



ANA ISABEL DURÁN VÉLEZ

EL PROBLEMA DE LA CONSTITUCIÓN EN EDMUND HUSSERL

**PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA
Facultad de Filosofía
Bogotá, 30 de julio de 2010**



EL PROBLEMA DE LA CONSTITUCIÓN EN EDMUND HUSSERL

**Trabajo de grado presentado por Ana Isabel Durán Vélez, bajo la dirección del
Profesor Guillermo Hoyos-Vásquez,
como requisito parcial para optar al título de Filósofo**

**PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA
Facultad de Filosofía
Bogotá, 30 de julio de 2010**

RESUMEN DEL CONTENIDO EN ESPAÑOL E INGLÉS: (Máximo 250 palabras - 1530 caracteres):

RESUMEN

en el presente texto se busca indagar por el problema de la constitución en la obra de fenomenólogo alemán Edmund Husserl. Para lograr este fin, comienzo indagando en el problema de la ciencia y su fundamentación en el mundo de la vida. A continuación muestro una consideración de la subjetividad y la intersubjetividad como condiciones de la constitución objetiva. Finalmente concluyo mostrando la relación entre la responsabilidad y la constitución.

ABSTRACT

In the present text I am looking forward to understand the problem of constitution in the work of the phenomenologist Edmund Husserl. To accomplish this goal, I begin by showing the problem of the science and how the Life-world is its basis. Then, I go on showing the problem of subjectivity and intersubjectivity, necessary to understand the objective constitution. Finally I end up showing the relationship between constitution and responsibility.

Agradecimiento

Quisiera agradecer al Profesor Guillermo Hoyos-Vásquez por su brillante dirección y por su increíble apoyo a lo largo de la realización de esta tesis. Gracias a sus comentarios, sus clases y, en general, su disposición hacia los demás he tenido la oportunidad de profundizar de manera rigurosa en la fenomenología y, a su vez, de poder aprender de un maestro (*Vorbild*) inteligente, comprometido con la enseñanza y ante todo atento al mundo de la vida.

Dedicatoria

A mis padres, por haberme enseñado el sentido de la responsabilidad y por haberme mostrado la importancia de luchar por aquello que me constituye como una mejor persona. A ellos les debo tanto la preocupación como la oportunidad de haberme comprometido con la filosofía.

A mis amigos y profesores les agradezco el apoyo brindado a lo largo de la carrera y la posibilidad de saber que la filosofía excede las aulas de clase y se constituye en el diálogo e interacción con otros.

Índice

Carta del director

Agradecimientos y dedicatoria..... página 10

1. Introducción

1.1. El problema..... página 14

1.2. El método fenomenológico y el problema de la constitución. página 16

2. La ciencia y el mundo de la vida..... página 27

2.1. La ciencia moderna página 30

2.1.1. Exactitud y causalidad..... página 31

2.1.2. Reglas de juego..... página 36

2.1.3. Fundamentación de la ciencia..... página 39

2.2. Mundo de la vida como fundamento último..... página 52

2.3. El mundo de la vida como horizonte de validación de juicios... página 58

3. El problema de la subjetividad..... página 65

3.1. El cuerpo..... página 66

3.2. El yo..... página 71

4. La intersubjetividad..... página 80

4.1. La constitución del alter ego página 81

4.2. Los límites de la constitución del otro..... página 90

5. Responsabilidad página 95

5.1. Teleología y constitución.....	página 97
5.2. Responsabilidad: responder ante.....	página 102
6. Conclusiones	página 110
7. Bibliografía	página 113

1. Introducción

1.1. El problema

El mundo, y en general los objetos, son contingentes, esto parece algo fácil de probar, pues las cosas se descomponen, cambian, se dañan, etcétera. Tal vez, el verdadero misterio no sea el devenir del mundo, sino la posibilidad de encerrar dicho cambio en conceptos, es decir, la posibilidad de concebir un objeto de manera unitaria y además como especie de una categoría más amplia. Por ejemplo, al ver el libro que tengo frente a mí, puedo decir que es el mismo que compré hace un par de años, aunque hoy en día ya esté un poco manchado y rayado. Además, puedo predicar de este objeto que es un libro de la misma manera que lo hago con otro objeto que se diferencia en tamaño, portada, contenido, etcétera.

A partir de algo tan aparentemente simple como una percepción, un objeto puede o bien cobrar infinitas posibilidades, infinitas caras o simplemente sumarse a lo ya conocido o lo obvio. El modo de percibir y entender los objetos implica un modo de relacionarnos con ellos, y así, la comprensión de las cosas y del mundo implica un modo de actuar o de movernos en él. De este modo, las preguntas por los objetos y por su comprensión implican a su vez cuestionarnos respecto a la relación que se establece con ellos, esto quiere decir, que el esfuerzo por comprender el modo como llegamos al

conocimiento también es una pregunta por nosotros mismos y por el modo como actuamos.

Partir de que el conocimiento de objetos es conocimiento de sí mismo, permite abrir horizontes nuevos para la pregunta por las distintas tareas teóricas, no meramente por la validez de sus resultados, sino también por el método y por los objetos mismos que son puestos bajo el ojo del investigador. En otras palabras, ¿qué papel juegan dichas consideraciones teóricas en la relación que se establece con el mundo? ¿Qué importancia tienen? Lo interesante de dichas preguntas es que abren el problema general de la constitución.

El problema de la constitución no quiere decir, claramente, sino que las series de apareceres reguladas y necesariamente inherentes a la unidad de algo que aparece pueden abarcarse intuitivamente y apresarse teóricamente –a pesar de sus infinitudes (dominables inequívocamente en el justo en el determinado “etcétera”)–, que son analizables y describibles en su peculiaridad eidética y que puede verse con plena evidencia intelectual y despojarse así de todo enigma el efecto sujeto a ley, de la correlación entre lo determinado que aparece como unidad y las determinadas multiplicidades infinitas de apareceres¹.

A partir de esta cita podría decirse que el problema de la constitución radica justamente en la posibilidad de comprender a partir de conceptos un devenir que a veces parece tan complejo y a su vez comprender los conceptos a partir de dicho devenir. Es decir, la constitución se presenta como una tensión entre la multiplicidad del mundo y los conceptos, leyes y proposiciones, con los que nos movemos en la ciencia y en la vida cotidiana. Si bien este es un problema de la ciencia, y en general de las tareas teóricas, lo interesante de esta propuesta es la posibilidad de indagar qué sea el objeto a partir de la

¹ Edmund Husserl (1949), *Ideas I*, traducción a cargo de José Gaos, F.C.E., México D.F., p. 362. En adelante se citará *Ideas I* y la página respectiva.

experiencia y, así, a partir del devenir y de la multiplicidad comprender y describir la unidad.

Dado lo anterior, mi pretensión en esta tesis es preguntarme por la constitución, como un concepto fundamental presente en la obra del filósofo alemán Edmund Husserl, ya que este problema abre la pregunta por los objetos en sí mismos, y también por la relación que tiene el conocimiento de dichos objetos con el contexto en el que se encuentran, con uno mismo y con los otros. Si, como lo indica la cita, la comprensión del objeto se hace a partir de la multiplicidad y de la contingencia propia del darse de los objetos, se hace necesaria la constante aclaración, como la responsabilidad de todo investigador que nunca estará contento con la comprensión de su objeto como absoluto o como acabado.

1.2. El método fenomenológico y la constitución

Si el problema que mueve este texto es la constitución, es necesario un método que la posibilite: la fenomenología. Con esta metodología, instaurada por Edmund Husserl en el año 1913, se buscaba algo simple: ¡volver a las cosas mismas! A partir de esta frase tan aparentemente simple se pretende por una parte fundamentar la ciencia en la experiencia, y por otra parte hacer intuitivos y válidos todos los juicios formulados a partir de la propia vida.

Ya en la introducción a *Ideas para una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica* (*Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen*

Philosophie) del año 1913, Husserl expone la tarea misma de la fenomenología y los conceptos operatorios que estarán presentes a lo largo de toda su obra. En dicho texto, se busca caracterizar la fenomenología y encontrar su posición respecto a otras ciencias: al modo de un método descriptivo que les sirva como fundamento, pues la fenomenología es ciencia de fenómenos. ¿Mas no es la psicología ciencia de fenómenos psíquicos o la física de fenómenos naturales, etcétera? En este sentido cabe preguntar en qué se diferencia la propuesta del filósofo alemán. “La fenomenología se refiere a los fenómenos en todas las significaciones posibles”², en otras palabras, la diferencia respecto de las otras ciencias es el modo como se consideran los fenómenos: sin más, sin determinación alguna.

Con el fin de entender un poco mejor en qué sentido la fenomenología pretende la comprensión de los fenómenos sin más, podría volverse sobre la tarea de dicha metodología. La primera radica en encontrar el modo de darse los objetos y para esto se parte de la posición natural, del mundo tal cual se nos da, con el fin de poner frente a la mirada los supuestos a partir de los cuales se experimentan las cosas. Así, se podrá desarrollar un método que permita dirigir la mirada al horizonte de los fenómenos, y no a un solo aspecto del objeto investigado³. La segunda tarea consiste en encontrar “no una ciencia eidética de fenómenos reales, sino de fenómenos trascendentalmente reducidos”⁴. En otras palabras, se trata de la comprensión de los conceptos a partir de la experiencia y no de una ciencia que abstraiga conceptos de una multiplicidad. Finalmente, podría decirse que lo buscado en *Ideas I* es la *epoché*, la *intencionalidad* y la *reducción eidética*, que se verá a continuación con mayor detenimiento.

De las tareas anteriores me interesa mostrar los conceptos fundamentales, es decir la *epoché*, reducción y la intencionalidad, porque a partir de estos tres conceptos se podrá comprender mejor el problema de la constitución. Una vez aclarado lo anterior, es

² Ibid., p. 7.

³ Cf. Ibid., p. 9.

⁴ Ibid., p. 10.

posible comenzar con los conceptos fundamentales para la comprensión de la fenomenología. Los objetos están siempre ahí delante, dados a una conciencia, en lo que Husserl llama actitud natural; la realidad se puede presentar de múltiples maneras, a veces de manera clara, casi siempre de manera confusa, y normalmente estos objetos son caracterizados, valorados, reconocidos, etcétera, por una conciencia. A su vez, la experiencia misma está sujeta a los actos de la conciencia como el valorar, validar, falsear, etcétera⁵. El mundo siempre está ahí y es entendido por una conciencia, esto es en resumidas cuentas, lo que caracteriza la actitud natural⁶.

Es menester aclarar que, si bien la conciencia está dirigida a objetos y dichos objetos son a su vez vivencias para una conciencia, cada objeto se presenta en un horizonte de conciencia⁷. Por ejemplo, yo veo un objeto cuadrado, oscuro y poco a poco voy aclarando que es un computador, que tiene ciertas características, etc. Incluso, es posible saber, por ejemplo, qué sea un computador y aún así sorprenderse frente a las novedades de la ciencia. Considerar que la experiencia no es cerrada es de suma importancia porque aquí yace su posibilidad⁸.

Frente a la actitud natural, Husserl propone la actitud fenomenológica caracterizada por la *epoché*, es decir, por un poner el mundo entre paréntesis⁹ y suspender el juicio para permitir que las cosas mismas se le den a la conciencia libres de prejuicios y de comprensiones ya objetivadas. Este “colocar entre paréntesis” tiene la función de mostrar qué no entra en el estudio de lo que es la fenomenología, esto es, de mostrar el dominio fenomenológico¹⁰. Esta suspensión no puede ser caracterizada como una duda, pues el intento por dudar se fija sobre una tesis, o en otras palabras, se necesita dar por

⁵ Cf. *Ibid.*, p. 66.

⁶ Cf. *Ibid.*, p. 69.

⁷ Cf. *Ibid.*, p. 79.

⁸ Cf. *Hua VIII*, p. 146

⁹ Cf. *Ideas I*, p. 69.

¹⁰ Cf. *Ibid.*, p. 139.

sentado aquello sobre lo que se duda¹¹. La *epojé* tampoco implica negación de la existencia del mundo, porque, al igual que en el caso de la duda, algo debe ser supuesto para ser negado.

A partir de la *epojé* es posible dirigir la mirada de nuevo a los fenómenos y, así, hay que comenzar por lo más cercano: las vivencias dadas a un yo, a un hombre real, que realiza actos como comprender, mencionar, opinar, falsear, etcétera. Al volver sobre estas vivencias y reflexionar sobre el experimentar mismo de los distintos objetos, es posible ver que la conciencia se encuentra aquí vinculada. Para describir este vínculo, Husserl retoma de Brentano el término “intencionalidad” con el fin de notar la esencia de la conciencia: estar dirigida a objetos¹². Siguiendo con los actos de conciencia ya mencionados, podría decirse que si se toma, por ejemplo, un texto y se comprende, lo comprendido es el texto, si se menciona un tema del libro el tema es lo mencionado, etcétera¹³.

La intencionalidad de la conciencia no se reduce a una relación entre un hecho psicológico y un hecho físico (que en este caso es el mundo), o un enlace que dé por sentado dos cosas distintas. Sólo es posible hablar de conciencia en virtud de las vivencias y a su vez dichas vivencias sólo son posibles si son para una conciencia¹⁴. Si bien sí hay diferencias entre la conciencia y los objetos, ni la conciencia ni los objetos serían posibles de no ser por la intencionalidad de la conciencia. Así, no es necesario un término medio ni tampoco plantear la pregunta por cómo se relacionan, porque ya de entrada a la conciencia le pertenece la posibilidad de referirse a objetos.

Si toda vivencia es vivencia de una conciencia, es importante caracterizar dichas vivencias. “Por vivencias en el sentido más amplio entendemos todo aquello con que nos encontramos en la corriente de vivencias; así pues, no sólo las vivencias intencionales,

¹¹ Cf. *Ibid.*, p. 75.

¹² Cf. *Ibid.*, p. 77.

¹³ Cf. *Ibid.*, p. 78.

¹⁴ Cf. *Ibid.*, p. 82.

las *cogitationes* actúales y potenciales, tomadas en su plena concreción, sino cuanto ingrediente encontremos en esta corriente y sus partes concretas.”¹⁵ Así, las vivencias son *todo* aquello que se le da a una conciencia, desde las notas de un objeto hasta el objeto mismo. Aquí se incluyen, además, los juicios y proposiciones de la lógica y en general de las disciplinas axiológicas.

Cuando la mirada es dirigida con atención a estas vivencias, entonces se habla de la percepción de un objeto. Tómese como ejemplo un libro, que se puede ver constantemente, en distintas posiciones, lugares de una mesa, etc. si bien uno puede ver la mesa constantemente, es posible cerrar los ojos o salir del salón y encontrarlo de nuevo en la mesa. Esto implica que mientras la cosa no se altera cuando yo dejo de percibirla (salvo en caso que tome mucho tiempo o que se dé una circunstancia en la que dicho objeto cambie, como por ejemplo, un terremoto), la percepción que se tiene del objeto siempre es distinta, justamente porque es el constante ahora, es el fluir ininterrumpido que le da actualidad a la vivencia de la mesa¹⁶.

La posibilidad de que en el flujo de la percepción se dé una unidad, es decir, que a pesar de los cambios o alteraciones de dicha mesa yo pueda predicar que es la misma mesa, indica que hay una conciencia que los percibe como unitarios. Así, en los matices o escorzos a partir de los cuales se experimentan los objetos, la unidad de un objeto puede confirmarse. Por ejemplo, es posible haber visto la mesa de una cierta tonalidad de café, pero puesta al sol puede verse que es más oscura y no por ello deja de ser una mesa distinta¹⁷. Sólo bajo la forma del contante flujo y de la posibilidad de la conciencia de dar cuenta del cambio es posible retener o protender. Es decir, se puede predicar de un objeto que no era así, por ejemplo en el momento de la compra a como llega a ser dos

¹⁵ Cf. *Ibid.*, p. 82.

¹⁶ Cf. *Ibid.*, p. 92.

¹⁷ Cf. *Ibid.*, p. 93.

años después. Así, que los objetos no se nos den, de entrada, completos o perfectos, sólo indica que se puede ganar claridad¹⁸.

Anteriormente se mencionaba cómo a pesar de salir de un cuarto o de cerrar los ojos es posible encontrar un mismo objeto; sin embargo, el hecho de que se encuentre el mismo libro o la misma mesa no se debe únicamente a que el libro como tal esté allí, sino también a la posibilidad de la conciencia de tomar estas vivencias como unitarias. En otras palabras, aunque efectivamente se nos da una materia (*hyle*), dicha materia es entendida, valorada y en general percibida por una conciencia¹⁹. Si se pone en *epojé* la tesis de la actitud natural, es posible ver que la conciencia queda como residuo fenomenológico. Es decir, aún en el caso que no se valoren los objetos de manera objetiva, ética, científica o estética, entre otras, es posible decir que dichos objetos son para una conciencia²⁰.

Lo anterior no implica que las investigaciones estén acabadas, todo lo contrario, que la conciencia sea el residuo fenomenológico es necesario para el problema constitutivo, sin embargo, es aún necesario otro paso: considerar la esfera de la naturaleza. Si bien antes se desconectó el mundo para encontrar el ámbito de la conciencia pura, ahora hay que dar el paso inverso y desconectar o poner entre paréntesis la ciencia, y toda tarea que tome al mundo por objetivo; esto significa que no se hará uso de las proposiciones de la ciencia, por evidentes o bien fundamentadas que parezcan. Siguiendo este orden de ideas, también entrarán en desconexión “toda obra de funciones valoradas y prácticas de la conciencia”²¹, es decir, toda clase de productos históricos, culturales, artísticos, etc.²².

Podría decirse que la lógica formal no entraría en desconexión, pues en esta ciencia no hay pretensiones de lograr una verdad objetiva del mundo, sino que en virtud de su

¹⁸ Cf. *Ibid.*, p. 102.

¹⁹ Cf. *Ibid.*, p. 113, 114.

²⁰ Cf. *Ibid.*, p. 115, 116.

²¹ Cf. *Ibid.*, p. 131.

²² Cf. *Ibid.*, p. 130, 131.

formalidad, puede ser utilizada como herramienta por el resto de ciencias. Así, “lo que la lógica formal afirma con formal universalidad de semejantes significaciones y géneros de significaciones, le afecta a él [al lógico] de la misma manera que a todo investigador especial [científico].”²³ En otras palabras, desconectar la lógica formal implica afectar al resto de ciencias que se valen de los axiomas de la lógica.

Frente a esta consideración, Husserl propone otra manera de ver el problema desde la fenomenología misma como disciplina puramente descriptiva. Esto implica que a la fenomenología poco le sirve dar por sentado los axiomas lógicos, puesto que es tarea de dicha disciplina indagar por estos principios y por su validez²⁴. De este modo, incluso una disciplina como la lógica formal, entra en *epojé* gracias a la posibilidad de aclararla²⁵.

La desconexión hasta ahora realizada se hizo necesaria con el fin de no psicologizar lo eidético, es decir, de no pensar que la esencia es algo meramente psicológico²⁶. Si el *eidós* de un objeto se constituye en la conciencia, pronto se levanta una objeción, a saber el *fantasma* del psicologismo, entendido como una búsqueda por encontrar la fundamentación de la ciencia en las características psicológicas de la especie. De este modo, todo cuanto hay en el mundo, desde las proposiciones de la matemática hasta la libertad serían meras cuestiones del cerebro humano²⁷. El psicologismo haría imposible, no sólo cualquier intento de hacer ciencia, sino también de convivencia, de política y de moral. Esto se debe a que si el hombre es un mero residuo de lo que las neuronas

²³ Cf. *Ibid.*, p. 136.

²⁴ Cf. *Ibid.*, p. 136.

²⁵ Frente a esta afirmación surgiría la pregunta por cómo es posible aclarar los conceptos de la lógica. Si se quiere indagar en este tema recomiendo la lectura de *Lógica formal y lógica trascendental* aunque en el capítulo respecto al mundo de la vida como horizonte de validación de juicios se menciona este tema.

²⁶ Cf. *Ideas I*, p. 140.

²⁷ Cf. Javier San Martín (1987), p. 39, 40.

realizan, tanto la ciencia como la moral caerían en un relativismo insalvable porque, lejos de ser producto de una reflexión, estarían *determinadas* a cada conciencia²⁸.

Respecto al psicologismo, la propuesta de Husserl no es dejar de lado la conciencia, sino por comprenderla desde su intencionalidad y, así, saber que la esencia misma tiene un proceso teleológico de *constitución* a partir de apariencias visibles²⁹. De este modo, la intencionalidad de la conciencia abre el camino para la comprensión de la constitución, pues gracias a dicha intencionalidad es posible comprender las estructuras de la conciencia o las formas de la mención (como juicio, valoración, etcétera) de la misma manera que se pueden comprender los objetos. Es decir, que gracias al proceso de constitución (como posibilidad de cualquier conciencia), se puede tener experiencia, por ejemplo, de una ley en lógica y tomarla por objetiva³⁰.

Una vez aclarado lo anterior, es posible volver al tema de la constitución. Al principio se veía la estructura de la conciencia intencional, a partir de la cual se pueden comprender y describir los axiomas y leyes, por ejemplo, de la lógica, y en general de la axiología formal. ¿Cómo es esto posible? Al volver la mirada no sobre el contenido, sino sobre la estructura del juicio, es posible considerar problemas propios de la lógica formal o axiología. Por ejemplo, al volver sobre el juicio esta casa es verde, se podría abstraer la forma (S es P) y considerar si la frase efectivamente es o no adecuada³¹. Si bien este ejemplo es sólo una pequeña muestra, el problema se verá con mayor detenimiento en el primer capítulo, específicamente en el apartado respecto al mundo de la vida como horizonte de validación de juicios.

De la ontología formal se hace el paso a la ontología regional o propiamente el problema de la constitución. “Otra vez volvemos, pues, en el respecto de lo que funda la racionalidad, a los sentidos, proposiciones, esencias cognoscitivas; mas ahora no a las

²⁸ Cf. Javier San Martín, (1987), p. 40, 41.

²⁹ Cf. *Ideas I*, p. 140.

³⁰ Cf. *Ibid.*, p. 348, 349.

³¹ Cf. *Ibid.*, p. 349, 350.

meras formas, sino, por tener a la vista la universalidad material de la esencia regional categorial, a las proposiciones cuyo contenido de determinaciones está tomado en su determinación *regional*.”³² Esto implica que la constitución es la posibilidad de la conciencia intencional de dar sentido a la materia (*hyle*) que se presenta, es decir, de usar las categorías y formas ya constituidas para darle sentido a dicha materia y de validar constantemente su sentido.

Si la constitución consiste en la posibilidad de dar y validar el sentido, aún hay que caracterizar o mostrar la posibilidad de la constitución objetiva, para la cual se hace necesaria la posibilidad de constituir según una regla. El sentido se valida en las cosas mismas, pues en ellas se encuentra el hilo conductor necesario para encontrar la regla. Tómese, por ejemplo, un libro rojo, pequeño, de pasta dura y grueso. Si a dicho libro se le incluyen más páginas, se le cambia el color y tamaño, podría decirse que sigue siendo un libro. La libre variación podría continuar hasta el punto en que el libro deje de serlo, por ejemplo, en el momento en que se vea despojado de todas sus páginas (en este caso el libro sería tan sólo una portada). De este modo, las múltiples variaciones de lo mismo, esto es, la variación del tamaño, forma, color, etcétera, de un objeto hasta el momento en que el objeto deja de ser de lo que es, permite captar una esencia que da pie a la creación de una regla³³.

La validación de sentido, al encontrarse sujeta a las cosas mismas y al modo como se presentan, se da constantemente y, por ende, por grados. Esto significa que hay grados superiores e inferiores de la constitución. Podría decirse que la constitución que pueda tener una persona de un objeto que sólo haya visto en fotos, pero que nunca lo haya palpado, frente a la constitución de una persona que de hecho conviva con el objeto. Pensar en grados de la constitución, permite pensar en un punto más alto, en el que se juegan múltiples perspectivas o, en otras palabras, en la que otras conciencias son

³² Cf. *Ibid.*, p. 355.

³³ Cf. *Ibid.*, p. 356, 357.

capaces de validar el sentido. Así, el nivel mayor de la constitución yace en la intersubjetividad que se verá con mayor detenimiento en el cuarto capítulo.

