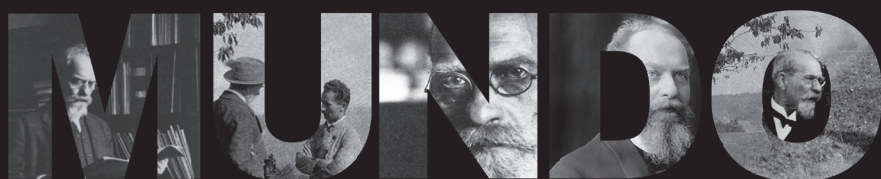


Ángel Xolocotzi - Román Chávez - Ricardo Gibu
(Coordinadores)



Y

«MUNDO-DE-VIDA»

SU ORIGEN Y DESARROLLO EN LA INTERPRETACIÓN FENOMENOLÓGICA CONTEMPORÁNEA



BUAP



MUNDO
Y
«MUNDO-DE-VIDA»

MUNDO Y «MUNDO-DE-VIDA»
SU ORIGEN Y DESARROLLO EN LA INTERPRETACIÓN
FENOMENOLÓGICA CONTEMPORÁNEA

ÁNGEL XOLOCOTZI YÁÑEZ
ROMÁN ALEJANDRO CHÁVEZ BÁEZ
RICARDO GIBU SHIMABUKURO
(COORDINADORES)

BENEMÉRITA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE PUEBLA
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

Para la publicación de este volumen cada colaboración y todas en su conjunto fueron sometidas a dictámenes de pares en *modalidad de doble ciego*.

Este libro es resultado de los trabajos de investigación del Cuerpo Académico Consolidado “Fenomenología, hermenéutica y ontología”, integrado por Ricardo Gibu Shimabukuro, Luis Ignacio Rojas Godina, J. Rodolfo Santander y Ángel Xolocotzi Yáñez.

Publicación financiada con recursos del Programa de Fortalecimiento de la Calidad Educativa (PFCE) 2016.

© Ángel Xolocotzi Yáñez, Román Alejandro Chávez Báez, Ricardo Gibu Shimabukuro

Primera Edición: 2017

© Benemérita Universidad Autónoma de Puebla

4 sur 104

Centro Histórico

Facultad de Filosofía y Letras

Juan de Palafox y Mendoza 229

C.P. 72000, Puebla, Pue., México

<http://www.filosofia.buap.mx>

ISBN: 978-607-525-272-8

Ninguna parte de esta obra puede ser reproducida o transmitida mediante ningún sistema o método electrónico o mecánico sin el consentimiento por escrito del autor.

Hecho en México

Made in Mexico

ÍNDICE

- 9 Actualidad del “mundo-de-vida”
Ángel Xolocotzi, Román A. Chávez, Ricardo Gibu
- 11 Vivir de... Intencionalidad y “mundo-de-vida” en la obra
de Emmanuel Levinas
Diego Ulises Alonso Pérez
- 21 El concepto de *tiempo mundano* en Martin Heidegger
Felipe Arámburo Manilla
- 33 Merleau-Ponty o la medida de la filosofía
Felipe Boburg Maldonado
- 53 “Mundo-de-vida” y estética trascendental en Edmund Husserl
Román Alejandro Chávez Báez
- 63 El entrelazo “cuerpo-mundo” en la filosofía de Merleau-Ponty
Eric J. Figueroa González
- 73 La multiplicidad de mundos culturales y el mundo
en el pensamiento del Husserl tardío
María Dolores Illescas Nájera
- 95 El cuerpo en *El ser y la nada* de Jean-Paul Sartre
Alejandro Macías Flores
- 111 El retroceso al “mundo-de-vida” en la fenomenología de Husserl
Edgar Adrián Mejía
- 129 Articulación de la comprensión trascendental del ser y teoría
de la estructura categorial del mundo. Consideraciones en torno
a un diálogo posible entre los proyectos ontológicos
de Martin Heidegger y Nicolai Hartmann
Luis Fernando Mendoza

- 161 El “mundo-de-vida” en *La crisis* de Husserl
Juan Carlos Montoya Duque
- 177 “Mundo-de-vida” y muerte en Husserl
Daniela Ortega de la Madrid
- 191 “Mundo-de-vida”: crítica a la lógica formal
y a la psicología empírica
Edgar Sandoval
- 203 La paradoja de la subjetividad humana
José Alfonso Villa Sánchez
- 219 Colaboradores

ACTUALIDAD DEL "MUNDO-DE-VIDA"

Ángel Xolocotzi

ROMÁN ALEJANDRO CHÁVEZ

RICARDO GIBU

Una de las nociones husserlianas que ha adquirido mayor popularidad y ha alcanzado una amplia difusión es, sin lugar a dudas, la de “mundo-de-vida” o *Lebenswelt*. Sin embargo, esta expresión ha sido utilizada por otros autores (Simmel, Dilthey, Hofmannsthal) antes de Husserl, aunque no en el sentido preciso que otorga la fenomenología. Sabemos también que fue empleada por Heidegger en sus lecciones de invierno de 1919 (*Grundprobleme der Phänomenologie*) y antes por Husserl, por lo menos desde *Ideas II* y en 1919 en sus lecciones del semestre de verano (*Natur und Geist*) y, finalmente, como parte de los textos del legado (1916-1937), *Die Lebenswelt* que aparecieron en Husserliana xxxix en el 2008. Posteriormente tuvo mucha aceptación en las ciencias sociales (Schütz) y más recientemente con Habermas y Hans Blumenberg. Sin embargo, la noción de “mundo-de-vida” no puede sistematizarse temática o atemáticamente sin la noción de *mundo*. En este contexto, el presente libro pretende problematizar los conceptos de *mundo* y “mundo-de-vida” buscando destacar sus orígenes y desarrollo desde la discusión fenomenológica contemporánea, pero subrayando, enfáticamente, las posiciones de Husserl, Heidegger, Hartmann, Levinas, Sartre y Merleau-Ponty a este respecto.

Bajo esta perspectiva, el libro que ahora presentamos tiene como propósito fundamental seguir aportando conocimiento e ir aclarando, desde la fenomenología y la hermenéutica, la cuestión del mundo y el “mundo-de-vida”, persiguiendo su origen y desarrollo en la interpretación fenomenológica contemporánea, siempre con el afán de profundizar en estas cuestiones mediante la ejercitación constante del quehacer filosófico pensante, a partir de reflexiones de carácter científico-académico.

El libro cuenta con colaboraciones de estudiantes del Doctorado en Filosofía Contemporánea de la Facultad de Filosofía y Letras de la BUAP, de la Maestría en Filosofía y del Doctorado en Filosofía de la UNAM. Así como de especialistas en fenomenología como la Dra. María Dolores Illescas, el Dr. Alfonso Villa y el Dr. Edgar Sandoval.

Especial importancia es la presentación de un documento inédito del fallecido Dr. Felipe Boburg Maldonado, titulado: "Merleau-Ponty o la Mesura de la Filosofía" quien en vida y poco antes de morir (quizá un mes), compartió generosamente con, en aquel entonces, uno de sus alumnos en la Licenciatura en Filosofía de la Universidad Iberoamericana, Ciudad de México, Román Alejandro Chávez, quien ahora se honra en presentar el documento a la comunidad filosófica.

Este libro forma parte del trabajo colaborativo del Cuerpo Académico Consolidado "Fenomenología, hermenéutica y ontología" de la Facultad de Filosofía y Letras de la BUAP.

Finalmente, nuestro especial agradecimiento a todos los autores que participaron en este libro, así como a las personas que colaboraron en la revisión del manuscrito.

VIVIR DE... INTENCIONALIDAD Y "MUNDO-DE-VIDA" EN LA OBRA DE EMMANUEL LEVINAS

DIEGO ULISES ALONSO PÉREZ
FFYL-BUAP

En este texto pienso centrarme en la apropiación y reinterpretación que Levinas hizo de los conceptos husserlianos de *intencionalidad* y “mundo-de-vida”, sin embargo, debido a la extensión del mismo, será necesario presuponer algunas definiciones y aclaraciones. Como es ya ampliamente sabido y comentado, la fenomenología husserliana está fundada en el concepto de intencionalidad, del estar *dirigido a* de la conciencia. Suele resumirse y ejemplificarse con la noción *conciencia de*, pues los análisis fenomenológicos llevados por el moravo descubren la conciencia no como un sustrato permanente, cual si fuese una caja en la que se guardarán contenidos y representaciones. La conciencia se muestra siempre como conciencia de, es decir, ya por principio la conciencia se encuentra volcada, exterior a sí misma, dirigiéndose a aquello de lo que se ocupa, el enunciado es de algo, la imaginación de algo, la fantasía de, etcétera. Este *descubrimiento* llevará a toda una serie de distinciones o precisiones entre la conciencia-objeto (más adelante noesis-noema), acto, vivencia, etcétera, en lo cual no me adentraré. Por otro lado, el concepto “mundo-de-vida” (*Lebenswelt*) remite a lo preteorético en lo cual ya siempre se encuentra sumergida la conciencia, al polo pragmático del mundo en su darse más originario. Este concepto será tratado por Husserl a lo largo de toda su obra, desde distintos ángulos y con distintos matices, pero podemos identificarlo como el correlato más primordial y primario de la conciencia.

Levinas retomará estos presupuestos e intentará radicalizarlos para confrontar y poner en cuestión a la fenomenología husserliana y heideggeriana, pues para Levinas en última instancia la conciencia, el Mismo, no puede constituir al Otro. Esta apropiación de los conceptos husserlianos se encuentra en la segunda sección de *Totalidad e infinito*, una de las obras menos comentadas y tal vez más enigmáticas.

La intencionalidad como vivir de...

