es decir, el esquema de implicación que previene de mi pasado; en la experiencia del otro, por el contrario, no se puede dar ese tipo de implicación porque yo nunca he podido vivir la vida del otro; en este caso lo implicado es precisamente. otra vida. ¿Cómo se llega a ella?

En este momento es preciso ya comentar brevemente la autoexperiencia de mi propio cuerpo, pues es mi cuerpo ' el que, según Husserl, tiene que actuar de me dación. Varias veces, aunque sin detenernos, hemos utilizado dos palabras, que ahora es necesario precisar: Körper, que traduciré como cuerpo, y Leib, que traduciré como soma, basándome en el propio Husserl, que así lo entendía. El cuerpo es la realidad material corporal que se mueve y está localizada en el espacio y que puede ser percibida como cualquier otro cuerpo,

estando, por lo tanto, inmerso en el sistema de causalidad que une todas las cosas del mundo. Pero en mi caso ese cuerpo es vivido desde dentro de sí mismo, tiene sobre sí una « perspectiva somatológica » , es un soma, un Leib, es decir, está animado de campos sensitivos, de un conocimiento interno, siente, etc. Cualquier movimiento de mi cuerpo es corporal, o sea se compone con otros movimientos, y a la vez somático. Pues bien, para mí, sólo yo tengo experiencia somática. Mas en la experiencia del otro yo percibo su cuerpo no sólo como cuerpo sino también como soma, aunque su carácter somático no lo puedo realizar. ¿Cómo paso del cuerpo del otro a su soma? Esa es la pregunta importante, puesto que ese soma no es dado realmente sino sólo implicado en ese cuerpo.

Husserl postula que para eso es preciso que se dé una « asociación emparejante » , que se tenga o se haya tenido experiencia de algo análogo en situación análoga. Pues bien, la única experiencia que puedo tener de un soma es la mía; luego sólo por el emparejamiento de mi soma con mi cuerpo puedo percibir el cuerpo del otro implicando su soma. Esta explicación suele ser rechazada precisamente porque la experiencia de mi cuerpo es una experiencia somática, radicalmente distinta de la de otros cuerpos, cuya experiencia, por definición no es somática. Así se lo reprocha a Husserl Ortega y Gasset en su libro *El hombre y la gente* (tomo VII de las Obras completas, p. 163). Sin embargo, para explicar este tema introduciré Husserl un punto sumamente importante, que tiene la virtud de mostrar cuál es el talante de la subjetividad trascendental. Ese punto, por otro lado, no aparece en la V Meditación cartesiana, aunque a él se remiten muchas páginas de los textos mencionados editados en 1973.

En efecto, la experiencia de mi cuerpo es radicalmente diferente de la de cualquier otro cuerpo, uno es soma y el otro sólo es cuerpo; más aún, un rasgo fundamental del soma es que es punto cero del espacio, a partir del cual se orientan todos los otros puntos del espacio. El espacio subjetivo es, por lo tanto, radicalmente in-homogéneo, pues está orientado en torno a mi soma que es el punto cero que yo designo con la palabra "aquí" y frente al cual todos los demás puntos son "ahí" o "allí". Precisamente este carácter céntrico de mi soma corporal lo diferencia radicalmente de cualquier otro cuerpo que está necesariamente situado en un punto del espacio "allí". ¿Convierte esta diferencia fenomenológica en imposible todo emparejamiento de mi soma con el cuerpo del otro? La solución de Husserl es considerar el soma o el cuerpo somático como cuerpo práxico, porque esa es la condición de superación de la diferencia entre mi soma y el cuerpo del otro, al ser esa la condición de superación de la inhomogeneidad del espacio subjetivo. Porque el "aquí" del soma no está ligado a ningún lugar preciso del espacio homogéneo, ya que por su movimiento puede convertir cualquier "allí" en "aquí", que a su vez se convertirá en "allí", surgiendo de ese modo una homogeneidad del espacio a partir de la inhomogeneidad primaria, mediante la capacidad motora del propio soma que permanece idéntico en cualquier lugar. Pero esa superación de la inhomogeneidad del espacio lleva a la vez a la aparición del propio soma como cuerpo en ese mismo espacio, siendo todo movimiento del soma movimiento corporal. Así mi soma corporal queda igualado con el otro no en el espacio inhomogéneo sino en el espacio homogéneo, en el cual tanto los otros como yo nos movemos de unos lugares a otros. De esa manera el movimiento natural de mi cuerpo está siempre acompañado de un movimiento subjetivo en el espacio inhomogéneo y viceversa, el movimiento de mi soma en el espacio inhomogéneo tiene su correspondencia corporal en el espacio homogéneo. Eso significa que la interioridad está directamente exteriorizada y que toda exterioridad tiene un interior. Por eso mi soma es cuerpo y mi cuerpo soma: mi cuerpo es « el primer campo de expresión » , lo que posibilita que yo comprenda el cuerpo del otro inmediatamente como expresión de su vida, expresión en la cual no se da primero la

percepción de una materialidad que luego se interpreta, sino que se percibe inmediatamente minimizando incluso la materialidad corporal estricta, del mismo modo que minimizamos —Husserl dice: percibimos neutralmente— la materialidad de un cuadro o la materialidad de las letras y pasamos inmediatamente al sentido que se expresa en las letras o a las figuras pintadas o sugeridas en el cuadro. Se comprenderá desde esta perspectiva el importante papel que el cuerpo propio con su acción somática cumple en la fenomenología.

4.3 La subjetividad racional como intersubjetividad: la constitución intersubjetiva de un mundo «objetivo».

De La fenomenología como utopía de la razón, pp. 86-91 y 101-106

En 1907 en La idea de la fenomenología había conseguido Husserl exponer el proyecto crítico de la fenomenología frente a cualquier explicación naturalista del conocimiento, pero pronto se dará cuenta de los límites de esa fenomenología crítica, límites que considera superados en lo fundamental en los progresos realizados en la Grundproblemevorlesung de 1910-1911, precisamente al haber conseguido romper ese aislamiento inicial de la vida trascendental. Esto no quiere decir que ya entonces tuviera Husserl las ideas absolutamente claras en torno al problema de la intersubjetividad. De hecho, en la referencia antes citada sobre esas lecciones se dice que «aún no pudo utilizar totalmente los importantes pensamientos de esa lección» .

Pues bien, ¿en qué consisten en esencia tales pensamientos? En la necesidad de postergar la preocupación crítica; pues antes de iniciar la crítica de fundamentación era necesario descubrir todo el ámbito de la experiencia nueva, es decir, de la vida subjetiva. Por eso era tan importante no empezar limitando ese ámbito en virtud de una epojé, que sólo era un artilugio para descubrir la vida trascendental. Ahora bien, esta preocupación por no limitar el ámbito de lo fenoménico a causa de una epojé que prescinde de lo trascendente, se hace mediante el recurso a aquella ampliación de la idea de inmanente que ya hemos expuesto, y en consecuencia mediante una matización de la idea de trascendente. Todo ello va implícito en un desarrollo o puesta en juego de la noción de intencionalidad implicativa, que será decisiva a la hora de comprender la vida subjetiva. Esa noción de intencionalidad, por otro lado, era la que estaba implícita ya en los análisis del tiempo de la conciencia y en la diferencia que hemos mencionado entre lo subjetivo y lo objetivo, lo que Husserl llama en cierta ocasión la *distinctio phaenomenologica*. Si recordamos, el núcleo esencial de esa ampliación del concepto de inmanente consiste en que Husserl exige aceptar como ámbito de la nueva experiencia, como ámbito de lo inmanente fenomenológico que hay que describir en la fenomenología, no sólo lo que se me da efectivamente, lo que en 1907 había llamado absoluto, lo realmente dado, sino todo lo implicado en la conciencia actual efectiva. En el ejemplo que hemos puesto, el reloj, lo fenomenológico no sería el fenómeno actual del reloj, lo que yo efectivamente veo sino todo lo implicado en lo que yo veo y que es el conjunto de experiencias pasadas y posibles que puedo tener de ese objeto, y que, por supuesto, se remiten primero a esa génesis de la constitución del esquema mismo del reloj y en segunda instancia, a la constitución misma de la «presencia viva» .

Esta noción de intencionalidad implicativa que subyace a la propuesta de una fenomenología descriptiva, previa a la fenomenología crítica con que inicia Husserl la

fenomenología, constituye también la noción básica para resolver el problema de la intersubjetividad.

En efecto, el problema de la intersubjetividad y el del solipsismo habían aparecido en el momento en que prescindo, es decir, «pongo entre paréntesis» lo trascendente. Pues entonces ¿qué pasa con los otros?, ¿no son, efectivamente, los otros trascendentes además en un doble sentido? El cuerpo del otro o de los otros me es trascendente como cualquier cuerpo; de ese cuerpo, partiendo de la epojé, sólo puedo quedarme con lo que de él se me da real o posiblemente, es decir, con aquello que es mi fenómeno real o posible. El cuerpo del otro como realidad mundana objetiva tiene que quedar afectado por el índice cero que debe afectar a todo lo trascendente que sólo se da mediante fenómenos y no en sí mismo. Pero mucho más quedará excluido el otro en cuanto "ser subjetivo" que actúa y domina en ese cuerpo, porque de ese ser yo no parece que pueda tener ninguna experiencia original, ningún fenómeno ni real ni posible; del otro yo no puedo tener ningún fenómeno absoluto. El otro en cuanto máximamente trascendente quedaría especialmente afectado por la epojé. Siempre que empieza Husserl la reducción por la epojé al estilo cartesiano, repite este planteamiento. En efecto, eso era una consecuencia del comienzo por el proyecto crítico.

Ahora bien, lo descubierto en 1910-1911, poniendo en juego la intencionalidad implicativa y aplazando ese planteamiento crítico, da resultados profundamente distintos, pues la fenomenología debe aceptar como experiencia a describir todo lo dado en presencia, que es lo efectivamente dado, o en cualquier otro modo de conciencia, como por ejemplo, lo dado en el recuerdo, en la experiencia del otro, en el modo de la fantasía, etc. La razón es que una vivencia de conciencia, un acto de conciencia, está subtendido, tal como hemos visto, por una intencionalidad que le da sentido, que lo constituye en tal acto; la noción misma de constitución, en el sentido fundamental que hemos visto, sólo se mantiene desde esta perspectiva; pues sólo es válida si la presencia se remite a un pasado y a un futuro, es decir, si lo dado se integra en una vida previa que marca un desarrollo futuro. La fenomenología debe seguir las implicaciones intencionales que aparecen por doquier en la vida subjetiva. Esa fue también la manera como Husserl llegó a superar la noción cartesiana de cogito sustituyéndola por la de lebendige Gegenwart o presencia viviente, en la cual el ahora, siendo el punto cero sólo desde el cual cobra sentido todo ensayo de fundamentación, a la vez es un punto cero que vive de su pasado y de su futuro.

Lo mismo pasará a Husserl con la cuestión del otro. El cuerpo del otro es un fenómeno mío que implica en primer lugar una serie de experiencias posibles mías, que yo puedo efectuar; lo puedo ver de un modo u otro; pero el cuerpo del otro implica, en segundo lugar, otras "experiencias" cuyo sentido es que, siendo experiencias, yo no las puedo efectuar o realizar; el cuerpo del otro implica una precaptación, como dice Husserl en la Filosofía primera, un Vorgriff, pero que no puede convertirse en autocaptación, en experiencia real mía, en Selbstgriff. Sin embargo, para que se dé esta implicación es preciso que exista también un «esquema de implicación», que, como sabemos, eso es lo que significa el sentido fundamental de 'constitución'. Cómo se forma ese esquema de implicación, que actúa y dirige las implicaciones del cuerpo del otro, es el tema fundamental al que está dedicada la V Meditación cartesiana mencionada antes. Sin embargo, en este caso los problemas son muy superiores a los de los otros casos, y precisamente por eso es normal que Husserl tardara mucho más en dominarlos. En efecto, el caso de la "constitución" del otro es especialmente importante, primero, porque el otro, es decir la intersubjetividad, que tiene a su base la constitución del otro, está implicada en cualquier otra constitución del mundo real. Cualquier objeto del mundo que se presente en el modo de la percepción implica, en la

medida en que se presenta como real, que es tal para cualquier subjetividad; de modo que mi intencionalidad implica en cuanto constituyente otras vidas intencionales. El mundo se presenta no sólo como mi mundo sino como mundo de otros. Dicho de otro modo, porque esto es importante: si todo fenómeno o toda perspectiva siempre lo es de un sujeto, en caso de que sea yo quien hable, si todo fenómeno o perspectiva es mío, en mis perspectivas están implicados otros sujetos; con lo cual tenemos que la subjetividad constituyente del mundo no soy sólo yo sino que necesariamente tenemos que ser nosotros. Ese nosotros está implicado en cualquier vivencia intencional mía. Eso significa que el otro no es un objeto que hallemos en el mundo, de un modo contingente, sino que es una condición constituyente de la objetividad y, por supuesto, también de la razón y la verdad. Una ciencia es una «unidad intersubjetiva», dice Husserl en la *Grundproblemevorlesung*, es decir, el contenido de una ciencia, en la medida en que pretende ser válido, lo pretende para todo sujeto racional, se remite, pues, a una intersubjetividad (véase Ha. XIII, p. 183). Del mismo modo, también todos los objetos culturales y pragmáticos remiten a otras subjetividades, por ejemplo, a quienes los hicieron o concibieron.