La constitución implica la unidad del objeto, cuya posibilidad consiste en regir las diferentes representaciones. De este modo, hay una gran cercanía entre la fenomenología y la ciencia, aunque se alejen en sus consideraciones. ¿Por qué la ciencia y la fenomenología son cercanas en sus pretensiones de conocer los objetos y lejanas en el modo de hacerlo? Con esta pregunta es posible comenzar a abordar el problema de la constitución y para ello es menester volver sobre dicha ciencia, o mejor aún, sobre el modelo a partir del cual se erigió, para ver desde ahí no sólo qué permitió su gran avance, sino cómo fue posible su fundamentación.

Teniendo en cuenta el hecho de que a la ciencia le compete la constitución y comprensión de objetos y del hombre, el primer capítulo de esta tesis, correspondiente a la ciencia y el mundo de la vida, se comienza con un breve desarrollo del modelo de ciencia y su fundamentación respectiva, que a pesar de ser una tarea teórica realizada por importantes filósofos, encuentra su mayor exponente en la búsqueda kantiana por mostrar los límites de la razón. Sin embargo, a pesar del esfuerzo kantiano por mostrar las condiciones de posibilidad de la ciencia, Husserl le hará dos fuertes críticas que abren el problema de la constitución: la analiticidad de los juicios de la lógica y la fundamentación de la ciencia en la subjetividad.

Ante los límites del planteamiento kantiano, la propuesta de Husserl radica en comprender el mundo de la vida como fundamento de la ciencia y en general como la estructura que permite la constitución y desarrollo de cualquier tarea realizada. Si el mundo de la vida es el fundamento de las distintas tareas, es menester ver en qué sentido el discípulo de Brentano amplía el concepto ‘experiencia’ y cómo ésta permite validar los juicios, y abrir el problema de la responsabilidad con el que se termina.

Una consideración sobre el mundo de la vida no puede hacerse de espaldas a la subjetividad, no sólo por corresponderle la tarea de percibir los objetos mismos (intencionalidad), sino porque la comprensión del mundo no se desliga de la comprensión del sujeto mismo que conoce y así, en el segundo capítulo se tratará el problema de la subjetividad. Antes de seguir hay que hacer una breve aclaración metodológica: si bien el segundo capítulo se divide en el problema del cuerpo y el yo, esto no se debe a que haya una escisión entre ambos, puesto que el yo es producto de la reflexión, y además de él no se tiene noticia alguna sin el mundo y por ende sin los objetos. Una vez aclarado lo anterior, el segundo capítulo se divide en el problema del cuerpo, entendido como el órgano de la percepción, y la estructura del yo, a la que le pertenece la posibilidad de constituir y ser constituido.

Esta tarea de constitución del mundo y de sí mismo inevitablemente pasa por el otro, no sólo como miembro del mundo de la vida, sino como aquel sin el cual no es posible objetividad alguna. Así, el tercer capítulo se centra en el problema de la constitución del otro, como un problema sin el cual no se sostendría ni esta tesis, ni la ciencia, ni la fenomenología, ni la existencia, ni las preguntas que surgen de ella. En virtud de la importancia y complejidad del tema, hay que notar acá el límite de la fenomenología, no sólo en la formulación misma del problema, sino porque es abordado de manera estrecha.

La cuarta parte corresponde a la consideración sobre la responsabilidad, en la que se muestra cómo la validación de juicios y los actos realizados responden a unos objetivos (*Ziele*) fijados por nosotros mismos. En otras palabras, lo que se muestra en esta parte corresponde a una ampliación del problema de la constitución como un problema de responsabilidad o de responder por sí mismo. Esta respuesta, que nunca está acabada, no es otra que la responsabilidad teleológica, que aunque parece ser simplemente una cuestión científica, realmente es una tarea vital. Finalmente la quinta parte corresponde a

unas breves conclusiones en las que se recogen las ideas más importantes que se ganaron a lo largo del texto y los límites de la propuesta.

2. La ciencia y el mundo de la vida

Retomar el problema de la ciencia es de suma importancia, en primera instancia, por el papel que juega en la filosofía husserliana. No en vano el filósofo alemán retoma este problema en obras como *Meditaciones cartesianas*³⁴, *Lógica formal* y *Lógica trascendental*³⁵ e incluso en los tres tomos de *Ideas*³⁶. ¿Por qué tanto interés por la ciencia? En dicha tarea se buscó la comprensión del mundo mediante las llamadas “ciencias de la naturaleza” (*Naturwissenschaften*), que según el propio Husserl versan sobre “el ‘orbe’ espacio-temporal en su totalidad, el dominio total de la experiencia posible”³⁷. En otras palabras el dominio de las ciencias de la naturaleza abarca todo lo intuible, y sus ciencias características son, por ejemplo, la biología, la física, la fisiología y etcétera³⁸.

Por otra parte, a la ciencia también se le confirió la tarea de comprensión y constitución del hombre en términos de sus dimensiones espirituales y fueron llamadas ciencias del espíritu (*Geisteswissenschaften*), cuyo “interés teórico se dirige hacia los hombres en cuanto personas y hacia su vida y su actividad como personas”³⁹. En otras palabras, fue tarea de dichas ciencias estudiar el modo de configuración de una determinada cultura, sus raíces históricas y todo aquello necesario para su constitución no como mero objeto, sino como sujeto capaz de tomar decisiones morales.

³⁴ Cf. Edmund Husserl (2004), *Meditaciones cartesianas*, traducción de Miguel García Baró y José Gaos, F.C.E, México D.F., p. 52. En adelante *Meditaciones*.

³⁵ Cf. Edmund Husserl, *Lógica formal y lógica trascendental*, traducción a cargo de Luis Villoro, UNAM, México D. F. p. 75. En adelante *Lógica formal*

³⁶ Cf. *Ideas I*, p. 31, 32 en las que Husserl comienza describiendo qué temas entran en una consideración fenomenológica sobre la naturaleza y así, más adelante sigue con las descripciones sobre el cuerpo y el yo. En el caso de *Ideas III* con el sólo título basta para ver que la ciencia será el tema a partir del cual girará el texto.

³⁷ Cf. Edmund Husserl (1997), *Ideas II*, traducción de Antonio Ziri6n, editorial UNAM, México D.F., p. 31. En adelante *Ideas II*.

³⁸ *Crisis de la humanidad europea y la filosofa*, p. 400.

³⁹ *Ibid.*, p. 400.

A pesar de las pretensiones de verdad y sentido de la ciencia, Husserl comienza su famosa obra *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* con una fuerte afirmación: la ciencia, entendida como la empresa racional, a la que se le confirió tan grande responsabilidad, a pesar de sus grandes logros y de sus hermosos resultados, se encuentra en crisis⁴⁰. Esta situación se debe a que en medio de la guerra y en el sinsentido la ciencia calla y, así, su silencio implica la pérdida de fe de la humanidad en sus propias capacidades⁴¹. ¿Tiene aún sentido hablar de una empresa racional capaz de resolver los problemas del presente? Esta pregunta es la apuesta por una nueva metodología que busque fundamentar la ciencia, y es, a su vez, un esfuerzo necesario que implica preguntarse de nuevo por la racionalidad y por el modo como se constituye.

Teniendo en cuenta lo dicho anteriormente, el problema fundamental en este primer capítulo consiste en entender la ciencia y su relación con el mundo. Así, comienzo con el modelo de ciencia erigida, que permitirá comprender de qué manera se constituyó el mundo: exacta, ideal y anticipada. A estas consideraciones les corresponden tres subtítulos, a saber: exactitud y causalidad, reglas de juego y finalmente una breve mención de la fundamentación de la ciencia. En el primer apartado se pretende mostrar en qué sentido hubo una constitución racional de los objetos a partir de la idealización de la forma y la materia. Una vez logrado esto, en el segundo se continúa con el vaciamiento de sentido del método. En el tercer apartado se muestra cómo fue posible la fundamentación de la ciencia, tomando como hilo conductor la *Crítica de la razón pura* de Immanuel Kant, con el fin de volver sobre las comprensiones de la subjetividad que fueron necesarias para poder justificar no sólo el quehacer, sino el modo como se llevaba a cabo

Como se mencionó anteriormente, la constitución racional del mundo no se agota en la ciencia, y, así, es menester volver sobre los fundamentos que permitieron la

⁴⁰ *Crisis*, p. 3

⁴¹ Cf. *Ibid.*, p. 18.

constitución de la ciencia: en el mundo de la vida. En este segundo apartado del primer capítulo, se pretende mostrar en qué sentido dicho mundo de la vida es condición de posibilidad de la constitución. Para mostrar el problema, se trabajará el problema en dos sentidos: el mundo como fundamento último de todas las tareas realizadas y el mundo como horizonte de validación de los juicios.

2.1. La ciencia moderna

Una vez aclarada la estructura de este capítulo, es posible comenzar con la consideración respecto al modelo de ciencia. Esto es de suma importancia para entender el problema de la constitución, porque la ciencia comprenderá los objetos y el mundo a partir de su método o, en otras palabras, porque a la ciencia se le confirió la tarea de constituir los objetos de manera racional, objetiva y verdadera.

Con el fin de ilustrar la ciencia moderna, Husserl retoma la figura de Galileo por haber tomado a la matemática como reina de un conocimiento auténtico del mundo⁴², ya que ésta permitía el descubrimiento de los horizontes infinitos matemáticos, es decir, la posibilidad de trabajar a partir de idealidades ganadas. Lo interesante de dichas idealidades radica en el hecho de que ya no es necesario volver sobre el horizonte de la experiencia (caracterizado por su finitud y su contingencia), sino que los mismos términos permiten un avance en las inferencias y demostraciones⁴³.

Dado lo anterior, en el primer apartado se verá qué fueron estas idealidades, cómo se constituyeron y qué consecuencia tuvieron respecto a los objetos de los que se

⁴² Cf. *Ibid.*, p. 38.

⁴³ Cf. *Ibid.*, p. 21.

pretendía dar cuenta. De este modo, en el apartado titulado *Exactitud y causalidad* se describe brevemente el proceso de vaciamiento de contenido de las materias y las formas de los objetos. Una vez claro cómo se pudo realizar dicha tarea, es posible comprender el vaciamiento de sentido respecto al método mismo, que corresponde al apartado titulado: *Reglas de juego*. Finalmente en el apartado titulado *Fundamentación de la ciencia*, se abordará el problema respecto a cómo fue posible la justificación subjetiva de la ciencia.

2.1.1. Exactitud y causalidad

Para explicar por qué se dio un vaciamiento del sentido de la forma, la materia y el método, la geometría, entendida como ciencia que fue tomada y transformada por los físicos y matemáticos, es bastante útil. Dicha transformación no es otra cosa que pasar del horizonte mundano y finito, a un horizonte ideal, caracterizado por tener como punto de partida la ciencia misma y lo que en ella ya se había ganado⁴⁴.

Con el fin de entender mejor el problema, hay que aclarar que el mundo precientífico se le da tanto al hombre del común como al científico, es decir, que en el desarrollo de la ciencia nunca se negó el mundo vital, sólo se tomó como evidencia obvia que poco podía decir respecto a las formaciones ideales. En otras palabras, podría decirse que todos hemos experimentado formas geométricas, por ejemplo, cuando se predica de una mesa o una puerta que es rectangular. Sin embargo, se considera que dichas formas remiten a otras más perfectas⁴⁵.

⁴⁴ Cf. Ibid., p. 21, 22.

⁴⁵ Cf. Ibid., p. 23, 24.

Una vez claro que las formas propias del mundo remiten a las formas ideales, permite comprender que el problema no radica en que la experiencia no otorgue formas geométricas, sino que la diferencia entre las formas contingentes respecto a las ideales radica en su grado y por eso, a medida que la ciencia fue avanzando, el ideal de perfección fue yendo más y más lejos. Este ideal permitió la creación de formas-límite puras e idealizadas, entendidas como las formas más perfectas posibles. Dichas formas permitieron resultados cada vez mejores y con ellos se dio el paso de una praxis real, caracterizada por ocuparse de cuerpos reales, a una praxis ideal, entendida como aquella que opera con las formas-límite puras⁴⁶.

El reemplazo de una praxis real por una praxis ideal permitió tomar las formas límite-puras como “modelo” del mundo empírico, de modo que no se hizo necesario el trabajo de volver al mundo de la vida a validar la forma, pues era la forma la que permitía la comprensión de lo que se presentaba. Gracias a lo anterior, en la matemática se logró lo que la práctica empírica no podía otorgar: la *exactitud* (*Exaktheit*), a partir de la cual se pretendía determinar la identidad (*Identität*) de los objetos empíricos con la forma idealizada. Esto no se limitó al ámbito de los objetos particulares, sino que, en virtud del horizonte infinito ya mencionado, con dicha exactitud se abarcó el mundo entero gracias a la posibilidad de medir exactamente las mismas cosas que se habían tomado del mundo⁴⁷.

La posibilidad de la geometría respecto a las formas era justamente la de generar, a partir de un método sistemático e intersubjetivo, nuevas formas, que a su vez permitieron generar, constructivamente, todas las formas imaginables. La posibilidad de determinar las formas básicas a partir de formas ideales remite *al método de la determinación mensurable y de la medida en general*, ya que el método brinda la objetividad, es decir, la posibilidad de comunicar el conocimiento⁴⁸.

⁴⁶ Cf. Ibid., p. 25.

⁴⁷ Cf. Ibid., p. 26.

⁴⁸ Cf. Ibid., p. 26.

Gracias a la mensuración fue posible partir de las formas básicas a partir de las cuales se podían comprender objetiva e intersubjetivamente los objetos de la experiencia. Esto se debe, en primera instancia, a que se crean las formas que determinan objetivamente la experiencia. Además, gracias a la mensuración también es posible determinar las magnitudes (como la anchura, longitud, etc.) y finalmente, las relaciones entre dichas magnitudes, que permitían la ubicación de un objeto. Cabe resaltar que la mensuración permite determinar cuerpos empíricos, reales a partir de las formas objetivas y disponibles para todos. Así, el conocimiento propiamente científico, es decir, verdadero y objetivo se comienza a erigir como un interés por entender el mundo desde las formas ideales (*ideale Gestalten*)⁴⁹.

El método de la mensuración permite la determinación de los objetos y, por supuesto, su conocimiento objetivo (que no tienen las formas mundano-vitales). Lo anterior se debe a que a partir de las formas elegidas y de su relación con el mundo, se parte de un mundo dado a todos y por ende comprensible a partir de leyes y resultados que, a su vez, pueden ser conocidas por todos y tenidas por verdaderas. De este modo, si la verdad podía garantizarse a partir de la aplicación de formas, era innecesario volver al mundo de la vida para encontrar aquello que le dio sentido a dichas formas⁵⁰.

Aunque la geometría pura es una ciencia de formas, dichas formas tienen que ver con una materia, con unas ciertas cualidades a las que les corresponde su propia gradación; por ejemplo hablamos de un tono más oscuro o uno más claro⁵¹. De la misma manera que en el mundo de la vida se encuentran formas más o menos perfectas respecto a las formas ideales, así también a las cualidades sensibles les corresponde su lugar en la experiencia y por supuesto su posibilidad de objetivación. Dicha posibilidad se generó gracias a que las cualidades sensibles (*Sinnesqualitäten*), como los colores, olores, texturas, etc., junto con su respectivo estilo habitual son dados en la experiencia. En otras palabras, podría decirse que en la experiencia no se dan los colores sin más, sino en

⁴⁹ Cf. Ibid., p. 27.

⁵⁰ Cf. Ibid., p. 27, 28.

⁵¹ Cf. Ibid., p. 29.

distintos tonos, que bien pueden cambiar según las circunstancias (como la decoloración de un objeto tras encontrarse expuesto a la luz solar, etc.)⁵².

Aunque las ciencias lograron excelentes resultados con la medición de las cualidades sensibles, no habrían podido hacer mucho sin el concepto de “causalidad” (*Kausalität*), porque éste les permitía a los científicos encontrar reglas generales a partir de las cuales se podían anticipar los cambios de dichas cualidades sensibles. En otras palabras, los científicos se dieron cuenta de que además de un estilo habitual de darse un objeto, se podía medir el modo como éstos cambiaban según las condiciones específicas. Por ejemplo, es posible determinar la reacción de los metales a temperaturas elevadas o demasiado bajas⁵³.

Mediante el concepto de causalidad se logró una comprensión del mundo como un horizonte infinito, abierto que podía ser intuido y comprendido desde la anticipación. En otras palabras, el logro de la ciencia fue la comprensión del devenir propio del mundo como una totalidad unitaria. Esto es necesario para hacer ciencia y para crear objetos, ya que si no se comprenden adecuadamente se pueden generar errores garrafales. Siguiendo con el ejemplo anterior de los metales, esto fue de suma importancia para la arquitectura, entre otras, porque, por ejemplo, la resistencia de ciertos materiales ante el frío o ante el calor permite la decisión adecuada a la hora de construir un edificio⁵⁴.

Para conocer el mundo de manera seria y adecuada se hizo necesario un método que permitiera la anticipación, es decir, que pudiera determinar causal y sistemáticamente el mundo en su infinitud. En este punto la matemática ofrece dos posibilidades: Por un lado, es capaz de crear objetividades ideales capaces de ser determinadas por cualquiera que siga correctamente el método de dicha ciencia. Por otro lado, la matemática muestra que es posible obtener conocimiento certero y objetivo de las cosas mundanas, siempre y

⁵² Cf. *Ibid.*, p. 30.

⁵³ Cf. *Ibid.*

⁵⁴ Cf. *Ibid.*, p. 31.

cuando estén referidas a dichas idealidades⁵⁵. Así, una vez vaciadas de contenido las formas fue posible aplicarlas o tomarlas como medio para conocer el mundo.

A partir de la exactitud fue posible la medición del mundo empírico de manera cada vez más precisa, guiada a partir de las formas *a priori* ya creadas. De modo que a todas las posibles formas del mundo les corresponde una forma universal que al idealizarlas las domina⁵⁶. Si bien el proceso de vaciamiento de las formas se aclara cuando se ve la necesidad de remitirse a formas más exactas, es aún necesario explicar la matematización de las cualidades sensibles ya mencionadas.

Como se mencionó anteriormente las plétoras o cualidades sensibles se presentan en el mundo sensible en términos de grados, por ejemplo, algo es más claro o más oscuro. Sin embargo, su matematización no puede darse, como en el caso de las formas, a partir de idealidades, pues no es posible pensar en el calor o en el frío perfecto como sí sería posible el caso de un triángulo. De este modo, las reglas de determinación de las plétoras se vinculan a los cuerpos y por ende a las formas; “acto seguido, que en cada caso las formas efectivas de los cuerpos reales exigen plétoras efectivas y la inversa”⁵⁷. En otras palabras, en el mundo de la vida no se encuentra efectivamente la distinción entre materia y forma y, además, materia y forma dependen y se afectan la una a la otra.

Aunque el estilo habitual del darse de las plétoras pudo determinarse a partir de la forma, no se ha mostrado que dicho estilo sea causal y *a priori*. Hoy en día parece apenas obvio hablar en términos de peso, de temperatura, etc., mas esto fue posible gracias al esfuerzo por comprender el mundo de manera causal que llevó a la aplicación de la matemática⁵⁸. Gracias a lo anterior, a la ciencia le compete la medición de objetos y su determinación causal o, en otras palabras, la posibilidad de comprender los objetos y dar una constitución acabada.

⁵⁵ Cf. Ibid., p. 32.

⁵⁶ Cf. Ibid., p. 34, 35.

⁵⁷ Ibid., p. 36.

⁵⁸ Cf. Ibid., p. 36.

2.1.2. Reglas de juego (*Spielregeln*)

Las formas y plétoras idealizadas debían estar relacionadas a partir de un método para que pudieran dar cuenta del mundo sensible, pues el método permite tanto una comprensión *universal* y necesaria de todo lo existente, como la posibilidad de perfeccionarse a sí mismo. Para lograr los dos puntos ya mencionados, se hizo necesario que dicho método excediera la inducción, dada su intención de guiarla. Por ejemplo, de unas nubes grises se dice que puede llover, mas por qué llueva, a qué hora, etc., eso lo determina la ciencia. Poco a poco el ideal de perfección y exactitud se fue llevando cada vez más lejos y pronto el interés giró del mundo al método mismo, pues la medición no era otra cosa que *técnica de mejoramiento progresivo de la exactitud* o, en otras palabras, la técnica empieza a ser simultáneamente la posibilidad de perfeccionarse a sí misma y de conocer objetos⁵⁹.

A partir del método científico es posible determinar no un cuerpo, sino, por ejemplo, la caída libre de todos los cuerpos. De este modo, los casos particulares se subsumen a las leyes generales como casos particulares. Así, la objetivación del mundo a partir del método científico, o matematización de las ciencias, permite la creación de fórmulas numéricas que pueden ser aplicadas a casos específicos y su validez radica en el éxito que dichas fórmulas tienen al expresar conexiones causales, entendidas como leyes de la naturaleza en forma numérica⁶⁰.

⁵⁹ Cf. Ibid., p. 40, 41.

⁶⁰ Cf. Ibid., 42.

El éxito del método científico radicó en la posibilidad de proceder a partir de hipótesis, como una *forma de la inductividad* a partir de la cual se podía lograr un perfeccionamiento constante e infinito. Esto se hizo posible gracias, por una parte, a que se partía de una teoría y un método que desde todo punto de vista eran válidos y correctos. Por otra parte, los conceptos ‘exactitud’ y ‘causalidad’ juegan un papel importante, pues marcan un ideal de perfección según el cual se reitera la hipótesis confirmada. Este ideal de perfección implica, por supuesto, la representación cada vez más exacta de la verdadera naturaleza⁶¹.

Si se considera que la ciencia tiene la posibilidad de proyectar las regularidades del mundo empírico, o en otras palabras, que gracias a las fórmulas sería posible anticipar el devenir, bastaría con fijarse atentamente en los fenómenos para encontrar en ellos las leyes causales; de modo que si quiere anticipar de manera certera los cambios en el mundo, basta con dirigir la mirada a las fórmulas. Así, si es posible anticipar el devenir a partir de un método y de unos conceptos vaciados de su intuitividad, el pensamiento científico pasa de considerar la experiencia, para volverse un pensamiento de números, operaciones y leyes numéricas⁶².

Este proceso de transformación del método, que en la praxis teórica se cumple de una manera instintiva e irreflexiva, comienza ya en la época de Galileo y conduce, en un movimiento incesante de desarrollo, a un grado máximo y, a la vez, a un sobreexceso de la “aritmetización”: a una “formalización” enteramente universal⁶³.

Antes de explicar con mayor detenimiento qué es el proceso de transformación del método, hay que hacer una breve consideración. Los procedimientos o fórmulas

⁶¹ Cf. Ibid., p. 43.

⁶² Cf. Ibid., p. 44, 45.

⁶³ Ibid., p. 46.

permitían la anticipación deseable de lo que se podía ver en el mundo, de modo que, gracias al método científico-natural, la ciencia devino en el verdadero conocimiento de la naturaleza, en verdades físico-objetivas. Mas, gracias a la transformación del método y al ideal de la ciencia de comprenderlo todo, la aplicación de la ciencia implicó la construcción sistemática de las multiplicidades o en otras palabras de la totalidad de los objetos en general, incluidas las mismas ciencias y sus métodos respectivos⁶⁴.

Aclarado lo anterior puede explicarse mejor la transformación del método científico o la tecnificación de la ciencia (*Technisierung der Wissenschaft*). Anteriormente se hizo énfasis en que no sólo las formas y pléoras se vaciaron de contenido, sino también el método mismo. De este modo, la técnica devino una mera regla a partir de la cual se pueden obtener resultados que tienen poco sentido intuitivo, pero de gran significación para un investigador altamente entrenado. En otras palabras, la ciencia devino una operación, a partir de signos, guiada o coordinada por medio de *reglas de juego* (*Spielregeln*)⁶⁵.

Lo ya desarrollado permite, por una parte, comprender en qué sentido hubo un vaciamiento de conceptos y leyes, que es importante si se quiere entender por qué se diferencian las consideraciones científicas respecto a las de la fenomenología y por qué es tan importante volver a la cosas mismas, con el fin de otorgarle intuitividad a la ciencia. Además, cabe notar con lo anterior que aunque la ciencia es un esfuerzo por constituir y conocer de manera verdadera los objetos, mas el modo como lo hizo, a partir de mera aplicación de reglas, implicó la pérdida del mundo de la vida, que hoy se traduce como la enfermedad de las ciencias o la pérdida de fe en las capacidades racionales y razonables del hombre. Sin embargo, este proceso fue necesario y, como

⁶⁴ Cf. Ibid., p. 46, 47.