Levinas opondrá a ciertas dicotomías husserlianas, como noesis-noema, constituyente-constituido, el concepto de infinito y su infinidad. Con esto pretende el filósofo franco-lituano adecuarse de mejor modo a aquello que no se puede adecuar, intenta decir de manera más cercana aquello a lo que no se puede aproximar, incluso si esto es contrario a una primacía de lo teórico. Hasta qué punto estas objeciones se sostienen y no presuponen una interpretación sesgada y tal vez incompleta del fundador de la fenomenología es otra cuestión.

Antes de que ser conciencia de, la facticidad, la concreción y singularidad de la conciencia se viven en una intencionalidad previa, ante-predicativa, intencionalidad que no está dirigida a objetos o cuyo *intentum* está indeterminado. No es que me encuentre dirigido primariamente a objetos o representaciones, ni siquiera a útiles en sentido heideggeriano (*zuhandenes*) sino que previamente me encuentro ya en ello viviendo de... "Vivimos de 'buena sopa', de aire, de luz, de espectáculos, de trabajo, de ideas, de sueño, etc. [...] Estos no son objetos de una representación. Sino que vivimos de ellos. Aquello de lo que vivimos, no es tampoco 'medio de vida' [...] ni finalidad de la vida".¹ Como diría Husserl en la Quinta investigación lógica, lo que el yo vive no son los objetos, los acontecimientos, "lo que el yo o la conciencia vive es, justamente, su vivencia".² Lo peculiar en esta interpretación levinasiana es que aquello a lo que la existencia humana está ya siempre previamente dirigida es al gozo (*jouissance*) de su entorno (*Umwelt*), gozo previo a un estar dirigido temático y expreso e incluso al estar ocupado (*Besorge*) habiéndoselas con el mundo. Antes de ello se vive de... Las cosas, los objetos, los útiles e incluso los meros entes que "están-ahí" presentes son antes que nada "[y] son siempre, en cierta medida [...] objetos de gozo ofreciéndose al 'gusto', ya adornado y embellecidos".³

Objetos de gozo, que se ejemplifican claramente en la categoría de alimento. La relación del Mismo con sus alimentos no es ni meramente

1. Emmanuel Levinas, *Totalité e infini*, p. 112. "Nous vivons de 'bonne soupe', d'air, de lumière, de spectacles, de travail, d'idées, de sommeil, etc. Ce ne sont pas là objets de représentations. Nous en vivons. Ce dont nous vivons, n'est pas non plus 'moyen de vie' [...] ni un but de la vie".

2. Edmund Husserl, *Investigaciones lógicas*, vol. 2, p. 479.

3. E. Levinas, *Totalité e infini*, op. cit., p. 113. "[...] sont toujours, dans une certaine mesure, [...] objets de jouissance, s'offrant au 'gout' déjà ornées, embellies [...] vivre de dessine l'indépendance même, l'indépendance de la jouissance et de son bonheur qui est le dessin originel de toute indépendance".

teorética ni pragmática. Pues los alimentos ni son representaciones mentales de mi hambre, ni contenidos de mi vivencia de hambre, sino precisamente aquello de lo que vivo.

Vivir de pan no es, pues, ni representarse el pan, ni actuar sobre él, ni actuar por él [...] Si como mi pan para trabajar y vivir, es porque vivo de mi trabajo y de pan. El pan y el trabajo no me divierten, en sentido pascaliano, por el hecho desnudo de su existencia, ni ocupan el vacío de mi tiempo: el gozo es la última conciencia de todos los contenidos que llenan mi vida –los abarca.⁴

La relación primaria con el mundo entorno es el goce, pues antes que cualquier relación o tematización se está sumergido en el elemento, uno se baña en él. La facticidad es gozo que vive de... Se vive del aire que se respira, del agua que se toma. En este sentido se vive de *alimentos* como aquello en lo que se encuentra ya vuelta la existencia. Encontramos en Levinas un esfuerzo por radicalizar la importancia de la sensibilidad antes que del sentido. Estos *objetos* con los que me relaciono, a los que me encuentro dirigido o direccionado son en un sentido completamente material contenidos de mi vivir de. Literalmente vivo del aire que respiro, intencionalidad en la que no hay constitución por parte de la conciencia del mundo, si no gozo del mismo, que implica placer y o dolor.

Vivimos de actos [...] y del acto mismo de ser, del mismo modo que vivimos de ideas y sentimientos. Aquello que hago y que soy es, a la vez, aquello *de lo* que vivo. Nos vinculamos con una relación que no es ni teórica ni práctica. Detrás de la teoría y de la práctica está el gozo de la teoría y la práctica: egoísmo de la vida. La relación última es el gozo, *felicidad* [*bonheur*].⁵

Estos contenidos del vivir de que son objetos de gozo no son únicamente *materiales*, si bien el gozo mismo implica ya la corporalidad. Pues, “no

4. *Ibid.*, p. 114. “Vivre de pain, n’est donc ni se représenter le pain, ni agir sur lui, ni agir par lui. [...] Mais si je mange mon pain pour travailler et vivre, je vis *de* mon travail et *de* mon pain. Le pain et le travail ne me divertissent pas, au sens pascalien, du fait nu de l’existence, ni n’occupent le vide de mon temps : la jouissance est l’ultime conscience de tous les contenus qui remplissent ma vie –elle les embrasse”.

5. *Ibid.*, p. 116. “Nous vivons d’actes –et de l’acte même d’être, tout comme nous vivons d’idées et de sentiments. Ce que je fais et ce que je suis, est à la fois, *ce dont* je vis. Nous nous y rapportons d’un rapport qui n’est ni théorique, ni pratique. Derrière la théorie et la pratique, il y a jouissance de la théorie et de la pratique: égoïsme de la vie. La relation dernière est jouissance, *bonheur*”.

solo de pan vive el hombre”, sino también de ideas, de pensamientos, de alegrías y tristezas. Todos los comportamientos, ya sean teóricos o prácticos, están englobados por la categoría del gozo, pues antes que nada gozamos del sol que nos calienta o quema, del aire fresco que respiro o me ofusca. Todo hacer y todo pensar es un gozo de hacer y de pensar. Si para Husserl todos los actos de conciencia son intencionales pues mi deseo es deseo de, mi fantasía, fantasía de, mi representación, representación de, para Levinas todos los actos de la conciencia quedarían englobados por la intencionalidad del vivir de, mi imaginación además de ser imaginación de un Minotauro es gozo de esta imaginación.

¿Acaso no estamos frente a una objeción ya hecha por Heidegger? ¿No es el gozo correlativo del vivir de equivalente a la *Stimmung* heideggeriana? ¿No es la importancia que acuerda Heidegger a la tonalidad afectiva cercana a lo aquí expuesto? Pareciera una objeción a la intencionalidad husserliana que vendría más bien ya desde *Ser y Tiempo*, pues los temples anímicos estas direccionados de otro modo, no de una manera teórica. A pesar de la similitud que pudiera entreverse Levinas rechazaría esto, argumentando que el gozo no es mi disposición o el tono en el que se mantiene la existencia en el ser, pues la existencia está ya sumergida en el gozo, sin importar el tono en el que ese gozo se encuentre templado. Como si el gozo pudiera ser anterior a cualquier *Stimmung* y englobara cualquier temple anímico. Pues se goza del miedo ante esto o aquello, de la alegría del momento o de la tristeza de un acontecimiento. Se goza incluso de la angustia ante la muerte. “La vida, que es siempre la vida *de* algo, es felicidad. La vida es afectividad y sentimiento. Vivir es gozar de la vida. Desesperar de la vida solo tiene sentido porque la vida originariamente es felicidad”.⁶ En este contexto, felicidad o buena fortuna, debe entenderse en el sentido de tener la fortuna de, gozar de la vida es ya un “ser-afortunado” del gozo.

Sin embargo, habrá que entender el gozo como constituido tanto de felicidad (*bonheur*) como infelicidad o desgracia (*malheur*). Etimológicamente *bon-heur* está constituido por *bon*, bueno y *heur*, fatalidad, destino, suerte. Es decir, podríamos traducir como fatalidad afortunada. El gozo es por ello fatalidad afortunada o desgraciada, alegría o tristeza, “La unicidad del Yo traduce la separación. La separación por antonomasia es la soledad y, el gozo –felicidad o infelicidad– es el aislamiento

6. *Ibid.*, p. 117. “La vie qui est la vie *de* quelque chose, est bonheur. La vie est affectivité et sentiment. Vivre, c’est jouir de la vie. Dsperer de la vie n’a de sens que parce que la vie est, originellement, bonheur”.

mismo".⁷ Esta cita podría desconcertar, pues al progreso de la fenomenología tanto husserliana como heideggeriana, de pensar la facticidad como ex-terior, siendo el interior un *mito*, Levinas pareciera reafirmar una interioridad y aislamiento de la existencia, de la facticidad. ¿Cómo es esto posible? ¿En qué se justifica? Y, principalmente ¿se adecua al fenómeno mismo?

El gozo individualiza, aísla en cierto sentido, ello porque está remitido al cuerpo, a la corporalidad. La identidad del Mismo está anclada en su cuerpo, en el sueño, la enfermedad, el hambre, el insomnio, el erotismo. El sufrimiento del cansancio, la alegría de alimentarse de un buen plato de sopa caliente, la pesadez del trabajo, remiten al cuerpo. El cuerpo sería el centro de un *aislamiento* relativo, ello porque este aislamiento se despliega como morada, como la *casa* hecha de ladrillos o de paja, es decir hecha de... algo exterior. Ahora esbozaré este concepto de *morada*.

La posición del Mismo: la corporalidad y la morada

En este apartado explicaremos cómo es posible una interioridad en el Mismo. ¿Cómo puede haber un adentro y un afuera? Siempre y cuando no se piense como un sujeto fuera del mundo que ingresa por una caída en la cárcel del cuerpo, siempre y cuando no se piense a la interioridad del Mismo como un lugar immaculado desde el que se relaciona con el mundo. Todo lo contrario, al estar fuera de sí, ocupado en las tareas cotidianas, el Mismo se construye un refugio, una estancia, la casa, *su casa (chez soi)*,⁸ que se convertirá en su morada, "esta interioridad aparecerá, a su vez, como una presencia 'como en casa', lo que quiere decir habitación y economía".⁹ El fenómeno de la casa, de la habitación, mostrará cómo es posible un interior en el Mismo que lo separa de lo exterior sin separarlo, es decir, un adentro que está hecho de afuera, de

7. *Ibid.*, p. 122. "L'unicité du Moi traduit la séparation. La séparation par excellence est solitude et la jouissance –bonheur où malheur– sont l'isolement même".