El carácter social del ser humano

Con esto podemos pasar ya a la última consideración, a ver las consecuencias de todo esto, pues si hemos desvelado el sentido o los pasos fundamentales de la constitución del otro, aún nada hemos dicho del alcance y sentido de esa ampliación de la reducción que la constitución del otro supone. En efecto, al hablar de la constitución del otro no se debe pensar que esa constitución es un acto contingente que actúa cuando yo veo otro cuerpo. Ya hemos dicho que la constitución del otro no es como la de una cosa. Cuando pongo el ejemplo del reloj o de la tijera y explico su constitución, en los dos sentidos de esta palabra en Husserl, y digo que el esquema de implicación de estos objetos que yo tengo es un hábito que tengo en mi vida habitual, parece indicarse que tengo tal esquema como podía no tenerlo. La constitución del otro es, por el contrario, completamente distinta, porque no afecta sólo a un tipo de objetos de mi experiencia que pueden aparecer o no, sin que mi experiencia se altere esencialmente. La constitución del otro afecta a mi vida en conjunto. Con la prueba de este punto está en conexión el sentido de la reducción intersubjetiva o aquella ampliación de la reducción, que sabemos está implícita en la cuestión de la constitución del otro.

La constitución del esquema de implicación de la experiencia del otro, que hemos tratado de exponer en las líneas anteriores, no es algo que se pueda situar, desde una perspectiva genética, en etapas tardías de mi vida, de modo que sería posible decir que yo existo antes que el otro: al revés, según Husserl, el primer hombre no soy yo, sino los otros, pues sólo a través de los otros me conozco como hombre, precisamente en la medida en que el otro es condición constitutiva de la objetividad, del mundo de todos. Eso significa que la constitución del esquema de implicación de la experiencia del otro debe concebirse como un proceso complicado de mutuos ajustes y referencias en el que quizá sea imposible indicar fases concretas y fijas. En todo caso es claro que se trata de un proceso que se inicia con los primeros pasos de la vida, hasta el punto de que el hombre siempre adquiere conciencia en el seno de una comunidad, es decir conociéndose en el seno del conocimiento de otros. Por eso dirá Husserl, y este es un punto enormemente interesante desde una perspectiva histórico-crítica, que el ser humano es un ser-con, un *Mit-sein*, categoría que después utilizará Heidegger en su obra *Ser y Tiempo*, pero que ya había empleado Husserl, cuyos manuscritos precisamente de la intersubjetividad había leído Heidegger (cfr. Ha. XIV, 308).

¿Qué significa esa categoría? Ni más ni menos, que el ser humano vive en un horizonte social, en un horizonte de otros, del mismo modo que vive en un horizonte temporal o en un ámbito corporal somático con su horizonte mundano. Precisamente la doctrina husserliana de las representificaciones, que aquí no podemos exponer y en la que siempre se compara la experiencia del otro con el recuerdo, ratifica esta interpretación. Así como el presente de la conciencia es sólo el término (siempre modificándose, es decir, convirtiéndose en pasado) de un pasado, que suelo actualizar en los recuerdos (volverlo a traer del corazón, re-cordar, en alemán *erinnern*, sacarlo del interior) que no son, en consecuencia, sino una apertura de una parte de ese horizonte de pasado, también yo soy un elemento de una colectividad, que se concretiza o materializa no sólo en la presencia efectiva de otros seres humanos, sino en la cultura, en los textos, en la multiplicidad de significados objetivados que se pueden encontrar en el mundo que nos rodea y que nos remiten a los seres humanos que los construyeron. Por eso la subjetividad es, según Husserl, una subjetividad temporal y social, es decir, intersubjetiva y necesariamente situada en un soma, por lo tanto somática, en la medida en que sólo por la mediación del soma-cuerpo es social.

Mas ¿qué tiene esto que ver con esa ampliación de la reducción de la que hemos hablado, en definitiva, con la reducción intersubjetiva, que he anunciado pero que todavía no ha sido expuesta? No nos vamos a detener apenas en este concepto, aunque enunciaremos rápidamente lo fundamental del mismo. Mucho no nos podemos detener porque depende de la teoría de las representificaciones y ese es un tema muy prolijo. En resumen consiste en lo siguiente: ya sabemos que por la primera epojé y reducción en el sentido de la *Grundproblemevorlesung*, llego a una vida subjetiva presente pero que se distiende en un pasado y en un futuro. Pues bien, una vez considerada esa subjetividad como trascendental, es decir, como constituyente, Husserl pide la realización de una segunda reducción, que debe actuar en el recuerdo -o en cualquier otra representificación- en la cual se deben repetir los pasos de la reducción ordinaria, reduciendo el mundo de la subjetividad pasada a las experiencias reales o posibles de ese yo pasado. El mundo que yo recuerdo en el recuerdo es un fenómeno trascendental, es decir, correlato de las experiencias reales o posibles de la subjetividad pasada. Así ese hombre pasado que está implicado en todo recuerdo no sólo era un hombre que estaba en el mundo, sino que era mi subjetividad trascendental pasada. Este método de la doble reducción, puesto en marcha por primera vez en la *Grundproblemevorlesung* de 1910-1911, vuelve a ser utilizado con amplitud en la lección de Filosofía primera de 1923-1924; con este método Husserl consigue una extensión de la subjetividad trascendental, al poder decir que el yo pasado que se veía a sí mismo como hombre era un sujeto trascendental, es decir, constituyente, si bien vivía su trascendentalidad de modo anónimo. En la reducción practicada en el recuerdo, es puesta la subjetividad pasada como trascendental.

Lo mismo postula Husserl en el caso de la experiencia de los otros. Los pasos son los mismos que en la representificación anterior. La primera reducción nos libera un campo de experiencia subjetiva en la cual encontramos una subjetividad, la mía, inmersa no sólo en un horizonte temporal sino también en un horizonte social. Los otros, que son materializaciones concretas de ese horizonte social, se me dan en esa experiencia que hemos expuesto en el epígrafe anterior. Pues bien, una vez puesto el otro como otro, su sentido no es sólo el de ser un hombre sino el de ser también una subjetividad trascendental igual que yo e igual que mi yo pasado, pues todo el sentido de ese otro, puesto o conocido a partir de su cuerpo, es el de ser idéntico en estructuras a mí mismo, el tener el mismo acceso al mundo que yo, el ser otra intencionalidad como yo mismo, el ser en

definitiva otra subjetividad trascendental como yo mismo. Así pues, para Husserl está claro que «en cuanto el otro se presenta como persona empírica [es decir como un hombre o mujer] se presenta también la subjetividad trascendental, en la cual se constituye esta persona» (véase Ha. VIII, 493). Precisamente por eso nos ha dicho Husserl, en el texto antes citado, que mientras no se haya practicado esta reducción aún no se ha superado la tensión entre el mundo y la representación, es decir, aún no se ha practicado la reducción trascendental; pues, si yo pongo al otro como hombre, tengo que pensar que tiene en sí una vida subjetiva en la que está constituida la representación del mundo, una representación del mundo distinta a la mía, por lo que reaparece la tensión entre la representación y el mundo. Ahora bien, si por la reducción me pongo a mí mismo como constituyente, ¿cómo no poner también al otro, que he puesto a través de la mediación de mi soma corporal como verdaderamente existente, como un otro trascendental? Por eso, concluirá Husserl que no son las experiencias concretas del otro lo que es llevado a reducción intersubjetiva, sino el horizonte social en el que siempre estamos, aunque para avanzar haya que estudiar siempre vivencias concretas, del mismo modo que para pensar mi subjetividad trascendental como perdurando en el tiempo, es decir, con su pasado, no he de practicar esa segunda reducción en un recuerdo, sino en el horizonte temporal mismo. Por todo ello dirá Husserl en el Epílogo a las Ideas, escrito ya en 1930, que la reducción trascendental sólo «cobra su pleno sentido cuando el descubrimiento fenomenológico del ego trascendental ha ido tan lejos que la experiencia de otros sujetos encerrada en él haya conseguido su reducción trascendental» (Ha. V, pág. 153). Mas esa reducción, ha dicho un poco antes (en la nota 2 de la pág. 150; en la trad. de Ideas, pág. 383), es «reducción de la coexistencia humana dentro del mundo a la intersubjetividad trascendental». Lo que hay que reducir es, pues, el horizonte social en el que vivimos.

Con esto, que no son más que indicaciones de una problemática aún sin cerrar en la crítica e interpretación de Husserl, creo que he cumplido ampliamente los objetivos de este capítulo, que, si se lee detenidamente, da sentido a la mayor parte de los conceptos del capítulo anterior, a la vez que ilustrará, al hacerse cargo de toda la complejidad del tema, las enormes dificultades que Husserl tuvo al partir del modelo de la epojé y del proyecto crítico en ella fundamentado; ya que sólo la epojé introduce un solipsismo que siempre persiguió a Husserl como un verdadero fantasma, que siempre renacía detrás de cualquier insospechado recodo. Por otro lado no es menos cierto que sólo la cuestión de la intersubjetividad da verdadera profundidad a los conceptos fundamentales de la fenomenología. Por eso espero, en todo caso, que lo explicado haya servido para comprender la importancia de este tema.

Por otro lado, no haría falta aludir a la dimensión intersubjetiva de la constitución; pues si la subjetividad madura en un nicho social, a partir del cual va constituyendo su propia habitualidad y su propio horizonte social, hay que tener en cuenta que la sociedad está organizada y tiene un mundo dado en una cultura. El mundo es el correlato de esa sociedad. Los esquemas de implicación le vienen al yo normalmente de su grupo social, por lo tanto de su cultura, pues, en definitiva, no son sino esquemas sociales de construcción social de la realidad, aunque también el yo tiene que constituir en sí mismo esos esquemas que le vienen dados por su cultura. Una vez tratado el tema de la intersubjetividad, a ella hay que referir la constitución, que por lo tanto tendrá su fase individual, en el sentido de que hay un proceso de adquisición e integración de esos esquemas en el sistema de hábitos del yo; y una fase social, que indicará el nacimiento o fundación originaria de una objetividad en la historia.

4.4 Explicaciones complementarias

Hemos visto hasta ahora el desarrollo de la fenomenología (Parte primera) y el conjunto básico de sus conceptos fundamentales. Pero aún nos queda algo decisivo, quizás aspectos de la fenomenología que, en la opinión pública que los profesionales de la filosofía tienen sobre ella, han quedado un tanto desplazados, incluso ignorados, hasta el punto que de esa ignorancia se hizo un dogma de la incapacidad de la fenomenología para tratar de ellos. Estos temas son fundamentalmente tres, el de la intersubjetividad o el carácter social del ser humano, el de la historia y el de la ética. En este curso vamos a dedicar los dos capítulos siguientes a los dos primeros, dejando para otro curso los aspectos prácticos en la obra de Husserl.

El tema de la intersubjetividad que vamos a bordar en esta unidad didáctica representa uno de los más polémicos, de los más ignorados y en todo caso peor entendidos de la fenomenología. Sobre este tema, sin embargo, he escrito ya varios textos, además he traducido algunos claves, que pueden leerlos en el libro *La fenomenología de Husserl como utopía de la razón*, pp. 160-177. Se trata de textos que fueron publicados en 1973. Hasta entonces sobre la problemática de la intersubjetividad en la fenomenología de Husserl sólo se sabía por lo que se puede leer en la V Meditación cartesiana.

Sobre la intersubjetividad en Husserl se leerá también con provecho el capítulo 8 del libro de Isidoro Gómez Romero, *Husserl y la crisis de la razón*, que lleva por título: «Comunidad intersubjetiva universal y universo monadológico», pp. 154-176. Especialmente provechosas son las páginas 161-166. También pueden encontrarse interesantes consideraciones sobre el problema del "Otro" desde una perspectiva fenomenológica en el capítulo titulado «Los otros» del libro del profesor Fernando Montero *Retorno a la fenomenología*, pp. 483-497.