⁶⁵ Cf. Ibid., p. 47.

veremos a continuación, legítimo, pues aporta un conocimiento adecuado del mundo, siempre y cuando no se desvíe su sentido⁶⁶.

2.1.3. Fundamentación de la ciencia

Paralela a la actividad científica se dio un intento filosófico por comprender la tarea misma y buscar su fundamento. Esta consideración es necesaria para el problema de la constitución, porque permitió el desarrollo de la ciencia, y además porque según la fundamentación se constituirá la ciencia misma, es decir, que para lograr un mundo de idealidades exactas es necesaria una subjetividad pura. En otras palabras, si el problema del fundamento tiene sentido mencionarlo como parte de la constitución de la ciencia, se debe a que gracias a estas consideraciones fue posible la realización de la ciencia como una tarea ya validada racionalmente.

No en vano cabe notar la importancia de filósofos como Descartes⁶⁷, Hume⁶⁸ y Kant, que buscaron el fundamento del conocimiento. Si bien sólo se trabajará la discusión con el filósofo de *Königsberg* se debe a que con él se inaugura lo que Husserl llama el subjetivismo trascendental con el que planea darle fin a los problemas de fundamentación de la ciencia. Este subjetivismo trascendental se puede caracterizar

⁶⁶ Cf. *Ibid.*, p. 48.

⁶⁷ En las *Meditaciones Metafísicas*, el esfuerzo del filósofo francés René Descartes es por encontrar un fundamento certero del conocimiento que le permita edificar la ciencia. (Cf. AT IX, 13, 14)

⁶⁸ David Hume, filósofo inglés, en su *Tratado de la naturaleza humana*, hace una alusión al estado de las ciencias en su tiempo e indica su imperfección, su y la poca credibilidad. Los razonamientos se forjan sobre la crítica a otros y los principios deben ser tomados por fe. (Introducción, XVIII, FD).

como la búsqueda por fundamentar la ciencia desde la subjetividad⁶⁹ o por encontrar en ella sus condiciones de posibilidad⁷⁰.

Respecto a la exposición sobre Kant me interesan dos puntos en particular: el primero es el modo como se desarrolló la tarea kantiana, con el fin de ver que esta tarea implicó dar por sentadas la experiencia y la subjetividad psicológica. En un segundo momento, es importante mostrar en qué sentido hay una fundamentación de la ciencia en la subjetividad, es decir, mostrar las categorías del entendimiento. Estos dos puntos permitirán dar paso a dos de las críticas más importantes que Husserl le hace Kant y así es posible entender mejor la tarea husserliana. De este modo, me excuso de antemano si la exposición parece un poco general, mas no es el tema de la tesis la teoría kantiana del conocimiento, como tampoco lo es la crítica del discípulo de Brentano al filósofo de *Königsberg*.

La pregunta fundamental de Kant en la *KrV*⁷¹ es por el conocimiento trascendental, es decir, por las condiciones de posibilidad, que implica no la pregunta por la realidad de los objetos en sí mismos, sino por las condiciones de la subjetividad que permiten tomar los datos otorgados por la sensibilidad y convertirlos en conocimiento⁷². Gracias a las condiciones de posibilidad de la subjetividad es posible establecer la objetividad del conocimiento científico. De este modo, se asume que “el mundo es una validez surgida en la subjetividad”⁷³ y por eso, el concepto de experiencia queda subordinado a las leyes que la subjetividad le determine. Así, la experiencia común es experiencia de objetos de

⁶⁹ Cf. *Crisis*, p. 72.

⁷⁰ La tarea de Kant es trascendental, entendida como el conocimiento que es condición de posibilidad (*KrV*, A12) y se diferencia de la metafísica tradicional porque ésta última es conocimiento trascendente, es decir, que rebasa la experiencia. Con el fin de lograr fundamentar lo anterior, la *KrV* se divide de la siguiente manera: doctrina trascendental de los elementos, doctrina trascendental del método y la primera se divide a su vez en la estética trascendental y la lógica trascendental que corresponden a las condiciones de posibilidad de la sensibilidad y del entendimiento respectivamente.

⁷¹ La edición de la *Crítica de la razón pura* utilizada a lo largo del texto es la de Pedro Ribas en editorial Alfagura. Para las citas indicaré la obra abreviada (*KrV*) y la paginación marginal.

⁷² Cf. *Crisis*, p. 99.

⁷³ *Ibid.*, p. 101.

la naturaleza, y el mundo que aparece es producto de las intuiciones que se presentan y de la razón pura⁷⁴.

Teniendo en cuenta la pregunta que rige la *KrV*, el filósofo de *Königsberg* comienza con un notable diagnóstico respecto a la elaboración de conocimiento propio de su tiempo. Para él dicha elaboración sólo puede ser llamada ciencia, si otorga resultados, si avanza por un camino seguro y si hay la unanimidad entre los distintos colaboradores respecto al modo como se podrían alcanzar los objetivos⁷⁵. Estos requisitos sólo han sido logrados por la física, la matemática y la lógica, hecho que se muestra en su progreso, mientras que otras, como la metafísica, se han estancado en querellas. El motivo de la querella no es otra que la razón misma y su deseo de traspasar sus propios límites, que, más adelante dirá Kant, residen en la experiencia. De este modo, es necesario hacer una crítica de la razón en términos de “señalar tanto las fuentes como la extensión y límites de la misma [de la razón]”⁷⁶. Esto es de suma importancia porque aunque tanto la tarea de Kant como la de Husserl⁷⁷ sean críticas, el fundamento del conocimiento es distinto en ambos autores, como se mostrará a continuación.

Es importante resaltar que, para Kant, todo conocimiento comienza en la experiencia, entendida como el producto “surgido de nuestro entendimiento al elaborar éste la materia bruta de las impresiones sensibles”⁷⁸. En otras palabras, la experiencia no se reduce a ser mera fuente inagotable de nuevas impresiones ya que implica un esfuerzo del entendimiento para unificar aquello que se da. Esto no implica que el conocimiento

⁷⁴ Ibid., p. 99.

⁷⁵ *KrV*, BVII

⁷⁶ *KrV*, AXII

⁷⁷ La tarea de Husserl puede llamarse “crítica”, en términos de establecer la condición de posibilidad de la ciencia y de los juicios de la lógica. Esto puede verse en el título de una obra tan importante como *Lógica formal y lógica trascendental: ensayo crítico de la razón*. Además, su esfuerzo por desarrollar una metodología no es un simple afán intelectualista, ya que la propuesta de Husserl se desarrolla en una época en la que la ciencia se encuentra en crisis. Sin embargo, en qué sentido es una crítica y en qué reside el fundamento del conocimiento es la gran diferencia, pues para Husserl radica en la experiencia, como se verá en los apartados del mundo de la vida como fundamento último de la ciencia y como horizonte de validación de los juicios.

⁷⁸ *KrV* A1.

se limite a la experiencia porque de lo contrario no habría un criterio para determinar la diferencia entre la materia dada y los actos que la facultad de conocer produce a partir de los cuales dicha materia se conoce. Además, la experiencia sólo muestra características que se repiten, mas no enseña que dichas características no puedan ser de otro modo, y por eso, no es posible que la experiencia otorgue la universalidad necesaria en la ciencia⁷⁹.

Si la experiencia es el punto de partida del conocimiento, surge la pregunta por si es posible un conocimiento independiente de ella. Para entender mejor este problema, es necesaria una distinción entre el conocimiento *a posteriori* y el conocimiento *a priori*⁸⁰: mientras el primer tiene como punto de partida la experiencia, el segundo independiente de ella. Es menester una aclaración: *a priori* no implica conocimiento que precede la experiencia en sentido temporal, pues uno podría saber, “*a priori*”, que una casa sin cimientos se caerá. Sin embargo, antes fue necesario saber que todo cuerpo es pesado y cae cuando no tiene fundamentos. En este sentido *a priori* se entiende como independiente de la experiencia y por ende universal y necesario⁸¹.

Esta distinción entre conocimiento *a priori* y *a posteriori* permite entender la distinción entre los juicios analíticos y sintéticos respectivamente⁸². El juicio analítico es caracterizado por Kant como aquel en el que el predicado se encuentra contenido en el sujeto. Por ejemplo, “todos los cuerpos son extensos” es un juicio analítico porque la extensión está contenida en el concepto de cuerpo⁸³. Es decir, que si se le quitara todo contenido al concepto de cuerpo, igual su extensión le pertenece de suyo.

Por otra parte, los juicios sintéticos son aquellos cuyo predicado no se encuentra contenido en el sujeto, estos juicios a diferencia de los primeros permiten organizar la

⁷⁹ *KrV*, B2.

⁸⁰ *KrV*, B2.

⁸¹ *KrV* B3.

⁸² *KrV*, A6.

⁸³ *KrV*, B11.

experiencia para que nazca un todo sistemático. Un ejemplo de dicho juicio es: “todo cuerpo es pesado” porque el peso no es algo que le pertenezca al concepto de cuerpo⁸⁴. Estos juicios son importantes, ya que Kant considerará la ciencia a partir de juicios sintéticos a priori. En el caso de la matemática, los juicios son *a priori* porque llevan necesidad, y sintéticos porque añaden algo al predicado.

Al considerar qué ciencias tienen su fundamento en juicios sintéticos *a priori*, tanto la física como la matemática cobran gran protagonismo, mientras que la lógica se queda relegada a ser una ciencia ya acabada⁸⁵. Respecto a la matemática, el juicio “cinco más siete es igual a doce” es un juicio sintético *a priori*, porque ni en el concepto de cinco, ni en el concepto de siete contienen el doce, sin embargo, si se toma la suma intuitivamente, por ejemplo, si a cinco manzanas se suman siete manzanas más el resultado son, necesariamente, doce manzanas⁸⁶.

En el caso de la física también podría decirse que sus juicios son sintéticos. Por ejemplo, un juicio como “En todas las modificaciones del mundo corpóreo permanece invariable la cantidad de materia”, sería sintético porque la invariabilidad no se encuentra contenida en el concepto ‘materia’, mas bien a dicho concepto le pertenece su presencia en el espacio. Además, puede decirse que el juicio es *a priori*, porque se sigue su necesidad⁸⁷.

“La naturaleza no es, para nosotros otra cosa que la experiencia; y ésta a su vez se reduce a un conjunto de juicios sintéticos.”⁸⁸ Así, si la experiencia se expresa en juicios sintéticos puede considerarse que las condiciones de posibilidad de la experiencia son las condiciones de posibilidad del sujeto, es decir, que si vemos estilo habitual o causalidad se debe a que esa es la estructura de la conciencia. Esto implica que además

⁸⁴ Cf. *KrV*, B 11.

⁸⁵ Cf. B VIII. “La lógica desde Aristóteles ni avanza ni retrocede.”

⁸⁶ Cf. *KrV* B 16.

⁸⁷ Cf. *KrV* B 18.

⁸⁸ Cassirer, (1956), p. 633

de una conciencia que tome los datos de la experiencia, se hace necesario un sistema de la naturaleza que preceda dicha conciencia.

Si la experiencia es necesaria para los juicios, en la estética trascendental, Kant, para establecer las condiciones de posibilidad de la sensibilidad, elaborará una distinción entre el sentido externo y el sentido interno. El sentido externo es aquel mediante el cual nos representamos objetos exteriores a nosotros y sus relaciones con otros objetos⁸⁹. A dicho sentido le corresponde, como condición de posibilidad, el espacio, ya que para suponer objetos es necesario una suerte de lugar. De este modo, el espacio ni es un concepto, ni es una propiedad de las cosas, sino “la forma de todos los fenómenos de los sentidos externos”⁹⁰, es decir, es una intuición *a priori* que permite que los fenómenos se presenten de manera espacial.

A su vez, el sentido interno se caracteriza como aquel mediante el cual el psiquismo se intuye a sí mismo o sus estados⁹¹, y su condición de posibilidad respectiva es el tiempo, que es una presentación dada *a priori*, necesaria para representarse dos objetos al mismo tiempo o en diferentes momentos (sucesivamente). Además, el hecho de que existan principios y axiomas del tiempo, se debe a que el tiempo es condición de la subjetividad y, así, dichos axiomas no son extraídos de la experiencia porque ésta no otorga universalidad. Cabe agregar, que el tiempo no es un concepto, pues la posibilidad de considerar tiempos parciales, es decir, sólo se da porque hay un tiempo infinito que es condición de posibilidad de las divisiones en el tiempo. Finalmente, Kant añade que de no ser porque el tiempo es una intuición *a priori* no sería posible pensar el cambio⁹².

Si bien las condiciones de posibilidad mencionadas permiten las intuiciones, como ya se vio, para el conocimiento no basta con que se den las intuiciones, sino que éstas deben ser organizadas bajo una unidad. Dicha unidad debe ser garantizada por principios

⁸⁹ Cf. *KrV*, B37.

⁹⁰ Cf. *KrV*, B 42.

⁹¹ Cf. *KrV*, B 37.

⁹² Cf. *KrV*, B 46.

a priori con el fin de que no sea un mero capricho de un sujeto particular. Si el juicio es, para Kant, el conocimiento mediato de un objeto, es posible hacer abstracción del contenido del juicio y fijarse en su mera forma, y encontrar en este procedimiento los principios *a priori* del entendimiento⁹³.

Al realizar completa abstracción de los juicios resultan cuatro posibles formas a las que le corresponden tres momentos. La primera forma es cantidad de los juicios, y se divide en universales, particulares y singulares. En un segundo momento se abstrae la cualidad de los juicios y se concluye que pueden ser afirmativos, negativos o definidos. En tercera instancia, se considera la categoría de relación que, a su vez, se divide entre los juicios categóricos, hipotéticos o disyuntivos. Finalmente en la categoría de modalidad se distinguen los juicios problemáticos, asertóricos o apodícticos⁹⁴.

Sobre la primera forma, Kant utiliza el juicio universal y el singular como semejantes porque, en ambos casos, el predicado no se refiere a una parte del sujeto, sino que el predicado posee respecto al sujeto validez sin excepción alguna. Finalmente, el juicio particular corresponde a la parte⁹⁵. Respecto al segundo momento, los juicios afirmativos y negativos son fácilmente comprensibles, pues el mismo adjetivo indica las formas S es P y S no es P respectivamente. Falta por aclarar el juicio indefinido que se diferencia de los anteriores por su forma S es no-P (en la que negación afecta al predicado y no al verbo) y por su extensión lógica⁹⁶.

Las categorías de relación de los juicios se explican a partir de tres relaciones: a) el predicado con el sujeto, b) el fundamento y su consecuencia c) el conocimiento dividido y los miembros de la división. En el primero, es decir, el juicio asertórico, se comprende la relación entre dos conceptos. En el segundo, el hipotético, se comprende la relación entre dos juicios y toma la forma: “si A es B, entonces C es D”. Finalmente, el juicio

⁹³ Cf. *KrV*, B 95.

⁹⁴ Cf. *KrV*, B 95.

⁹⁵ Cf. *KrV*, B 96.

⁹⁶ Cf. *KrV*, B 97.

disyuntivo comprende la relación entre varios juicios, es decir, una comunidad o relación de las partes del conocimiento. Un ejemplo de este último juicio es: “El mundo existe, sea por un ciego azar, sea por una necesidad interna, sea por una causa externa”, porque son varios juicios que se unen en virtud de que los tres predicen algo respecto a la esfera del conocimiento⁹⁷.

La modalidad de los juicios se caracteriza porque no afecta propiamente el contenido del juicio y sí el valor de la cópula. Los juicios problemáticos son aquellos en los que la afirmación o negación son *posibles*, los juicios asertóricos toman la afirmación o negación por *real*. Finalmente los juicios apodícticos se consideran como juicios *necesarios*⁹⁸.

Aunque ya se mostró cómo es posible la unidad de múltiples representaciones bajo la forma de un juicio, sin embargo, no se ha garantizado el conocimiento, pues aún es menester una síntesis⁹⁹ en un sentido más amplio, es decir, ya no sólo basta con la unidad de las representaciones, sino que es menester la unidad de dichos juicios. Para la realización de dicha síntesis es necesario “un principio de unidad sintética a priori”¹⁰⁰, es decir, un concepto que desarrolle como un principio en común de unidad para todos los juicios posibles¹⁰¹.

Una vez aclarada la condición de posibilidad de los juicios, hay que dilucidar la condición de posibilidad de los conceptos. Gracias a la estética trascendental se reciben múltiples percepciones, que deben subsumidas bajo una unidad. Este proceso se llama síntesis y es necesaria para el conocimiento, pues es la que otorga la unidad de las

⁹⁷ Cf. KrV B 101.

⁹⁸ Cf. KrV B 101.

⁹⁹ Cf. KrV, A 77.

¹⁰⁰ KrV, B 104.

¹⁰¹ Cf. *Ibíd.*

representaciones en un juicio y además en una unidad que corresponde a los conceptos puros del entendimiento¹⁰².

El principio en común de unidad para todos los juicios posibles es lo que Kant llamará las categorías¹⁰³. Éstas también son cuatro que se dividen, siguiendo la exposición anterior, en tres momentos: cantidad (unidad, pluralidad, totalidad), cualidad (realidad, negación, limitación), relación (inherencia y subsistencia, causalidad y dependencia o causa-efecto y comunidad) y finalmente modalidad (posibilidad – imposibilidad, existencia – no existencia y necesidad – contingencia)¹⁰⁴.

Hasta el momento se ha realizado un análisis sobre las condiciones de posibilidad que permiten el concepto de objeto. Para lograr este concepto era necesario que las intuiciones se le dieran a la conciencia y que dichas intuiciones pudieran ser organizadas bajo conceptos. Con el fin de realizar esta última tarea son necesarios los conceptos puros del entendimiento, es decir, los juicios y las categorías entendidas como los conceptos puros (despojados de su contenido) referidos *a priori* a objetos de la intuición¹⁰⁵.

Cómo sean posibles las unidades de los objetos y por ende cómo sean posibles los juicios, es algo que la experiencia misma no puede dar porque, aunque sean necesarias las intuiciones (o si no, ¿qué habría de unirse?), ella no puede ser fundamento último, sino que éste debe encontrarse en la subjetividad. Es menester ahondar en este tema y para esto es conveniente volver sobre la siguiente consideración de Kant:

Este fundamento objetivo sobre el que descansa toda asociación de los fenómenos es lo que yo llamo la afinidad de los mismos. Y este fundamento

¹⁰² Cf. B 105.

¹⁰³ Cf. A 80.

¹⁰⁴ cf. *KrV*, B 106.

¹⁰⁵ cf. *KrV*, B 106.

no podremos encontrarlo más que en el principio de la unidad de la apercepción con respecto a todos los conocimientos que deben pertenecerme. Con arreglo a este principio, todos los fenómenos, absolutamente todos, deben ser aprehendidos por nosotros o llegar a nuestro espíritu de tal modo, que se hallen siempre en consonancia con la unidad de apercepción, lo cual sería imposible sin la unidad sintética de su enlace, unidad que debe, por tanto, ser considerada como objetivamente necesaria¹⁰⁶.

Para Kant la experiencia no puede proveer la objetividad que necesita la ciencia, porque, en virtud de su multiplicidad, ella nunca va a otorga la unidad del objeto. Además, porque aunque en la experiencia se muestre un cierto estilo habitual no habría en ella algo que nos permitiera decir que no puede ser de otra manera. En otras palabras, aunque las representaciones son necesarias para los conceptos, la experiencia no es capaz de proveer su unidad. Así, la variedad propia de las representaciones se nos da mediante una intuición, que bien puede hallarse *a priori* en el entendimiento. Sin embargo, cómo sea posible dicha combinación (*conjunctio*) constituye un acto del entendimiento llamado síntesis¹⁰⁷.

Si las categorías presuponen la unidad de la diversidad, se hace aún necesario el fundamento de dicha unidad, que no puede provenir del concepto de combinación, justamente porque lo hace posible y, así, dicha unidad precede *a priori* todos los conceptos de combinación.¹⁰⁸ Esta unidad es el “yo pienso” que debe poder acompañar todas mis representaciones, es decir, que todas las representaciones pertenecen a una sola autoconciencia o de lo contrario no serían posibles¹⁰⁹. De este modo, el conocimiento encuentra su fundamento en la subjetividad trascendental.

¹⁰⁶ *KrV*, A, 122.

¹⁰⁷ *KrV*, B 130.

¹⁰⁸ *KrV*, B 131.

¹⁰⁹ *KrV*, B 133.

El hecho de que el conocimiento encuentre su fundamento en la subjetividad, no implica que dicha subjetividad sea psicológica, pues este yo no contiene representaciones, no soy yo con este carácter determinado. Incluso, en el momento en que yo me identifico como un sujeto unitario o en el que concibo mi conciencia como unitaria, esto es posible gracias a que se presupone una unidad sintética, que es el yo. Cabe subrayar que para Kant la posibilidad de dicha unidad no puede darse en los objetos, sino que es obra del entendimiento¹¹⁰.

Para concluir cabe excusarme por la brevedad y generalidad de la exposición, sin embargo, los dos puntos que me interesan quedaron claramente argumentados: Por una parte, la lógica es analítica y no ha tenido avance alguno desde Aristóteles. Por otra parte, la ciencia se fundamenta en la subjetividad, pues aunque la experiencia otorga un estilo habitual, no muestra que dicho estilo habitual deba ser así y no de otra manera.

Frente a la propuesta kantiana Husserl asume una postura crítica, por haber partido de una ciencia ya constituida, es decir, que en el momento en que Kant asume la lógica y la física como ciencias ya logradas, pierde de vista su constitución. En el fondo esta crítica se debe a que Kant, al haber tomado al conocimiento científico como evidente, no indagó en los conceptos que permiten dicha evidencia, es decir, el mundo de la vida. En otras palabras, todos los conceptos anteriores, a pesar de que el filósofo de *Königsberg* intentó limpiarlos de cualquier resquicio de la experiencia, por ser conceptos que le pertenecen a una subjetividad se atienen al mundo de la vida, es decir, encuentran su fundamento en la experiencia¹¹¹. De este modo, y cómo se mostrará con mayor detenimiento en los siguientes capítulos, si la tarea de Husserl es crítica, en sentido kantiano, se debe a que busca el límite y condición de posibilidad del conocimiento, pero lo sitúa en la experiencia.

¹¹⁰ Cf. KrV B133, B134.

¹¹¹ Cf. *Crisis*, p. 123

Si las condiciones de posibilidad del conocimiento residen en la experiencia, la pregunta que surgiría, es por supuesto, por las categorías y las leyes de la lógica. Este es el problema presente en obras como *Investigaciones Lógicas* y *Lógica formal y lógica trascendental*: incluso las leyes de lógica son objeto de experiencia. Véase la siguiente cita:

[Kant] no sólo no vio nunca cuán poco poseen las leyes lógicas el carácter de proposiciones analíticas, en *el* sentido por él mismo definido, sino que tampoco vio cuán escasa ganancia se obtiene para esclarecer la función del pensamiento analítico señalando un principio evidente de las proposiciones analíticas¹¹².

En el caso de las proposiciones lógicas, el problema radica en que en virtud de que no corresponden a la experiencia, Kant decide tomarlas por analíticas. Así, si se mencionó que este problema también se encuentra en *Lógica formal y lógica trascendental* se debe a que en dicho texto se ve un esfuerzo por devolverle intuitividad a la lógica al ampliar la esfera de la intuición, es decir, el concepto de experiencia. En otras palabras, incluso las proposiciones de la lógica adquieren su fundamento del mundo de la vida. Esta crítica se entenderá mejor más adelante con la consideración del mundo de la vida como horizonte de validación de juicios, que implica una ampliación del concepto de experiencia.

Las dos críticas que Husserl le hace a Kant se aclaran una vez se considera el mundo de la vida, no sólo como fundamento último de toda tarea que se realiza, incluida la ciencia, sino como horizonte de validación de los juicios. En el fondo, el intento de Husserl por esclarecer el modelo de ciencia y su fundamentación es una búsqueda incesante de una realización racional que sea capaz de hacer del mundo y de la vida (por

¹¹² *Ideas II*, p. 746.

infinitos que sean estos aspectos) algo más comprensible, sin por ello determinarlos. Así, entendido esto, es posible pasar a considerar el mundo de la vida.