8. Esta es una de las expresiones más difíciles de traducir al español; *chez soi* puede querer decir muchas cosas: en mi casa, en mi pueblo, en mi ciudad, en mi familia. "*Rentrer chez soi*" puede querer decir regresar a casa, pero también regresar a la tierra natal o al país de origen. Levinas jugará con la plurivocidad de la expresión *chez soi* para decir que el Mismo siempre parte desde un *chez soi*. Además de otros sentidos que puede tomar, como cuando se dice "*chez Descartes*", esto se puede verter como, "según Descartes", "en Descartes".

9. Emmanuel Levinas, *Totalité e Infini*, *op. cit.*, p. 112. "cette intériorité apparaîtra, à son tour, comme une présence chez soi, ce qui veut dire habitation et économie".

alteridad. El Mismo siempre aparece desde una posición, su posición, su lugar concreto, a este lugar Levinas lo designará con el término *morada*; la facticidad está localizada; el hombre se mantiene en el mundo como viniendo hacia él desde un dominio privado, desde un hogar, donde puede retirarse en cualquier momento. No viene de un espacio intersideral en el que se poseyera y desde el cual tendría, a todo momento, que recomenzar un peligroso aterrizaje. “[...] Simultáneamente afuera y adentro, va hacia fuera desde una intimidad. Esta intimidad se abre en la casa, la cual se sitúa en ese afuera”.¹⁰

Es el análisis de la morada lo que nos permite entender esta doble direccionalidad de un adentro y afuera necesarios a la autoafirmación del Mismo y quizá nos hagan comprensible el origen del mito de una interioridad inmaculada y una exterioridad inalcanzable, mera representación de un mundo que está más allá y que sería el verdadero. Al afirmar “el existente vive desde su casa, a la cual recurre para refugiarse del frío, del calor, de la lluvia, de las miradas indiscretas” no se está recurriendo a artimañas retóricas, sino describiendo el modo de ser del Mismo. Morada que está hecha de piedras, de ladrillos, de tierra, de cemento, es decir, de lo que se considera exterior. Refugio desde el que ve pasar a la gente, gracias a la casa el Mismo vive adentro. Al interior del hogar el Mismo se descubre como teniendo una intimidad propia, que le pertenece, desde la que se abre su mundo circundante. Y no se trata únicamente del hecho banal de tener una casa, sino del hecho de requerir un lugar para morar, que bien puede ser un inmenso castillo, bien una choza de láminas, de cartón, de tierra, bien una falta de hogar. La casa permite constituir un lugar de descanso, de reposo, desde donde se vive, desde el cual se despliega la existencia, intimidad del hogar. La casa no es un objeto, ni una representación, ni un ente, es una morada que habita el Mismo. Lo que es más “la civilización del trabajo y de la posesión toda entera surge como concretización del ser separado efectuando su separación. Pero esta civilización reenvía a la encarnación de la conciencia y a la habitación —a la existencia desde la intimidad de una casa— concretización primera”,¹¹ el Mismo se concretiza en su casa,

10. *Ibid.*, p. 162. “L’homme se tient dans le monde comme venu vers lui à partir d’un domaine privé, d’un chez soi, où il peut, à tout moment se retirer. Il n’y vient pas d’un espace intersideral où il se posséderait déjà et à partir duquel il aurait, à tout moment, à recommencer un périlleux atterrissage. [...] Simultanément dehors et dedans, il va au-dehors à partir d’une intimité. D’autre part cette intimité s’ouvre dans une maison, laquelle se situe dans ce dehors”.

11. *Ibid.*, p. 163. “[I]a civilisation du travail et de la possession tout entière, surgit comme concrétisation de l’être séparé effectuant sa séparation. Mais cette civilisation renvoie à l’in-

afirma su independencia, su singularidad, su interioridad y su gozo desde su intimidad desde su hogar, *como en casa*, aunque no tuviera una casa concreta, pues el mendigo que vive en parques también está *como en casa*, es decir las calles por las que camina, las bancas en las que duerme, las esquinas en las que pide limosnas le son familiares, ¡sin casa concreta está *como en casa* (*chez soi*)!

Por ello no se trata aquí de si concretamente se tiene una casa o no, sino de que la forma misma en la que el existente se concretiza *como en su casa*, requiere de una morada para existir, pues siempre se existe desde lo familiar a partir del que se configura lo extraño. Independientemente de cómo sea esta morada, lujosa o paupérrima, ya sea en el campo o en la ciudad, la casa es un *constitutivum* del Mismo, la requiere para su singularización, para su concreción. ¿No podríamos pensar en una comunidad que no haya vivido en casas sino a la intemperie como argumento para refutar lo aquí descrito? Lo dudo, pues la casa no son solo los cuatro muros y el techo, sino el lugar desde el cual el Mismo se abre una intimidad, se concretiza, desde el que existe, ya sea su techo un manto de estrellas y sus muros el viento que sopla. “[E]l sujeto contemplando un mundo, supone pues el acontecimiento de la morada, la retirada de los elementos [...] el recogimiento en la intimidad de una casa”,¹² nada cambiaría un pueblo sin casas, pues los parajes que le son familiares, su tierra, sus bosques o desiertos, son su hogar, son su *como en casa*. El mito de la interioridad intocable e intocada nace de una interioridad concreta, fáctica, de la intimidad de una casa, de lo familiar, desde donde el Mismo se constituye y a partir de la cual existe. Y no se trata aquí tampoco de la afirmación de un tipo de hogar convencional o de una familia connatural al hombre, ya que de facto estas varían cultural e históricamente, sino de el hecho de que a pesar de las formas que tome, lo familiar del estar en casa es una constante, porque remite a la forma general necesaria del existente, la cual requiere la intimidad e interioridad de la morada. Pero, y aquí radica la ambigüedad, la casa está construida con exterioridad, su intimidad se constituye de aquello que parece exterior y no por ver a las gentes pasar desde la seguridad de mi ventana, en la comodidad de mi cuarto, dudando si son hombres o tal vez simples autómatas (como diría Descartes), ello significa que mi casa sea una isla separada del universo. ¡No! Si bien mi casa genera una especie de aislamiento y, en cierto sentido, delimita lo interior de

carnation de la conscience et à l’habitation –à l’existence à partir de l’intimité d’une maison–concrétisation première”.

12. *Ibid.*, p. 164. “[L]e sujet contemplant un monde, suppose donc l’événement de la demeure, la retraite à partir des éléments [...] le recueillement dans l’intimité de la maison”.

lo exterior, más bien deberíamos entender este *en casa* como generando un punto de partida.¹³

El Mismo se refugia en su casa y en un lugar concreto, en una base, en el cálido lecho donde se retira a dormir y desde ahí las cosas y los demás toman su puesto, “lugar que se transforma ‘en-casa’, en ciudad natal, en patria, en mundo”.¹⁴ Este posicionamiento del Mismo desde el que se abre el espacio remite a un enraizamiento en la tierra natal, en la patria entendida en sentido mucho más originario y en lo que aquí no profundizaremos. Gracias a esta localización-posicionamiento del Mismo como en casa, surge el egoísmo y el gozo del existir.¹⁵ *Mi aquí* primordial remite, a su vez y necesariamente, a mi cuerpo, y luego por iteración y en diversos grados, a mi morada, a mi tierra natal, a mi patria, *chez moi*. Por ello afirmábamos que la singularidad del Mismo, su ipseidad, está constituida de alteridad, pues su espacialidad, aunque se abre desde su aquí está formada por la tierra en la que ha nacido, por el espacio cultura predado por los ancestros. Esta localización, posición, desde el Mismo, garantiza la separación con lo exterior, es la condición que posibilita una exterioridad, lo que está fuera de la casa, lo que está más allá de la tierra natal, lo extraño, lo extranjero, con relación a lo familiar, a lo propio.

Solo desde la morada que la casa permite el Mismo puede partir desde un punto familiar hacia lo extraño, “la familiaridad es una realización, una *en-ergía* de la separación. A partir de ella, la separación se constituye como morada y habitación. Desde ese momento existir significa morar. Morar [...] es recogerse, un venir hacia sí, una retirada a casa como tierra de asilo”.¹⁶ De esta manera se abre la posibilidad de acoger al Otro, desde un Mismo familiar a su tierra, a su casa, a su patria. El Mismo tiene una posición concreta que lo separa del otro, del extranjero venido de tierras lejanas, lejos de casa el Otro busca refugio y acogida en la morada del Mismo, se presenta como la viuda, el huérfano, el pobre; el venido de ultramar para trabajar la tierra del Mismo y así portar sustento a su hogar que ha quedado allá, tan lejos. ¿Podríamos pensar la morada,

13. Esta dinámica de lo familiar y lo extraño del *como en casa* está íntimamente ligada a los análisis fenomenológicos de Husserl de lo propio y lo extraño, aunque no sean un simple resumen, sino un esfuerzo por pensarlos más a fondo.

14. *Ibid.*, p. 119. “Lieu devenu le *chez-soi*, la ville natale, la patrie, le monde”.

15. Temas que por falta de espacio no podremos abordar aquí.

16. Emmanuel Levinas, *Totalité e infini*, *op. cit.*, p. 166. “[l]a familiarité est un accomplissement, une én-ergie de la séparation. A partir d’elle, la séparation se constitue comme demeure et habitation. Exister signifie dès lors demeurer. Demeurer [...] est un recueillement, une venue vers soi, une retraite chez soi comme dans une terre d’asile”.

el como en casa, con relación al "mundo-de-vida"? ¿No habría más bien que remitirlo a la especialidad?