Preguntas

1. ¿Por qué es necesario, a su juicio, que la fenomenología salve el problema del solipsismo y afronte con decisión una teoría de la intersubjetividad?
2. Desarrolle la noción de intencionalidad implicativa y diga cuál es su importancia en la teoría de la intersubjetividad de Husserl.
3. Explique el proceso por medio del cual la reducción trascendental se transforma en reducción intersubjetiva.
4. ¿Cuál es la importancia del cuerpo, tanto en su modalidad de Körper como de Leib en la constitución del otro?
5. ¿Qué relevancia tiene la tesis husserliana de que el primer hombre no soy yo sino los otros en relación al tema de la constitución intersubjetiva de un mundo objetivo?
6. Según su opinión, y a la luz de lo que has visto sobre el tema de la constitución intersubjetiva de un mundo objetivo, la idea de racionalidad ¿está inextricablemente unida a la de la existencia de semejante mundo común a todos?

5 Tema 10. Fenomenología e historia.

5.1 Introducción

Posiblemente es éste el tema de Husserl que más interés suscita, pero sería imposible entenderlo correctamente sin todo lo anterior. Ese ha sido el error más habitual. Por otro lado, en lo que concierne a este tema no es fácil hacer subdivisiones o, mejor dicho, es fácil hacer diversos epígrafes, pero los textos que dan cuenta de los mismos generalmente se solapan. Así, muchas de las páginas asignadas a los diferentes apartados son intercambiables entre sí, pues tocan frecuentemente la mayoría de los asuntos de los que habla el tema. Sin embargo, creemos que ello no supone un obstáculo para el lector, sino que, más bien, contribuye a darle una sólida visión de conjunto de este tema no demasiado bien tratado por la crítica filosófica cuando habla de Husserl. Más allá de esta advertencia se pueden indicar dos textos que nos parecen particularmente importantes a la hora de iluminar los puntos de interés señalados hace un momento. Ellos serán también una muestra elocuente de lo dicho sobre el entrecruzamiento de los problemas que se derivan al pensar la historia desde la fenomenología. Estos textos son la primera parte de *La crisis de las ciencias europeas*, que lleva por título: «La crisis de las ciencias como expresión de la crisis vital radical de la humanidad europea», pp. 3-19 de la edición castellana de la editorial Crítica. Un amplio extracto de los párrafos más importantes se encuentra traducido en el libro *La fenomenología de Husserl como utopía de la razón*, pp. 193-200. El otro texto al que hacíamos referencia es la conocida «Conferencia de Viena» de 1935 y que lleva por título «La crisis de la humanidad europea y la filosofía», pp. 323-358.

De todos modos, no olvide que para este tema le bastaría con leer el capítulo IV entero de *La fenomenología como utopía de la razón*, así como los textos complementarios de la sección 4, sobre todo los 4.2, 4.3, y 4.4 (este el que acabo de citar en el párrafo anterior). Le recuerdo que ahora puede encontrar el libro en la Editorial Biblioteca Nueva. También encontrará amplia información sobre este tema en mi libro *Para una filosofía de Europa. Ensayos de fenomenología de la historia*, también en Biblioteca Nueva.

5.2 *La problemática de la historia en la fenomenología: el prejuicio de su ahistoricidad y el "segundo Husserl".*

De *La fenomenología de Husserl como utopía de la razón*, pp. 107-111

El problema de la interpretación del último Husserl y su tema medular

Hemos mencionado varias veces la relación de la fenomenología con el contexto sociopolítico, indicando, además, que el punto que sirve de articulación de su filosofía a ese contexto debería servir, a su vez, de hilo conductor para comprender los conceptos husserlianos y su desarrollo interno. Pues bien, posiblemente sea la comprensión del lugar que ocupan los temas del llamado "último Husserl" o "segundo Husserl", la más necesitada de una perspectiva más sociológica, es decir, más relacionada con el contexto sociopolítico. En efecto, entre los intérpretes es muy frecuente hablar sobre el Husserl tardío, el último Husserl, el Husserl, en definitiva, de su obra última, el Husserl de *La crisis*, como si el

Husserl de esta obra fuera en sí mismo un "hecho" con un sentido pleno y diferenciable en el conjunto de la obra de Husserl, un Husserl, pues, radicalmente distinto del Husserl de las Ideas de 1913, o del de la Filosofía primera de 1923-1924 o incluso del de las Meditaciones cartesianas, escritas en 1929. Ese último Husserl, se suele decir, se diferencia de los otros porque está más atento a los problemas de la historia y de la vida, hasta el punto de que sólo en esa obra entra en juego el importante concepto de *Lebenswelt*, que es uno de los temas que más fortuna ha encontrado en la filosofía y, sobre todo, más aplicación en la filosofía de las ciencias humanas.

En este último capítulo vamos a tratar de desbloquear esa visión, que no sabe ver la conexión de ese Husserl último con el anterior y mucho menos captar la intención profunda de la fenomenología. Pues aun concediendo la trascendencia de la última obra de Husserl, *La crisis de las ciencias europeas*, para comprenderla es necesario conectarla con un marco más amplio. En efecto, creen algunos que tal obra, escrita a partir de 1935, sería una reacción a la creciente ola de barbarie que se abatía sobre Alemania y que el propio Husserl empezaba a notar precisamente por entonces. Otros piensan que podría ser una reacción a la obra misma de Heidegger, que habría obligado a Husserl a descender a un terreno más inmediato a las preocupaciones ordinarias de los hombres.

Pues bien, yo creo que el desbloqueo de la interpretación debe empezar por cuestionar esa presunta independencia de *La crisis*, de esa obra última de Husserl, para tomar como campo de análisis un período más largo, en el cual esa obra no sería sino el punto al que llega a partir de unas preguntas que no surgen en Husserl con motivo de la lectura de Heidegger, ni de la experiencia de los nazis; lo contrario implicaría, en mi opinión, un sociologismo muy mecánico, en absoluto acorde con la personalidad de casi ningún filósofo y mucho menos con la de Husserl. Si, pues, defendemos que el Husserl de *La crisis* no tiene sentido por sí mismo, aislado de un período más amplio, ¿qué período es ese?

A mi entender el Husserl que tiene sentido por sí mismo, que aporta alguna novedad sustancial, una problemática radicalmente nueva respecto a períodos anteriores, es el Husserl de después de la Gran Guerra del 1914, que coincide con el período que Husserl pasó en Friburgo de Brisgovia, tanto en activo como, después, jubilado. Mas ¿qué tema o temas radicalmente nuevos afloran en esta época? Quizá profundamente nuevos sólo uno, pero tan importante que todos los demás se van a constelar a su entorno, siendo el que llevará, quizá por su propia lógica, al desarrollo de las posiciones de la última obra de Husserl, *La crisis*. Ahora bien, a mi entender ha solido pasar desapercibida la razón de ese tema nuevo, lo cual ha impedido comprender la conexión profunda de este Husserl con el anterior y, en última instancia, con el primero. Quizá sólo Landgrebe, quien colaboró con Husserl precisamente durante los años en que este enseñaba en Friburgo, haya sido de los pocos que alude a este aspecto, precisamente por haberse dedicado al estudio del tema de la historia en Husserl.

Ahora bien, ¿cuál es el tema profundamente nuevo que caracteriza la reflexión filosófica de Husserl de después de la guerra de 1914. Y ¿por qué este tema tiene tanta importancia como para definir un período en la vida de Husserl? Porque es notorio que cualquier trabajo intelectual de un pensador suele incorporar temas nuevos o dominios que antes no había roturado, sin embargo, no suelen suponer una reorganización de la problemática, sino que en ellos se suele tratar más bien de aplicaciones de una estructura conceptual previa a campos nuevos. Hay también temas nuevos que pueden alterar profundamente el conjunto del campo temático, no porque cambie la definición de los

conceptos, sino porque modifica el peso o el lugar que esos conceptos tienen. Pues bien, tal me parece que es el tema nuevo que aparece en el punto de mira de Husserl a principios de los años 1920 y que no abandonará hasta el final de su vida: este tema nuevo es la preocupación por el comienzo de la fenomenología. En torno a este tema, que aparece en el horizonte de Husserl hacia 1920, se constelan, a mi entender, todas las cuestiones fundamentales del Husserl de 60 años en adelante. Pero ese tema no sólo determina el resto de los puntos de esa época, sino que en él toma nuevo cuerpo, desplegándose con más precisión, la intención profunda de la fenomenología, que a partir de esa problemática llega a su plena concreción y se expresará con toda claridad en la última obra de Husserl, *La crisis*.

En efecto, ese tema es resultado del brutal dramatismo con que la crisis de la modernidad golpeó a Europa. La guerra de 1914, junto con todos los acontecimientos en torno a ella, hicieron ver a Husserl que la naturalización y cosificación de la conciencia, de las ideas y de la razón que él denunciara ya en 1910, por supuesto, años antes de que Lukács reivindicara la importancia de la cosificación de lo humano que denunció Marx, no sólo llevaba a contradicciones de carácter epistemológico, sino que en realidad eran síntoma de una enfermedad mucho más seria y profunda, pues en definitiva mostraba la bancarrota de Europa, como dirá en un manuscrito, en definitiva, el derrumbamiento de la cultura europea. La crisis de la cultura europea no era cuestión de eruditos e intelectuales, sino que había llevado a un terrible drama. En ese contexto aparece en primer término la pregunta por Europa: ¿qué es Europa? Y en la medida en que Europa no es un marco geográfico sino un espacio humano, un modo de vida, una posibilidad humana, ¿qué es el hombre europeo?, ¿es un hombre entre los demás? Es decir, ¿es el proyecto de humanidad diseñado en Grecia y del que Europa se siente heredera, uno más entre los diversos proyectos de las otras colectividades humanas, de las otras humanidades hasta el punto de ser indiferente para la humanidad conjunto específico que se derrumbe el proyecto de Europa?

Obviamente, en primer lugar habrá que clarificar cuál es ese proyecto; sólo entonces se tendrá una guía para comprender la crisis europea y las consecuencias del derrumbamiento de ese proyecto. Pues bien, a mi entender, y teniendo en cuenta el momento en que Husserl define el proyecto europeo, ese es ni más ni menos el tema que subyace al Husserl de Friburgo y en ese contexto se asientan perfectamente, como iremos viendo, los temas que con más frecuencia aparecen en el quehacer de Husserl durante todos estos años a saber, el tema de la historia, la preocupación husserliana por la historia y la nueva preocupación por el comienzo de la fenomenología, que según hemos dicho, es el tema realmente nuevo y que más resalta, porque parece ser el tema que acapara el interés de Husserl durante la década de 1920. Precisamente la insistencia de Husserl en ese tema haya quizá despistado a los lectores de Husserl, al dar la impresión de que la preocupación fundamental de Husserl sería precisamente esa. A mi entender, ese es el tema realmente nuevo, pero no es sino un instrumento del tema básico que es el del proyecto de Europa.

5.3 *El yo trascendental como yo histórico.*

De *La fenomenología como teoría de una racionalidad fuerte*, pp. 183-196

Puntos de inflexión: hacia la postura implícita (Para "el yo trascendental como yo histórico")

Las tensiones que atraviesan el primer marco conceptual de la fenomenología, lo que en otro lugar (ver *La estructura del método fenomenológico*, p. 268) he llamado «la teoría fenomenológica», no quedaron sin resolverse, si bien nunca lo hará Husserl de un modo

completo y definitivo. Si pensamos la fenomenología desde su estructura, su función y su principio fundamental, se puede decir que la intención de la fenomenología o la función que pretende cumplir de acuerdo a un principio -principio que de una manera u otro deberá estar presente ya en las Investigaciones lógicas- toma cuerpo en primer lugar en una estructura conceptual que plantea problemas, que llegarían incluso a impedir a la fenomenología cumplir su función. La intención de la fenomenología, la reconstrucción o recuperación de un sujeto racional, no es realizable en el marco conceptual constructivista y en el marco de la primera concepción de la epojé y la reducción. El mismo Husserl nos daría la clave: toda representación en cuanto tal es neutral y lo que construye el sujeto es una representación; mas a lo afectado con el índice de neutralidad no cabe preguntarle por su racionalidad¹, del mismo modo que no tienen sentido preguntar al lógico por la verdad de la proposición que toma como ejemplo. Si pues el motor de la fenomenología es la recuperación o reconstrucción del sujeto epistemológico en tanto que racional, la función de la fenomenología debe llevarla más allá de una etapa neutral. La trascendentalidad no puede ser neutral.