Es fundamental en la fenomenología la búsqueda por fundamentar la ciencia en la experiencia, con el fin de lograr su correcto desarrollo, mas la pregunta es: ¿en qué sentido? Bellamente dice Merleau-Ponty en el *Ojo y el espíritu* que la ciencia “manipula las cosas y renuncia a habitarlas.”¹¹³ Es decir, que su constitución no depende de ellas, sino de los juegos de operaciones que mencioné más atrás. Más adelante agrega: “es necesario que el pensamiento de la ciencia –pensamiento de conjunto, pensamiento del objeto en general– se coloque de nuevo dentro de un ‘hay previo’, en el sitio mismo, sobre el suelo del mundo sensible y del mundo”. En otras palabras, es necesario que la ciencia vuelva sobre el mundo al que le otorga la verdad, a ese mundo cotidiano que es suelo de todas las actividades realizadas, que es el comienzo de toda experiencia.

La tarea por realizar a continuación es, por una parte, la posibilidad de fundamentar la ciencia y toda tarea en el mundo de la vida o experiencia y, por otra, también los juicios realizados. Esto es de vital importancia para el problema de la constitución, pues en el primer apartado puede verse cómo es posible la constitución de la ciencia, y en el segundo, a partir del ejemplo de las leyes de la lógica, puede verse cómo se constituyen los axiomas a partir de los cuales proceden las ciencias y cómo pueden ser esclarecidos por la experiencia.

¹¹³ Merleau Ponty (1964), p. 365.

2.2. Mundo de la vida como fundamento último

El mundo no es un objeto entre otros objetos, sino lo que abarca todos los posibles objetos de nuestra experiencia, es decir, a la base de toda experiencia particular; por ello, tampoco se da originariamente a la manera de un objeto singular. Con todo debe haber una manera de darse adecuada al mundo, ya que nosotros siempre usamos y comprendemos la expresión mundo; tiene que haber una conciencia de él que conceda sentido a todo discurso sobre el mundo¹¹⁴.

Esta cita de Landgrebe abre el problema del mundo de la vida (*die Lebenswelt*) no como otro concepto entre conceptos, ni como un objeto más, sino como el contexto en el que se realizan todas las experiencias y por ende todas las tareas. Al mirar con mayor detenimiento las tareas realizadas por el hombre, sean éstas científicas, prácticas, teóricas, etcétera, es posible ver que éstas tienen su punto de partida en el mundo de la vida.

La ciencia, como se veía anteriormente, con el fin de lograr la objetividad, procede a partir de los conceptos y leyes ya ganadas, que para lograr su exactitud deben alejarse del mundo de la vida y de la subjetividad. Sin embargo, esta lejanía no implica que el hombre que hace ciencia se encuentre viviendo en un mundo ajeno al mundo de la vida, no sólo porque el mundo de la vida fue el suelo desde el que alguna vez partió su ciencia, sino porque él mismo parte de las preguntas que la misma cotidianidad le hace y son ellas las que llevan al científico a hacer ciencia. En otras palabras, el motivo por el cual es posible encontrar más interesante un tema que otro tiene que ver con la situación en la que cada uno se encuentra, tal vez el lugar de nacimiento o la educación recibida.

¹¹⁴ Landgrebe (1968), p. 83.

En pocas palabras se parte siempre desde una perspectiva, desde un interés y desde éstos se hace un esfuerzo por entender al mundo.

Aunque el punto de partida sea la perspectiva de la que se parte, esto no implica que ella sea el límite del conocimiento, pues la ciencia ni las tareas realizadas, serían posibles si el mundo de la vida se limitara a ser simplemente el punto de partida para las tareas que un ser humano realiza o, simplemente, una mera cotidianidad de la que ningún ser humano puede desligarse, al modo, tal vez, de la cultura o de la nación. La ciencia efectivamente es posible porque tenemos un mundo, que *todos* compartimos¹¹⁵. Es decir, que las distintas tareas prácticas, las tareas científicas, teóricas, etcétera, sólo son posibles gracias a que el mundo de la vida es un suelo común en el que mi verdad y el sentido de mi tarea no sólo es posiblemente válido para otro, sino que se puede ver enriquecido gracias a él.

Si se dijo que el mundo de la vida es fundamento de toda tarea tanto práctica como teórica, e incluso la ciencia, es menester ver en qué sentido. Una vez aclarado el hecho de que la vida misma tiene su fundamento en el mundo de la vida como el suelo del que parten las distintas actitudes, como el lugar donde se toman las decisiones, puede justificarse en qué sentido es fundamento de la ciencia¹¹⁶. Ésta, al igual que todas las realizaciones humanas, pertenece al mundo de la vida, esto es claro, mas no como lo hacen las rocas o los árboles, sino como figuras lógicas, como “proposiciones en sí”¹¹⁷, alcanzadas a partir de distintas actividades, de un camino en el que se deben tener en cuenta resultados anteriores, premisas ya ganadas y en general un edificio teórico erigido sobre trabajos anteriores.

Las ciencias alguna vez partieron del mundo de la vida, esto ya es claro de acuerdo con lo anteriormente expuesto, y esto implica que se tuvieron que constituir

¹¹⁵ *Crisis*, p. 127.

¹¹⁶ Cf. *Ibid.*, p. 130.

¹¹⁷ *Ibid.*, p. 136.

históricamente, al igual que lo hicieron sus resultados, sus verdades y sus planteamientos. Los planteamientos objetivos se fueron constituyendo a partir de fines subjetivos-relativos, tenidos por verdades hipotéticas, es decir, que en sus comienzos las tareas científicas no procedieron a partir de certezas, como de posibles enunciados plausibles que les permitían constituir nuevas proposiciones o por lo menos nuevas formas de ver un problema. Así, a medida que éstas se fueran tomando por verdaderas o por falsas se proponían nuevas hipótesis¹¹⁸.

El problema de la experiencia objetiva, como se entiende en la ciencia positiva, es que se trata de una “substrucción lógico-teórica, la substrucción de algo fundamentalmente no perceptible, fundamentalmente no experimentable en su propio ser-sí-mismo.”¹¹⁹ Como ya se vio anteriormente, de la misma manera que las formas y las reglas de la ciencia se debían despojar de contenido con el fin de lograr su exactitud, así también la noción de experiencia es producto de una abstracción. Mas esta forma de la experiencia perfecta, al igual que los círculos y cuadrados perfectos, se encuentra lejos de la experiencia misma.

Si se considera el mundo de la vida como reino de experiencias originarias (por ser la experiencia subjetiva), todo lo que da es lo experimentado. Así, toda forma de intuición, de la inducción, de lo recordado, de lo anhelado, de lo representado por partes son modos de la evidencia¹²⁰. Esto indica que una reflexión sobre el mundo de la vida es una aclaración de los distintos modos de la evidencia y del modo como se fundamentan las distintas tareas, incluidas la científica. De este modo, “la experiencia es una evidencia que se desenvuelve puramente en el mundo de la vida, y en tanto que esto, es la fuente de evidencia de las constataciones objetivas de la ciencia.”¹²¹

¹¹⁸ Cf. Ibid., p. 132.

¹¹⁹ Ibid., p. 134.

¹²⁰ Cf. Ibid., p. 134.

¹²¹ Ibid., p. 135.

Aunque la evidencia de la ciencia no sea distinta a la de las tareas prácticas, esto no implica que la tarea misma sea igual. Estas creaciones de la ciencia no son cosas como una piedra o una vaca, sino que “son ‘representaciones en sí’, ‘proposiciones en sí’, conclusiones y demostraciones ‘en sí’, unidades de significación”¹²². Si bien las proposiciones de la lógica no tienen el mismo estatuto ontológico que pueden tener los objetos, no por ello dejan de ser una creación humana, ni tampoco se abstraen del mundo de la vida.

La ciencia, y cualquier tarea teórica, se encuentra fundamentada en el mundo de la vida, no sólo porque de aquí toma, en última instancia, las evidencias necesarias para fundamentar los juicios, sino porque es una creación humana. Los logros de la ciencia responden a las potencias de los científicos, a sus dudas y a su afán de investigar, etc. Los científicos son, ante todo, hombres que integran el mundo de la vida, que viven la cotidianidad, que pertenecen al mundo tanto como la ciencia, sus hipótesis y sus metas¹²³. Además no hay que dejar de lado el hecho de que los resultados y actividades de la ciencia se edifican no sólo sobre el mundo subjetivo-relativo, sino que tanto sus éxitos como fracasos se utilizan para luego edificar nuevas hipótesis.

La ciencia, por pertenecer al mundo de la vida, ha sido una constante edificación, es decir, que los avances y aclaraciones de sentido han sido posibles porque las investigaciones recientes han tenido en cuenta las anteriores. De este modo, “el mundo de la vida concreto es, al mismo tiempo, la base que fundamenta el mundo <<científicamente verdadero>> y, al mismo tiempo, está englobándolo en su propia concreción universal.”¹²⁴ Gracias al mundo de la vida, dichas tareas, aunque muchas veces difieran, pueden ser tomadas como pertenecientes a una sola.

¹²² Ibid., p. 136.

¹²³ Cf. Ibid., p. 137.

¹²⁴ Hua VI, p. 138.

Dado que la experiencia espacio-temporal en una abstracción de la experiencia cotidiana, podría decirse que el mundo objetivamente verdadero es una abstracción del mundo de la vida. De este modo, si la objetividad es una adquisición humana en proceso de constituirse, y clarificarse a partir del mundo de la vida, es posible admitir que la verdad no reduce a la producción científica, sino que existen verdades *situacionales práctico-cotidianas*, que se fundamentan en el mundo de la vida¹²⁵.

Estas verdades no se reducen a un afán erudito por abarcarlo todo —incluido aquello que se escapa—, sino que pueden comprenderse como un esfuerzo por encontrar en el mundo de la vida la posibilidad de clarificar todas las tareas que allí se realizan. Cabe agregar que esto debe por una parte, a que el mundo de la vida es horizonte de validación de los juicios y las verdades que resulten de dichas actividades, y por otra parte, al igual que en el caso de la ciencia, engloba los resultados¹²⁶. Así lo expresa Husserl:

Así, pues, en cualquier caso, para la ilustración tanto de esta como de las restantes adquisiciones de la actividad humana, hay que tomar en consideración en primer lugar el mundo de la vida concreto, y ciertamente en la universalidad realmente concreta en la que este mundo de la vida engloba en sí, actualmente y en el horizonte, todas las emisiones de valideces adquiridas por los hombres para el mundo de su vida en común, y en la que este mundo de la vida ha referido en última instancia y globalmente, estas valideces a un núcleo del mundo que hay que preparar de manera abstracta: el mundo de las lisas y llanas experiencias intersubjetivas¹²⁷.

Traer a colación esta cita es útil para mostrar que el problema del mundo de la vida por un lado clarifica las distintas tareas que se realizan, y por otro engloba las valideces que

¹²⁵ Cf. Hua VI, p. 139

¹²⁶ Cf. Ibid., p. 140.

¹²⁷ Ibid., p. 140.

los hombres han construido en el diálogo con otros. Esto implica que la aclaración del sentido nunca se encuentra completamente acabada, por el mismo flujo de las vivencias, y, así, si el mundo de la vida le da sentido a todas las tareas tanto prácticas como teóricas, no sólo al darle unidad, sino también porque es un horizonte de clarificación.

Pensar que el mundo de la vida es fundamento último de todas las tareas realizadas implica por una parte, que la ciencia se encuentra en un horizonte de clarificación y por ende que ella misma debe constituirse en un proceso cuya unidad la da la experiencia misma. Así, si de la mano de Kant se reconocía que la ciencia es posible gracias a la subjetividad trascendental, de la mano de Husserl vemos cómo incluso esa subjetividad se encuentra fundamentada en la experiencia, es decir, que las categorías, al igual que las proposiciones de la lógica, son también objeto de experiencia.

Esto implica por una parte, una nueva forma de comprender la ciencia, como una tarea que se encuentra en constante aclaración y comprensión. La ciencia, en última instancia, al encontrarse en el mundo de la vida no se puede desligar del devenir propio de la experiencia y, de este modo, no se trata de acabar con la ciencia ni de satanizarla, sino de recordarle al científico de dónde surgen sus inquietudes y problemas, con el fin de lograr una actitud atenta al mundo y a sus cambios. Así, esto implica una nueva forma de comprender la verdad que se verá con mayor detenimiento en el apartado que sigue.

2.3. El mundo de la vida como horizonte de validación de los juicios

El análisis más detallado respecto a los juicios y al mundo de la vida como horizonte de validación de los juicios se encuentra en *Lógica formal y lógica trascendental*, una obra en la que Husserl muestra los límites de la razón lógica en la experiencia y clarifica el modo como la lógica se fundamenta en un concepto amplio de experiencia. Ahora, cabe resaltar el hecho de que tanto en la introducción a *Crisis*¹²⁸ como en *Lógica formal y lógica trascendental*¹²⁹ está presente el problema de la ciencia, como una creación humana que a pesar de sus increíbles esfuerzos y resultados no puede dar respuesta a los problemas que agobian la humanidad. La ciencia se ha quedado en la unilateralidad de su objeto —ha olvidado que aunque las leyes de la lógica son un producto de la conciencia, sólo son posibles por el mundo de la vida— y por ende ha olvidado que su tarea es la producción de conocimiento que permita la reflexión¹³⁰. De acuerdo con lo ya visto podría decirse que el fundamento de la ciencia se encuentra en el mundo de la vida, sin embargo, falta clarificar mejor el hecho de que el mundo de la vida es horizonte de validación de juicios.

Para mostrar esto quiero retomar una de las críticas realizadas a Kant: los juicios de la lógica no son analíticos. Esto es importante ya que el desarrollo que viene a continuación muestra en qué sentido hay una fundamentación de la lógica en la experiencia y a partir de dicho fundamento cómo es posible la validación de los juicios. De este modo, la argumentación respecto a la validación de los juicios permite mostrar la crítica a Kant, como un hermoso ejemplo de cómo las ciencias se encuentran referidas

¹²⁸ Cf. *Ibíd.*, p. 3-5.

¹²⁹ Cf. *Lógica formal*, p. 57, 58.

¹³⁰ Cf. *Ibíd.*, p. 54

al mundo de la vida y finalmente cómo es posible la validación de los juicios. Una vez aclarado esto es posible comenzar.

Husserl al hacer su consideración sobre la lógica comienza con la lógica formal aristotélica, para mostrar cómo al primer nivel de un juicio le corresponde la forma misma de la proposición, es decir, el resultado de sustituir las palabras de una frase por caracteres, entiéndase: “S es P”, que vale para todo juicio en general¹³¹. Esta posibilidad de que los juicios pudieran ser sometidos a conceptos puros permitió su clasificación de acuerdo a su forma. De esta clasificación resultaron “formas fundamentales” que devinieron leyes. A estas leyes se fueron subordinando otras formas de los juicios y así se crearon leyes generales. Entonces, en el caso de “S es P” podría decirse que las formas “Sp es Q”, “Sp (q) es R” se subordinan a la forma original¹³².

Si se considera que en el caso de juicios distintos como “la casa es verde” y “el cielo es azul” lo que se mantiene es la forma S es P, es posible decir que la multiplicidad de juicios tiene un estilo que permanece. Incluso podría decirse “la casa verde es grande” y tendríamos S(p) es q. Así, no sólo la forma fundamental S es P es un sustrato, sino que toda configuración operatoria tiene una ley que rige toda posible reiteración. Es decir, que frente a cualquier juicio posible, ya hay una forma que indica si dicho juicio está o no formulado correctamente.

A este primer nivel del juicio le corresponde un primer nivel de evidencia. Es decir, que partiendo de la ley que rige en el juicio, se puede decir que aquel que no cumpla con esta ley no es correcto. Por ejemplo, “la casa verde es grande” cumple con la forma S(p) es q y por eso no sólo se dice que es correcta, sino que de ponerlo en un texto podrá ser entendida por otro¹³³. Ahora, si se considera, por ejemplo, “rey aldaba pero sin” aquí lo

¹³¹ Cf. Ibid., p. 99, 100.

¹³² Cf. Ibid., p. 100,101.

¹³³ Cf. Ibid., p. 103

que se ve es una sucesión de palabras sin forma alguna y en ese sentido se llama un sin sentido (*Unsinn*).

Una vez entendidos los juicios formalmente correctos es posible considerar un segundo nivel del juicio que Husserl llama de la no contradicción, en el que se involucran dos o más juicios y se rige el modo como éstos se enlazan. En este punto aún no se habla de la verdad de los juicios, sino de la posibilidad de averiguar “si los términos implicados en la unidad de un juicio son “compatibles” o se contradicen entre sí y convierten el juicio en un juicio contradictorio, que no puede propiamente formularse.”¹³⁴. Este segundo nivel del juicio, o la no contradicción, parte del primer nivel e implica la formalización de las uniones entre dichos juicios. Dicha formalización tiene un estilo propio que se expresa en relaciones de consecuencia (implicación), inconsecuencia (contradicción analítica, exclusión) y el tercio excluso (un juicio sólo puede ser falso o verdadero)¹³⁵. Por ejemplo, “círculo cuadrado” es considerado como un juicio contradictorio, porque no se puede predicar de la misma figura que su radio sea equidistante de todos los puntos y tenga cuatro lados al mismo tiempo. Si bien “esta figura es un círculo” y “esta figura es cuadrado” son dos proposiciones que tienen sentido, pero al unirse son un contrasentido (*Widersinn*) porque se contradicen. En el caso de una relación de consecuencia, no es correcto concluir la premisa “el cielo es azul” de “todo hombre es mortal” y “Sócrates es hombre”, pues el mismo contenido de los juicios muestra que esto no se sigue.

De la misma manera que al primer nivel del juicio le correspondía un nivel de evidencia, así también a este nivel del juicio le corresponde su nivel de evidencia. Consideremos por un momento que se puede predicar de una cosa que es al mismo tiempo otra, por ejemplo, “círculo cuadrado”. Si bien esto se puede decir de manera correcta, no hay evidencia en el mundo que muestre un círculo siendo a la vez cuadrado.

¹³⁴ Ibid., p. 104.

¹³⁵ Cf. Ibid., p. 114.

Así, se dice que los juicios que cumplen con la regla de no contradicción aún no son verdaderos, sino válidos¹³⁶.

Una vez entendidos los dos niveles del juicio junto con sus dos niveles de evidencia es posible llegar al tercer nivel del juicio: la verdad (*Wahrheit*). “Sustituimos de este modo la actitud teórica dirigida a los meros juicios, por la *actitud cognoscitiva* dirigida a situaciones objetivas por conocer mediante esos juicios, esto es, dirigida a la adecuación que los verifique.”¹³⁷ Es decir que para saber si un juicio es verdadero o falso hay que volver a las cosas mismas, preguntarles si efectivamente la experiencia se cumple. Cuando el cumplimiento es total se dice que el juicio es verdadero y si el cumplimiento es nulo el juicio sería falso. Por ejemplo, “hoy es miércoles y está lloviendo en Bogotá” sería un juicio falso en el caso que sea un soleado martes, o verdadero en el caso que efectivamente llueva en Bogotá un miércoles.

Si bien hasta ahora se ha mostrado que la veracidad o falsedad de los juicios dependen de su adecuación con la experiencia, no se ha realizado una clarificación de dicha experiencia. Para Husserl todo individuo, todo S, todo P que le pertenezca a un juicio S es P, están dados en la experiencia, entendida como un conjunto de evidencias a las que les pertenece la posibilidad de transformarse en probabilidad, en presunción, en opinión, creencia, etcétera¹³⁸. En palabras del propio autor:

En la vida diaria, así como también en la ciencia la experiencia es la conciencia de estar con las cosas mismas, de aprehenderlas y poseerlas de modo enteramente directo. [...] la experiencia es la operación en la cual el ser experimentado está ahí para mí, sujeto de la experiencia y está ahí como lo que es, con todo su contenido y con el modo de ser que le atribuya

¹³⁶ Cf. *Ibid.*, p. 117.

¹³⁷ *Ibid.*, p. 116.

¹³⁸ Cf. *Ibid.*, p. 267.

justamente la experiencia mediante la operación que efectúa su intencionalidad¹³⁹.

Con esta cita se busca una clarificación del concepto de “experiencia”, esto es, mostrar que dicho concepto implica una relación con las cosas mismas, con todo aquello que se dé, sean mesas o libros, sean proposiciones de la lógica, sea la subjetividad trascendental. Si bien en la experiencia se pueden dar a la vez fenómenos aparentemente contradictorios, también la experiencia muestra un estilo habitual del darse de la cosa. Por ejemplo, de las múltiples representaciones que se tienen de la *sonata Kreutzer*¹⁴⁰ es posible ver una cierta unidad que late en todas las representaciones.

Si bien lo anterior parece claro para los objetos con los que se convive diariamente, con las proporciones de la lógica la tarea es más difícil de comprender, pero no por ello imposible. Tómese el primer nivel de la lógica, en el que el juicio “S es P” es una abstracción de “la casa es verde” o “el cielo es azul”, pero además es una habitualidad surgida de todos los juicios que se formulan con esta forma. Así, el primer nivel de evidencia corresponde a un concepto operacional de forma, en tanto que permite la formulación de distintos juicios¹⁴¹.

También las leyes de no contradicción y la de tercio excluso encuentran fundamento en la experiencia, no sólo porque en ella no hay un X que sea a la vez su contrario, sino porque sólo se puede predicar su unidad en virtud del contenido del juicio¹⁴². Por ejemplo, “círculo cuadrado” es contradictorio porque una figura de cuatro lados no puede ser al mismo tiempo una figura cuyo radio es equidistante a todos los puntos de una circunferencia. La contradicción lo es en virtud del sentido que tienen

¹³⁹ Ibid., p. 295.

¹⁴⁰ Cf. Ibid., p. 70.

¹⁴¹ Cf. Ibid., p. 264, 265.

¹⁴² Cf. Ibid., p. 266.

ambos conceptos, pero si se considerara un caso hipotético en el que círculo significara “casa” y cuadrado, a su vez, “verde” no habría contradicción.

El tercer nivel de evidencia cobra sentido a partir de la clarificación de experiencia ya realizada. Sin embargo, si la experiencia consiste en estar con las cosas mismas, la pregunta obvia que se abre es por la contingencia. Frente a este interrogante, cabe resaltar la misma experiencia como aquella capaz de responder una y otra vez a todo aquello que se le pregunta¹⁴³. De este modo, gracias a la intencionalidad de la conciencia, el mundo no se presenta como algo ajeno o como una entidad en sí misma, sino como lo que es, en su constante flujo. Si un objeto se presenta sólo por una cara, si el conocimiento de la cosa es imperfecto, si hay error, si la comprensión es inadecuada, etc., la experiencia será capaz de mostrar una y otra vez no sólo lo verdadero, sino los matices que queden por comprender¹⁴⁴.

Esto implica que juicios a veces sostenidos por verdaderos bien pueden ser falseados por la experiencia misma. Así, se puede mostrar claramente el punto de este apartado: el mundo de la vida, como esa cotidianidad que unifica todas las tareas, es el horizonte de validación de los juicios, en el que la experiencia indica las múltiples caras de los objetos y permite que los juicios puedan ser corregidos una y otra vez. Esta es, entonces, una tarea universal, que se hace posible al considerar que gracias al mundo de la vida se amplía la noción de mundo y de experiencia sobre la cual se mueven las ciencias. De este modo, la verdad no es el tesoro de la actividad científica, sino que cada actividad y cada juicio adquiere sentido gracias al mundo de la vida.

El mercader tiene su verdad mercantil; ¿no es, en relación a su situación, una buena verdad, la mejor que puede servirle? ¿Acaso no es una verdad aparente porque el científico, juzgando con otra relatividad distinta, con

¹⁴³ Cf. Ibid., p. 296.