Quede con esto esbozado la intencionalidad como vivir de... la cual muy a pesar de las afirmaciones levinasianas tiene muchos más puntos en común con Husserl que lo que el filósofo franco-lituano llegó a imaginar.

Bibliografía

- Heidegger, Martin, *Ser y Tiempo*, trad. Jorge Eduardo Rivera, Madrid, Trotta, 2009.
- Husserl, Edmund, *Investigaciones lógicas vol. 1*, trad. José Gaos, México, FCE, 2002.
- Husserl, Edmund, *Investigaciones lógicas vol. 2*, trad. José Gaos, México, FCE, 2002.
- Levinas, Emmanuel, *De l'existence à l'existant*, 3e édition, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 2004. [*De la existencia al existente*, trad. Patricio Peñalver, Madrid, Arena Libros, 2007.]
- Levinas, Emmanuel, *Le temps et l'autre*, Paris, Press Universitaire de France, 2004. [*El tiempo y el otro*, trad. José Luis Pardo Torio, Barcelona, Paidós, 1993.]
- Levinas, Emmanuel, *Œuvres Complètes 1. Carnets de Captivité et autres inédits*, Paris, Édition Grasset & Fasquelle-IMEC Editeur, 2009.
- Levinas, Emmanuel, *Œuvres Complètes 2. Parole et silence et autres conférences inédites*, Paris, Édition Grasset & Fasquelle-IMEC Editeur, 2009.
- Levinas, Emmanuel, *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, Paris, Librairie Générale Française, 2006. [*Totalidad e infinito: Ensayo sobre la exterioridad*, trad. Daniel Guilloit, Salamanca, Sígueme, 1977.]

EL CONCEPTO DE TIEMPO MUNDANO EN MARTIN HEIDEGGER

FELIPE ARÁMBURO MANILLA
FFYL-BUAP

Introducción

La siguiente exposición, como lo indica su título, tendrá como objetivo mostrar el tránsito que lleva a cabo la reflexión heideggeriana del tiempo vulgar a la temporalidad extático-horizontal del *Dasein*, pasando a través del tiempo mundano. Tomemos en cuenta que Heidegger no es unánime a la hora de nombrar al tiempo mundano, como sí sucede en el caso del tiempo vulgar. Lo llama indistintamente tiempo del mundo, tiempo de la ocupación cotidiana, tiempo expresado o tiempo público. Lo que es un hecho es que cualquiera que se interne en la propuesta de Heidegger descubrirá el carácter derivado del tiempo vulgar y su fundamentación en la temporalidad originaria del *Dasein*. La tesis que aquí sostengo es que dicha fundamentación la desarrolla Heidegger en el ámbito de lo que es llamado “el contar con el tiempo”, ámbito propiamente característico del tiempo mundano que nos remite a la cotidianidad.

En la comprensión *cotidiana* del tiempo tenemos una relación muy familiar con él, lo tomamos en cuenta al decir: nos sentimos presionados por el tiempo, nos sobra o nos falta tiempo, se habla de invertir el tiempo o de malgastarlo; cedo mi tiempo de exposición o lo quito, por ejemplo, lo cual me traería algunos inconvenientes posteriores. El tiempo mundano o *tiempo de la ocupación* está inscrito en nuestro trato cotidiano con el mundo: el tiempo siempre está ahí en un discurso implícito en nuestros quehaceres cotidianos, “en nuestros planes y preocupaciones, en todos nuestros compartimientos y disposiciones”.¹ Todas las formas de nombrar al tiempo mundano remiten al mismo punto de partida: la cotidianidad del *Dasein*. Me gustaría invitarlos entonces a reflexionar sobre este ámbito en el que se lleva a cabo dicha fundamentación y que configura algo que puede ser llamado como tal *tiempo mundano*.

1. Martin Heidegger, *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, p. 312.

Para dilucidar este ámbito de fundamentación que conforma el tiempo mundano tomaré el orden dispuesto en los *Problemas fundamentales de la fenomenología* que propone primero la exposición del "concepto vulgar del tiempo" para dirigirnos entonces a la temporalidad extática-horizontal del *Dasein*.

El tiempo vulgar o tiempo del ahora

Para Heidegger la interpretación que se ha impuesto cuando se habla del tiempo y se ha convertido en la interpretación dominante en la tradición filosófica, ha sido la del tiempo vulgar. El primer pensador que tematizó la problemática del tiempo vulgar fue Aristóteles. La definición del tiempo presentada en la *Física*,² de acuerdo a la traducción propuesta por Heidegger, dice así: "el tiempo es algo numerado que se muestra en la perspectiva y para la perspectiva del antes (*Vor*) y después (*Nach*) respecto del movimiento; o, dicho más brevemente, algo contado del movimiento con el que nos encontramos en el horizonte de lo anterior (*Früher*) y lo posterior (*Später*)".³

¿Qué es lo que se dice en esta definición, según la interpretación heideggeriana, y que será determinante a la hora de caracterizar el significado del tiempo vulgar?

El tiempo no se identifica con el movimiento. Decimos que el tiempo *pasa* o *transcurre*, pero no es algo que sea, como tal, *movimiento*. El tiempo es más bien algo *con respecto al movimiento*.

Lo numerado del movimiento, el tiempo, no son los sitios espaciales por los que el movimiento *pasa*. El horizonte al que tenemos que dirigir la mirada no es un horizonte de tipo *espacial*. El movimiento es numerado en el horizonte de lo anterior y lo posterior, el horizonte buscado es, por lo tanto, *temporal*.

Vemos pasar al móvil de un lugar a otro en un *tránsito* desde un allí hasta un aquí, no como lugares con puros *allí* y *aquí* yuxtapuestos, sino en el "horizonte de la sucesión de lugares concurrentes en una trayectoria continua".⁴

2. Aristóteles, *Física*, Delta 11, 219b1s.

3. Martin Heidegger, *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, op. cit., p. 286; Martin Heidegger, *Ser y Tiempo*, p. 434.

4. M. Heidegger, *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, op. cit., p. 296.

El *ahora* constituye el fenómeno fundamental en la definición aristotélica del tiempo.⁵ Como se puede apreciar, el antes y el después tienen la forma de ser del *ahora*. El después es el *todavía no ahora* y el antes el *ya no ahora*. Solo desde la perspectiva del *ahora* podemos entender el *luego* y el *hace un rato*, lo anterior y lo posterior. El *ahora* cohesiona al tiempo formando un continuo, un mantenerse juntos los *ahoras* en una *sucesión continua*.

El *ahora* no es un punto fijo. El *ahora* es en sí mismo tránsito y tiene una manera peculiar de extenderse. “De la imposibilidad de hacer corresponder los ‘*ahoras*’ a los trozos puntuales aislados se sigue que el ‘*ahora*’ es, por su parte, un *continuo del flujo del tiempo*, no un trozo”.⁶ Si el *ahora* no es un punto en una línea, por tanto, tampoco es límite sino número, no *περας* sino *αριθμος*.⁷

Finalmente tenemos la relación estrecha entre del tiempo y el alma. Por un lado, la experiencia del movimiento se da en el alma, pertenece a ella, además el acto de numerar requiere del alma que numera: “donde experimentamos el movimiento, allí se devela el tiempo”.⁸

A partir de la interpretación heideggeriana de los textos de la *Física* de Aristóteles, podemos entonces enumerar una serie de características que serán decisivas a la hora de determinar el concepto vulgar del tiempo. El tiempo, tal como es puesto de relieve por Aristóteles y como es conocido por la concepción vulgar de este, es: secuencia de *ahoras* que van desde el *ahora-todavía-no* hasta el *ahora-ya-no*: “los *ahoras pasan*, y una vez que han pasado conforman ‘el pasado’. Los *ahoras vienen*, y al hacerlo, circunscriben el “*porvenir*”.⁹ Además es una secuencia *constante* y *homogénea*, es decir, no hay *interrupción* ni *variación* entre los *ahoras*. Igualmente tiene una *dirección determinada*, va dirigida del futuro al pasado, por lo cual es una secuencia *irreversible*. También se califica a esta secuencia como *infinita*. Pero la característica determinante en la concepción vulgar del tiempo es la de la *presencia constante* del *ahora*. El *ahora* en tanto presencia que subsistente constituye al propio tiempo. Es por esta razón que Heidegger llama al tiempo vulgar también “*tiempo del ahora*”.¹⁰

5. *Ibid.*, p. 286.

6. *Ibid.*, p. 301.

7. *Ibid.*, p. 302.

8. *Ibid.*, p. 306.

9. M. Heidegger, *Ser y Tiempo*, *op. cit.*, p. 435.

10. *Ibid.*, p. 434.

Para Heidegger el tiempo vulgar, aunque derivado, es un fenómeno genuino.¹¹ Recordemos que Heidegger valora a Aristóteles porque ha afrontado la temática del tiempo, como tantas otras, “constreñido por las cosas mismas”. “Esta explicación vulgar del tiempo no pierde legitimidad más que cuando pretende tener la verdad sobre el tiempo, es decir, cuando desconoce su carácter *derivado*”.¹²

Siguiente pregunta: ¿cómo se funda el tiempo vulgar en la temporalidad del *Dasein*? Para contestar a esta pregunta se requiere ubicarnos, como hemos dicho, en el ámbito del tiempo mundano como lugar propio de esta fundamentación.