De aquí se derivan importantes líneas de desarrollo. En primer lugar la cuestión de la intersubjetividad se muestra de primordial importancia, porque la razón es «una idea de comunidad» . Si en el modo de ejecutar la epojé pierdo la intersubjetividad, toda la empresa se viene abajo, como en la *Grundproblemevorlesung* 1910/11 dice Husserl en relación a la puesta entre paréntesis (Ha XIII, 160). En segundo lugar, si la fenomenología es una filosofía crítica -crítica diseñada en el marco constructivista, es decir, en la teoría inicial de la epojé-, la crítica apodíctica esbozada en La idea de la fenomenología no es viable y no permitirá por tanto cumplir la función de la fenomenología.

Por tanto ya en la etapa de Gotinga iniciará Husserl una crítica de su primer marco conceptual, poniendo en cuestión en primer lugar el marco constructivista e inmediatamente la primera epojé; esta puesta en cuestión se hace profundizando en la noción de 'trascendente' que hay que poner entre paréntesis, por tanto volviendo a formular las exigencias críticas de la fenomenología. En efecto, ya en la *Grundproblemevorlesung* no postulará Husserl la puesta entre paréntesis indiscriminada de todo trascendente, sino solamente de aquel trascendente que en ningún caso puede 'darse fenomenológicamente'. Con esa exigencia se modifica profundamente la primera noción de epojé y cambia también el sentido de reducción. No se puede decir, sin embargo, que Husserl hubiera tomado conciencia del alcance de estos cambios; puede incluso que no fuera consciente hasta los años 20 cuando dice que lo pensado en esas Lecciones de 1910/11 le causó una gran impresión (Ha. XIII, 449). Y es que efectivamente ahí se anunciaba un nuevo marco conceptual que unido a la crítica del modelo constructivista, cambiaba profundamente el sentido de la fenomenología. La epojé dejará de ser la puesta entre paréntesis del mundo en un sentido indiscriminado, sino solamente la puesta entre paréntesis de aquella noción de mundo impregnada de objetivismo propia de la ciencia moderna que afecta e infecta toda la vida trascendental, convirtiendo al mundo de la ciencia en el absoluto. La reducción del mundo por su parte es la reconducción del mundo a su lugar de nacimiento, es decir, a la subjetividad trascendental en la que el mundo, y en general la realidad, toma el sentido mismo en el que aparece. Por eso podrá decir Husserl que una vez que se ha visto este sentido de reducción, «se supera sistemáticamente la abstención de la posición del mundo»². Se puede por tanto esbozar una fenomenología crítica, porque la reducción apodíctica dejará de significar aquella primera reducción a lo inmanente sin ninguna exigencia trascendente; de acuerdo a la importante lección *Einführung in die Philosophie* de 1922/23, la reducción apodíctica es el método para lograr

el apriori esencial de la subjetividad, es decir, aquel ámbito de necesidad inherente a la noción misma de subjetividad racional, siendo por tanto un instrumento para lograr el verdadero sentido de la trascendencia muy alejado de aquella neutralidad con que inicialmente pudo ser pensada la fenomenología trascendental.

Desde este momento la posición explícita de la relación a la antropología queda muy minada, porque lo que queda fuera del marco de la fenomenología es la noción trascendente mundana de ser humano, la noción propia de la ciencia y de la modernidad; la noción de ser humano como pura exterioridad, como frecuentemente dice Husserl, para lograr, por el contrario, un ser humano nuevo que tenga en sí el sentido de subjetividad trascendental obligada racionalmente, traspasada o idéntica con un apriori que es lo que realmente constituiría al ser humano y sin el cual no sería pensable.

Todo esto se va a acentuar desde dos perspectivas íntimamente conectadas entre ellas y que se desarrollan después de la Gran Guerra. Dicho con brevedad: La Gran Guerra supone para Husserl la irrupción de la historia en su vida y en su filosofía; con esta irrupción aparece una nueva ética y la idea de la filosofía fenomenológica como responsabilidad histórica. En este nuevo marco pero sobre todo bajo la idea de ética que Husserl desarrollará en el contexto de la idea de renovación necesaria después de la catástrofe de la guerra, aparece, se desarrolla y se profundiza la idea o teoría del yo. Según esta teoría el yo será sujeto de la historia en la medida en que es un sujeto de hábitos. Ahora bien, tanto la reflexión histórica como la reflexión ética con la nueva concepción del yo, suponen un nuevo y decidido punto de inflexión de la postura explícita que en mi opinión queda superada por el nuevo marco del problema.

Se podría pensar, sin embargo, que la cuestión de la historia sólo es una aplicación de un nivel anterior, de modo que en la consideración de la historia y de la ética sólo se tratará de un *Anwendungsproblem*, un problema de aplicación, en el que abandonaríamos la actitud trascendental descriptiva de lo constituyente para situarnos en el nivel de la actitud natural, o sea de lo constituido; en todo caso abandonaríamos el plano de la subjetividad trascendental para volver al nivel antropológico. La ética y la filosofía de la historia serían en este caso filosofías segundas frente a la filosofía primera. De todos modos hay que preguntarse si abandonamos realmente la subjetividad trascendental para volver a aquella humanidad que habíamos dejado por la *epojé*; hay que preguntarse si volvemos a la actitud natural, de modo que la fenomenología ética y la fenomenología de la historia se desarrollarían en el mismo nivel de ingenuidad que el de las ciencias de la actitud natural, o bien si se trata en esos casos de ontologías regionales.

Pues bien, la consideración tanto de la historia como de la ética no es secundaria, ni tiene el carácter de una ontología regional ni se desenvuelve en el nivel de la actitud natural; al contrario, estas consideraciones son imprescindibles para la filosofía trascendental, por la simple razón de que, siendo ésta una filosofía de una subjetividad trascendental constitutivamente histórica y responsable, la historia y la ética pertenecen necesariamente a la filosofía trascendental³. Ahora bien, tanto la una como la otra se dan en una esfera intersubjetiva y no solamente de la intersubjetividad como apriori de la subjetividad; tanto la una como la otra tienen lugar en el nivel de la intersubjetividad concreta, porque la constitución del yo es una constitución histórica y concreta en un contexto generativo social determinado y en un ámbito mundano preciso, sólo en relación al cual tiene la subjetividad un sentido. La subjetividad no es sino experiencia de este mundo, de la misma manera que este mundo no tiene sentido más que si hay una subjetividad. Por

eso puede Husserl exclamar en plena madurez, cuando tiene ya 62 años, que la historia es el gran hecho del ser absoluto, porque «cada ego tiene su historia y sólo existe en tanto que sujeto de una historia, de su historia. Cada comunidad comunicativa de yos absolutos, de subjetividades absolutas, -en plena concreción, a la que pertenece la constitución del mundo-, tiene su historia 'pasiva' y 'activa' y existe sólo en esta historia» (Ha. VIII, p. 506).

La pertenencia a la historia como el hecho absoluto de la subjetividad trascendental es ciertamente también el misterio fundamental de la subjetividad trascendental. Esta concepción de la vida trascendental como una vida histórica es la mayor contribución de Husserl después de la Guerra. A partir de ese momento Husserl ya no sólo ensayará de reconstruir el sujeto necesario de la ciencia, un sujeto epistemológico que podría ser considerado trascendental por su carácter abstracto y universal; sino que tratará de presentar la fenomenología como una filosofía para la recuperación de una racionalidad histórica y personal; desde ese momento la ética y lo histórico pasan al primer plano.

La respuesta de Husserl a D. Cairns y Fink a la que antes hemos aludido debe comprenderse en relación con esta problemática. Según Husserl, en lo que concierne los fines últimos del yo trascendental, no es posible abandonar el nivel trascendental; puesto que los fines últimos pertenecen a la ética, la ética pertenece o es consustancial al yo trascendental. Es lo mismo que decir que después de la reducción el ser humano es un hombre nuevo⁴. Esta confesión de Husserl es muy importante, porque él hace depender de estos fines últimos la renovación cultural e histórica; la recuperación del sentido humano de la humanidad depende de esta renovación, lo que por otro lado es necesario para no caer en un «diluvio de escepticismo» o en la barbarie (ver Ha VI, p. 12 y 347). El descubrimiento del nivel trascendental histórico y ético -los fines últimos del yo trascendental- implica también el descubrimiento del sentido teleológico el ser humano. Yo no considero un azar que en estos momentos Husserl habla casi siempre de Menschen, Menschheit, o Menschentum, (ser humano, grupo humano y humanidad) A mi entender es un error pensar que habla de ese modo porque habría abandonado el nivel trascendental. El carácter necesario que para la trascendentalidad representa la historia y la ética prueban más bien lo contrario. El verdadero sentido de la humanidad, su carácter humano, su Menschentum, (su humanidad o carácter humano) radica en la trascendentalidad, de la que de ordinario no tenemos conciencia alguna en nuestra vida diaria, perdida en los intereses concretos que nos prescriben nuestra cultura y nuestra sociedad.

Se puede decir, sin embargo, que en las Meditaciones cartesianas y en la Sexta meditación cartesiana de Fink aparece claramente el sentido de la epojé como puesta entre paréntesis de la tesis del mundo, de la tesis de la actitud natural; esta puesta entre paréntesis se lleva a cabo por el yo que reflexiona, que desde entonces ya no puede ser el ser humano que pertenece a la actitud natural. Sin tratar de dar aquí una respuesta a los problemas planteados por la Sexta meditación cartesiana, justamente el de la fuerte separación entre los tres yos, conviene distinguir en la etapa de Friburgo de Husserl tres períodos en función del predominio de los diversos temas. Desde 1916 hasta finales de 1924 cuando Husserl vuelve a la ética, la ética y la historia están en el primer plano. En los años que siguieron, a partir de la elaboración de la diferencia entre la psicología fenomenológica y la trascendental, pero sobre todo a partir de la cuestión planteada por la filosofía heideggeriana, la preocupación de Husserl será de nuevo asegurar el sentido de su filosofía; para hacer esto, se esfuerza por volver a definir los conceptos fundamentales de la fenomenología; hasta cierto punto en este contexto Husserl volverá a la posición

explícita, olvidando la problemática de los años anteriores. Así en los años en torno a 1930, cuando Fink trabaja con Husserl, la postura explícita tomará de nuevo importancia. El tercer período será el de La crisis, a partir de la comunicación al Congreso de Praga en septiembre de 1934, que bajo el título «Crisis de la democracia», está en la base de los últimos desarrollos husserlianos. Husserl, estimulado por la historia y por la política, volverá a las adquisiciones de los años de la posguerra y de nuevo se centrará su reflexión en la ética y en la historia. Por eso se puede comprender la insistencia de Fink sobre temas que parecen tener poca relación con la historia y con la ética; pero es que los problemas sobre los que Fink discutía con Husserl se referían antes a la arquitectónica de la fenomenología que a la historia. Pero en mi opinión la consideración de la ética y de la historia, mucho más presente en Husserl antes de que Fink fuera su ayudante, daban a los conceptos fundamentales de la fenomenología de entrada un aspecto histórico y ético, pero que podía pasar desapercibido tanto en las Meditaciones cartesianas como en la Sexta meditación cartesiana. Si se lee las notas de Husserl, inmediatamente se ve lo contrario. La crisis de las ciencias europeas de nuevo mostrará el sentido ético e histórico de la reflexión trascendental. Para Husserl la puesta entre paréntesis de la historia, consecuente a la teoría de la Entmenschung, (deshumanización) sólo podía ser provisional, como le dice él mismo en una carta a George Misch; era para poder hacer mejor las preguntas de la historia, y no porque la historia fuera secundaria.

También desde la teoría del yo podemos llegar a comprobar el carácter primordial de la ética y de la historia. No se ha prestado aún atención suficiente a lo que Husserl dice en las Meditaciones cartesianas, que el yo es un sujeto de hábitos. Ahora bien, la teoría de los hábitos es el resultado de toda una evolución de la reflexión husserliana sobre el yo⁵, en la que aparece que la autoconstitución del yo como sujeto de hábitos es en realidad constitución del mundo, por lo que la fenomenología de esta autoconstitución coincide con la fenomenología en general. Estamos por tanto en un nivel trascendental. Mas Husserl introduce la teoría de los hábitos en una perspectiva ética, porque la identidad del yo no sólo es una condición de la constitución del mundo sino también un ideal, el telos de una vida que Husserl comprenderá de un modo ético: «Husserl tratará, como dice Marbach, de concebir este yo como ideal práctico de una auténtica autoconservación. El yo, dice Husserl, busca (en tanto que yo) necesariamente la autoconservación en la que se incluye la intención -implícita- hacia el ideal de la subjetividad absoluta» (Husserl, en Marbach, 329).