¹⁴⁴ Cf. Ibid., p. 296, 297.

otros objetivos e ideas, busca otras verdades con las que podemos hacer muchas más cosas, aunque no podamos hacer precisamente lo que se necesita en el mercado?¹⁴⁵

La ciencia al estar fundamentada en el mundo de la vida, es tan sólo una de las tareas que allí se realiza (por supuesto una de gran importancia) y por eso, al igual que todo miembro del mundo de la vida, debe estar verificando siempre sus resultados y reflexionando sobre las proposiciones de las que parte. Al pensar la reflexión como un posibilidad de todo miembro del mundo de la vida, puede pensarse que la verdad no se encuentra limitada a un grupo en virtud de su actividad, sino que todos, a partir de sus verdades posicionales, pueden tender a una concepción más amplia del mundo, pueden pasar de la opinión y la apariencia al conocimiento y a la verdad. Toda actividad, desde la que el científico realiza hasta la del mercader en la plaza, pertenece al conjunto de la vida, y desde la vida misma puede validarse en el mundo de la vida.

Una vez, la experiencia es tomada como todo lo que se da, incluidos los juicios de la ciencia e incluida la subjetividad, es posible comprender que la verdad no se reduce a las consideraciones científicas y, así, aunque la ciencia sea un trabajo extraordinario, no por ello tiene la verdad absoluta respecto a lo que sea el ser de la cosa. De este modo, comprender la constitución a partir del mundo de la vida implica una tarea infinita de comprensión del mundo a partir de la propia experiencia, tarea atenta y autónoma, que le permite a todo miembro del mundo de la vida la justificación de los juicios propios.

¹⁴⁵ Ibid., p. 342

3. El problema de la subjetividad

En el capítulo anterior se veía el esfuerzo científico por otorgar una comprensión adecuada del mundo y de los objetos en general, sin embargo, a esa comprensión ideal y exacta se le realizó una crítica, no por su validez, sino por haber olvidado su fundamento último, entiéndase el mundo de la vida. Frente a estas propuestas el mundo de la vida como estructura común y dada a todos los seres humanos, abre la posibilidad de la constitución de objetos para todos los seres humanos a partir de la experiencia.

“El error de principio [de la ciencia] fue querer investigar de modo natural hombres y animales bajo el título de realidades sicofísicas”¹⁴⁶. El deseo por devolverle la intuitividad a las ciencias no se reduce al ámbito de las ciencias naturales, sino también a la psicología y las llamadas ciencias del espíritu. La crisis de las ciencias europeas se ve especialmente en el surgimiento del psicologismo, pues al tomar al hombre como un mero hecho lo reduce a una subjetividad cerrada y acabada. De este modo, atender a las cosas mismas, en el mundo de la vida, es un problema que abarca la comprensión tanto de dichos objetos como de la subjetividad, entendida como un flujo en constante constitución.

La constitución es un problema de doble dirección, pues si bien un objeto es constituido en la experiencia, esto es posible gracias a una conciencia. Esto permite decir que la constitución de un objeto no es una tarea alejada de la subjetividad, sino que es a su vez constitución de la subjetividad, ya que, si la subjetividad encuentra su fundamento en el mundo de la vida, el modo como se constituye el objeto marca un modo de verlo y por ende implica un modo de comprenderse a uno mismo. Por ejemplo,

¹⁴⁶ Conferencia de Praga, p. 17. (traducción de Guillermo Hoyos-Vásquez)

la comprensión de la subjetividad (ya sea como cerrada, como yo, como puro flujo, etcétera) marcará el modo como uno se entiende a uno mismo.

Si bien toda tarea y juicio encuentran su fundamento en el mundo de la vida, dichas tareas son realizadas por una subjetividad. Al ver el planteamiento kantiano, se notaba que la unidad de apercepción trascendental, el yo, debía poder acompañar todas mis representaciones, mas dicho yo es un supuesto. En otras palabras, la unidad del yo es necesaria suponerla si deseamos obtener un conocimiento unitario. Así, la pregunta que surge acá es por cómo comprender una subjetividad unitaria que a su vez comprenda todo el flujo propio del sujeto y la novedad a la que se encuentra expuesta. La respuesta de Husserl, como veremos más adelante, es la posibilidad de concebir el yo como génesis.

Dado lo anterior, el tema que le corresponde a las siguientes consideraciones es la subjetividad no como mera conciencia, sino como un cuerpo, que al percibir el mundo permite la percepción del yo unitario como resultado de una reflexión. Ahora, si la consideración de la subjetividad se encuentra dividida en dos partes, correspondientes al cuerpo (como *Körper* y como *Leib*) y al yo, esto no se debe a que efectivamente haya una escisión, y los subtítulos son nada más que un artificio metodológico puestos en aras de la comprensión, pues como se ve más adelante, es imposible pensar el yo sin el cuerpo, al ser el yo el sustrato de una reflexión.

3.1. El cuerpo

La concepción de Husserl sobre el cuerpo se encuentra fundamentalmente en *Ideas II: fenomenología de la constitución*, libro en el cual se trabajan conceptos de suma importancia para el desarrollo de la tarea husserliana, como lo son “cuerpo”, “yo” e

incluso se encuentra acá un esbozo del tema de la intersubjetividad. El desarrollo sobre el cuerpo parte de este libro, ya que aquí se encuentra la exposición del tema más detallada, en la que Husserl expone los conceptos fundamentales (como, por ejemplo, la distinción entre *Körper* y *Leib*¹⁴⁷) los cuales son de suma importancia en obras como *Crisis*¹⁴⁸ y como *Meditaciones cartesianas*¹⁴⁹.

Una vez aclarado lo anterior es posible comenzar. El mundo depende del cuerpo (*Körper*), como el cuerpo depende a su vez del mundo de la vida, es decir, que no hay algo así como una mente que se inventa un objeto, sino una relación en la que el mundo y el cuerpo se constituyen mutuamente. Esto es posible porque el cuerpo ante todo es el órgano de la percepción¹⁵⁰, es decir, que el cuerpo mediante los sentidos dan noticia del mundo que se presenta. Por ejemplo, gracias al tacto da noticia de la mesa, los oídos de la música escuchada, etc.

Si se considera que el objeto es constituido en y gracias a los sentidos, es posible decir que toda experiencia parte del cuerpo. La experiencia se entiende acá en términos espacio-temporales, de modo, que se hace necesaria la posibilidad de la localización, o en términos coloquiales un aquí y un ahora. Esta localización sólo es posible gracias al cuerpo, porque éste es punto de partida y de referencia para la orientación en el mundo. Por ejemplo, si al dar una dirección se indica a la derecha, se hace respecto del propio cuerpo. Incluso en el caso que se imagine algo, dicho objeto representado se encuentra en una posición que depende del cuerpo. Podría pensarse en un objeto imaginario, por ejemplo, en un *centauro* y aún en el pensamiento éste tiene una cierta posición respecto a sí mismo, pues si se piensa arriba, abajo o al frente siempre es en referencia a sí mismo¹⁵¹.

¹⁴⁷ En alemán existen dos palabras para traducir la palabra española “cuerpo” estas son *Körper* y *Leib*. Husserl utiliza ambas en distinto sentido, pues la primera es el cuerpo que permite la constitución de una naturaleza material y la segunda permite la constitución del yo anímico, o sea, del hombre como naturaleza.

¹⁴⁸ Cf. *Crisis*, p. 169, 170.

¹⁴⁹ esto puede verse en el problema de la intersubjetividad que se tratará más adelante. (cf. *Meditaciones*, p. 164, 165.)

¹⁵⁰ Cf. *Ideas II*, 18, p. 88

¹⁵¹ Cf. *Ibid.*, p. 89

La edificación del mundo espacial es posible gracias a la localización, para la cual son necesarias las sensaciones, no sólo porque dan noticia del lugar donde se encuentra el yo, sino también de las cosas y de las características sensibles que le pertenecen a la cosa misma y que, por ende, permiten la constitución de un objeto. Por ejemplo, mediante los ojos es posible ver que un objeto es grande, de pronto rojo, que tiene páginas, algo escrito en ellas, etcétera. También a partir de las manos se puede ver que la pasta es dura, etcétera, y poco a poco gracias a los sentidos se pueden dar las distintas *notas cósicas* del libro.

Las sensaciones no se limitan al campo de la percepción, sino que en virtud a “sistemas de sensaciones cinestésicas”¹⁵², o nexos entre las sensaciones de los distintos sentidos, es posible que una sensación refiera a otra. Tómese el mismo ejemplo anterior. Se puede ver un libro y gracias a las aprehensiones de los ojos se puede notar una cierta dureza en la pasta aunque el libro no se toque o incluso podría percibirse un cierto olor si el libro es viejo. Si bien el ejemplo aquí utilizado fue con la vista, lo mismo sucede con el tacto si se cierran los ojos, etcétera. Así, unas sensaciones motivan a otras, aunque a veces no esté del todo presente el objeto¹⁵³.

Respecto a lo anterior, cabe aclarar que la percepción se limitaría si sólo se considerara una parte del cuerpo. Por ejemplo, si sólo los ojos percibieran se tendrían experiencias distintas, tal vez más limitadas. De este modo, la cinestesia se experimenta en todo momento, incluso en actos tan cotidianos como comer en el que se involucra el tacto, la vista y el olfato. Esto permite concluir que la percepción es una unidad de percepción, pues dicha cinestesia no se da por pasos o por jerarquías, sino que el cuerpo entero y por ende todas las sensaciones permiten la experiencia que se tiene del mundo.

Teniendo presente el hecho de que la percepción es cinestésica, es posible profundizar en la percepción misma. Para esta tarea Husserl comienza con una consideración sobre las condiciones normales de la experiencia, como lo pueden ser la luz del día, la disposición del cuerpo, etc., para mostrar que a una percepción cualquiera

¹⁵² Ibid., p. 90.

¹⁵³ Cf. Ibid., p. 90.

le pertenece la posibilidad de cambiar las condiciones de la experiencia. Esta posibilidad de cambiar las condiciones se puede realizar mediante la alteración de las condiciones objetivas como lo pueden ser la luz de un cuarto, o el hecho de ponerse unas gafas de sol. También mediante las alteraciones en el cuerpo ya sea en el caso de un órgano ausente o las emociones¹⁵⁴, o en el caso, por ejemplo, del consumo de sustancias o de percibir las cosas con un órgano enfermo o en mal estado, como podría ser el ver el mundo sin gafas cuando se es miope o tocar una mesa cuando se tiene una ampolla en el dedo¹⁵⁵.

Los ejemplos anteriores muestran que para edificar el mundo se parte de una cierta experiencia, y que para que dicha edificación se dé son necesarias las desviaciones e ilusiones respecto de la experiencia, no sólo como una posibilidad que le pertenece a la percepción, sino como experiencias que enriquecen la primera experiencia¹⁵⁶. De este modo, si se considera que a la experiencia le pertenece su posibilidad de ser alterada, se puede hablar de *Ortoestésica*¹⁵⁷ (*orto* podría ser traducido, *grosso modo*, por correcto¹⁵⁸ y *aistesis* como sensaciones¹⁵⁹).

Como se vio anteriormente, el cuerpo permite la edificación del mundo, y si este cuerpo pertenece al mundo como lo haría un objeto, hecho que se sustenta por la intencionalidad de la conciencia, entonces la percepción y constitución del cuerpo tienen que partir de él. Además, si la percepción del cuerpo fuera externa a sí mismo sería necesario un término medio que uniera lo que percibe y el cuerpo percibido. Esta consideración del cuerpo como *Körper* y a la vez *Leib*, permite ver no dos cuerpos distintos, como sí dos posibilidades de un mismo cuerpo.

Al considerar las percepciones del cuerpo se tiene noticia de las cualidades sensibles de los objetos, pero además de localizar los objetos, es posible localizar las sensaciones. Así, por ejemplo, se siente dolor por una caída, dicho dolor probablemente

¹⁵⁴ Cf. Ibid., p. 102, 103.

¹⁵⁵ Cf. Ibid., p. 104, 105.

¹⁵⁶ Cf. Ibid., p. 106.

¹⁵⁷ Cf. Ibid., p. 105.

¹⁵⁸ Cf. Diccionario Vox, griego –español, español-griego, página 433.

¹⁵⁹ Cf. Ibid. p. 17. Suele traducirse también como sensación, percepción o conocimiento.

se localizará en la pierna o en la rodilla dependiendo del golpe. Esta localización de una sensación en una determinada parte del cuerpo es llamada por Husserl “*ubiestesia*”¹⁶⁰ y vale no sólo para sensaciones como el dolor, sino para todo lo que el cuerpo experimente. De este modo, puede considerarse una mano que toca la mesa y la encuentra lisa, probablemente fría, de un cierto color, una cierta forma, una dureza etc. Esta experiencia se dice que se encuentra ubicada en la mano, porque aunque el tacto, la vista y el oído (si se le pega a la madera para verificar su dureza) jueguen, sólo la mano lo siente.

Gracias a la *ubiestesia* es posible diferenciar el órgano de la visión de la región táctil porque el primero no puede sentirse a sí mismo. Es decir, el ojo no da una percepción del ojo que ve (salvo que se construya una lente especial o con ayuda de mecanismos externos)¹⁶¹. Esto implica que la percepción no puede darse únicamente por la vista, sino que en virtud de la *ubiestesia* todos los sentidos juegan un papel tan importante como el del ojo que permite cerciorarse de la localización de la sensación.

Para dar un ejemplo de lo anterior podría retomarse la imagen de la mano que toca una mesa. Una mano toca una mesa y la sensación se ubica en la mano respectiva, mientras tanto el ojo ve que la mesa es de madera y, al mismo tiempo, localiza la región de la mano en la que se da la sensación. De manera simultánea el oído oye (perdón por la redundancia) un sonido fuerte si la mano le pega a la mesa, etc. Así, esto permite ver cómo la *ubiestesia*, no es sólo el hecho de que la sensación de un objeto se ubique, por ejemplo, en la mano, sino también la conexión que puede establecer con los ojos, los oídos, etc. Esto no sería posible si solamente se tuviera el órgano de la vista o el oído o sólo el tacto¹⁶², de modo que el cuerpo sólo puede constituirse como tal en virtud de su *cinestesia*.

¹⁶⁰ Ibid., p. 185 (“El neologismo *Ubiestesia* traduce el término alemán arcaico “*Empfindniss*”, entendido como la posibilidad de localizar un dolor en una parte del cuerpo.)

¹⁶¹ Cf. Ibid., p. 187.

¹⁶² Cf. Ibid., p. 190.

Cabe notar, con Husserl, que las sensaciones anteriormente mencionadas no son las únicas que le pertenecen al cuerpo, también es menester incluir aquí sensaciones como los sentimientos de placer y displacer, los sentimientos, el bienestar y el malestar etcétera. Lo interesante es que estas sensaciones se encuentran presentes a la hora de valorar los objetos y de este modo es posible decir que sin el cuerpo es imposible la edificación del mundo y de las valoraciones¹⁶³.

Gracias a lo anterior podría decirse que el cuerpo se constituye, entonces, como una unidad físico-estesiológica¹⁶⁴, es decir como materialidad que percibe el mundo y a su vez se percibe a sí misma. Aunque se pensó de manera abstracta el cuerpo (haciendo una distinción entre *Körper* como unidad física y *Leib* como unidad estesiológica) el hecho de que al cuerpo le pertenezca su percepción muestra no sólo que no hay una jerarquía entre los sentidos, como se había notado, sino que a pesar de las diferencias que existen entre los objetos y el cuerpo, se necesitan el uno al otro.

3.2. El yo

Los objetos ponen de presente no sólo un cuerpo que los percibe, sino también las operaciones de la conciencia que los valora, los clarifica, les da sentido, etcétera. Así, al realizarse una reflexión sobre el cuerpo y sus relaciones con los objetos es posible que estos actos le pertenezcan a una subjetividad o a lo que Husserl va a llamar el yo. Si bien el discípulo de Brentano trata este problema tanto en *Ideas II*¹⁶⁵ como en *Meditaciones cartesianas*, en lo que sigue a continuación tiene primacía el segundo texto, porque ésta,

¹⁶³ Cf. *Ibid.*, p. 192.

¹⁶⁴ Cf. *Ibid.*, p. 195.

¹⁶⁵ Cf. *Ibid.*, p. 87.

al ser una obra tardía, no sólo toman como punto de partida lo ya ganado en el primer libro, sino que a su vez es una presentación más sistemática del mismo problema.

En virtud de que el cuerpo es unidad físico-estesiológica, es decir, unidad inmersa en el devenir, el yo del que se hablará a continuación puede ser considerado en primera instancia como una corriente de vivencias¹⁶⁶, y, en un segundo sentido, como el polo que “engloba” estas distintas *cogitationes*, pues al estar dotado de actividad de conciencia y al verse afectado por dichas vivencias vive en ellas¹⁶⁷. Este segundo sentido es el que se va a desarrollar a continuación.

Considérese el yo centrípeto no como un polo vacío, sino que en virtud de cada uno de sus actos va ganando nuevas formas de sentido. Así, al decir “yo soy el que responde por esta afirmación determinada” es el yo que se resuelve en ese momento por dicha posición. La vivencia que amerita dicha posición puede pasar, mas la convicción perdura y de este modo puede ser reiterada, es decir, que en cualquier momento puedo nuevamente decir “yo soy el que toma esta posición” y, así, ir creando una habitualidad que me pertenezca. Incluso en el momento que me retracte, que me excuse o que reconsidere mi posición, se ve que soy yo el que tiene esa nueva determinación que rectifica la anterior¹⁶⁸. Ahondemos, pues, en esta concepción del yo.

Este yo del que se está hablando no es un mero polo de vivencias, al modo de una bolsa en la que caben todas las vivencias, sino que en virtud de la génesis trascendental, que se verá más adelante, dicho yo gana propiedades con cada acto que realiza. Así, de las numerosas tomas de posición, de la rectificación y de los constantes actos se va creando una cierta habitualidad que Husserl llama estilo (*Stil*), un carácter personal (*personalen Charakter*)¹⁶⁹.

¹⁶⁶ Cf. *Ibid.*, p. 110.

¹⁶⁷ Cf. *Ibid.*, p. 110.

¹⁶⁸ Cf. *Ibid.*, p. 111.

¹⁶⁹ Cf. *Ibid.*, p. 112.

Una vez entendido el hecho de que en la reiteración de los actos es posible ver una habitualidad, hay que ver cómo se da la constitución del yo. Cabe notar que el yo, en virtud del horizonte de la experiencia, nunca se encuentra dado, sino que es genético, es decir, que siempre puede adquirir nuevas propiedades. Dicha concepción genética del yo se entiende mejor a la luz del método fenomenológico, que puede ser caracterizado como un método descriptivo que busca leyes generales, es decir, un método de descripción eidética¹⁷⁰.

Cuando se vuelve sobre la captación de los objetos es posible concluir que dichos objetos son para una conciencia intencional, es decir, son dados a un yo en las distintas formas de las vivencias, es decir, como recordados, imaginados, juzgados, etcétera¹⁷¹. Al hacer un análisis de las vivencias (como pueden ser la percepción, el recuerdo, el juicio, la retención, etcétera) y al explicitar su sentido se descubre el yo intencional al que le pertenecen. “Esto puede significar, y así lo hemos entendido hasta aquí, que aquello de que es cuestión son los tipos de procesos fácticos del ego trascendental fáctico, y que las descripciones trascendentales tienen una significación ‘empírica’”¹⁷². En otras palabras, los análisis muestran una conciencia intencional, a la que pertenece la posibilidad de valorar, juzgar, etcétera, un objeto y además, que en virtud de dicha intencionalidad, se pueden comprender ese tipo de vivencias a partir de su contenido.

Aún quedan ciertas oscuridades respecto al método y de este modo es necesaria una analogía que permita clarificar el método de descripción eidética. Si ahora realizo una breve descripción del libro verde, esto permitiría comprender ese objeto particular, mas no la totalidad de los libros en general. Así, a partir del método de descripción eidética es posible encontrar leyes generales que sirvan para todo objeto. Para entender mejor este método es sumamente útil un ejemplo: se podría tomar un libro verde, darle vueltas, verlo desde distintas perspectivas, cambiarle su color, quitarle algunas de sus páginas,

¹⁷⁰ Cf. Ibid., p. 113.

¹⁷¹ Cf. Ibid., p. 114.

¹⁷² Ibid., p. 114.

quitárselas todas hasta el momento en que el libro se reduzca a meras hojas sueltas. En otras palabras, es posible, para todo objeto, realizar las múltiples variaciones de lo mismo, en cuyo límite se encuentra una ley o “eidos de la percepción”, esto implica que su extensión vale como mero ejemplo (*als blosses Exempel*). Siguiendo con el ejemplo, el análisis realizado sería válido para todo libro¹⁷³.

Si se considera que la variación del objeto puede ser ejemplo para todo objeto, es decir, es *universalizable* (*allgemein*¹⁷⁴) para cualquier objeto, se podría realizar lo mismo con el “yo” que ha sido esbozado y caracterizado como polo de identidades. A partir de este análisis se buscan ciertas habitualidades presentes en la variación del yo, esto es, leyes que valen para todos los posibles yoes. Es decir, que si se considera al yo intencional se ve que a los horizontes en los que el yo se mueve es posible realizarles un análisis eidético que permita establecer un ejemplo válido para la multiplicidad de yoes¹⁷⁵.

Teniendo en cuenta la aclaración metodológica ya ganada es posible considerar al yo, sin dejar de lado el horizonte intencional, puesto que toda constitución lleva consigo un horizonte de posibilidades. En otras palabras, del mismo modo que en el caso del libro el *eidos* de dicho libro lleva consigo todos los posibles libros, de la misma manera, el *eidos* del yo lleva consigo las posibilidades del yo. Así, de aplicar el método ya ganado al yo, lo que se busca son aspectos de las leyes universales del yo trascendental. De este modo, se reflexiona de la misma manera que se hacía anteriormente en el ejemplo del libro: fingiendo que soy otro con el fin de encontrar acá las múltiples variaciones de lo mismo, que en este caso es mi ego fáctico¹⁷⁶.

¹⁷³ Cf. Ibid., p. 115.

¹⁷⁴ Es interesante que Husserl utilice la palabra *allgemein*, que aunque puede significar universal de acuerdo con el contexto, suele utilizarse en el lenguaje coloquial referida a algo en general.

¹⁷⁵ Cf. Ibid., p. 116.

¹⁷⁶ Cf. Ibid., p. 116, 117.

De las múltiples variaciones del yo es posible ver que el yo tomado como una forma esencial “encierra en sí una infinidad de formas, de tipos apriorísticos de posibles actualidades y potencialidades de la vida, con los objetos por constituir en ella como realmente existentes”¹⁷⁷. En otras palabras, dicho yo al que se ha llegado no es una unidad que determina los actos, como tampoco es una esencia de cada persona, como sí es la pura posibilidad que tiene cada cual no sólo de constituir el mundo, sino de constituirse a sí mismo. Mas estas posibilidades no siempre son “composibles” en un yo posible (por ejemplo, no se puede devenir árbol de la nada), y por supuesto tampoco en cualquier momento del tiempo (por ejemplo, no puedo *recordar* algo que viviré). Cabe agregar que si bien el yo afecta las posibilidades, dichas posibilidades afectan y determinan a su vez al yo (por ejemplo, que tenga la posibilidad de caminar en dos patas influye en el modo como me entiendo a mi misma)¹⁷⁸.

Los resultados del análisis eidético tienen su fundamento en una estructura universal, es decir, estas posibilidades se pueden generalizar y universalizar al modo de una ley. Mas es necesaria una salvedad: no se hablará acá de leyes en términos de causalidad, puesto que esta última es una palabra muy cargada, así, se hablará más bien de motivaciones. Las vivencias que integran el contenido del yo lo hacen mediante la forma de la unidad del transcurrir, es decir, que en la corriente de vivencias hay una cierta unidad que motiva al enlazar las vivencias e impera en las vivencias parciales. De este modo, se logran formas universales, las más universales que permiten la constitución unitaria de un pasado, un presente, un futuro en la corriente noético-noemática y que son llamadas leyes formales universales de una génesis¹⁷⁹.

El yo se constituye en la unidad de su historia, mas la constitución del yo implica no sólo una capacidad para darle leyes y valores a lo que percibe en el mundo, sino que ese

¹⁷⁷ Ibid., p. 119.

¹⁷⁸ Cf. Ibid., p. 119.

¹⁷⁹ Cf. Ibid., p. 120.

mismo mundo implica posibilidades de experiencia¹⁸⁰. De este modo, aunque ya se había notado que la conciencia es intencional, aquí se ve la importancia y conexión del mundo de la vida con el yo al necesitar éste del primero para su constitución. Así, al yo le pertenece no sólo la posibilidad de una experiencia posible, que se puede valorar, comprender, etc., sino también la posibilidad de confirmar juicios y esto se explica porque el mundo de la vida es horizonte de validación de los juicios.