Exposición fenomenológica del tiempo mundano

La interpretación vulgar del tiempo, si bien es un punto de partida, es un hecho que no resulta ser suficiente para acceder al fenómeno del tiempo si solamente nos quedamos detenidos en ella. Un auténtico acercamiento fenomenológico al tiempo nos pide de principio que se haga transparente dicho fenómeno tal como aparece en la cotidianidad. Heidegger se pregunta: “¿Cómo se muestra inmediatamente para la ocupación circunspectiva cotidiana eso que llamamos ‘el tiempo?’”¹³ Lo que encontramos en la cotidianidad del *Dasein* es que, antes de toda investigación temática acerca del tiempo, el *Dasein* ya “cuenta con el tiempo” y se rige por él. El tiempo de la ocupación es precisamente aquél con el que *contamos y disponemos*. Pero ¿de dónde *toma* el *Dasein* su tiempo? Heidegger responderá diciendo, como más adelante lo aclararemos, que el *Dasein* toma su tiempo no de un ente intramundano ni de la naturaleza, sino de la temporalidad de la propia existencia; el tiempo con el que contamos surge de la temporalidad del *Dasein*. Por el momento basta con que llamemos al tiempo con el que contamos el *tiempo de la ocupación* o como el mismo Heidegger lo nombra, *tiempo mundano (Weltzeit)*.¹⁴

De entrada, hay que aclarar que el tiempo no recibe su modo de ser *mundano* por estar relacionado con algún ente *intramundano*, sino por su referencia esencial al carácter constitutivo del ser del *Dasein*, el “ser-en-el-mundo”. Al respecto dice Heidegger que: “el fenómeno del

11. *Ibid.*, p. 342.

12. Françoise Dastur, *Heidegger y la cuestión del tiempo*, p. 95.

13. M. Heidegger, *Ser y Tiempo*, *op. cit.*, p. 433.

14. M. Heidegger, *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, *op. cit.*, p. 325.

tiempo, comprendido en un sentido más originario, en realidad, *está interconectado con el concepto de mundo y, por ello, con la estructura misma del Dasein*.¹⁵ De ahí que el tiempo no tiene el modo de ser de lo que “está-ahí” (*Vorhandenheit*), no es un ente. El tiempo de la ocupación por su carácter mundano, tiene “la *misma* trascendencia que la del mundo”.¹⁶

Hecha esta aclaración preguntémosnos ¿qué significa *medir* el tiempo?, ¿de dónde *tomamos* el tiempo cuando lo medimos? Si queremos hacer del tiempo mundano el ámbito donde se funda el tiempo vulgar, entonces se requiere una aproximación, a partir de la ocupación cotidiana del significado del propio comportamiento de medir el tiempo. Surge la necesidad de hacer un acercamiento fenomenológico basado en la propia cotidianidad, de aquel útil que precisamente cumple con la función de medir el tiempo, nos referimos al reloj. De ahí que Heidegger diga que: “la comprensión vulgar del tiempo se manifiesta expresamente y en primer lugar en el uso del reloj, siendo indiferente en este caso la perfección que tenga el reloj”.¹⁷ La pregunta por la medida del tiempo se plantea ahora de la siguiente manera: “¿Qué quiere decir leer el tiempo en el reloj? ¿Qué quiere decir ‘mirar la hora’?”¹⁸

Si nos preguntamos para qué sirve un reloj, contestamos: “usamos el reloj para poder medir el tiempo y mostrarlo”. Pero si ponemos atención al *mirar la hora* en el reloj, no nos estamos dirigiendo al reloj, ni al tiempo, de forma temática como el objeto de nuestra consideración. Lo que hago al *tomar la hora* usando el reloj no es buscar el tiempo como tal para tratar con él, sino informarme acerca de cuánto tiempo me queda *para* llevar a cabo esto o aquello. El tiempo con el que cuento en la ocupación cotidiana tiene la estructura de un *tiempo para...* (*Zeit, um zu*). El fundamento de este *tiempo para* es el *comportamiento* de *tomarse tiempo* (*Sich-Zeit-nehmen*), o lo que es lo mismo *contar con el tiempo* (*mit der Zeit rechnen*).¹⁹ Contar con el tiempo no es *numerar* (*Zahlen*), sino más bien un *tenerlo en cuenta* (*ihr Rechnung tragen*). Este *comportamiento* del *Dasein* que es *contar con el tiempo*, nos dice Heidegger, “precede a todo uso de instrumentos de medición construidos para determinar el tiempo. Aquél contar es previo a este uso, y es lo que hace justamente posible el uso de los relojes”.²⁰ El *ahora* que expresamos al mirar la hora

15. *Ibid.*, p. 307.

16. M. Heidegger, *Ser y Tiempo*, op. cit., p. 432.

17. M. Heidegger, *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, op. cit., p. 310.

18. *Idem*.

19. *Ibid.*, pp. 311-312.

20. M. Heidegger, *Ser y Tiempo*, op. cit., p. 417.

también procede de un *contar con el tiempo*, tiene el carácter del *ahora es tiempo para...* Por lo tanto, no es un *ahora* desnudo o desvinculado tal como se le entiende en la concepción vulgar del tiempo. El *ahora* no se caracteriza por algo que simplemente estuviera ahí, es decir, no se entiende de acuerdo al modo de ser de un objeto (*Gegenstand*). El *ahora* de la ocupación cotidiana nos remite, al contrario, a un carácter respeccional que va más allá de un simple ver objetivo.

Podemos concluir que medir el tiempo *es* un acto fundado en este comportamiento de *contar con el tiempo* y surge como modificación de este comportamiento. De ahí que nuestra *relación primordial* con el tiempo no es la medida, sino un *contar con el tiempo*.

El contar con el tiempo cotidiano o tiempo mundano supone tres comportamientos (*Verhaltungen*) fundamentales a partir de los cuales el *ahora* y sus modificaciones, el *luego* ("ahora-todavía-no") y el *hace un rato* ("ahora-ya-no"), reciben su carácter temporal. Estos son: el anticipar, el retener y el presentificar.

Si digo *luego* es porque estoy a la espera de algo. A través del *luego* se expresa ese estar a la espera, el comportamiento expresado al decir *luego* es un *anticipar* (*Gewärtigen*). Si digo *hace un rato*, es porque *retengo* (*behalten*) algo anterior. El comportamiento expresado al decir *hace un rato* es un *retener*. Por último, si digo *ahora*, me estoy refiriendo a lo que se presenta (*Anwesendes*). El comportamiento expresado al decir *ahora* es un *presentificar* (*Gegenwärtigen*). De esta manera, al decir *luego* el *Dasein* se anticipa, al decir *ahora* presentifica y al decir *hace un rato* retiene.

Anticipación, retención y presentificación son tratados por Heidegger como los comportamientos que el *Dasein* tiene en relación al tiempo *con el que cuenta*. En cambio, el *ahora*, el *después* y el *hace un rato* son la autointerpretación (*Selbstausslegung*) de esos comportamientos del *Dasein*, son *tiempo expresado* (*ausgesprochen Zeit*).²¹

Además, el tiempo con el que contamos, este *tiempo mundano de la cotidianidad*, está formado por cuatro momentos estructurales: *significatividad* (*Bedeutsamkeit*), *databilidad* (*Datierbarkeit*), *distensión* (*Gespanntheit*) y *publicidad* (*Öffentlichkeit*).

La significatividad se refiere a la estructura de la totalidad de relaciones que tiene este carácter de un *para...* (*Um zu*). Este todo estructural de relaciones se refiere al concepto de *mundo* en el sentido existencial del término. La totalidad de relaciones no son parte del mundo, sino son el mundo mismo. Y así, en la medida en que, todo *ahora*, y por consiguiente todo *luego* o *hace un rato*, son un tiempo para... ("tiempo

21. Martin Heidegger, *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, op. cit., p. 313.

para hacer esto o aquello”) es como el “tiempo tiene el carácter de la significatividad, [...] el mismo carácter que caracteriza al mundo como mundo en general”.²² El *tiempo mundano* recibe de este momento estructural su nombre propio como tiempo *mundano*.²³

El siguiente momento estructural del tiempo mundano es el de la *databilidad*. El *ahora*, el *hace un rato* y el *luego* son datados mientras ocurre algo, cuando algo sucedió, o cuando algo ocurra. No importa con qué exactitud sean datados estos “ahora-mientras”, “luego-cuando” y “hace un rato-cuando”, la estructura relacional de la databilidad será constitutiva de ellos. “Solo porque la relación de la datación pertenece esencialmente al ‘hace un rato’, al ‘ahora’ y al ‘luego’, puede ser la fecha indeterminada, confusa e incierta. La fecha no tiene que ser una fecha del calendario en sentido estricto. La fecha del calendario es únicamente un modo especial de la datación cotidiana”.²⁴

El tercer momento estructural del tiempo mundano o tiempo expresado es la *distensión*. “Cuando digo ‘luego’ a partir de un ‘ahora’, siempre menciono ya un determinado *entretanto* [...] En este entre tanto se encuentra lo que llamamos la *duración*, el *durante*, el *durar* del tiempo [...] Lo que de este modo se articula en estos caracteres del ‘entretanto’, del ‘durante’ y del ‘hasta-cuando’, lo designamos como la *distensión del tiempo*”.²⁵ El tiempo está en sí mismo distendido y extendido por lo cual podemos decir que *el tiempo dura y que tiene como característica el durar*.

Por último, tenemos el momento estructural de la *publicidad*. El *ahora*, el *luego* y el *hace un rato* en tanto tiempo expresado, tienen la estructura de la *publicidad* del tiempo mundano. Heidegger nos dice que “cuando decimos ‘ahora’, todos comprendemos este ‘ahora’, aunque quizá cada uno de nosotros date ese ‘ahora’ a partir de una cosa o de un acontecimiento distinto”.²⁶ El tiempo *ya* se ha hecho público en la ocupación cotidiana, “todo el mundo se rige por él, de tal manera que en alguna forma debe ser hallable por cualquiera”.²⁷

Es importante resaltar que cada uno de estos momentos estructurales están fundados en el *mundo*, pertenecen al mundo, considerando *mundo* como rasgo determinante del ser del *Dasein*. Por eso “la medida originaria del tiempo no tiene que ver con cuantificaciones, sino con el

22. *Ibid.*, p. 315.

23. *Idem*; M. Heidegger, *Ser y Tiempo*, *op. cit.*, p. 427.