Pero la teoría de los hábitos tiene también un sentido histórico; más aún, la teoría de la historia de Husserl toma su sentido en la teoría de los hábitos. Husserl distingue en la teoría del yo tres etapas, que, si en principio son individuales, tienen también un carácter histórico. La vida humana en general tiene una estructura doble; en primer lugar tenemos la vida directa de experiencia que conoce, desea o quiere y actúa; sobre esta vida directa, sobre este Dahinleben, se da una segunda estructura, la de mi yo reflexivo que, en una suerte de división (Abspaltung) de la vida directa, produce una especie de crítica normativa sobre la vida anterior, según normas o reglas culturales, sociales, históricas etc. Los actos resultantes de estas puestas apunto terminan por pertenecer como adquisiciones a la vida directa. Pero aún es posible una tercera etapa, en la que se daría una profundización de la reflexión, sometiendo la vida entera a una crítica total. Husserl habla entonces de una vida por crítica de la vida personal de la segunda etapa; se trata entonces de «una crítica de acuerdo a reglas absolutas, de una configuración del yo por la reflexión absoluta hasta llegar a un ser humano verdadero y absoluto» (Mn. A V 5, p. 21).

La cuestión que se debe plantear es la de saber si esta tercera etapa es viable fuera de la reflexión trascendental, es decir, de una reflexión que asuma el carácter apriórico necesario y esencial de la vida humana, en sus estructuras fundacionales y en relación a un mundo que realmente no tiene sentido sino a partir de esa vida; por consiguiente ¿no es esta reflexión incompatible con una actitud natural en la que el ser humano es puesto como una parte del mundo sometido a la cadena causal propia de la realidad? A mí me parece claro que esta concepción de la persona como autoconstituyente y autoconstituyente en un sentido ético es incompatible con esa actitud natural.

Estas tres etapas tienen para Husserl un trasfondo histórico; en la tercera etapa se trata de la fundación de la filosofía, cuya madurez se alcanza con la fenomenología. La segunda etapa sería la etapa específicamente humana, mientras que la primera, una vida que discurriría sin reflexión, por tanto sin compromiso consciente, sin yo en sentido estricto, sería una vida animal. Tenemos, por tanto, tres etapas, la etapa como especie, el ser humano como animal; luego el ser humano con la doble estructura mencionada, la actitud natural ordinaria en la que el yo se autoconstituye como una instancia de compromiso, de control e iniciativa, como un yo de actos; solamente la tercera etapa sería la etapa en la que se realiza el verdadero carácter humano, la verdadera *Menschenheit* (carácter humano) que constituye el sentido teleológico de la historia misma. Las tres etapas son etapas de la historia de la subjetividad trascendental; por eso también habla Husserl de subjetividad trascendental en los animales. Pero la teleología de la subjetividad trascendental que nosotros somos encuentra su verdadero cumplimiento en la tercera etapa, de la que depende el sentido humano del ser humano.

Se ve así que la teoría del yo que unifica lo ético y lo histórico supera la teoría inicial al mostrar un carácter histórico donde al comienzo sólo aparecía un carácter estático. Si el ser humano era una parte del mundo y el sujeto trascendental, un punto de referencia fuera del mundo, origen del sentido del mundo, de la objetividad y de toda legalidad apriori, ahora tenemos un yo histórico en el que la trascendentalidad es el sentido mismo del ser humano según las etapas de su desarrollo; la trascendentalidad primera no es la misma que la de la segunda etapa, la propiamente humana; en ésta el yo actúa efectivamente, es decir, se pone conforme a normas que constituyen su propia historia y en la que surge un carácter apriori, una necesidad que garantiza la objetividad y sin la cual la historia humana no sería posible. La reflexión y la evaluación de la vida directa son una condición indispensable, el apriori histórico, como le llama Landgrebe, sin el cual el ser humano no es ser humano. Por fin tenemos la trascendentalidad reflexiva, que es la que permite al ser humano alcanzar su verdadero carácter al proponer precisamente la trascendentalidad, es decir, la vida según la razón pura libre, como el principio o la norma de todas las normas.

Yo creo que siguiendo estas ideas se puede comprender la dimensión dinámica de las relaciones entre la fenomenología y la antropología. La antropología aparece al principio como el saber de una realidad opaca y deformada cuyo verdadero sentido sería mostrado por la fenomenología, en la que se ve que la trascendentalidad es el verdadero sentido del ser humano. La fenomenología es entonces necesaria para la creación del hombre nuevo, lo que es la teleología del ser humano en cuanto tal. Por la fenomenología sabemos que la primera antropología era limitada, mientras que una verdadera antropología debe partir de un concepto de ser humano que lleve en sí el sentido trascendental. La primera antropología, que determina la diferencia con la fenomenología trascendental, queda por tanto superada. Entonces aparece la fenomenología trascendental como el estudio reflexivo de las estructuras apriori esenciales de la subjetividad sólo a partir de las cuales puede ser

pensada la ciencia y el ser humano como ser humano. Si la primera antropología no puede comprender el verdadero sentido del hombre, si por tanto desde ese momento es una antropología parcial, la fenomenología trascendental aparece como la filosofía que reconstruye el verdadero sentido del ser humano. Sólo ella merece entonces el título de auténtica antropología. Y puesto que la superación de la primera noción de antropología se lleva a cabo en una perspectiva histórica, querría terminar diciendo que la fenomenología trascendental vive de una igualdad con la antropología de la que parte y a la que toma como meta. El verdadero ser humano es el sujeto trascendental, pero la trascendentalidad al comienzo no es sino una teleología implícita operativa; por esta razón trascendental significa hacerse trascendental; esa es la posibilidad auténtica que descubre la fenomenología. La fenomenología es una filosofía del ser humano, con tal que liberemos al ser humano del horizonte moderno para comprenderlo de una manera personal

5.4 La reducción al mundo de la vida (*Lebenswelt*) como un mundo histórico.

De *La fenomenología como teoría de una racionalidad fuerte*, pp. 40-52

Para el concepto de mundo de la vida

En la explicación anterior hemos diferenciado claramente dos etapas de la fenomenología ya después de las Investigaciones lógicas, e.d. ya en la etapa de la fenomenología trascendental, una la que se dedicará a la descripción y análisis de la vida de experiencia y una segunda que tratará de emplear esa descripción para una fundamentación filosófica y para la resolución de los grandes problemas planteados en la filosofía tradicional. Esta dualidad de la fenomenología trascendental es básica y está expresamente expuesta en las *Meditaciones cartesianas*, libro de la última etapa de Friburgo. En términos generales esto es a lo que Husserl se refiere al distinguir una filosofía primera, que abarcaría lo que hemos expuesto en el capítulo anterior y una filosofía segunda, que se dedicaría al estudio de esos grandes problemas, a lo que Husserl llamará la metafísica. Sin embargo, la Primera Guerra Mundial impuso, más que un cambio en las consideraciones de Husserl, una atención mayor a los problemas inmediatos de la vida humana, ampliando el marco epistemológico en el que la fenomenología se había puesto en marcha¹. Ahora bien, esta ampliación no dejará indiferente a la noción de filosofía primera que hemos visto sino que introducirá importantes modificaciones que han de terminar por hacer de la fenomenología el movimiento de inspiración de un gran número de pensadores de la más plena actualidad. La mayor modificación vendrá de la necesidad de introducir la consideración del carácter histórico del sujeto trascendental, lo que parece estar en plena contradicción con la intención primera de la fenomenología, que partía aparentemente de lo contrario, del intento de eliminar del sujeto de la ciencia las vacilaciones, inseguridades y relativismos que la historia, e.d. la realidad humana, introduce.

La Gran Guerra descubre a Husserl que la Historia es el gran problema, incluso el gran misterio de la subjetividad trascendental. Pues ¿cómo conciliar el carácter aparentemente suprahistórico de los logros de la lógica o de la matemática, e incluso, aunque sea como aspiración, el carácter suprahistórico que pretende el derecho y la moral, que se presentan exactamente como independientes de las contingencias históricas, pues los crímenes, por

ejemplo el holocausto nazi, son crímenes independientemente de la historia, con el hecho de que la subjetividad sea radicalmente histórica, lo que significa que tenga un nacimiento, que madure (que aprenda a conocer, a valorar y a actuar) en un contexto familiar sometido a profundas variaciones históricas, y que vaya a morir? Resolver esta aparente contradicción es la tarea de la última etapa de la fenomenología, que por otro lado Husserl la lleva a cabo fundamentalmente en el contexto de una reflexión moral y política, es decir, aplicando la fenomenología para intentar pensar y orientarnos sobre la crisis cultural que la Gran Guerra había puesto al descubierto. En este sentido la aplicación de la fenomenología no es una mera aplicación de una fenomenología ya madura, sino una aplicación que va obligando a profundizar en el carácter mismo de la fenomenología.

Este camino lo recorre Husserl en dos etapas relativamente diferenciadas, o si se quiere en dos movimientos de la reflexión que se encadenan en cuanto al sentido, aunque no en cuanto al tiempo, pues el primero procede de los años inmediatos a la Gran Guerra, más en concreto, de los terribles años de la postguerra alemana, cuando Husserl vive el fracaso de la cultura europea; mientras que el segundo está ya en relación con el peligro de la derrota del pensamiento a manos del nacionalismo, lo que supone la abdicación del pensamiento respecto a su cualidad fundamental, la autonomía que tiene frente a los poderes constituidos, e.d. frente a la historia. El máximo ejemplo que entonces tenía Husserl de esa derrota y sometimiento del pensamiento al servicio de los poderes fácticos, -léase, al servicio de Hitler-, era justamente el pensamiento y la persona misma de Heidegger².

En la primera etapa Husserl se esforzará por descubrir las raíces éticas de la crisis europea, para lo que le será necesario iniciar una reflexión sobre el sentido ético de la noción de Europa, por tanto el sentido ético del carácter humano europeo o de la humanidad europea, y en este contexto descubrirá, primero, la necesidad de postular la renovación, e.d. la recreación del ser europeo desde exigencias éticas. Por eso en estos años de la posguerra la reflexión fenomenológica pondrá un marcado énfasis en la constitución de la persona humana, para ver el lugar de la ética. Ahí va a surgir una muy importante ampliación del concepto de subjetividad trascendental, que no sólo será el polo subjetivo de la estructura absoluta, de la que hemos hablado antes y que, según veíamos, era el resultado de la reducción trascendental. Ahora Husserl, a la luz de sus análisis éticos, verá que la subjetividad trascendental que es el ser humano tiene una teleología racional, e.d. que está animada por un movimiento en el que tiende a tomar o asumir como dado y fundado tanto lo que se refiere a lo que cree saber (el ámbito teórico) como lo que se refiere a lo que debe hacer (el ámbito práctico: moral y político), por lo que puede responder de ello desde sí misma, e.d. dar razón. La subjetividad trascendental que Husserl pone en juego en esta etapa es ésta, e.d. una subjetividad trascendental traspasada por la teleología de la autorresponsabilidad teórica y práctica.

Ahora bien, a estas conclusiones llega Husserl en una reflexión referida al fracaso de Europa y a la necesidad de la renovación europea y en general humana. En efecto, lo que caracteriza a Europa es el haber asumido como principio básico de su cultura esa idea, cuyo desarrollo más patente no es otro que la filosofía griega y posteriormente la cultura renacentista en la que se revive el espíritu clásico, convirtiendo la autonomía teórica y práctica, que es básica de la teleología anterior, en ejes de la vida europea. El estudio del desarrollo de esa filosofía hasta llegar a la fenomenología es un motivo fundamental de esta época, en la que también expondrá Husserl una idea clave de la filosofía fenomenológica de esta época, la conexión entre la teoría y la práctica. En efecto, en uno

de los primeros escritos de esta época de Friburgo dice que la dirección de la respuesta a las preguntas teóricas puede y debe ser decisiva para el establecimiento de objetivos para la vida personal, e.d. que lo que pensemos del ser humano en cuanto ser teórico tiene consecuencias prácticas³. Esto nos da una pista para entender la raíz antropológica tanto del psicologismo como de su refutación. Por eso es tan importante tener claridad en torno a estos problemas y por eso insistirá Husserl en la importancia práctica de la fenomenología, hasta el punto de que en un foro tan importante como el University College de Londres afirmará la pertenencia de la reflexión filosófica al ámbito de lo ético, del que es una rama, si bien también el hacer filosófico es medio necesario para el hacer ético en general⁴.