Para considerar el yo y encontrar leyes universalizables se parte del propio yo que, al igual que en la consideración del libro, es tomado acá como mero ejemplo. Ahora, si se considera la experiencia del mundo de manera meramente formal, es decir, si se le realiza un análisis eidético a la percepción de un objeto, surgen dos leyes: la génesis activa y la génesis pasiva. La primera puede caracterizarse como el yo constituyente (*das konstituierende Ich*), que al abarcar todas las actividades de la conciencia; por ejemplo, actividades como mencionar, pensar, opinar, etcétera, se va constituyendo en las habitualidades¹⁸¹.

La génesis activa sólo es posible gracias a un correlato que le es dado o, en otras palabras, un objeto que se da en la intuición. Así, al profundizar en el conocimiento de los objetos es posible descubrir que aunque a veces parecen unitarios y ya completamente constituidos, esto no siempre fue así. De modo que, si se vuelve la mirada sobre el contenido intencional de los objetos es posible notar que éstos, al igual que el yo, también tienen su historia, en la cual hay ciertas habitualidades que se van convirtiendo en leyes. Estas leyes le permiten al yo comprender aquello que se le presenta, y a su vez la misma multiplicidad permite comprender las leyes¹⁸².

Tómese por un momento un objeto, por así decirlo, ya acabado, como por ejemplo, el libro de *Lógica forma y lógica trascendental* que se encuentra en la mesa. Es posible

¹⁸⁰ Cf. Ibid., p. 121.

¹⁸¹ Cf. Ibid., p. 123.

¹⁸² Cf. Ibid., p. 123.

predicar de dicho objeto que es un libro, ya que, gracias a la intencionalidad, se puede retrotraer el concepto ‘libro’ a consideraciones anteriores (como el primer momento en que tuve experiencia de un libro, entre otras), a partir de las cuales hoy en día es posible predicar de dicho objeto que es un libro. Así, es posible decir que aunque se tienen percepciones unitarias de los objetos, es posible volver sobre el contenido intencional de los objetos y encontrar allí su historia o las múltiples formas en las que el objeto se ha dado¹⁸³.

Gracias a lo anterior, puede decirse que al darse de las cosas mismas le pertenece la posibilidad de generar leyes esenciales para un objeto y, a su vez, la posibilidad de aclarar dichas leyes a partir del contenido intencional. En otras palabras, dicha aclaración que no es otra cosa que la constante constitución de los objetos o sus posibilidades de explicitación, cuya posibilidad reside en la síntesis pasiva, que permite comprender un contorno de objetos como predicados por descubrir, y, así, comprender el modo o historia como se llegó al conocimiento del objeto¹⁸⁴.

La génesis pasiva es entendida como asociación, ya no en sentido de las conexiones de la vida psíquica, sino como un título de la intencionalidad al que le pertenece la posibilidad de describir las formas originarias a partir de las leyes esenciales, que permiten la constitución¹⁸⁵. En otras palabras, “asociación” es entendida acá en un sentido muy amplio como aquello que permite comprender genéticamente la unidad del ego. Si el ego es un complejo de operaciones dentro de una unidad genética, es decir, si al yo es una unidad en constante constitución, que a su vez constituye, es posible decir que la posibilidad de comprender al yo se encuentra en el devenir y en el cambio, y por supuesto en la novedad¹⁸⁶.

¹⁸³ Cf. Ibid., p. 124, 125.

¹⁸⁴ Cf. Ibid., p. 125.

¹⁸⁵ Cf. Ibid., p. 126.

¹⁸⁶ Cf. Ibid., p. 127.

Una vez entendidas las leyes que permiten la constitución de la subjetividad, es importante ver qué se ha ganado respecto al problema de la constitución. Al comienzo de este trabajo se veía el mundo de la vida como fundamento de la ciencia y como horizonte de validación de los juicios, es decir, como la experiencia que permite la constitución de los distintos objetos que allí se me den. Dicha experiencia sólo es posible gracias a un cuerpo que la percibe cinestésicamente, pero además que puede percibirse a sí mismo como un objeto que está inmerso en el mundo.

Partir del cuerpo para comprender tanto los objetos como la subjetividad implica, por una parte reconocer la localización o contexto en el cual cada subjetividad se encuentra inmersa, y por otra, que la experiencia de un objeto nunca se encuentra acabada ni es dada, de entrada, objetivamente. De este modo, pensar la experiencia a partir del cuerpo implica reconocer que el mundo se nos da en una perspectiva, siempre susceptible de aclaración.

La comprensión del cuerpo y de sus posibilidades es un tema complejo, sin embargo, su dificultad es salvable, pues el propio cuerpo, gracias a la cinestesia, abre sus horizontes de percepción y por ende de comprensión. Así, el cuerpo no es un límite del pensamiento, sino la condición de posibilidad de comprensión de sí mismo, de los otros¹⁸⁷ y del mundo. El cuerpo abre la posibilidad de comprender el yo a partir de su relación con el mundo y con los otros yoes que lo rodean, gracias a lo cual comprender el yo a partir del cuerpo implica ampliar las posibilidades de la subjetividad.

Frente a la concepción kantiana de un yo puro, que debe poder acompañar todas mis representaciones, la propuesta de Husserl coincide con el filósofo de *Königsberg* en que es un yo unitario (o de lo contrario, ¿cómo sería posible el conocimiento?). Sin embargo, la propuesta se aleja por su fundamento (en el mundo de la vida) y porque dicho yo no

¹⁸⁷ La importancia del cuerpo para la constitución del otro se verá en el siguiente capítulo y por eso no lo desarrollo en este momento.

es un supuesto, sino el resultado de una génesis. Esto implica que el yo sólo es posible en virtud del cambio y la aclaración, de modo que alberga en su seno la novedad.

4. La intersubjetividad

Una vez entendido el problema del mundo de la vida y la subjetividad, es posible considerar la intersubjetividad sin la cual todo el trabajo perdería el peso de la argumentación, porque el otro permite la ampliación de la experiencia. Asimismo, cabe recordar que el otro permite la validación de los juicios y de los objetos. De este modo, como ya se había notado, el mayor estado de la constitución es aquel que se da de manera intersubjetiva¹⁸⁸.

Antes de seguir adelante con el tema hay que hacer una aclaración metodológica. Si bien el desarrollo sobre la intersubjetividad sigue inscrito en el contexto de las *Meditaciones cartesianas*, y por ende en el contexto de cómo es posible la ciencia, cabe aclarar que el problema, se encuentra en otras obras en *Ideas II*¹⁸⁹. Sin embargo, de nuevo la exposición se centrará en *Meditaciones cartesianas*, porque al ser ésta una obra tardía la exposición retoma los conceptos ya ganados en *Ideas II*¹⁹⁰ y además es más sistemática¹⁹¹.

¹⁸⁸ Cf. *Ibid.*, p. 363.

¹⁸⁹ Cf. *Ibid.*, p. 32.

¹⁹⁰ Cf. *Ideas II*, p. 87, cuando se veía el cuerpo, entendido como unidad físico-estesiológica, se mencionó la importancia de dicho tema para comprender la intersubjetividad. En *Meditaciones* puede verse que el concepto no es desarrollado.

¹⁹¹ Cf. Okello, p. 20.

4.1. La constitución del alter ego

Una vez mostrado cómo es posible la constitución del mundo y del yo, surge una objeción a partir de la cual se introduce el problema de la intersubjetividad: el solipsismo, pues al realizar la *epoché*, parece que el ego se queda encerrado en sí mismo¹⁹². Sin embargo, es interesante notar que Husserl no desarrolla este tema, ni concluye con una referencia al mismo, lo que podría hacernos pensar que el problema realmente no es el solipsismo, como sí la objetividad que sólo es posible mediante la intersubjetividad. Esto es lo que se va a desarrollar a continuación.

Al considerar que la constitución es la posibilidad de una conciencia intencional de dar sentido y validarlo, que hay que preguntarnos por cómo se da esto en el caso del otro. Para realizar esta tarea, se toma como hilo conductor¹⁹³ la experiencia del otro tal como se le da a la conciencia, sin embargo, no son pocas las dificultades que surgen, pues hay distintos modos del darse del otro, por ejemplo, como mero cuerpo, como un mero número de una cédula, como un sujeto psíquico, etc.

El hecho de tomar como hilo conductor la dación del otro, le permite a Husserl mostrar que la existencia del otro no es el problema que se juega en esta quinta meditación, ya que al otro lo experimento de tres maneras: primero, como objetos dentro del mundo de la vida, segundo como cuerpos vivos, como seres psicofísicos y finalmente como sujetos que experimentan el mundo como yo¹⁹⁴. Además, hay que notar que en la actitud natural tengo noticia del mundo del otro, no como representación del mío, sino como algo ajeno, pero común a todos. El hecho de que el mundo sea común a todos permite no sólo la ciencia, sino las creaciones culturales. De este modo, si el otro permite el conocimiento objetivo, no es posible considerarlo como mero objeto. Para

¹⁹² Cf. *Meditaciones*, p. 135.

¹⁹³ Cf. *Ibid.*, p. 137.

¹⁹⁴ Cf. *Ibid.* p. 137.

esto es necesaria una peculiar metodología, que se expresa claramente en la siguiente cita:

Para proceder en este punto correctamente, un primer requisito metódico es que comencemos por llevar a cabo dentro de la esfera trascendental universal, una peculiar especie de epojé temática. Empezamos por eliminar del campo temático todo lo que ahora es dudoso; o sea, prescindimos de todos los rendimientos constitutivos de la intencionalidad referida inmediata o mediatamente a subjetividad ajena y delimitamos, en primer lugar, el nexa total de aquella intencionalidad, actual y potencial en que el ego se constituye en lo propio suyo¹⁹⁵.

Esta epojé consiste en primera instancia en prescindir de los rendimientos constitutivos, es decir, de todo nexa con el otro con el fin de delimitar la esfera de lo propio. Esta “epojé temática”¹⁹⁶ o abstracción (*Abstraktion*) no debe entenderse en el sentido de extraer (concluir) un universal a partir de varios particulares, como lo es extraer el concepto de rojo a partir de varios tonos de rojos. Esta epojé tampoco consiste en abstraerse de los otros, como cuando se dice coloquialmente que uno se abstrae de una situación queriendo decir que se aleja de ella, pues esto implicaría que el ego queda “solo” y no necesariamente referido a sí mismo¹⁹⁷. Así pues, una vez aclarado que no es la reducción anterior, puede esclarecerse su sentido: el yo se abstrae de su habitual consideración objetiva (es decir, de su contenido como yo-hombre) con el fin de encontrar una estructura que permita la constitución del mundo objetivo. En otras palabras, la abstracción es del yo entendido como hombre, como persona humana, para entenderlo como constituidor de mundo¹⁹⁸.

Lo propio del ego constituidor es la intencionalidad, que aunque puede estar dirigida a la realidad o contexto del otro en este caso se va a dejar a un lado por un

¹⁹⁵ Ibid., p. 139.

¹⁹⁶ Ibid., p. 139.

¹⁹⁷ Ibid., p. 139.

¹⁹⁸ Cf. Ibid., p. 140.

momento. Lo que se busca acá es la constitución del otro reflejándose, sin ser reflejo, en el propio yo. Mas si se habla de alter ego el ego mencionado es el propio, o en otras palabras, el otro remite a mí mismo a la manera de una analogía sin ser del todo una analogía¹⁹⁹. Aunque la formulación suena un poco extraña, se aclarará mejor a medida que el texto avanza.

Si se considera el yo ajeno, el alter ego, como análogo al yo (sin ser análogo) que constituye al otro, es posible preguntarse cómo es posible que el otro constituya a su vez su propia experiencia de lo otro. Para lograr esto es necesario comenzar caracterizando la esfera de lo propio. Así, aunque anteriormente se mencionó que el procedimiento es una *epojé* temática, cabe aclarar que la *epojé* fenomenológica está puesta a la base, pues todo lo que existe se toma como fenómeno, es decir, como objetos que se deben ir constituyendo y aclarando. De este modo, el otro no se toma como objeto ya dado, sino que va adquiriendo su sentido de ser²⁰⁰.

Una vez aclarada la necesidad de una *epojé* distinta a la que se había llevado a cabo, es posible proceder. En un primer momento se delimita la experiencia de lo mío propio, liberando abstractivamente todo lo ajeno. La experiencia de lo ajeno se ve en el momento en que se codetermina (*sinnmitbestimmend*²⁰¹) el propio sentido, por ejemplo, el de “hombre” como persona humana. Así, se abstrae todo lo que da su sentido específico al yo como hombre y, a continuación, de todas las determinaciones del mundo que remitan a otro. Incluso toda consideración espiritual, moral, etc. del hombre se abstrae²⁰².

De dicha abstracción queda intacta la relación con el mundo, y así, se hace necesario ver qué de ajeno hay en él: su sentido objetivo. En otras palabras, no se hace una abstracción del mundo, sino de toda determinación del mundo fenoménico, por

¹⁹⁹ Cf. Ibid., p. 140

²⁰⁰ Cf. Ibid., p. 141.

²⁰¹ La palabra es traducida por co-determinar gracias a la partícula *mit*, que Husserl agrega.

²⁰² Cf. Ibid., p. 141, 142.

ejemplo, de su consideración como físicos o en caso de que el mundo se entienda en sentido natural y objetivo²⁰³. De este modo, si desaparece toda consideración objetiva respecto del mundo, lo que queda es la mera naturaleza en la que se dan “cuerpos” o cosas”.

Entre los cuerpos que se captan en este estado abstractivo se encuentra el propio cuerpo, no como un objeto en el mundo, sino como cuerpo vivo (*Leib*) y cinestésico, como aquel capaz de sentir, mirar, oír y experimentar no sólo las cosas, sino también a sí mismo²⁰⁴. En el segundo capítulo se veía cómo el cuerpo es unidad físico-estesiológica²⁰⁵ necesario para el conocimiento y la constitución del yo, y ahora cobra aún mayor importancia, pues la experiencia más inmediata que se tiene de un cuerpo es la del propio cuerpo.

Cabe agregar que el hecho de que la experiencia más inmediata que se tenga de un cuerpo sea la del propio cuerpo, implica que hay aquí una referencia al sí mismo, pues este es mi cuerpo. Dado que se ha llevado una abstracción de todo lo objetivo, este yo que permanece latiendo no puede ser el yo personal, ya que este se encuentra inmerso en una comunidad, que a su vez lo reconoce como ser humano capaz de actuar racionalmente y por ende es valorado o considerado de una cierta manera. De este modo, lo que permanece es el yo como polo de toda vivencia, que se caracterizó en el segundo capítulo de esta tesis²⁰⁶.

Antes de seguir es importante notar lo que se ha hecho hasta ahora: una abstracción del mundo como algo objetivo²⁰⁷ y del yo como persona. Respecto al primero cabe recordar que aunque el mundo pierde su sentido objetivo, y sus caracterizaciones, sigue estando presente como la experiencia que se le da a una conciencia. En segunda

²⁰³ Cf. *Ibid.*, p. 142.

²⁰⁴ Cf. *Ibid.*, p. 143.

²⁰⁵ Cf. *Ideas II*, p. 195.

²⁰⁶ Cf. *Hua I*, p. 144.

²⁰⁷ Cf. *Ibid.*, p. 145.

instancia, al realizar la abstracción de las consideraciones ajenas u objetivas del yo, como ser “persona”, por ejemplo, permanece el yo como polo de toda vivencia. Si se considera como parte de la esfera una experiencia posible, un yo que la valora, la caracteriza, define, etc., es posible concluir que el yo se presenta como constituidor de mundo²⁰⁸.

Es menester ver con mayor detenimiento este yo que se presenta como constituidor de mundo. Al volver sobre la esfera del yo –del ego trascendental– me doy cuenta de que estoy ahí para mí, dado sin cesar, aunque antes no lo haya captado de manera atenta. Además, es posible descubrir un horizonte infinito de propiedades, algunas exploradas, otras por explorar. En otras palabras, el yo se descubre tan real (con ciertas características, cierta identidad) como posible (dichas característica no son dadas de manera cerrada y acabada)²⁰⁹.

Pensar el yo como real y posible a la vez implica la posibilidad de pensarlo en horizonte, es decir, que el yo está siempre en la actualidad del presente, mas también en el pasado como recuerdo y en el futuro como anticipación o como proyección. Esto permite considerar que el yo lejos de ser cerrado, se encuentra inmerso en la corriente de vivencias, tanto en la esfera de la actualidad (en el presente), como en la potencialidad, y por eso le es constitutivo al yo el “yo puedo” o “yo podría”. En otras palabras, al volver sobre la esfera del yo se descubre en ella su temporalidad inmanente, es decir, que mi ser al estar inmerso en el tiempo es un horizonte abierto e infinito de vivencias²¹⁰.

Dado que los resultados hasta ahora otorgados son de carácter estructural, la validez del análisis anterior es universal. Cabe aclarar que la universalidad no radica en los contenidos de la constitución (pues, ¿cómo se diferenciaría un yo de otro?), sino en la posibilidad de autoconstituirse siempre a partir de las vivencias temporales. Así, a la

²⁰⁸ Cf. Ibid., p. 146, 147.

²⁰⁹ Cf. Ibid., p. 148.

²¹⁰ Cf. Ibid., p. 149.

caracterización del yo ajeno le pertenece lo anteriormente expuesto, y también la unidad misma que es constituida por ese polo de vivencias²¹¹.

Al pensar que la estructura del yo es autoconstituyente es posible universalizarla, en virtud de que no se trata de un contenido, sino de la posibilidad de experimentar objetos y a su vez a sí mismo como infinitas potencialidades. De la misma manera que antes se consideraba al yo como polo de vivencias, acá el mundo es entendido como una multiplicidad de objetos de una experiencia posible y no como una unidad fija. Al fin y al cabo podría decirse que tanto la corporeidad (*Leiblichkeit*) como la naturaleza se constituyen como una unidad en virtud de la multiplicidad de objetos y experiencias²¹².

Entre las infinitas posibilidades de la experiencia del mundo se encuentra la posibilidad de corroborar o falsear la experiencia y en general de determinarla objetivamente. Esta posibilidad sólo se abre cuando existe otra conciencia con las mismas posibilidades que la mía de comprender y constituir el mundo. De este modo, la experiencia de algo objetivo no puede ser enteramente mía, en este sentido la experiencia del otro se presenta como experiencia del mundo objetivo, pues la validación del sentido excede la propia experiencia cotidiana²¹³.

Considerar, por una parte, que la constitución es la posibilidad de una conciencia intencional de dar sentido a aquello que se le presenta y de validarlo gracias a las múltiples representaciones de lo mismo, y por otra, que a dichas validaciones les pertenece la posibilidad de objetivar el contenido, surge, entonces, la pregunta por cómo es posible la experiencia objetiva, que implica indagar en la posibilidad de la verificación. Las consideraciones hasta ahora desarrolladas han mostrado un sustrato intencional en la experiencia objetiva y validada y, de este modo, la pregunta acá es por

²¹¹ Cf. *Ibid.*, p. 150.

²¹² Cf. *Ibid.*, p. 151.

²¹³ Cf. *Ibid.*, 153.

el paso de la experiencia cotidiana (o esfera de lo primordial) a la experiencia objetiva²¹⁴.

Una vez aclarada la esfera de lo primordial y el contexto en el que se inscribe el problema (la búsqueda de un conocimiento objetivo), es posible continuar con la consideración del otro o, en otras palabras, considerar la “aclaración trascendental de la experiencia del otro”²¹⁵ en la que dicho otro aún no accede al sentido de “hombre”, en sentido de una categoría ética o política. Así, en este punto de la argumentación la pregunta surge por el modo de aparecer del otro. Del otro se dice que está ahí en frente a nosotros, que entra en el propio campo perceptivo, mas no lo hace de manera completa, no sólo porque siempre se queda algo por fuera, sino porque si efectivamente se tuviera algo así, lo propio del otro sería parte del propio yo. De este modo, lo que se tiene del otro es una *apresentación* (*Appräsentation*) entendida como “un hacer co-presente”²¹⁶, es decir, que está ahí al estar presente, pero no está al modo de algo completamente dado en su unidad²¹⁷.

Si bien la *apresentación* puede dar una guía para entender el problema de la intersubjetividad, no por ello se explica aquello que motiva dicha *apresentación*. La primera directriz se encuentra en el alter-ego, es decir, el otro-yo en el que el yo (ego) implicado es el propio ego como un ser unitario. Así, en el momento que se tiene una experiencia del otro, experiencia que comienza en el cuerpo, se necesita algo que permita reconocer dicho cuerpo y para esto se establece una analogía entre el propio cuerpo y el cuerpo del otro²¹⁸.

Cabría preguntar, ¿qué tipo de analogía es ésta que se establece entre el propio cuerpo y el cuerpo del otro? En primera instancia cabe aclarar que no es una mera

²¹⁴ Cf. Ibid., p.155.

²¹⁵ Ibid., p. 156.

²¹⁶ Ibid., p. 157.

²¹⁷ Cf. Ibid, p. 156, 157.

²¹⁸ Cf. Ibid., 158.

inferencia, como decir si yo tengo “x” el otro también o si yo experimento “y” el otro también. Para entender el tipo de parificación hay que dar un breve rodeo por la captación de los objetos; así, es importante recordar que los objetos se nos dan sin más, en un horizonte de percepciones que permiten bien su clarificación, bien la posibilidad de remitirse a la primera impresión que se tuvo de dicho de objeto (o *protofundación*). Cabe agregar, que a pesar de que se conozca el objeto cada apercepción es muy distinta a la primera captación que se tuvo del objeto y así, se puede distinguir entre las apercepciones que pertenecen a un sentido originario y las que permiten un estrato objetivo²¹⁹.

Gracias a lo anterior es posible caracterizar el modo de apercepción del otro, en la que un cuerpo físico entra dentro de mi esfera primordial y es aprehendido como cuerpo físico-vivo (*Körper-Leib*) semejante al mío propio (*als meinem eigenen Leib-Körper ähnlich ebenfalls als Leib*)²²⁰. La percepción no es dada nunca de manera auténtica o acabada, sino al modo de una *parificación*²²¹, que es una forma de asociación a partir de la cual se establece una analogía entre el propio cuerpo y el cuerpo del otro. En otras palabras, la *parificación* se da cuando un cuerpo parecido al propio entra en el campo de percepción y desde el propio cuerpo físico-vivo se traspaşa sentido al otro cuerpo con el fin de entenderlo como un cuerpo físico-vivo²²².

Aclarado lo anterior la pregunta ahora es por cómo es posible dicha parificación. El hilo conductor que rige la respuesta a esta pregunta se atestigua en el cuerpo del otro, que se presenta siempre con una cierta “conducta”, de modo que el cuerpo nos da noticia sobre su vida psíquica²²³. Por ejemplo, que una persona llore o ría indica ciertas vivencias que puedan ser desagradables o agradables, respectivamente, y esto es una

²¹⁹ Cf. *Ibid.*, p. 159

²²⁰ *Ibid.*, 160.

²²¹ La palabra empleada por Husserl es *Paarung*, que viene del adjetivo “*paar*”, utilizado al igual que “*par*” en español, no sólo como par en sentido numérico, sino como un par, un igual. La terminación “*ung*” es la sustantivación de dicho adjetivo.

²²² Cf. *Ibid.*, p. 161.

²²³ Cf. *Ibid.*, p. 163.

experiencia originaria. Si se considera lo ajeno como análogo a lo propio, es posible decir que en mi mónada se constituye apresentivamente la otra mónada²²⁴. Del otro no se tiene una sola apresentación, sino varias, que nunca presentan al otro de manera acabada. Así, el ego ajeno se constituye en mi ego, por ser mi mónada el centro que une todas las apresentaciones del otro²²⁵. Para entender mejor cómo se da la apercepción puede verse la siguiente cita:

Yo, sin embargo, no tengo apercepción del otro como, simplemente, un duplicado de mí mismo, o sea, dotado con mi esfera originaria –o con una igual- y, entre otras cosas, con los modos fenoménicos espaciales que me son propios de mi aquí; sino, consideradas las cosas más de cerca, son tales como yo mismo los tendría iguales si fuera yo allí y estuviera allí.²²⁶

Al comienzo de este apartado se mencionó el hecho de que la constitución del otro se daba como un reflejo, sin ser reflejo o como una analogía sin ser análogo. La expresión si bien suena extraña, acá cobra mayor sentido, pues con el fin de evitar que el otro sea un mero duplicado Husserl utiliza la expresión “*como si yo estuviera allí*”, que no implica necesariamente estar ahí. En otras palabras, no se trata de que el otro sea el yo, porque esto sería volver al solipsismo, sino que el otro es el modo del yo, es decir, es capaz de dar sentido a lo que percibe y de validarlo, o en otras palabras, de constituir mundo.