24. M. Heidegger, *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, *op. cit.*, p. 316.

25. *Ibid.*, p. 317.

26. *Ibid.*, p. 318.

27. M. Heidegger, *Ser y Tiempo*, *op. cit.*, p. 424.

concepto fenomenológico de ‘mundo’ como contenido interpretado”.²⁸ Sin embargo, en la concepción del tiempo vulgar, estas estructuras temporales han sido encubiertas, ya que su carácter relacional es *nivelado* a partir de que “los ‘*ahoras*’ son pensados como siendo por sí, como flotando libremente, sin relaciones, intrínsecamente unidos unos a otros e intrínsecamente sucediéndose unos a otros”.²⁹

La temporalidad extático-horizontal del Dasein

Aún no hemos aclarado nada acerca del fundamento ontológico del “contar con el tiempo” cotidiano. El acceso a la temporalidad originaria del *Dasein* aparece cuando Heidegger menciona: “Cuando estamos a la espera de algún acontecimiento, en nuestro estar ahí (*Dasein*) nos comportamos de algún modo siempre respecto de nuestro poder ser más propio”.³⁰ En la espera de algo, es decir, en el comportamiento del anticipar, el propio ser del *Dasein* es “co-esperado” siempre en la propia anticipación de aquello que se espera. El comportamiento del anticipar que espera, supone un anticiparse del *Dasein* en su propio ser. Gracias a que el *Dasein* anticipa una posibilidad, “*llega hasta sí mismo*, anticipando su poder ser”.³¹ En este sentido el *Dasein* es *futuro* (*zukunftig*).

Lo mismo sucede con el comportamiento de la retención. Reteniendo algo, el *Dasein* se relaciona con aquello que él ha sido. En la retención de algo el *Dasein* es co-retenido, “se retiene a sí mismo *en lo que ya ha sido*”.³² El haber sido (*Gewesenheit*) no significa que el *Dasein* ya no sea, sino que *es* aquello que fue. No nos desprendemos del pasado como si nos quitáramos algo de encima. “Todo lo que hemos sido constituye una determinación esencial de nuestra existencia”. Además, el futuro está intrínsecamente unido al haber sido del *Dasein*, “co-pertenece” a su futuro.

Por último, el *Dasein* anticipando una posibilidad, la hace presente (*Gegenwart*). El *Dasein* haciendo presente esta posibilidad es como se relaciona con algo subsistente. El hacer presente una posibilidad no

28. Joan González, *Heidegger y los relojes*, p. 276.

29. M. Heidegger, *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, op. cit., p. 317.

30. *Ibid.*, p. 319.

31. *Idem.*

32. *Ibid.*, p. 321.

significa la “presencia” (*Anwesenheit*) actual de algo. El *Dasein* no salta de un presente a otro, sino presentificando, en la unidad del futuro con el haber sido, deja comparecer al ente en su presencia.

Futuro, haber sido y presente le pertenecen al *Dasein* en un sentido originario de modo que hacen posible la existencia. Estas tres determinaciones caracterizan al tiempo originario y configuran lo que llegará a ser llamado la *temporalidad del Dasein*.

En cada uno de estos tres momentos hay una unidad dinámica, cada uno hace referencia a los otros como una movilidad *fuera de sí* (*außer sich*), que Heidegger llama *arrebato* (*entrücken*). “El *Dasein*, en tanto que futuro, es arrebatado fuera de sí hasta su poder ser pasado, en tanto pasado, es llevado fuera de sí hasta su haber sido, en tanto presente es llevado fuera de sí hasta otro ente”.³³ El movimiento del arrebatar fuera de sí de la temporalidad originaria es nombrado por Heidegger el “carácter extático” del tiempo. Futuro, haber sido y presente son “los tres éxtasis de la temporalidad, que se pertenecen mutuamente de forma cooriginaria”.³⁴ Pero también en estos éxtasis se haya implícito una dirección, que es una forma peculiar de apertura que se da con el fuera de sí. “Designamos como *horizonte del éxtasis* aquello en dirección a lo cual cada éxtasis está en sí mismo abierto en un determinado modo. El horizonte es la *amplitud abierta* hacia la cual el arrebatación como tal está fuera de sí. *El arrebatación abre y mantiene abierto ese horizonte*”.³⁵ De esta manera la *temporalidad*, en tanto tiempo originario, es denominada como tal *temporalidad extático-horizontal*.

Al anticipar, el retener y el presentificar, en cuanto comportamientos del *Dasein* cotidiano, les pertenece la unidad extático-horizontal de la temporalidad. A través de ellos se temporaliza el tiempo mundano y sus momentos estructurales, además se explica el carácter derivado del tiempo vulgar. Lo cual nos lleva a la raíz de todo el planteamiento hasta aquí desarrollado acerca del tiempo: el *Dasein* es, en su constitución ontológica, ante todo, temporalidad. Solamente del *Dasein* se puede afirmar que es en sí mismo temporal, el *Dasein* es el “ente temporal por *autonomasia*”.³⁶

Última pregunta ¿cómo es que la concepción vulgar del tiempo *encubre* los momentos estructurales del tiempo mundano? El encubrimiento tiene su fundamento en lo que Heidegger denomina la *caída*

33. *Idem*.

34. *Idem*.

35. *Ibid.*, p. 322.

36. *Ibid.*, p. 326.

(*Verfallen*), la cual es un existenciario del *Dasein* que se caracteriza por un *absorberse (aufgehen)* de este en el mundo a través de la ocupación.

Por un lado, en el mundo de la ocupación el *Dasein* se dirige al uso y la contemplación de las cosas, se absorbe en el útil y en lo que "está-ahí". Al grado que la comprensión que el *Dasein* tiene de sí, la determina a partir de las cosas que hace y de las que se rodea, llega a determinar su propio ser a partir del modo de ser de lo que "está-ahí" (*Vorhandenheit*). El *Dasein* pasa a ser considerado un yo, una substancia o hasta un sujeto. En este contexto el tiempo también se verá afectado por esta comprensión del ser. La definición aristotélica del tiempo también se mueve en la dirección del modo *natural* de comprender el ser, como presencia constante de lo que "está-ahí". Los momentos estructurales del tiempo mundano cuyos caracteres relacionales van más allá de la pura presencia objetiva del *ahora*, escapan a toda concepción vulgar del tiempo, quedando para ella encubiertos.

Por otro lado, el absorberse del *Dasein* caído también se refiere al común convivir con otros. En el mundo de la ocupación, el *Dasein* se deja determinar por aquello que *se dice* a partir del *uno* público. El absorberse conlleva la *nivelación (Einebnung)* de cualquier diferencia. El tiempo también se verá afectado en este sentido ya que el *uno* público también provocará la *nivelación* de la estructura extático-horizontal de la temporeidad a partir de la uniformización del *ahora*. La *nivelación* recae sobre la movilidad constitutiva del tiempo mundano, encubriendo su estructura relacional: "los ahoras quedan, por así decirlo, cortados de estos respectos y, en cuanto así amputados, se alinean meramente el uno junto al otro para conformar la sucesión".³⁷

A la pregunta ¿de dónde surge la concepción vulgar del tiempo? La respuesta es la siguiente "el concepto vulgar del tiempo debe su origen a una nivelación del tiempo originario".³⁸ Este encubrimiento no es fortuito: surge del *Dasein* caído que se absorbe tanto en el *uno* público como en el ente del que se ocupa y no llega a comprender adecuadamente al tiempo, es decir, no comprende su origen a partir de la temporalidad extática-horizontal del *Dasein*.

37. M. Heidegger, *Ser y Tiempo*, *op. cit.*, p. 435.

38. *Ibid.*, p. 418.

Conclusión

Gracias a la tematización que hace Heidegger del tiempo mundano, es como podemos devolver al tiempo a su modo de ser más originario, es decir, reintegrándolo al ámbito del “mundo-de-vida” o simplemente al *mundo*, como Heidegger lo llama. El tiempo es liberado de la objetivación de las explicaciones teoréticas y científicas. De ahí que no podemos volver a pensar el tiempo de la misma manera a partir de la reflexión heideggeriana. Se requiere replantear de nuevo la pregunta por el tiempo, pero ahora desde un plano ontológico, es decir, como algo relacionado con el ser y la existencia.

Bibliografía

- Aristóteles, *Física*, trad. Guillermo R. De Echandía, Madrid, Gredos, 1995.
- Dastur, Françoise, *Heidegger y la cuestión del tiempo*, Buenos Aires, Ediciones del Signo, 1996.
- González, Joan, *Heidegger y los relojes*, Madrid, Ediciones Encuentro, 2008.
- Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, Max Niemayer Verlag, Tübingen, 1993.
- Heidegger, Martin, *Ser y Tiempo*, trad. Jorge Eduardo Rivera C., Madrid, Trotta, 2001.
- Heidegger, Martin, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, ed. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Vittorio Klostermann, 1989.
- Heidegger, Martin, *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, Madrid, Trotta, 2000.
- Heidegger, Martin, *El concepto del tiempo*, Madrid, Trotta, 1999.
- Heidegger, Martin, *El concepto de tiempo*, Barcelona, Herder, 2008.
- Heidegger, Martin, *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*, Madrid, Alianza, 2007.

MERLEAU-PONTY O LA MEDIDA DE LA FILOSOFÍA

FELIPE BOBURG MALDONADO †

UNIVERSIDAD IBEROAMERICANA, CIUDAD DE MÉXICO

Miembro de una generación desgarrada, a la que pertenecieron: Sartre, Simone de Beauvoir, Politzer, Hyppolite, Lévi-Strauss, igual que todos ellos, Merleau-Ponty sufre el dolor causado por el derrumbe de Europa. Las dos guerras mundiales, la Crisis Económica de 1929, el totalitarismo nacionalsocialista y comunista, la instauración de la Guerra Fría, no podían sino provocar desesperación y angustia, pero a diferencia de muchos de sus contemporáneos, Merleau-Ponty conserva una serenidad y una medida inusitadas, que le permiten estar más allá de las modas pasajeras y de los arrebatos circunstanciales. Exento de afanes protagónicos y de gestos grandilocuentes, Merleau-Ponty tiene solo una pasión: ir a las cosas mismas, pidiendo, igual que Heráclito, que no se le preste atención a su persona sino al *Logos*.