Sin embargo, a pesar de que esta reflexión se hace en el contexto del pensamiento del fracaso de Europa, porque Europa está enferma, no existe aún un estudio profundo de las raíces de ese fracaso. Tendremos que esperar a la última etapa mencionada para encontrar un estudio del carácter de la crisis europea y de la génesis de esa crisis, lo que expone Husserl en su última obra, escrita en la incertidumbre del mundo nazi y ya cuando había rebasado los setenta y cinco años de edad, *La crisis de las ciencias europeas*. Y con esta obra nos pasa como con la reflexión ética anterior, que siendo aparentemente una aplicación de la fenomenología, en ella se configura un cambio fundamental en el concepto de subjetividad trascendental. El último libro de Husserl, posiblemente el más actual y de más éxito de toda su obra, es aparentemente una nueva introducción a la fenomenología, como si sólo fuera un nuevo acceso a los diversos conceptos de una fenomenología que Husserl ya tuviera madura. En él, sin embargo, aparece en su plenitud una nueva problemática, en concreto la del mundo de la vida o *Lebenswelt*, que será el último concepto que Husserl ofrezca a la filosofía contemporánea.

El tema del *Lebenswelt* es, a pesar de todo, un tema relativamente escurridizo, quizás por el éxito mismo que la filosofía contemporánea ha concedido a este concepto. En primer lugar hay que tener en cuenta que, siendo tal vez el último en aparecer, no es un concepto ausente en la filosofía de Husserl, incluso se puede decir que es fundamental en la fenomenología. Por tanto es necesario, para terminar de entender la filosofía de Husserl, averiguar el lugar que el *Lebenswelt* ocupa en ella, para lo cual es preciso saber ante todo qué es el mundo de la vida y qué papel desempeña en la arquitectura de la fenomenología. No son pocos, en efecto, los equívocos al respecto, pues es frecuente comprender ese concepto desgajado de todo el intento de la fenomenología de pensar una ciencia en sentido estricto, e.d. una ciencia en autorresponsabilidad absoluta, que además tiene que servir de modelo, en lo que concierne a la autonomía teórica que debe caracterizarla, también para la autonomía práctica. Sólo desde esta consideración se ha de profundizar en los diversos caminos que ha seguido este importante concepto, en torno al cual se va a aglutinar parte de la diversidad del pensamiento contemporáneo.

En el concepto de mundo de la vida se aúnan varias parejas de problemáticas que es conveniente desenmarañar y que están en el centro de las preocupaciones filosóficas de la actualidad. En primer lugar y por seguir el orden mismo de la exposición de Husserl en *La crisis de las ciencias europeas*, tendríamos la oposición mundo de la vida/mundo científico, donde nos encontramos con la oposición o el problema del mundo ordinario y su tecnificación o domesticación (haciéndole perder toda enigmaticidad) por productos teóricos, al pensar el mundo ya como explicado por las teorías de la ciencia, y por productos prácticos, al estar nuestro entorno totalmente habitado y controlado por la técnica, procedentes todos ellos de la ciencia.

En efecto, nuestro mundo actual es un mundo que sólo lo entendemos desde lo que nos dice la ciencia; para nosotros está ya interpretado y explicado por la ciencia, ha dejado de ser un enigma, un misterio. En segundo lugar, está también domesticado, controlado por la técnica, que es el resultado de la ciencia. También desde esa perspectiva ha dejado de ser una fuente de peligrosidad. El mundo científico ha descendido hasta el mundo de la vida prácticamente hasta convertirlo en algo irreconocible sin ciencia. Nuestro mundo de la vida, el mundo en el que vivimos, es el creado por los científicos, técnicos e ingenieros, hasta el punto de que han logrado que olvidemos que en realidad el mundo científico no es originario, no es el mundo del que tomamos el sentido de lo real. La tierra en la que vivimos no es el planeta que gira alrededor del sol, sino el suelo que nos sustenta y vemos a nuestro alrededor. Mas cabe preguntarse si esta situación, propia de nuestro siglo, no tiene ninguna consecuencia, si no presenta ningún lado problemático. La ciencia moderna trata sólo de los hechos y sus relaciones. Eso significa que para ella la cuestión del sentido del mundo o de los valores de la vida no entra en consideración. Mas entonces, la pérdida de sentido o ausencia de sentido del mundo y de la vida con que la ciencia se habituó a convivir se ha trasladado al mundo mismo ordinario, a medida que éste se tecnificaba o se convertía aparentemente en un mundo producto él mismo de la ciencia y tecnología.

El olvido del mundo de la vida provocado por el objetivismo, es decir, por la exigencia metodológica de la ciencia de tener en cuenta sólo los hechos, con la desorientación y empobrecimiento humanos que esta situación implica, no puede quedar sin consecuencias. Porque detrás de esa colonización del mundo de la vida por el mundo científico, por un mundo dominado por los hechos, se introduce una imagen del hombre sumamente peligrosa, una imagen del ser humano como ser de meros hechos⁵, sin valores, sin ideales a los que someterse y que intentar realizar, con lo que la idea del ser humano promovido por esa situación no puede menos de ser políticamente peligrosa, porque trasmite un desprecio total de los seres humanos como nunca se había dado antes. Con esto la crisis epistemológica se ha convertido en una crisis antropológica.

No es necesario advertir que esta situación que Husserl descubría y describía en los últimos años de su vida no sólo ha seguido en los años posteriores, sino que se ha afianzado. Por eso ahora estamos viendo esas consecuencias. La primera no se ha hecho esperar muchos años. La creencia y confianza absoluta en que la ciencia resolvería todos nuestros problemas, la confianza ciega por tanto en la tecnología, ha llevado a extender esa colonización del mundo de la vida hasta extremos tales que ha terminado por poner ya en peligro la propia subsistencia de la especie. El olvido de que en definitiva el mundo de la vida debe ser de la vida puede destruir el mundo como un mundo adecuado para la vida. La problemática del *Lebenswelt* lleva a plantear directamente la situación de nuestra cultura y civilización desde la perspectiva abierta por Husserl con este concepto.

Pero ese tema nos lleva a otro inmediatamente, también enraizado en la forma en que Husserl concibió este término básico de su filosofía, la relación entre Europa y los otros pueblos, o entre la cultura europea y las otras culturas. Este tema ya había salido en la primera etapa de Friburgo, como antes lo hemos dicho, cuando Husserl tematiza directamente la cultura europea como una cultura filosófica⁶; pero ahora se plantea desde el concepto de mundo de la vida y de su olvido en la cultura europea. Por eso ahora se lo plantea desde tres perspectivas, que hacen que la fenomenología de Husserl sea uno de los ensayos más amplios y fructíferos a la hora de comprender el sentido de Europa. En primer lugar es necesario preguntarse por el valor de la cultura europea en cuanto una cultura que ha decidido poner como principio básico de su vida la racionalidad descubierta en Grecia y

que hace que la cultura europea, como ideal, sea globalmente considerada una cultura filosófica. La pregunta que surge inmediatamente es si la cultura europea, por esa decisión, tiene algún privilegio sobre otras culturas que no han iniciado ese camino sino que han permanecido más vinculadas a las tradiciones, por ejemplo, de carácter mítico. La tesis de Husserl, sumamente discutida y criticada, es que de un modo u otro esa decisión europea constituye una meta para toda la humanidad. Europa, en ese y sólo en ese sentido, dice Husserl, es el telos de la humanidad.

Pero hay otro punto básico en la consideración de Europa con relación a otras culturas. La racionalidad filosófica inicial que en Grecia se convierte en directriz básica, lleva después, ya en la Edad Moderna, a un olvido del mundo de la vida hasta hacer peligrar el mismo mundo como un mundo apto para vivir y en segundo lugar, la elevación de la racionalidad propia de la ciencia a ideal de toda racionalidad implica la promoción de una idea de ser humano en la que éste ya no cuenta como un valor, sino sólo como un mero hecho del mundo. Ahora bien, la racionalidad de la ciencia que ha terminado por configurar nuestro mundo de la vida europeo, lo ha hecho en un proceso que por una u otra razón parece ir abarcando a todos los pueblos de la tierra. Desde esta perspectiva es urgente el estudio de los peligros inherentes al modo cómo la ciencia se ha adueñado de nuestro mundo de la vida, porque ya no se trata sólo de una crisis de nuestra cultura y civilización, sino de todo el mundo. La crisis de la humanidad europea, por el olvido de su mundo de la vida, es sin más una crisis de la humanidad. Por eso, en la medida en que la ciencia y la tecnología que en ella se basa es un fruto de la época moderna europea, un tema que surge del planteamiento husserliano es estudiar la relación de lo que en la historia ha sido simultáneo, la ciencia y la cultura europea, es decir, hasta qué punto Europa es ciencia y tecnología. Mas en esta discusión lo que en definitiva está en cuestión es el valor universal o no de la Ilustración o si se quiere el valor universal de la racionalidad occidental propia de la Edad Moderna.

Con ello es necesario preguntarse otra vez por el lugar de Europa, ¿qué Europa, qué racionalidad sería meta de toda la humanidad? ¿No hay culturas que tal vez han sabido mantener un contacto más inmediato con el sentido de la vida y con el valor de la humanidad? La cuestión de Europa obliga a abrirse al estudio de otros modelos de racionalidad y al estudio de la relación de la ciencia y de su racionalidad con el mundo de la vida. Pero esto nos lleva al tercer punto del enfoque fenomenológico de la relación entre Europa y otros pueblos, pues para ese estudio es necesario poder comprender otros mundos de la vida; ¿es eso posible? ¿puedo salir de mi mundo y acceder a otros mundos? De todas maneras la respuesta a esta última pregunta no se puede hacer sin un detenido estudio de qué es nuestro mundo, nuestro mundo de la vida.

Con esto entramos en otro tema fundamental y básico de la actualidad contemporánea, el de la postmodernidad, que también está en íntima conexión con este concepto de Lebenswelt. Se entiende por postmodernidad la época actual en la que se han superado el entramado conceptual propio de la Edad Moderna, fundamentalmente el concepto de racionalidad y de sujeto propio de la Modernidad. Ahora bien, la puesta en primer término del mundo ordinario de la vida, donde priman múltiples conceptos de verdad, pues ésta depende de los compromisos políticos, religiosos, vitales etc. de cada uno; donde, por tanto, la racionalidad no puede ser única, pues depende también de las metas e intereses de cada uno, -la verdad y la racionalidad del empresario son profundamente distintas de la verdad y racionalidad del trabajador-, es decir, de la imagen del mundo que se tenga, afecta directamente a las pretensiones de racionalidad y verificación propias de la ciencia

moderna, convirtiéndolas en una más de las muchas existentes. La ciencia y sus productos no son sino unos objetos culturales logrados por unos seres humanos en una actitud propia cuya principal característica es el tomar del mundo sólo aquellos aspectos que no tienen en cuenta nada de lo humano específico. Esa actitud sirve para producir teorías con las que somos capaces de manipular las relaciones entre los fenómenos del mundo de la vida, en la técnica, pero jamás estaría permitido erigir ese modo de proceder en modelo para todo proceder humano. La misma relativización que hay que aplicar a la ciencia, se aplicaría a las pretensiones de la filosofía occidental, lo que será una tesis propia de la postmodernidad, en lo que la postmodernidad va, por supuesto en mi opinión, más allá de Husserl.

En todo caso la propuesta husserliana del mundo de la vida lleva a preguntar globalmente por las características del Mundo Moderno y correlativamente por las de un mundo que eventualmente pudiera sustituirlo, es decir, por las características deseables de un Mundo postmoderno, o incluso, a preguntarnos si ese mundo postmoderno no ha surgido ya en parte, precisamente como una reivindicación de la importancia insustituible del mundo de la vida con sus múltiples perspectivas, valoraciones, y con la enorme variedad de mundos y culturas que el mundo actual nos muestra, y en el que de todas maneras han fenecido ya las ideas más representativas de la modernidad.

Todo esto orienta sobre la amplitud del concepto y de la problemática del Lebenswelt en la medida en que en él se anudan las oposiciones que he mencionado en los últimos párrafos, la oposición entre mundo científico/técnico y mundo de la vida. La oposición, en segundo lugar, entre mundo moderno y mundo no moderno, o entre la cultura europea y las otras culturas. Y en tercer lugar y como desarrollo de esta última oposición, nos vemos obligados a preguntar si ese mundo no moderno es o tiene que ser pre- o post-moderno.

Ahora bien, para abordar el estudio de estas oposiciones Husserl propone un doble sentido en el Lebenswelt o mundo de la vida, a saber, como mundo particular de un pueblo determinado, -o incluso como mundo particular dependiente de unos intereses o metas precisos de un grupo-, e.d. como mundo culturalmente determinado, resultado de las metas e intereses que nos aporta la cultura y que depende de las múltiples circunstancias históricas, geográficas, demográficas etc. que inciden en la configuración de la cultura de un pueblo, mundo de la vida que es en sí mismo particular y múltiple, como se ve por la enorme diversidad de culturas existentes en la Tierra. A ese mundo pertenecen todos los productos de los seres humanos, incluida la ciencia y la filosofía. Obviamente el hecho de que aparezcan en este mundo como un producto más, por ejemplo, como libros, relativiza tanto la ciencia como la filosofía. Pero por otro lado tenemos que todos esos mundos particulares han de tener algo en común, de modo que todos ellos han de ser mundos humanos. Esos rasgos comunes constituirían el mundo de la vida como apriori histórico, es decir, como una estructura que ha de estar presente, por tanto, en todo pueblo, en toda cultura y en toda variación histórica.