La expresión “como si yo estuviera allí” (*wie wenn ich dort wäre*) tiene dos sentidos: uno temporal y otro espacial. En un primer sentido, la asociación del otro se comienza en el cuerpo (*Körper*) como el centro de localización, como el “aquí” (*hier*) central respecto al cual puede decirse que el otro está “allí” (*dort*). Ahora, el yo se puede

²²⁴ Cf. *Ibíd.*,

²²⁵ Cf. *Ibíd.*, p. 164.

²²⁶ *Ibíd.*, p. 165

mover, puede cambiar de posición y, gracias a la cinestesia del cuerpo, transformar el “allí” en un “aquí”²²⁷. En un segundo sentido se tiene el sentido temporal que se expresa en la forma del “cuando” (*wenn*).

Esto implica que la comprensión del otro parte del sí mismo, y comprende al otro en primera instancia como un cuerpo cinestésico, y, por ende, con su propio allí a partir del cual percibe. Mas este cuerpo no es mera materialidad (*Körper*), sino unidad sintética del modo de aparecer (*Leib*). De este modo, y en un segundo sentido temporal, si se sostiene que el cuerpo visto (*Körper*) es cuerpo vivo (*Leib*) podría decirse que al otro le pertenece un mundo que puede tomarse en analogía con el mundo propio²²⁸. Si bien hay parificación en dicho “como si yo estuviera allí”, hay, empero, un sentido de la parificación en la que dicho cuerpo ya no se reduce al modo fenoménico de un cuerpo dado, sino se hace posible la “percepción asemejadora” mediante la cual el otro cuerpo se da como la unidad de múltiples percepciones²²⁹.

4.2. Los límites de la constitución del otro

Respecto al planteamiento husserliano, hay que notar la gran importancia de formular la pregunta por el otro, no como una tarea acabada, ni tampoco como una representación del propio ego, porque ambas concepciones anularían de entrada el problema de la intersubjetividad. Sin embargo, si el problema que mueve esta tesis es el de la

²²⁷ Ibid., p. 165.

²²⁸ Ibid., p. 166.

²²⁹ Ibid., p. 166.

constitución y si el otro juega un papel tan importante en virtud de la objetividad del mundo, hay que notar los puntos en que el planteamiento de Husserl se queda corto, pues puntos de partidas errados nos llevarían a conclusiones erradas y además porque a veces una crítica puede ayudar a aclarar el problema y, así, a ampliar la perspectiva en la que se maneja un problema.

Aunque la constitución del otro haya sido una preocupación que se encuentra presente en la filosofía husserliana, su planteamiento no es propiamente el más afortunado. Para sostener esto se plantearán tres argumentos: el primero radica en el hecho de que la intersubjetividad no se reduce a la objetividad. En un segundo momento se agrega que la diferencia entre un cuerpo y otro no es meramente una diferencia de perspectiva y finalmente el tercer argumento recae sobre la formulación “como si yo estuviera allí”, que, por lo que se mostrará más adelante, puede prestarse a ambigüedades.

Una vez aclarado lo anterior es posible dar comienzo al primer argumento. El desarrollo de la intersubjetividad en Husserl surge a partir de la pregunta por la objetividad. Así, de acuerdo con Michel Henry²³⁰, el problema de la intersubjetividad es mucho más amplio e incluye no sólo el problema de la objetividad, sino las relaciones que se establecen diariamente²³¹. La pregunta por la intersubjetividad se origina no sólo en medio de estas posibles relaciones, del amor, de la amistad, de la familia –e incluso en el momento en que éstas terminen– sino también frente a un otro radicalmente otro, que abre la pregunta por el reconocimiento como ser humano, como igual a mí, como sujeto digno de derechos y deberes, etcétera.

A esta objeción es fácil formularle un contraargumento, pues la pregunta de Husserl tanto en *Meditaciones cartesianas*²³² como en *Ideas II*²³³ es por la ciencia y por su

²³⁰ Michel Henry tiene un interesante comentario a la quinta meditación de Husserl en la *Fenomenología material* (2009).

²³¹ La misma crítica se encuentra presente también en Klaus Held (1972), página 29.

²³² Cf. *Meditaciones*, p. 47.

fundamentación, de modo que, al parecer los problemas éticos y políticos pueden esperar para otra ocasión. Si bien esto es cierto, cabe agregar que el mismo desarrollo del problema no es del todo feliz, porque si el punto de partida es el yo y el método para llegar al otro es una analogía, tanto el cuerpo como la conciencia se limitan a ser un mero “como cuando” (*wie wenn*) del propio yo.

Para comprender mejor la formulación anterior, es menester comenzar, pues, con el cuerpo. Según la formulación de Husserl el cuerpo del otro es un “como si yo estuviera ahí”, es decir, que dicha formulación permite entender la diferencia entre dos cuerpos como un problema de la perspectiva. Anteriormente se veía el cuerpo como un centro de localización espacial (*Körper*) que era cuerpo vivo (*Leib*) porque podía percibir no sólo el mundo entero, sino a sí mismo. Gracias al cuerpo vivo (*Leib*) era posible una reflexión sobre el propio yo como parte de la experiencia mundano vital.

Esta consideración del cuerpo como *Körper* y *Leib* a la vez abre no sólo el problema de la experiencia del cuerpo a partir de él mismo, sino que además permite establecer diferencias entre un cuerpo y otro, que exceden el problema de las distintas perspectivas. El cuerpo, entendido como instrumento a partir del cual se establece una relación con el mundo²³⁴, se diferencia de otro porque implica un modo distinto de experimentar el mundo.

Para retomar lo anterior, podría verse un ejemplo del mismo Husserl: no es lo mismo tocar una mesa fría y lisa con una mano sana, que con una mano enferma²³⁵. Esto suena obvio y aparentemente simple, pero en el caso de la ceguera o de personas con síndrome de Down el problema se hace un poco más evidente, no porque no se pueda acceder a la vivencia de una persona, sino porque la diferencia respecto a dicho cuerpo no, hago énfasis en este “no”, se reduce a la perspectiva.

²³³ Cf. Ideas II, p. 31, 32.

²³⁴ Cf. Ortega y Gasset, (1970) 171, 172.

²³⁵ Cf. Ideas II, p. 185.

Sin perder de vista lo anterior, la pregunta es por cómo se puede entender la expresión “como cuando yo estuviera allí”. Una respuesta es imaginarme (*mir vorstellen*), que el cuerpo (*Körper*) es cuerpo vivo (*Leib*) allá, con el convencimiento absoluto de que aquel otro no soy yo, ni es mi copia. Mas esto sería una ficción a través de la cual se considera desplazada la corporalidad-viva (*Leibkörperlichkeit*) a otro lugar, pero en la realidad actual dicha corporalidad permanece en su sitio. En este caso la expresión más adecuada sería: “como si yo estuviera allí (*als ob ich dort wäre*)²³⁶”.

En un segundo intento por entender la expresión, podría decirse que la expresión “como cuando yo estuviera allí” corresponde a una potencia del yo, es decir, me puedo imaginar (*ich kann mir vorstellen*) que estoy allí, en virtud de la cinestesia y de la capacidad de movimiento, yo puedo (*ich kann*) estar ahí donde está el otro. En este caso, la formulación versa sobre una realidad, pues yo efectivamente estoy o puedo estar allí, ya sea ahora o en otro momento, y esto no es una ficción, sino una potencialidad (*Potentialitas*) de la conciencia²³⁷. Sin embargo, hay de nuevo un problema con la formulación, de modo, que es menester mirarla con detenimiento:

Al entrar el cuerpo físico extraño en el allí en una asociación parificadora con el mío en el aquí y convertirse –puesto que está dado perceptivamente– un núcleo de una presentación, en núcleo de la experiencia de un ego coexistente, este ego tiene necesariamente, en virtud del entero curso dador de sentido de la asociación, que estar presentado como ego que existe también ahora en el modo “allí” (como si yo estuviera allí)²³⁸.

En este punto se hace necesaria una aclaración: la última frase que se encuentra entre paréntesis, es, de acuerdo con el texto alemán, “wie wenn ich dort wäre”, que al español

²³⁶ Held, p. 35

²³⁷ Cf. *Ibíd.*

²³⁸ *Meditaciones*, p. 167, 168.

se traduciría literalmente “como cuando yo allí estuviera”²³⁹ o, mejor aún, como y cuando yo estuviera allí. Así, en esta frase se ven condensados los dos modos de presentación: el temporal gracias al *wenn* y el espacial gracias al *dort*.

El problema de la formulación radica en que la actualidad espacial y la temporal son distintas, pues “en la conciencia posicional hay una posibilidad de ir temporalmente más atrás o más adelante respecto de lo dado con el fin de realizar una actualización. La conciencia quasi-posicional es de la misma manera una actualidad, a saber la representación de un como si que, en contraposición, no es posicional.”²⁴⁰ En otras palabras, el tiempo y el espacio no se pueden formular al mismo tiempo, porque si le pregunto a otro cómo ve el mundo desde su perspectiva, aunque logre una formulación precisa y detallada de su vivencia, espacialmente es imposible que yo esté allí ocupando el mismo espacio que la otra persona. Ahora, en el caso que sea una potencia del yo, por ejemplo, que decida ir al lugar donde la persona está para ver su perspectiva necesito del tiempo, y, de este modo, el error de Husserl consiste en haber combinado en una misma formulación (*wie wenn ich dort wäre*) dos formas distintas de la sensibilidad.

Si bien el problema del otro fue sometido a una crítica cabe resaltar el hecho de que el planteamiento de Husserl es apenas una pregunta que abre a un problema y que los límites aquí propuestos sólo son puntos de partida para comprender un problema, que al igual que los objetos y el yo nunca se dan de manera absoluta, sino en un horizonte de comprensión. ¿Qué implica este horizonte de comprensión? Es lo que se verá a continuación.

²³⁹ El verbo *wäre* es el condicional (*Konjunktiv*) para la primera persona del singular del verbo ser (*sein*) que en alemán puede significar ser o estar.

²⁴⁰ Held (página 36), “Im positionalen Bewusstsein gibt es die Vermöglichkeit, zeitlich früher oder später Gegebenes zu vergegenwärtigen. Das quasi-positionale Bewusstsein ist ebenfalls eine Vergegenwärtigung, nämlich die Vorstellung, eines Als-ob, das gegenwärtig, positional, nicht ist.”

5. Responsabilidad

*Somos, en efecto, lo que somos, como funcionarios de la humanidad filosófica y moderna*²⁴¹

Una vez hecho el recorrido por el mundo de la vida, la subjetividad y la intersubjetividad, es posible ver cómo se relacionan el problema constitutivo con el problema de la responsabilidad, pero antes de seguir es menester un breve recuento. En primera instancia, se comenzó en el mundo de la vida, como punto de partida de toda tarea. Esto implicó, necesariamente, la pregunta por la ciencia, no sólo porque a ésta le corresponda la constitución, sino porque al tener su fundamento en el mundo de la vida, está sujeta a la reflexión. En otras palabras, una mejor comprensión de los fenómenos dados en la experiencia permite una mejor comprensión de la ciencia y viceversa. Así, aunque la ciencia haya caído en un necesario olvido del sujeto y del mundo de la vida, siempre se puede volver a dicho mundo para encontrar allí su fundamento y la motivación que llevó al científico a realizar dicha tarea.

Al eliminar la escisión entre la ciencia y el mundo de la vida, se abrió la pregunta por la verdad que, siguiendo las consideraciones de Husserl en *Lógica formal y lógica trascendental*, se entendió como adecuación. Ahora, la doble comprensión del mundo de la vida como el fundamento que unifica todas las tareas allí realizadas, y como horizonte de validación de los juicios se hizo posible gracias a la ampliación del concepto de experiencia, como todo aquello que se da, sean objetos o proposiciones lógicas. Estos dos sentidos del mundo de la vida exigían, entonces, tanto para los científicos como para todos los miembros atención constante a lo que el mismo mundo presenta, y además una

²⁴¹ *Crisis*, p. 74.

constante verificación de sentido. En otras palabras, que el mundo sea el horizonte de validación de juicios permite *constituir* la verdad a partir de la experiencia.

La tarea de clarificación del sentido de las cosas mismas es imposible si consideramos una subjetividad estática y aislada de su mundo y de su cuerpo. Así, se vio que la relación de la subjetividad con el mundo no se da meramente por el hecho de que la conciencia es intencional, sino por el cuerpo, que gracias a su cinestesia permite la localización y la percepción de todo lo que hay en el mundo, incluido él mismo. Gracias a una reflexión sobre las vivencias de un cuerpo cinestésico fue posible descubrir, en las habitualidades, un yo que permanece en sus actos. De este modo, es una posibilidad del yo constituirse y volverse a constituir en nuevas habitualidades. Esto implica que de la misma manera que el sentido del mundo no está dado y pide una constante aclaración, así también la subjetividad, lejos de ser un hecho, es un flujo que se constituye en virtud de sus actos y de su relación con el mundo.

Gracias a la génesis activa fue posible comprender la multiplicidad propia del yo, los distintos actos que al ir creando habitualidades permiten configurar un carácter, un modo de vida y en un sentido más amplio, una estructura que permita comprender dicho yo. Por otro lado, al considerar la génesis pasiva fue posible mostrar que dichas leyes, dichas comprensiones de sí mismo, por estar sujeta a la experiencia, pueden reevaluarse o comprenderse y de este modo, aunque el yo es unitario está siempre abierto a la novedad y por ende a la reflexión y a la posibilidad de volverse a constituir.

La tarea constitutiva no podría darse sin pasar por el difícil tema de la intersubjetividad, por la posibilidad de ampliar la experiencia a partir de las diferentes miradas. Por supuesto, aquí se marcó un límite: la formulación del problema fue poco feliz, ya que si la constitución del otro parte del yo, era necesario entender cómo es posible que el otro tenga mis mismas facultades, o en otras palabras, cómo de un cuerpo (*Körper*) puedo deducir que hay allí un cuerpo vivo (*Leib*) que experimenta al mundo y sí mismo.

Si bien la objeción de la intersubjetividad es fuerte, puesto que sin ella es imposible sostener tarea teórica alguna, del planteamiento de Husserl se retoma la pregunta por el otro, como miembro del mundo de la vida, a partir del cual se constituye el mundo y todo lo que se encuentra en él. El otro, al estar dotado de cuerpo físico-vivo, tiene además de una perspectiva, un modo de experimentar dicho mundo y de moverse en él. De este modo, se abren tantas preguntas respecto al otro, como personas hay en el mundo.

En el comienzo de este apartado se retoma una famosa frase de *Crisis*, que parece clara y a la vez compleja, pues a primera vista parece ser una frase edificante. Sin embargo, hay que recordar el contexto en el cual se encuentra inscrita: las fuerzas espirituales y racionales de la humanidad europea, y podría decirse occidental en general, están decayendo porque esa razón que prometió el avance de la sociedad lo ha logrado sólo en el ámbito científico, mientras que en el ámbito “práctico” no se ha encontrado una salida para la guerra y los conflictos. No en vano Husserl escribe esta crítica en el siglo XX²⁴², siglo de increíbles avances científicos, como de vicisitudes políticas, de dos guerras mundiales (aunque Husserl sólo haya vivido la primera por haber muerto en 1938) y de numerosas marchas y problemas. En medio de la guerra y de los problemas qué sentido tiene hacer filosofía y cómo decirnos funcionarios de la humanidad.

5.1. Teleología y constitución

Al volver sobre el modelo de ciencia, el mundo de la vida quedaba como un presupuesto científico sobre el cual se elaboraban las distintas teorías. A este presupuesto se le dio el nombre de “objetivismo”, porque busca la verdad objetiva. La propuesta de Husserl, es

²⁴² Cf. Javier San Martín (1987), p. 29, 30.

por volver sobre el mundo de la vida, con el fin de lograr una verdad objetiva, sin embargo, su meta se aleja de las consideraciones de la ciencia, pues la pretensión del filósofo alemán es lograr una configuración subjetiva y producto de la experiencia precientífica, caracterizada como trascendental²⁴³.

Frente a la consideración kantiana de la subjetividad como trascendental, es decir, como condición de posibilidad del conocimiento, Husserl propone la constitución de la validez de los objetos y de la subjetividad en el mismo mundo de la vida, como ya se pudo ver en el apartado sobre la fundamentación de la ciencia y de los juicios. De este modo, la verdad y la justificación de los juicios les corresponde a todos los integrantes del mundo de la vida²⁴⁴.

En el subjetivismo trascendental se toma como punto de partida el mundo de la vida, y se considera que el sujeto que hace ciencia no es otro que la subjetividad psicológica, ya trabajada en el segundo capítulo²⁴⁵. En otras palabras, la subjetividad también se encuentra inmersa en el devenir propio del mundo de la vida; mas esto no es un impedimento para lograr la ciencia, pues el hecho de que la conciencia esté en constante flujo no implica necesariamente que sea arbitraria, sino todo lo contrario, pues tiende a clarificarse.

En ambas comprensiones de la ciencia, la subjetivista, propia de Husserl, y la objetivista, pueden verse un intento por constituir el mundo; sin embargo, la diferencia radica en que no lo hacen de la misma manera. En otras palabras, frente a los distintos esfuerzos filosóficos por comprender el fundamento de la ciencia, como lo fueron el de Descartes²⁴⁶, Hume²⁴⁷ y Kant²⁴⁸, la tarea de Husserl busca comprender la ciencia como esfuerzo histórico, que puede entenderse y clarificarse desde su historia.

²⁴³ Cf. *Crisis*, p. 72.

²⁴⁴ Cf. *Ibid.*, p. 72.

²⁴⁵ Cf. *Ibid.*, p. 72.

²⁴⁶ Cf. *Ibid.*, p. 77.

¿Por qué es tan importante comprender la historia de la ciencia? Antes de resolver la pregunta, Husserl en *Ideas III* advierte: “los conocimientos de la ciencia no han aumentado, mejorado nuestro patrimonio de conocimientos intelectivos. Merced a ellos el mundo no se ha vuelto más comprensible, tan solo se ha vuelto más útil.”²⁴⁹ Si bien son innumerables los éxitos de la ciencia y son más los campos abarcados, esto no implica necesariamente que la ciencia se pueda practicar irreflexivamente, más bien, la frase mencionada, en el contexto de la obra del filósofo alemán, intenta recordarle a sus lectores que el modo como se entienda la ciencia, su punto de partida y su punto de llegada (u objetivos que la mueven) afectan el modo como se constituyen los objetos; por eso, como se verá con mayor detenimiento más adelante, debe estar sujeta siempre a reflexión.

Lo dicho anteriormente muestra cuán importante es volver a plantear la pregunta, no por un ser del mundo aún no cuestionado e incluso ni siquiera por la objetividad del ser, ya que ambas consideraciones le pertenecen a la ciencia. La pregunta que nos corresponde es por la subjetividad que conoce el mundo y lo objetiva, es decir, por el yo constituido a partir de las vivencias y a partir de un cuerpo cinestésico.²⁵⁰ Son claros los peligros de una consideración como ésta, pero es menester reconocer que la ciencia es producto de una voluntad humana y, así, puede ser clarificada por quienes la realizan. En este contexto, y teniendo todo el desarrollo que se ha llevado a cabo, es posible volver a hacer una consideración sobre la ciencia.

Frente a las distintas concepciones en las que se ha movido la ciencia, el objetivismo fisicalista y el subjetivismo trascendental, hay que preguntarse, entonces, por la unidad que late en los objetivos fijados. Esta ciertamente no es tarea fácil, porque han sido muchos los intentos de comprensión, y porque ésta se ha movido en más

²⁴⁷ Cf. *Ibid.*, p. 93.

²⁴⁸ Cf. *Ibid.*, p. 95.

²⁴⁹ *Ibid.*, p. 110, 111.

²⁵⁰ Cf. *Ibid.*, p. 72.

oposiciones que en acuerdos²⁵¹. También dificulta esta tarea el hecho de que toda crítica parte de una época determinada y por eso no puede tener en cuenta el desarrollo completo de la tarea científica.

A pesar de las dificultades, la pretensión de Husserl es mostrar la ciencia, y por ende la constitución, como una tarea nunca acabada y que se debe edificar permanentemente a partir de los elementos ganados. Así, la reflexión no es una crítica a un sistema determinado, como sí una “comprensión crítica de la totalidad de la historia, de nuestra historia”²⁵², una comprensión de los sedimentos que permitieron la fenomenología, con el fin de entender el modo como se han constituido las ciencias y, en general, el mundo y los hombres que en él habitan, y también para ver si dicha constitución responde a objetivos o si se hace de manera ciega.

Esta tarea de comprensión de la ciencia es teleológica y antes de continuar es menester hacer una breve aclaración. Como bien dice Danilo Cruz Vélez en su libro, *Filosofía sin supuestos*, el interés de Husserl por la historia y la comprensión histórica de la filosofía, no es al modo de un historiador que busca el hecho objetivo, pues su interés radica en la búsqueda de la historia como camino para clarificar conceptos y para justificar los pasos que lo llevaron a dichos conceptos²⁵³. De este modo, cabe agregar que los objetivos no vienen dados de antemano, sino que son dados por los mismos hombres que hacen ciencia.

Dado el interés, Husserl llamará teleológica²⁵⁴ a su consideración sobre la historia. Si bien este es un concepto que está cargado de connotaciones metafísicas, para Husserl adquirirá un nuevo sentido. *Telos* significa fin en un doble sentido: como el final o acabamiento de algo, pero también como aquello a lo que se tiende. De este modo, la tarea histórica puede verse desde dos perspectivas, o bien como moviéndose hacia una

²⁵¹ Cf. *Ibid.*, p. 74.

²⁵² *Ibid.*, p. 74

²⁵³ Cf. Danilo Cruz Vélez (2001), p. 25.

²⁵⁴ Cf. *Crisis*, página p. 74, 75.

meta prefijada o, en un segundo sentido, partiendo de su fin (que en este caso es el momento en el que se habla) para volver sobre la trayectoria que se ha logrado, es decir, hacer una suerte de historia al revés²⁵⁵.

Una reflexión histórica retrospectiva del tipo de la que aquí está en juego es, pues, realmente, una autorreflexión máximamente profunda tendente a alcanzar una autocomprensión sobre lo que en verdad se quiere, una autocomprensión relativa al punto que se quiere llegar dado lo que se es, en cuanto ser histórico.²⁵⁶

Puede que en esta consideración sobre la historia no se haya pasado por ciertos filósofos como, por ejemplo, Nietzsche, y que los recorridos presentes en *Crisis* y en *Filosofía Primera* no sean rigurosas historias de la filosofía. Esto se debe a que Husserl no vuelve sobre la historia en virtud de sí misma, sino del problema que lo acosa: la clarificación de la tarea científica. Esto significa que la búsqueda no pretende una comprensión rigurosa de los filósofos, ni exponer claramente lo que cada uno quiso decir, sino la comprensión de cada esfuerzo teórico a partir de la fenomenología. Así, la comprensión de la historia es crítica y no objetivista.

La comprensión teleológica de la historia de la filosofía le sirve a Husserl para clarificar la tarea científica y con ello para clarificar todos los supuestos que yacen en la fenomenología misma. No se trata de que la historia determine el punto al que se ha llegado, sino que a partir de la historia se puede entender el propio contexto. Esto se expresa de manera sumamente bella en la siguiente cita:

²⁵⁵ Cf. Danilo Cruz Vélez (2001), p. 26.

²⁵⁶ *Crisis*, p. 75.