Sin embargo, la sobriedad de Merleau-Ponty no debe confundirse con el desinterés o la indiferencia ante al acontecer inmediato, y ahí están como prueba los numerosos artículos que publicó en la revista *Los Tiempos Modernos*, fundada por él junto con Sartre, al finalizar la guerra en 1945, en los que comenta los acontecimientos históricos y sociales del momento, tomando partido y defendiendo causas, pero siempre, como en sus obras fenomenológicas, después de un análisis reflexivo, crítico y detenido, en el que toma en serio y sin desdén a la parte contraria, tratando de asegurarse que ha entendido bien al contrincante, antes de entrar en debate con él.

Además de que la vida de los filósofos suele ser aburrida, sabemos que en filosofía lo importante es el pensamiento no el pensador, por lo que de la vida de Merleau-Ponty me limito a señalar que nació en Rochefort-sur-Mer en 1908 y murió sorpresivamente en 1961, a la edad, escasa para un filósofo, de 53 años, y si bien, como Sartre señalaba, nunca podremos decir lo que habría sido de un autor si no hubiera muerto, porque la muerte cercena todo proyecto y lo deja inconcluso, sin embargo, afortunadamente Merleau-Ponty nos dejó, aunque en estado preliminar, un extenso trabajo titulado *Lo visible y lo invisible*, y por lo expuesto en él, que por cierto estaba pensado tan solo como intro-

ducción, se vislumbra la hondura y el largo alcance del pensamiento merleau-pontyano.

Sin duda, más importante que su vida personal son los movimientos filosóficos y culturales entre los que se fraguó su pensamiento. Primeramente, habría que mencionar el existencialismo y el marxismo. Fue amigo próximo de Sartre pero, frente a él, trató constantemente guardar distancia intelectual, hecho que, por desgracia, los manuales de historia de la filosofía ignoran cometiendo sistemáticamente, el error de ubicar a Merleau-Ponty entre los existencialistas, lo cual, tergiversa completamente el sentido del planteamiento merleau-pontyano, el cual procuró mantenerse alejado del patetismo tan característico del existencialismo y que para Merleau-Ponty, a pesar de su simpatía por Sartre, le pareció siempre demasiado posado o acartonado. Con el existencialismo, Merleau-Ponty comparte el sentido de lo concreto, su capacidad para ilustrar en situaciones inmediatas una verdad filosófica, pero nunca suscribiría las frases sartreanas tan metafísicas como “estamos en un plano donde solo hay hombres” o “la vida es una pasión inútil”, frases extremosas que, para Merleau-Ponty, pasan por alto la verdadera problematicidad de la existencia que consiste en su ambigüedad: el nunca estar acabada, el darse como un enigma finalmente indescifrable, y si para Sartre “estamos condenados a ser libres”, para Merleau-Ponty “estamos condenados al sentido” pero un sentido ante todo vivido que la filosofía no puede ni fundar ni cancelar.

Fue la circunstancia histórica lo que aproximó a Merleau-Ponty a Sartre: la necesidad de hacer algo, de no quedarse con los brazos cruzados ante la ocupación alemana. También fue un hecho histórico lo que los separó: el expansionismo soviético. Al final de la guerra, muchísimos intelectuales en Francia y en el mundo entero, sintieron que se abría la posibilidad de construir un mundo nuevo que suprimiera para siempre las condiciones que llevaron a la terrible conflagración. El fascismo era visto como la postura más agresiva del capitalismo que se encontraba arrinconado, a la defensiva de su contrario: el comunismo, el cual encarnaba la promesa de emancipación universal. Merleau-Ponty también creyó en el comunismo y si bien no se afilió al partido, simpatizó con sus miembros e incluso escribió: *Humanismo y terror*, obra en la que defiende el terrorismo del partido comunista soviético, al que considera la salvaguarda de la posibilidad de liberación universal, frente al humanismo hipócrita del liberalismo que en nombre de la libertad justifica la opresión y la explotación del hombre por el hombre. Pero iniciada la década de 1950 se caen los velos y la Unión Soviética se muestra en su cruda realidad: como imperialismo y totalitarismo, el hechizo se

rompe y Merleau-Ponty inicia su autocrítica que se convertirá en una profunda y radical crítica no solo de la Unión Soviética sino del marxismo. El intento de diferenciar la realidad histórica del comunismo de su versión teórica es desechado por Merleau-Ponty porque incluso para el marxismo la verdad de una filosofía está en su realización histórica, y ahora había que aplicarle a él mismo su propia ley, y Merleau-Ponty encuentra así que las raíces totalitarias del comunismo soviético están en Marx mismo, aseveración que le acarreará la expulsión del círculo de intelectuales de la izquierda. Esta es una de las razones, a mi modo de ver, del desconocimiento de Merleau-Ponty, su satanización e inclusión en el consabido índice de autores reaccionarios y burgueses, clasificación que, ante todo, Merleau-Ponty debe agradecer a Simone de Beauvoir, la cual ante la aparición del libro en que Merleau-Ponty criticaba el marxismo *Las aventuras de la dialéctica*, publicó una diatriba: *Merleau-Ponty o el pseudosartrismo*, la razón era que el último capítulo del libro de Merleau-Ponty, se llamaba: “Sartre y el ultrabolcheviquismo”, en el que criticaba a Sartre por defender posiciones prosoviéticas. Esto sucedió en 1955, treinta y cuatro años después la historia le daría la razón a Merleau-Ponty.

Más importantes que el existencialismo y el marxismo, para entender el planteamiento de Merleau-Ponty, son la fenomenología y el auge de las ciencias humanas. Aquí es donde hay que situar a Merleau-Ponty: en el diálogo entre la fenomenología y las ciencias humanas. Entre 1949 y 1952 Merleau-Ponty impartirá cátedra en la Sorbone, ahí ofrece un curso titulado “La fenomenología y las ciencias del hombre” en el cual observa que la fenomenología de Husserl intenta una vía entre un racionalismo que pretende fundar la ciencia en esencias ideales y un positivismo que piensa la ciencia como simple recopilación de hechos y generalizaciones. Según Merleau-Ponty, Husserl igual que Hegel, intentaba conciliar la razón y la facticidad, y no podía repetir la fundamentación racionalista trascendental por su carácter ahistórico, pero tampoco podía aceptar un relativismo historicista que no era más que un irracionalismo insostenible por contradictorio. En el esfuerzo por situar a la razón en la historia, las ciencias humanas juegan un papel preponderante, pero estas necesitan de la reflexión para salvar su cientificidad y no incurrir en un relativismo ingenuo que relativiza todo menos a sí mismo.

La fenomenología de Merleau-Ponty transcurre, pues, en diálogo permanente con las ciencias en general, pero especialmente con las ciencias humanas: psicología y psicoanálisis, lingüística e historia, sociología y antropología. Este diálogo no solo fue teórico, trabajó relaciones perso-

nales con ilustres representantes de las ciencias humanas, destacándose la amistad y el reconocimiento de Lacan, a quien –según dicen– se le vio llorar ante la tumba de Merleau-Ponty. De Claude Levi-Strauss, quien le dedicó al fenomenólogo *El pensamiento salvaje*, además de amigo fue su colega, ni más ni menos que en el Collège de France, del cual, Merleau-Ponty había sido designado conferencista, en 1952, como reconocimiento a su talla filosófica. Le habían precedido en esa cátedra: Henri Bergson y Louis Lavelle. Ahí brevarán y sacarán muchísimo provecho de sus enseñanzas entre otros, Paul Ricoeur y Michel Foucault, quien precisamente le sucederá en la cátedra después de su intempestiva muerte. En esos cursos, Merleau-Ponty elabora una reflexión que toma en cuenta lo mismo las investigaciones biológicas de vanguardia que la lingüística, lo mismo la física atómica que el psicoanálisis. El desempeño de Merleau-Ponty en el Collège de France es clave para entender la filosofía francesa de la década de 1960. La incorporación de las ciencias humanas a la reflexión fenomenológica, repercutirá tanto, en el desarrollo de las ciencias humanas, como en la filosofía propiamente. Lo mismo en el estructuralismo que en el posestructuralismo, podemos encontrar ecos merleau-pontyanos, se trata de eso que ya es casi un lugar común: el descentramiento del sujeto, el rescate de lo Otro, del inconsciente, del cuerpo. No es que lo Otro haya sido descubierto por Merleau-Ponty, él, igual que todos reconoce que Marx, Nietzsche y Freud, fueron los pioneros en esa tarea. La aportación de Merleau-Ponty, a mi modo de ver, radica en construir una reflexión que saca provecho de su relación con lo Otro, al mismo tiempo que le aclara a las ciencias humanas la naturaleza de su descubrimiento, ya que estas tienden a verlo demasiado externamente a ellas, como si ellas no fueran habitadas por ese Otro. La incorporación de lo Otro en la reflexión no lleva a Merleau-Ponty a una posición irracionalista sino a una racionalidad moderada.

Desde su primera obra, *La estructura del comportamiento*, terminada en 1938 pero publicada hasta 1942, establece una discusión con la psicofisiología mecanicista y la crítica aprovechando las aportaciones de la psicología de la Gestalt, pero a su vez critica a esta por sus supuestos epistemológico-ontológicos. La inquietud que mueve a Merleau-Ponty de inicio a dialogar con las ciencias, es el problema de la naturaleza y sus relaciones con el saber, se trata de un replanteamiento, que no por ello deja de ser original, del problema clásico de la relación entre ser y saber. Conocemos ya el planteamiento idealista radical: no hay más ser que el ser del saber, o en su versión crítico moderada: el único ser sabido con certeza y objetividad, es el ser constituido por el saber. Pero las dos versiones del idealismo han sido puestas en crisis por el

historicismo que ante la aparición de la física cuántica y de la teoría de la relatividad, cuestiona la pretendida objetividad y universalidad de la física newtoniana. Por otra parte, desde Kant, se reconocen las dificultades del abordaje objetivo de la vida, lo cual ha hecho que la biología se debata entre una posición materialista y otra idealista, finalmente están las ciencias humanas que continuamente fracasan en su intento de lograr un estudio totalmente objetivo del hombre. Merleau-Ponty incluso sospecha de la distinción entre ciencias de la naturaleza y ciencias del hombre.