Un problema arduo y decisivo es el de si tanto la ciencia como la filosofía que pertenecen a un mundo particular, no serán realmente productos más bien referidos a esa estructura común que subyace a todos los mundos particulares. Solo así podríamos romper el relativismo que se anuncia desde el primer concepto de mundo de la vida. En mi opinión es fundamental tener en cuenta esta duplicidad inherente al concepto de Lebenswelt para hacerse cargo de la problemática filosófica de la actualidad y para poder abordar los problemas que hemos enunciado en los párrafos anteriores. De todas maneras, Husserl no terminó su última obra, la que trata del mundo de la vida, y eso hace que todos estos temas

permanezcan en la fenomenología más como preguntas que hacerse que como respuestas dadas, aunque sean preguntas en todo caso que han dirigido decisivamente la filosofía de los últimos años. Sin embargo Husserl ofrece una respuesta desde su fenomenología.

En efecto, aún tenemos que preguntarnos, ya para terminar, si esta última etapa de la filosofía de Husserl termina con esta exposición, compleja y difícil, del tema del *Lebenswelt*, de modo que los temas fundamentales anteriores pasaran a segundo plano. Ha sido habitual pensar eso. Sin embargo, la problemática del *Lebenswelt* no es sino preparatoria para el gran salto, el gran salto al estudio de la subjetividad trascendental teleológicamente autorresponsable y que por tanto tiene como principio fundamental de su ser la racionalidad. La apuesta por esta racionalidad, teórica en la ciencia, y práctica en la moral y en la política, que sólo así será universal, es la apuesta de la fenomenología frente a cualquier particularidad. Por eso es muy importante la consideración de esos dos niveles del concepto de mundo de la vida, porque si estamos sometidos a la particularidad, (nacionalidad, lenguaje, diferencia sexual, de clase etc.), también participamos de la estructura universal común del mundo de la vida, por la cual conectamos y comunicamos con todos los demás.

Esto tiene una consecuencia fundamental de cara a una orientación en la política, pues desde esta postura de la fenomenología sólo son moral y políticamente asumibles los mundos de la vida particulares que respeten los mundos de la vida de los otros. Dicho en otros términos, sólo son moral y políticamente asumibles las diferencias que permitan otras diferencias, no aquellas diferencias que por ser diferentes anulan las otras diferencias. La base fundamental de esta moral y política está en el hecho fundamental de que todo ser humano es una subjetividad trascendental teleológicamente traspasada por la exigencia racional. La racionalidad no es un privilegio de unos, sino que es la raíz misma del ser humano. En la medida en que el filósofo, y ya en particular, el fenomenólogo tiene como profesión por vocación (en alemán dice Husserl en un hermoso juego de palabras *Beruf* aus *Berufung*) esta responsabilidad por el ser humano de la comunidad humana, es, dice Husserl, un funcionario de la humanidad, trabaja para la humanidad en cuanto tal, debiendo ser, por tanto, el portavoz de los intereses supremos de los seres humanos en cuanto seres humanos.

5.5 Filosofía de la historia de la fenomenología: el concepto de Europa.

De La fenomenología de Husserl como utopía de la razón, pp. 112-123
Europa como cultura filosófica

Vamos, pues, a empezar nuestra exposición con el estudio del significado de Europa desde lo que Husserl llama una cultura filosófica. No deja de llamar la atención el hecho de que el primer apunte de la problemática que acabamos de anunciar lo publique Husserl en el *Japanisch-deutsche Zeitschrift für Wissenschaft und Technik* (Revista japonesa alemana para la Ciencia y la Técnica), de 1923. Este escrito es, por otro lado, el primero que publicó Husserl después de *Ideas*, de 1913, y de la segunda edición de las *Investigaciones lógicas* con un nuevo prólogo. El escrito aludido permaneció obviamente desconocido, incluso para muchos intérpretes posteriores; resulta, sin embargo, clave para entender la problemática husserliana de después de la guerra de 1914.

¿Qué es una cultura filosófica?: una cultura filosófica no es sino la cultura determinada por la idea filosófica; mas esta idea filosófica consiste en lo siguiente: «El carácter fundamental de la ciencia griega que parte de Tales es la filosofía: desarrollo sistemático de un interés teórico liberado de todas las demás distracciones, el interés por la verdad sólo por la misma verdad» (Ha. VII, p. 203).

Ahora bien, esta filosofía ya no es un producto cultural entre los demás que componen una cultura, sino que «prepara para el desarrollo de la totalidad de la cultura un giro que ella le opone como conjunto de una clasificación superior» .

Con el nacimiento de la filosofía parece existir una especie de emergencia de una nueva situación que afecta a todos los ámbitos de la situación anterior, hasta el punto de que todos los temas de la cultura terminan sometiéndose al interés filosófico. Entre esos temas, obviamente y con preferencia, está el de la propia realidad humana, la pregunta por la autenticidad y legitimidad de sus fines y medios para obtenerlos, el sentido, por lo tanto, de su vida. La filosofía afecta, pues, tanto a lo teórico como a lo práctico.

Ahora bien, ¿qué significa esa filosofía, esa nueva cultura filosófica, que termina abarcándolo todo? Husserl es muy claro y, en línea con todo lo que llevamos dicho, asegura que en filosofía se busca una totalidad de «ideas normativas absolutas, que deben determinar, principalmente desde su validez incondicional e inatacable, la acción humana en todas las esferas» ; es decir, debemos buscar una fundamentación de nuestras acciones en ideas que no dependan de nada más que de sí mismas, que lleven la razón en sí mismas. Eso es lo que significa la palabra "absoluto". Tales ideas quizá han estado actuando ya antes de su intuición pura y de su configuración teórica, pero sólo producirán una «humanidad auténtica» , si son elaboradas conscientemente de forma que manifiesten su plena legitimidad; pues, según Husserl, eso es: «Una humanidad madura que en cuanto tal tiende a vivir siempre en vigilante autorresponsabilidad; que en todo momento está dispuesta a seguir la "razón", a regirse a sí misma sólo por normas pensadas e intuitas por ella misma» (Ha. VII, pág. 204).

La filosofía es, obviamente, la encargada de llevar esa humanidad, que de un modo inconsciente tendía hacia esa situación, a plena conciencia. Porque «un desarrollo de la humanidad verdaderamente humano va no es posible en el modo de un crecimiento meramente orgánico, pasivo y ciego; sólo es posible, por el contrario, desde una libertad autónoma, y en primera verdaderamente autónoma» (ob. cit., p. 205).

Pues bien, la filosofía tiene el extraordinario cometido de mostrar «desde una racionalidad que se ha de imponer de un modo por sí mismo obligatorio, que la cultura histórica que ha nacido de un modo natural sólo puede tener la forma de desarrollo de una cultura verdaderamente humana en la forma de una cultura moldeada y fundada científicamente, y -hablando de un modo ideal- en la forma de una cultura filosófica que se comprende a sí misma definitivamente desde una racionalidad última y por tanto, que se legítima y configura prácticamente desde principios absolutos evidentes» (ob. cit., p. 205).

No es otro el intento de la filosofía, esa filosofía que aparece por primera vez en Grecia y cuya historia habría que escribir desde la alta función que le corresponde en la humanidad, Ahora bien, Europa se siente heredera de la cultura filosófica; Europa es o pretende configurarse según esa cultura filosófica: «En este sentido el carácter fundamental de la cultura europea muy bien puede ser designado como un racionalismo y su

historia puede ser considerada desde la perspectiva de la lucha por el logro y configuración del sentido que le es inherente, de la lucha por su racionalidad. Pues toda lucha por una autonomía de la razón, por la liberación del ser humano de las ataduras de la tradición, por una religión "natural", por un derecho natural, etc., son en última instancia, luchas o llevan a luchas por la función normativa universal de las ciencias que deben ser continuamente fundamentadas, y que abarcan finalmente el universo teórico. Todas las preguntas prácticas ocultan en sí preguntas por el conocimiento [de los fines y su legitimidad] que a su vez pueden ser convertidas en cuestiones científicas, La pregunta incluso por la autonomía de la razón como principio cultural supremo debe ser planteada como una pregunta científica y decidida con un carácter científico definitivo» (ob. cit., pág. 207).

Esta es la postura husserliana en 1922. Husserl está firmemente convencido de que Europa es un proyecto de racionalidad universal, una racionalidad que Husserl no niega a los otros pueblos; sólo que en Europa los hombres han tomado conciencia refleja de su capacidad racional. Europa es un proyecto de configurarse desde la razón, desde una razón autónoma, es decir, desde una razón que aparece en el ejercicio racional libre de la colectividad.

No creo que todos estos principios sean especialmente nuevos en Husserl. No sería difícil sacarlos del artículo de Logos de 1910-1911, La filosofía como ciencia estricta. Pero a partir de ahora Husserl descenderá al estudio concreto de los avatares de la racionalidad en Europa. En todo caso, en el trabajo de 1922 aparecen ya algunas ideas decisivas de la filosofía de la historia husserliana, que explícitamente también saldrán en el último texto sobre La crisis. Resumamos estas ideas básicas. La filosofía representa una nueva etapa en la historia de la humanidad; se trata además de una etapa necesaria para proseguir un desarrollo humano; esta nueva etapa, que podemos llamar, de la racionalidad refleja, de la racionalidad autoconsciente de sí misma, supone que en etapas anteriores se ejercía una racionalidad implícita, la que explicaría ese progreso tecnológico y cognoscitivo que siempre ha caracterizado a la humanidad desde los albores de su nacimiento. Pero frente a esas etapas, la de la racionalidad refleja, la de la cultura filosófica, que es la seña de identidad de Europa, supone una nueva etapa que debe llevar al desarrollo de la verdadera humanidad. En la medida en que los servidores de la filosofía, los filósofos, están al servicio del cumplimiento de los fines de la filosofía, están al servicio de esa función, por lo que son servidores o trabajadores para esa nueva humanidad, son como funcionarios de la humanidad, idea esta que será explícitamente formulada en La crisis.

El proyecto de Europa y el comienzo de la filosofía

Ahora bien, este tema, que en definitiva no es sino una profundización de toda la problemática del psicologismo, pronto asumirá en Husserl una forma o la cual aparecerá durante toda la década de los años 1920, la de la pregunta por el comienzo de la fenomenología, o la cuestión de los caminos de la reducción, cuestión que, aunque no es fácil de resumir, vamos a intentar exponer y aclarar en este momento. No deja, en todo caso, de ser curioso este giro de la problemática, que suele resultar ordinariamente incomprensible a la inmensa mayoría de los intérpretes, precisamente al no captar tras ese problema la intención profunda de la fenomenología.

El problema del comienzo de la fenomenología, que es lo mismo que preguntar cómo, por qué y para qué empieza la fenomenología (o la práctica de la reducción) era un problema latente en Husserl desde los años de Gotinga, exactamente desde que descubrió la

reducción. Pues la reducción es un concepto -o una práctica- en la que, según sabemos, coincidían dos proyectos cuya divergencia apareció en la *Grundproblemevorlesung* de 1910-1911. Pues bien, la guerra de 1914 no podrá menos que agudizar el conflicto entre los dos proyectos, haciendo aparecer en un primer plano la bivalencia del concepto de reducción y en consecuencia la ambivalencia de la propia fenomenología. Hemos hablado, en efecto, de lo que supuso la *Grundproblemevorlesung*, en la que se exige aplazar ese proyecto crítico en aras de una necesidad de describir la vida subjetiva, en aras, por lo tanto, de un proyecto descriptivo. Pues bien, esta doble vertiente de la fenomenología es la que se agudizará con la guerra de 1914 y lo que está detrás de la pregunta por los caminos de la reducción o del comienzo de la fenomenología.

En efecto, sabemos ya que la reducción se inicia como práctica al servicio de un proyecto crítico de recuperación del sujeto racional y, por lo tanto, de superación del psicologismo, que, al suponer la cosificación de la razón -su conversión en un hecho- implicaba la pérdida del sujeto racional. Ahora bien, la puesta en marcha de ese proyecto se hace de un modo cartesiano, es decir, Husserl trata de encontrar un sujeto que sirva de apoyo apodíctico para asegurar el valor de la ciencia y, a través de la actitud científica, para iniciar también una "crítica de la razón práctica", una crítica de la legitimidad de los valores. ¿Cuál era entonces el motivo de esa decisión? En principio parece que exclusivamente el deseo de fundar la ciencia, de asegurar el sujeto racional que hace la ciencia.