Pensar por uno mismo, ser un filósofo autónomo con la voluntad de liberarse de todos los prejuicios, esto exige de uno la elevación a consciencia del hecho de que todo lo que se tiene por obviedades son prejuicios, de que todos los prejuicios son oscuridades provenientes de una sedimentación tradicional y no solamente, pongamos por caso, juicios de verdad incierta, y que esto vale ya para la gran tarea, para la idea que se llama filosofía.²⁵⁷

El deseo por comprender su propia filosofía a partir de la historia, llevará a Husserl a considerar las tradiciones filosóficas que le permitieron el desarrollo de la fenomenología. Escuelas tan distintas como la de Descartes²⁵⁸, Berkeley²⁵⁹, Hume²⁶⁰ y Kant²⁶¹. Si bien por el espacio no alcanzo a desarrollar todos los autores como sí quisiera, mostrar el esfuerzo husserliano por comprender de manera teleológica la historia de la filosofía. Esta comprensión teleológica de la historia de la filosofía es de suma importancia, pues permite una clarificación de sí mismo. En otras palabras, hay que reconocer el esfuerzo de Husserl por comprender su propia tarea, por llenar de contenido lo ya hecho o, en sus propias palabras, por “vivificar” los sedimentos históricos que yacen bajo las propias consideraciones, es un esfuerzo por apropiarse de su propio pasado. No en vano es posible ver que el filósofo alemán retoma los mismos temas y conceptos en diferentes textos, pues en virtud de las pretensiones de la fenomenología, no basta con una exposición en forma de sistema, sino entrever los mismos matices y dificultades que la experiencia nos presenta.

Una vez entendido lo anterior, puede comprenderse el problema de la teleología. Al igual que en la historia de la filosofía, en la experiencia cotidiana partimos de una multiplicidad innegable, que a veces valida o anula una percepción. Esta multiplicidad de las cosas mismas, tiene su reflejo en la conciencia, pues, gracias a su intencionalidad,

²⁵⁷ Cf. Ibid., p. 75.

²⁵⁸ Cf. Ibid., p. 77.

²⁵⁹ Cf. Ibid., p. 91.

²⁶⁰ Cf. Ibid., p. 93.

²⁶¹ Cf. Ibid., p. 103.

a ella le corresponden distintas operaciones, en las que comprueba las percepciones correctas o elimina las incorrectas. Esta posibilidad de la conciencia intencional de volver siempre sobre lo mismo, sean los juicios, sobre objetos o en general sobre el propio trabajo teórico implica una inclinación a corregir lo percibido. Así, la conciencia tiene un modo estructural de dirigirse a la evidencia, a saber, *teleológico*, o en otras palabras, que tiende a clarificarse²⁶².

“Husserl también reconoce, que la intencionalidad como una función del sistema teleológico puede y debe aclarar la unidad sintética del polo yo y de los objetos.”²⁶³ En otras palabras, la estructura teleológica de la conciencia implica la posibilidad de conocer y aclarar un objeto, y también al yo unitario, polo de toda vivencia que se veía en el segundo capítulo. De este modo, es posible resaltar por una parte, que el yo sólo se constituye en sus cambios, de cara al devenir que permite una mejor comprensión de sí mismo y por otra, que el esfuerzo de aclaración de objetos, del conocimiento y de las tareas que se realizan implican una mejor comprensión del propio yo.

²⁶² Cf. *Ibid.*, p. 219.

²⁶³ Guillermo Hoyos, (1973), p. 150.

5.2. Responsabilidad: responder ante

Esta tendencia de la conciencia a lograr su clarificación, no es otra cosa distinta a la reflexión. En otras palabras, el intento por llenar de contenido los juicios y conceptos (por hacerlos evidentes respecto a la experiencia), por volver una y otra vez sobre los mismos con el fin de hacerlos evidentes o de *vivificarlos* es el proceso de reflexión. Así, vemos que aún lo ya ganado y lo ya constituido puede someterse a una clarificación o una reflexión a partir de la evidencia misma. Esto quiere decir, que aunque a veces los juicios parecen completamente realizados²⁶⁴, siempre es posible preguntarle a la evidencia por si es posible comprender y constituir nuevamente un objeto. Veamos la siguiente cita de Husserl:

Esa intuición pura y los actos adecuados a su contenido se ejercen metódicamente y constituyen un carácter fundamental y constante del método. Sólo que esa intuición tiene que terminar al fin y al cabo en conocimiento, a su vez, intuitivo de los métodos y resultados idénticos que se repiten reiteradamente con el mismo estilo esencial. Al proceder así obtenemos una y otra vez una *verdad viva que proviene de los orígenes vivientes de la vida absoluta* y de la autorreflexión dirigida a ella *con ánimo constante de responsabilidad propia*²⁶⁵.

La cita anterior muestra cómo la tarea de reflexión es la constante clarificación de los objetos, de los juicios y en general de la vida misma. Ésta, además, es una tarea constante que busca la verdad de los juicios en la repetición constante de lo mismo, es decir, en el estilo habitual del darse del objeto como aquello que permite constituir los

²⁶⁴ La palabra alemana es *Verwirklichung*, que es la sustantivación del verbo *verwirklichen*.

²⁶⁵ *Ibid.*, p. 343.

objetos, y además aclararlos. Este modo de proceder, este modo atento de estar en el mundo es una búsqueda por una verdad *viva*, en otras palabras, por una verdad responsable.

Como se mencionó en el capítulo sobre el mundo de la vida como horizonte de validación se veía que la adecuación del juicio respecto a la experiencia era el criterio de verdad. Así, la posibilidad de llenar los juicios a partir de las vivencias, es decir, de clarificarlos, permite dar cuenta de ellos o responder por ellos y en esto consiste la responsabilidad. En otras palabras, si la tarea científica se edifica sobre el mundo de la vida, es posible agregar que también a los científicos les corresponde la tarea de clarificar sus juicios y de responder por ellos. Al partir de dicho fundamento, podría agregarse que la responsabilidad no sólo le compete al científico, sino a todo aquel que se mueva dentro de dicha estructura, no importa si su tarea es práctica, teórica, etcétera.

Fundamentar la responsabilidad en el mundo de la vida permite comprenderla como una tensión que se encuentra entre el dogmatismo y el escepticismo. Esto se debe a que si se parte de un mundo dado y estático será posible establecer leyes inmutables, pero que anulan la reflexión. Por otra parte, pensar la absoluta contingencia del mundo, en el que los cambios se dan de manera arbitraria anula cualquier posibilidad de clarificación. Así, a partir del mundo de la vida, que permite entrever un estilo habitual en el devenir, es posible la teleología, como el esfuerzo por clarificar los juicios y por desmentir los prejuicios que no correspondan a la experiencia, que se trata, al fin y al cabo, de un constante volver sobre lo mismo.

De la misma manera que la comprensión de la fenomenología se aclara por una parte, en el esfuerzo por retomar los mismos temas una y otra vez en sus obras y por otra, volver sobre la historia de la filosofía y así apropiarse de su pasado, también el esfuerzo por conocer y conocerse a sí mismo tiene una estructura teleológica. Así, el esfuerzo por clarificar objetos es un esfuerzo por clarificarse a uno mismo y viceversa, de modo que la reflexión es siempre autorreflexión. En otras palabras, las tareas

realizadas no se escinden de la vida²⁶⁶, sino que estas tareas son modos de conocerse y clarificarse a sí mismo. A propósito de este tema anota el Profesor Guillermo Hoyos:

Este conocimiento de sí mismo fundamenta la responsabilidad de la subjetividad y es, de la misma manera, su desarrollo consecuente como la principal posibilidad de orientarse a sí mismo y poder dar cuenta de juicios correctos. El conocimiento está al servicio de la “decisión y es llamado aquí de la misma manera un sacar adelante la tarea propia, la tarea comprendida y explicada, ahora, a partir de esa autorreflexión histórica, que en la actualidad nos es dada en comunidad”²⁶⁷.

En la cita anterior es posible ver con mayor claridad cómo la posibilidad de conocerse a sí mismo (*Selbstbesinnung*)²⁶⁸, es decir, la clarificación o reflexión de la que venía hablando, es el fundamento de la responsabilidad. En otras palabras, la contingencia del mundo de la vida es justamente la que permite la responsabilidad, como un esfuerzo doble por adoptar una actitud atenta a la vida y a sus cambios, y por otra, en la que se puede responder por los juicios y por los objetivos que los guían. Así, al reconocer que la comprensión del mundo y las habitualidades del yo dependen de uno mismo, también le pertenece a la subjetividad determinarse a sí misma, y reconocer que uno mismo es el único capaz de aportar la directriz para realizarse en una vida auténtica.

Cabe decir que la responsabilidad no consiste solamente en reconocer el horizonte en el que se encuentra la adecuación de sentido y tender siempre a la verdad, como un ideal regulativo. La validación de los juicios permite una comprensión del mundo y por

²⁶⁶ Cf. *Crisis*, p. 75.

²⁶⁷ Guillermo Hoyos (1973), p. 244. Diese Selbstbesinnung gründet auf der Verantwortungsfähigkeit der Subjektivität und ist zugleich ihre Konsequente Auswirkung als prinzipielle Vermöglichkeit des Sich-Orientieren-und-Richtig-Urteilen-Könnens. Sie dient insofern “der Entscheidung, und sie heisst hier natürlich zugleich Fortführung der eigensten Aufgabe, der nunmehr aus jener historischen Selbstbesinnung verstanden und geklärten Aufgabe, die in der Gegenwart uns gemeinsam aufgegeben ist. La frase entre comillas se encuentra en *Crisis*, p. 75.

²⁶⁸ Cf. Hua VIII, p. 203.

ende un modo de vida que responda a los conceptos ya constituidos a objetivos (*Zwecke*) propuestos²⁶⁹. De este modo, las habitualidades que se van creando, sean juicios o bien pertenezcan a la subjetividad (porque ya se vio que no se escinden), responden a los objetivos fijados. En este sentido la responsabilidad consiste también en esclarecer y justificar estos objetivos, en ver si efectivamente se están cumpliendo o en el caso que se cumplan, mostrar sus límites si los tienen²⁷⁰.

Si la responsabilidad se erige como una búsqueda por esclarecer y justificar los juicios y por ende el modo de vida, se trata acá entonces de la posibilidad de darse a sí mismo las máximas a partir de las cuales se puede vivir. Si bien las máximas no están dadas, la apuesta de Husserl es por dirigir la vida de manera reflexiva, en términos de responder por los juicios formulados, y además su apuesta radica en que dichas respuestas y cada acto realizado correspondan a ideales auténticos, a objetivos que permitan la mejor constitución de sí mismo. Sólo de esta manera es posible concebir la propia constitución no como un producto de un azar o de un juego determinado, ya sea por el estado, la religión, las pasiones, etcétera, sino como un esfuerzo racional por comprenderse a sí mismo.

La conciencia de la responsabilidad de la razón o conciencia moral surge cuando en determinadas situaciones individuales el hombre alcanza conocimiento consciente de que son posibles justificaciones evidentes; como también cuando alcanza conocimiento de la posibilidad de preparar anticipadamente su acción y de disponerla de modo que no sólo encuentre una justificación *a posteriori* y como azarosa, sino de forma que un examen racional evidente, que de antemano comporta la garantía de *su corrección*, la fundamente²⁷¹.

²⁶⁹ Cf. Hua VIII, p. 204.

²⁷⁰ Cf. *Crisis*, p. 75.

²⁷¹ Edmund Husserl (2002), *Renovación del hombre y la cultura*, Agustín Serrano traductor, editorial Anthropos, p. 34.

Gracias a esta cita puede verse que el problema de la responsabilidad es un esfuerzo por responder a los juicios, y también por ampliar el ámbito de la tarea científica y en general de la totalidad de la vida humana. De este modo, la posibilidad de justificar y corregir los propios juicios, acciones o modos de vida no se reduce al ámbito profesional o científico, sino que es un esfuerzo general de la subjetividad que se reconoce como parte de una comunidad de sujetos iguales a ella. En otras palabras, la responsabilidad consiste en la constante clarificación de los objetos y de uno mismo como una justificación nunca acabada, que se mueve teleológicamente hacia ciertos ideales de una humanidad auténtica.

Cabría preguntar, entonces, qué objetivos deben ser perseguidos con el fin de lograr una humanidad auténtica. Es interesante ver que aunque para Husserl ésta haya sido una preocupación vital que se encuentra en obras tempranas como las *Lecciones de ética* de 1920 y 1924, cómo en *Crisis*, una obra de 1936, no se encuentre una sola formulación ética o un solo principio que permita aclarar cuál es el objetivo. Esto se debe a que los objetivos, por no estar dados, son productos de cada ser humano, mas no como un hombre en una isla, sino como perteneciente a una comunidad más amplia en la que debe responder no sólo a sí mismo, sino ante los demás.

El hecho de que la responsabilidad no se reduzca a un ejercicio en el ego se justifica a sí mismo en un ejercicio solipsista, es posible decir que la responsabilidad no es un proceder que le corresponda tan sólo al científico, sino que en virtud del mundo de la vida y de la ampliación de la experiencia es tarea de todo ser humano que se encuentra inmerso en el mundo de la vida y por ende devenir. Husserl, al inscribir el problema de la intersubjetividad en el ámbito de la objetividad, se queda corto, puesto que si se considera que todos podemos justificar nuestro modo de vida, son inevitables las diferencias y las tensiones entre un modo de vida u otro. Así, la pregunta por la objetividad excede el límite de la validación de los juicios, y abre posibilidades de

justificar y realizar distintos objetivos que no siempre coincidan y que bien pueden tener validez, como lo es en el caso del diálogo entre religiones distintas.

Con el fin de ilustrar lo ya dicho, podría pensarse en la justificación de asesinatos con el fin de conseguir un mayor crecimiento económico en una población o en un país. En este caso el dinero se vería como un objeto de valor, al que debe tenderse. Aunque han sido varios los esfuerzos que se han realizado por mostrar que una vida valiosa no radica en el honor o riqueza, acá se quieren mostrar dos puntos: por una parte, que hay modos de constituirse y en este sentido la reflexión está al servicio de la decisión (como se veía anteriormente). Por otra, que los fines muchas veces pueden poner en peligro la realización de otros.

Gracias a lo anterior, puede concluirse que la responsabilidad al ser un esfuerzo teleológico de aclaración sí mismo, no es una tarea acabada ni se reduce a ciertos ámbitos, sino es una tarea, tan difícil como bella, de comprender el propio contexto, las propias tareas y en general el mundo a partir de la atención. Comprender que el mundo y que el yo excede las consideraciones de la ciencia implica por una parte, abrirse a la multiplicidad propia de lo que se da y por otra, que dicha comprensión nunca se encuentra acabada y que en el caso de considerar una percepción acabada será como un ideal regulativo.

6. Conclusiones

Partir del mundo de la vida permitió ver la tensión que se genera entre el devenir y la unidad de los conceptos. Así, la constitución se introdujo como la posibilidad de comprender el devenir a partir de la unidad y viceversa, de comprender nuevamente la ciencia a partir de su propia historia, de su propio devenir y de las contiendas y claridades que ha ganado. Tomar como punto de partida el mundo de la vida, implica, entonces, un constante esfuerzo teleológico de aclaración y de reflexión respecto a lo ya ganado, implica una actitud atenta a la experiencia y la contingencia que a veces parece incomprensible.

Al comprender que la ciencia y toda tarea, sea práctica o teórica, se fundamentan en el mundo de la vida, es posible considerar la verdad a partir de dicho devenir y no como una entidad absoluta y cerrada. La posibilidad de validar los propios juicios a partir de la experiencia implica por una parte, que todo dogmatismo es tan burdo como desatento a la experiencia y por otra, que el escepticismo es simplemente la negación de la posibilidad de la experiencia de ver el estilo habitual que ella misma presenta.

La posibilidad de moverse entre el escepticismo y el dogmatismo implica, además de la actitud atenta ya mencionada, la posibilidad de dar cuenta de los juicios y de los conceptos que los rigen a partir de la propia experiencia. En otras palabras, partir del

mundo de la vida implica reconocer una subjetividad que por estar inmersa en el devenir, por constituirse a partir del cuerpo y por encontrar la ampliación de la experiencia en los otros, está abierta a infinitas posibilidades, y por ende al esfuerzo por clarificarse constantemente, esfuerzo que al devenir habitualidad puede ser un modo de dirigir la propia vida.

Comprender las infinitas posibilidades de la subjetividad sólo es posible gracias al cuerpo, que ante todo es el eje de localización en el mundo de la vida y órgano de las sensaciones que percibe la experiencia. Así, el cuerpo, como el eje entre la experiencia y el yo, permite comprender la subjetividad como distinta de los objetos, aunque inmersa en el mundo de la vida. De este modo, dar cuenta de los juicios y conceptos es un acto intelectual que pasa por el cuerpo, y que permite percibir la experiencia y la subjetividad, de manera unitaria, pero atenta al devenir, al cambio y por ende a la novedad.

La posibilidad de argumentar y justificar los motivos que me mueven, es la posibilidad de contrastarlos y de cambiarlos en el momento en que la experiencia lo exija y, al fin y al cabo, es la posibilidad de responder por los propios actos. De este modo, la presencia de otro implica la ampliación de la experiencia, por supuesto, y con ella no sólo la posibilidad de constituir objetivamente un objeto, por ejemplo, sino la posibilidad de ir creando una subjetividad capaz de dar cuenta de sí misma. En otras palabras, la ampliación de la experiencia no es un mero plus ontológico, es la posibilidad de abrir horizontes de comprensión que permiten la constitución del mundo, de la subjetividad que así, se erige como una condición para dar cuenta de sí mismo.

Sólo partiendo del mundo de la vida, reconociendo las infinitas posibilidades de una subjetividad responsable que se erige gracias al cuerpo y de cara a los demás es posible hablar de una razón autónoma. En otras palabras, no es posible constituir una subjetividad sin tener en cuenta el contexto en el que se encuentra inmersa, los otros seres humanos que la rodean y las comprensiones que dicha subjetividad adquiere

respecto a sí misma. De este modo, dar cuenta de los propios juicios, conceptos y actos, es decir, erigir la razón de manera autónoma, no se limita a la posibilidad de conocer el mundo, sino que se abre en el horizonte de comprensión tanto del mundo, como de mí mismo y de los otros.

Si la constitución es la pregunta por cómo es posible la unidad a partir de la multiplicidad de representaciones, queda abierto el problema por las leyes u objetivos que le dan unidad a una vida o, en otras palabras, por las motivaciones de una razón autónoma. Este problema, propio de la filosofía moral y política, prefiero por ahora dejarlo abierto e indicar que esta tesis más que ser una respuesta pretende aportar ejes de reflexión respecto a las posibilidades de la experiencia. De este modo, una pregunta por los objetos, por su contingencia y su comprensión es una pregunta por cómo es posible dar cuenta de algo que a veces parece tan incomprensible como lo es la propia vida.

7. Bibliografía

Obras de Husserl citadas con su respectiva traducción

Husserliana I: Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge, editado por S. Strasser, La Haya, Martinus Nijhoff, 1973. (Edmund Husserl (2004), *Meditaciones Cartesianas*, traducción de Miguel García-Baró y José Gaos, editorial F.C.E., México D.F.)

Husserliana II: Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen, editado por Walter Biemel, La Haya, Martinus Nijhoff, 1973. (Edmund Husserl (1949), *Ideas I*, traducción de José Gaos, editorial F.C.E, México D.F.)

Husserliana IV: Ideen zur einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution, editado por Marly Biemel. La Haya, Martinus Nijhoff, 1952. Edmund Husserl (1997), *Ideas II: fenomenología de la constitución*, traducción de Antonio Zirió, editorial UNAM, México D.F.

Husserliana V: Ideen zur einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Drittes Buch: Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften. editado por Marly Biemel, La Haya, Martinus Nijhoff, 1971 (Edmund Husserl (2000), *Ideas III: la fenomenología y los fundamentos de las ciencias*, Luis Eduardo González traductor, editorial UNAM, México D.F.)

Husserliana VI: Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie, editado por Walter Biemel, La Haya, Martinus Nijhoff, 1976 (Edmund Husserl, (1991), *Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, traducción de Jacobo Muñoz y Salvador Mas, editorial Crítica, Barcelona.)

Husserliana VIII: Theorie der phänomenologischen Reduktion, editado por Rudolf Boehm, La Haya, Martinus Nijhoff, 1959.

Husserliana XVII: *Formale and transzendente Logik*. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft, editado por Paul Janssen, La Haya, Martinus Nijhoff, 1974 (Edmund Husserl (1962), *Lógica formal y lógica trascendental*, traducción Luis Villoro, editorial UNAM, México D.F.)

Husserliana XVIII, XIX: *Logische Untersuchungen*. Erster Teil. Prolegomena zur reinen Logik. Text der 1. und der 2. Auflage. Halle: 1900, rev. ed. 1913, editado por Elmar Holenstein. La Haya: Martinus Nijhoff, 1975 (Edmund Husserl (1995) *Investigaciones lógicas*, José Gaos traductor, editorial Altaya, Barcelona.

Husserliana XXVII: *Aufsätze und Vorträge, 1922-1937*, editado por T. Nenon H.R. Sepp, La Haya: Kluwer Academic Publishers, 1988 (Edmund Husserl (2002), *Renovación del hombre y la cultura*, traducción de Agustín Serrano, editorial Anthropos, Barcelona.)

Obras citadas:

Danilo Cruz Vélez (2001), *Filosofía sin supuestos*, editorial Universidad de Caldas, Caldas.

Ernst Cassirer (1956), *El problema del conocimiento*, traductor Wencelao Roces, F.C.E., México D.F.

Guillermo Hoyos (1973) *Intentionalität als Verantwortung*, Martinus Nijhoff editorial, Köln.

Immanuel Kant (2002), *Crítica de la razón pura*, Pedro Ribas traductor, editorial Taurus, Madrid.

Immanuel Kant (2007), *Crítica del juicio*, Manuel García Morente traductor, editorial Austral, Madrid.

Javier San Martín (1987) *La fenomenología de Husserl como utopía de la razón*, Anthropos editorial, Barcelona.

José Ortega y Gasset (1970), *El hombre y la gente*, Ediciones de la revista de Occidente, Madrid.

Klaus Held (1972), "Das Problem der Intersubjektivität und die Idee einer phänomenologischen Transzendentalphilosophie" en: Ulrich Claesges und Klaus Held (Hrsg.), *Perspektiven transzendentalphänomenologischer Forschung*, Martinus Nijhoff, Den Haag, pp. 3-60.

Ludwig Landgrebe (1968), *El camino de la fenomenología*, Mario Presas traductor, editorial Sudamericana, Buenos Aires.

Ludwig Landgrebe (1975), *Fenomenología e historia*, Mario Presas traductor, Monte Avila editores, Caracas.

Maurice Merleau-Ponty (1964), "El ojo y el espíritu", en *Revista de la cultura de Occidente*, agosto/ septiembre, Tomo IX, número 52/ 54.

Michel Henry (2009), *Fenomenología material*, traducción de Javier Teira y Roberto Ranz, editorial Encuentro, Madrid.

Miguel García-Baró, *Vida y mundo: la práctica de la fenomenología*, editorial Trotta, Madrid.

David Hume (2002), *Investigación sobre el conocimiento humano*, Jaime de Salas Ortueta traductor, Alianza editorial, Madrid.

David Hume (2002), *Tratado de la naturaleza humana*, Félix Duque traductor, editorial Tecnos, Madrid.

René Descartes, (1980) *Meditaciones Metafísicas*, Ezequiel de Olaso traductor, editorial charcas, Buenos Aires.

Stephen Okello (2001), *Intersubjective communication in the phenomenology of Husserl*, Pontificia Universidad Gregoriana, Roma.

Wilhelm Szilasi (2003), *Introducción a la fenomenología*, Ricardo Maliandi traductor, Amorrortu editors, Buenos Aires.

Bibliografía secundaria

Franz Brentano (2006) *Sobre el concepto de verdad*, Juan José García-Norro y Silvia López-Palao, Editorial Complutense, Madrid.

Gottfried W. Leibniz (1996), “La monadología” en *Tres textos metafísicos*, Rubén Sierra Mejía traductor, Bogotá D.C.

Martin Heidegger (2009), *Ser y tiempo*, Jorge Eduardo Rivera traductor, editorial Trotta, Madrid.

Natalie Depraz (1995), *Transcedance et incarnation le statut de l'intersubjective comme alterite a soi chez Husserl*, Librairie Philosophique, Paris.

Platón (1998), *Gorgias*, Javier Martínez García, alianza editorial, Madrid.

Platón (2002), *Apología*, J. Calonge Ruiz traductor, Gredos editorial, Madrid.

Salvador Verges Ramírez (1995), *La intersubjetividad en Husserl*, PPU editor, Barcelona.