En la *Grundproblemevorlesung*, sin embargo, descubrió que la reducción puesta en marcha, lo que en realidad hacía era poner al descubierto la vida intencional subjetiva, que subyace a cualquier mundo. La reducción descubre que el mundo es resultado de la acción social, de los intereses colectivos, de la cultura, en definitiva, de un pueblo, pues eso es lo que significa decir que el mundo es el resultado de la actividad constituyente de la intersubjetividad trascendental. Más aún, en la *Grundproblemevorlesung* se descubre que la primera tarea de la fenomenología es describir esa vida subjetiva, que es la verdadera realidad. Ahora bien, el descubrimiento de ese nuevo nivel de la realidad se hace mediante el método cartesiano de buscar un fundamento apodíctico, pero en lugar de encontrarnos con ese fundamento, nos encontramos con una vida. Una vez descubierta esta vida, ¿qué ocurre con el fundamento apodíctico que inició el movimiento, ¿por qué es necesario tal fundamento?, ¿cómo decide el filósofo iniciar esa vía? Pregunta esta tanto más apremiante cuanto que la mayoría de los filósofos no inician la filosofía ni mediante una reducción como comienzo de una filosofía apodíctica, mediante una reducción como descubrimiento de una vida trascendental, es decir de la vida constitutiva. En 1913 decía en *Ideas* que la decisión de practicar la *epoché*, primera etapa de la práctica reductiva era el resultado de un acto libre enteramente dependiente de la voluntad. Ahora bien, esa respuesta, que podía servir desde una perspectiva epistemológica, es decir para fundar la ciencia, resulta banal primero para fundamentar la necesidad de la crítica de la razón práctica, pero sobre todo resulta banal una vez demostrada la fragilidad de la cultura europea, la fragilidad de la racionalidad europea, la fragilidad, en definitiva, del proyecto que identifica a Europa. Pues ¿para qué es necesario fundar la ciencia?

Todas estas consideraciones llevan a Husserl a iniciar un nuevo planteamiento: primero es preciso mostrar que la fenomenología como recuperación de un sujeto racional, no es sino una aplicación de la idea misma alumbradora de Europa, de la idea de una cultura filosófica. En segundo lugar, es necesario mostrar que la fenomenología es el telos, el fin, es decir, el movimiento latente al que tiende la fundación misma de la cultura filosófica; es

decir, que la idea de una cultura filosófica como racionalidad refleja se cumple realmente en la fenomenología. El comienzo de la fenomenología no es entonces una pura contingencia, un acontecimiento casual, sino que está preparado por el proceso mismo histórico, por la historia europea, que sólo en la fenomenología encontrará su cumplimiento y garantía. Por eso la cuestión del comienzo de la fenomenología al margen de la historia, en el "camino cartesiano", tenía que fracasar y terminar. Por eso mismo será Husserl incapaz de dar una razón en la "actitud natural" u ordinaria que justifique o motive la reducción, decir, el comienzo de la fenomenología no está en actitud natural vista en sí misma, sino en la cultura filosófica que define el proyecto de Europa y que una vez emergió en Grecia inaugurando una etapa nueva de la humanidad. La necesidad de asegurar la ciencia no es sino consecuencia o síntoma de lo mismo: se trata de asegurar, es decir, de asumir consciente y reflejamente, el valor de la ciencia porque se trata en él del valor de la humanidad, del proyecto europeo, preservando ese proyecto de los retrocesos de los que una falsa epistemología sólo es síntoma. La guerra se encargó de convertir en realidad todos esos retrocesos que latían en la errónea epistemología del psicologismo. La guerra mostró la bancarrota de Europa.

Husserl persiguió, sin embargo, durante años el empeño de buscar un acceso correcto a la fenomenología, de mostrar un camino para la reducción, una vez fracasado el cartesiano; así inició el de la psicología, el del problema del mundo, el de la lógica. ¿Cuál es la razón de este empeño de Husserl?, ¿qué aportan los diversos caminos al planteamiento husserliano?

La razón debe estar clara a quien esté familiarizado con la filosofía: Husserl tiene también conciencia de ello: la filosofía supone un verdadero comienzo en la historia, una nueva etapa; el filósofo es miembro de esa tradición nacida en Grecia, pero es miembro de un modo tal que pretende, en virtud del rechazo de la tradición prefilosófica que es la filosofía, aceptar la tradición filosófica. Todo filósofo tiene que decidirse "por lo menos una vez en la vida" a empezar de la nada, a empezar más allá de la tradición. Porque como decía Ortega y Gasset, la filosofía es "la tradición de la in-tradición" (Obras completas, VI, pág. 404). Si la filosofía es un proyecto de vida por la razón libre, por una razón que saca sus normas de sí misma, al margen de cualquier imposición por parte de otras personas o instancias, al margen, por lo tanto, de cualquier autoridad que no muestre una legitimidad racional, al margen también de cualquier tradición, la filosofía es una posibilidad inherente a cualquier individuo racional. Sin embargo, necesita haber sido creada una vez en la historia, haber sido institucionalizada por primera vez, necesita un cuerpo, una tradición. El filósofo que comienza, es decir, que quiere adherirse a esa tradición, debe asumir por su cuenta, fundar en sí y por sí mismo lo que en su día fundó la historia. No basta con aprender lo que la historia hizo, no basta con aprender la historia de la filosofía: es necesario volver a realizar el acto de fundación de la filosofía. Por eso necesita y se esfuerza Husserl por comenzar, por partir de la situación o actitud natural en la cual la filosofía aún no se ha convertido en tarea vital, en vocación, para encontrar en ella motivos que impulsen a rehacer el movimiento histórico que llevó a la emergencia de la nueva etapa de la racionalidad refleja, la etapa de la filosofía. El filósofo tiene que convertir su profesión, su Beruf, en su vocación, en su Berufung, en su llamada.

Ahora bien, un repaso a los motivos que impulsan a Husserl a practicar la reducción, es decir, a iniciar la filosofía, nos indica que siempre se trata de motivos sembrados por la historia, que están ahí puestos por el proceso histórico. Hemos visto que el motivo cartesiano, tal como aparece en La idea de la fenomenología, no es sino el enigma de la

razón, el enigma de la trascendencia que se da en el conocimiento. pero que, como indica el ejemplo mismo de Husserl, no es otro que el proveniente de la naturalización de la razón. El camino de la psicología no es sino la otra cara del mismo problema, pues es un camino que inicia Husserl en un intento de llevar adelante una crítica radical de la psicología científica. cuya crisis proviene precisamente de la cosificación de la conciencia, es decir, de aceptar el modelo de ciencia que se pone en marcha en la modernidad y que lleva a ver la subjetividad y la razón como un hecho más del mundo. Precisamente el análisis de los avatares de la razón en la modernidad será el último gran tema de Husserl en el conjunto de preocupaciones que le ocuparon después de la guerra de 1914.

La importancia que este último tema adquiere de un modo progresivo es plenamente coherente, no tanto por efecto, como se suele decir, de una lectura de Heidegger por parte de Husserl, como por el desarrollo interno de la problemática del comienzo de la fenomenología. En efecto, la concepción teleológica de la fenomenología, que no es, por otro lado, sino aplicación de aquella idea de intencionalidad que hemos destacado ya al comienzo, exige seguir el despliegue histórico de la idea fundacional tanto en sus avances como en sus retrocesos, retrocesos, bien entendido, que son necesarios para motivar nuevos avances.

Si la motivación de la fenomenología es histórica, es necesario estudiar esa historia que produce los motivos para el comienzo de la nueva filosofía. La emergencia de la nueva etapa, la emergencia de la cultura filosófica, ya había sido tratada por Husserl en varias ocasiones; aún no había estudiado a fondo la segunda gran etapa de la teleología de la fenomenología, de la teleología de la historia hacia la fenomenología, la modernidad, que se inicia en Galileo y Descartes. El interés y necesidad de estudiar detenidamente esta segunda etapa, que abarca la fundación de la modernidad y su despliegue en el empirismo y el idealismo (fundamentalmente el kantiano) es doble; pues por una parte, en ese estudio se descubre la raíz del núcleo esencial que configura la cultura moderna, frente a la cual reaccionó Husserl, a saber, el objetivismo, que no es sino la otra vertiente de aquel psicologismo, por el que empezara Husserl en su temprana etapa de Halle; en ese análisis se descubre, en primer término, la génesis del objetivismo, naturalismo y psicologismo.

Pero Husserl dará un paso más al mostrar la unidad del cuadro cultural de la modernidad, al descubrir que el error del objetivismo empieza allí donde la razón moderna olvida el mundo ordinario de los hombres, en el que nacen o están enraizados los intereses concretos de los seres humanos, lo que Husserl llama el *Lebenswelt* o mundo de la vida, sólo en el cual y respecto al cual tiene la ciencia sentido, pues sólo esa vida mundana es la fuente del sentido de los conceptos científicos; los cuales, si no pueden referirse a ese mundo, quedan desprovistos de todo sentido. Este *Lebenswelt* no es un tema tardío en Husserl, pues siempre lo ha tenido presente, ya desde los años de Gotinga, donde se refería a él con la denominación de *Erfahrungswelt* o mundo de la experiencia, que es un mundo anterior a los cambios que la visión científica ha podido introducir en él. Ni siquiera es tema nuevo de *La crisis*, la última obra, la insistencia en la referencia de la ciencia a ese mundo, pues esa cuestión está ya presente en las *Ideas* de 1913 y además subyace a las páginas que Husserl ha dedicado a la noción de fenómeno, muchos años antes de los años de *La crisis*; incluso es un tema fundamental de *Ideas II*, que Husserl no quiso publicar en vida, pero que terminó de escribir por los años 1915.

¿Qué es, pues, lo nuevo? a mi entender, la reconsideración del papel teleológico que todo eso cumple, es decir, su interpretación con relación a la idea fundacional de la filosofía, su interpretación como un despliegue de la noción de racionalidad, de vida por una

razón libre; un despliegue que no es, sin embargo, neutro, sino que introduce en la cultura europea una dirección que llevaba necesariamente a la pérdida del sujeto racional, es decir a la naturalización de la razón, a la conversión de la subjetividad en un hecho y, por lo tanto, al psicologismo. Por eso el análisis de la última obra de Husserl es capaz de aunar los diversos motivos que Husserl había estado buscando en la década de 1920: el cartesiano, pues el problema del conocimiento y las contradicciones en las que éste se desenvolvía era, en definitiva, una consecuencia heredada de la historia moderna, cuya visión de la realidad tenía que desembocar en el psicologismo; el de la psicología, pues la crítica de la psicología científica no es sino la otra vertiente de la crítica del naturalismo y del objetivismo, aplicado en este caso al intento de estudiar al ser humano con los mismos métodos que los empleados en la ciencia de la naturaleza. Por su parte, tanto la reconducción de la ciencia a su origen en el mundo de la vida o *Lebenswelt*, como la crítica de la psicología científica exigen la constitución de la ciencia del *Lebenswelt*, la ciencia del mundo de la vida, y de una psicología fenomenológica, plataformas desde las que no resulta difícil acceder a la fenomenología trascendental. Todo lo cual constituye el núcleo de los caminos del mundo y de la psicología a la fenomenología trascendental, cuestión que ocupa una considerable parte de la obra última de Husserl.

Preguntas

1. A la luz de los datos con los que contamos hoy en día, ¿puede hablarse con un mínimo de rigurosidad, como suele hacerse con frecuencia, de la existencia de un segundo Husserl que hacia el final de su vida, y debido a influencias externas a su propia obra, da un giro radical a su pensamiento hacia temas como el mundo de la vida o la historia? Razone su respuesta.
2. Explique, si es que las hay, las repercusiones ético-políticas que se derivan de ver al yo como yo histórico.
3. Dado el carácter sumamente escurridizo del concepto de "mundo de la vida", intente sistematizar el significado del mismo en la economía de la obra de Husserl. En caso de encontrar varios usos relevantes del citado término, especifíquelos y diga cuál es en su opinión el más relevante.
4. ¿Por qué el mundo de la vida es necesariamente un mundo histórico?
5. Vincule razonadamente los conceptos de Razón, Europa y Teleología, dando las claves fundamentales de la filosofía de la filosofía husserliana de la historia.
6. Explique la noción husserliana de sentido interno de la historia y describa la aplicación que Husserl hace de la misma al desarrollo de la historia de la filosofía.