Para Merleau-Ponty el paradigma epistemológico moderno establece una distinción, muy cuestionable, entre el saber y su objeto. Esta distinción tiene su génesis —como sabemos— en la separación cartesiana de las dos substancias: la extensa y la pensante. Merleau-Ponty intenta superar esta distinción, la cual no puede ser salvada diciendo que se trata solo de una distinción metódica o epistemológica y no ontológica. Para Merleau-Ponty es necesario una ontología que revise los conceptos de objeto y sujeto. Así, las mismas ciencias de la naturaleza han puesto en cuestión la idea determinista de la naturaleza, tanto la física de Heisenberg como la neurofisiología de Goldstein o la biología de von Oexköl, prescinden del mecanicismo. Por otra parte, el psicoanálisis nos habla de un punto ciego en el seno de la subjetividad y la lingüística nos revela una racionalidad que rige las mutaciones de una lengua sin que haya un pensamiento que dirija o decida esas mutaciones. Pero este cuestionamiento tanto de la idea de objeto como de la idea de subjetividad, que realizan las ciencias, ha mantenido intacta la idea misma de ciencia como un saber incondicionado, y las ciencias, sin darse cuenta, reservan para sí la incondicionalidad que en sus investigaciones le niegan al sujeto. En palabras simples y llanas: las ciencias han puesto en cuestión la trascendentalidad del sujeto, pero no es posible hacer este cuestionamiento sin afectar el estatuto de las mismas ciencias. Es tarea de la fenomenología el abordar este problema, pero en una reflexión que no ignore la puesta en la que de la subjetividad trascendental moderna sin que ello implique una renuncia a la racionalidad.

La idea de ciencia moderna está asentada en las nociones de sujeto y objeto tal como las acuñaron Descartes y Kant. Estas dos nociones son solidarias, es decir, a la definición del sujeto como un cogito transparente y absolutamente cierto de sí, le corresponde la definición de un objeto reducido a extensión de la cual no participa el sujeto. Es precisamente en el divorcio conciencia-cuerpo donde Merleau-Ponty sitúa el origen de la idea de un saber sin condicionamientos, en el fondo la noción de sujeto trascendental es la idea de un saber sin cuerpo. Para Merleau-Ponty el

asunto consiste en reconocer que la ciencia tiene un cuerpo, afirmación que puede sonar extraña o chocante y que habrá que aclarar, pero por lo pronto hay que observar que quizá una de las aportaciones más importantes y originales de Merleau-Ponty es su fenomenología de la corporeidad, la cual hay que entenderla, no como una antropología —que reforzaría el equívoco de tomar a Merleau-Ponty por existencialista—, sino como una descripción de las condiciones ontológicas del saber y de la verdad. Ya Spinoza había dicho: “No sabemos de lo que es capaz el cuerpo” y Nietzsche agregaba que: “Hay más razón en tu cuerpo que en tus pensamientos más sabios”. La fenomenología de la corporeidad hecha por Merleau-Ponty es una ilustración del sentido profundo de estas frases. El problema se plantea, en sus líneas más simples, entre un saber sin exterioridad y una exterioridad totalmente cerrada al saber, entre un saber transparente y sin opacidad, y un inconsciente absolutamente oscuro e impenetrable.

Para tratar este problema, Merleau-Ponty se remonta a un protosaber o saber primario o saber arcaico, en el que aún este no adquiere la figura de la ciencia y en el que el cuerpo aún no se vuelve un objeto delante de la conciencia. Este protosaber es la percepción. Para remontarse a la percepción, Merleau-Ponty escoge el método fenomenológico. Sin duda, es al movimiento fenomenológico, como lo llama Spigelberg, a donde hay que remitir el nombre de Merleau-Ponty. Dentro de la historia de la fenomenología Merleau-Ponty es una figura central y es un autor obligado para cualquiera que desee entender qué es, en esencia, la fenomenología. El fundador de la fenomenología, Edmund Husserl, había acuñado como divisa de su método: volver a las cosas mismas. Más allá de las escuelas filosóficas y de las explicaciones científicas y del sentido común, la fenomenología es el intento de acceder a lo originario como ámbito en el que solo es posible una discusión fructífera con las diversas escuelas filosóficas. No se puede partir de ninguna tesis filosófica como podría ser el idealismo o el materialismo, sino de la experiencia, entendida esta en un sentido amplio, como el vínculo entre el hombre y el mundo, anterior a toda toma de posición reflexiva. Se trata de acceder a un mundo anterior al conocimiento, pero al que el conocimiento siempre se refiere y no puede dejar de suponer.

La búsqueda de lo originario, que no es otra cosa que lo que la fenomenología llama los fenómenos, es quizá un tratar de volver a ver el mundo como lo hubiera visto el primer hombre, con el supuesto de que cualquier hombre puede ser siempre el primer hombre, y es así como podemos reencontrar el fuego de Heráclito, la idea de Platón o el Espíritu de Hegel, y sostener de este modo una discusión con ellos.

Sin este acceso a lo originario, cualquier polémica con alguna tradición filosófica se vuelve un diálogo de sordos, en el que no entendemos de qué habla el otro y nuestra respuesta por lo mismo no puede ser sino ciega y desprovista de sentido.

Es la expresa actitud de llegar a lo originario lo que explica la fertilidad de la fenomenología. Numerosos son los autores de renombre de la filosofía contemporánea ligados a la fenomenología, por ejemplo, Paul Ricoeur, Emmanuel Levinas, Jean-François Lyotard, Jacques Derrida, por mencionar solo algunos de lengua francesa. Fue en las décadas de 1930 y 1940, cuando penetró de lleno la fenomenología en Francia. Merleau-Ponty tuvo en 1939, la oportunidad de consultar en Lovaina los Archivos Husserl, de reciente creación, gracias a la labor de rescate del padre van Breda, discípulo de Husserl, quien a su muerte obtuvo permiso de la viuda de su maestro para trasladar a Bélgica los innumerables manuscritos del fundador de la fenomenología, los cuales se encontraban en peligro ante la furia antisemita del nazismo en Alemania. En la lectura de la obra manuscrita, Merleau-Ponty toma conocimiento de los problemas que ocuparon la atención de Husserl al final de su vida y se dio cuenta del giro enorme que daba su pensamiento, sobre todo, si se le comparaba con el autor de las *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica* o *Meditaciones cartesianas*. El fruto de haber tenido contacto con estos trabajos, en ese momento inéditos, es la monumental *Fenomenología de la percepción*. En esta obra Merleau-Ponty recobra las preocupaciones y, sobre todo, las intenciones no consumadas de Husserl. El Husserl que Merleau-Ponty conoce en los archivos de Lovaina es un Husserl que busca las raíces vitales de la ciencia y elabora el concepto de *Lebenswelt* o “mundo-de-vida”, es un Husserl que explora en la historia, entendida esta no como circunstancia accesoria a la razón sino como razón sedimentada, es el Husserl de obras como *La pregunta por el origen de la geometría*, *La revolución de la teoría copernicana*, *La crisis de las ciencias europeas*.

Pero Merleau-Ponty no solo recobra y profundiza en la temática del último Husserl. Dado que lo buscado es lo originario, Merleau-Ponty sabe muy bien, a través de Heidegger, que lo más originario se expresa en una palabra que puede parecer vacía a fuerza de su densidad: el ser. La fenomenología, ya desde Husserl se entendía como ontología, si bien que como ontología regional. Es Heidegger quien radicalizará este rasgo, entendiendo que la fenomenología en cuanto descripción de los fenómenos originarios es descripción del ser de los entes. Así pues, Merleau-Ponty retoma la problemática del mundo vivido o *Lebenswelt* de Husserl, pero la trata a la luz de la ontología fundamental de Hei-

degger, de esta manera, la percepción, como protosaber es entendido también como la mostración originaria del ser. Es esto lo que aleja el abordaje de la percepción hecho por Merleau-Ponty del abordaje hecho por la filosofía moderna, a lo largo de los siglos XVII y XVIII, y que define la metafísica de este periodo en sus dos versiones principales: racionalismo y empirismo. A diferencia de estos planteamientos, que, por cierto, son recurrentes, cuando de la percepción se trata, Merleau-Ponty arranca la percepción de la interpretación que la recluye en la esfera del conocimiento y la coloca en el nivel de la "ex-sistencia" y del "ser-en-el-mundo". Por "ex-sistencia" me estoy refiriendo a la manera de ser del hombre, según la cual él se define por sus posibilidades concretas, tanto las ya realizadas, lo que Heidegger llama el "ya sido", como las anticipadas que constituyen el proyecto, lo que Heidegger llama el "advenir". Y por "ser-en-el-mundo" entiendo la relación que tiene el hombre, en cuanto, "ex-sistente", con los entes diferentes de él, que hace que estos se estructuren como un mundo ante todo habitado, más que conocido. Lo que Merleau-Ponty llama percepción está en consonancia con lo que Heidegger, al hablar de la comprensión del ser, llamaba el "ver", el cual no es un acto epistemológico enmarcable en la relación sujeto-objeto, sino que se trata de la comprensión que tenemos del mundo y de las cosas que habitamos, en nuestro trato cotidiano, familiar y habitual, el cual tiene siempre un sentido temporal por fundarse en la existencia. Merleau-Ponty al hablar de la percepción, la entiende como un "ex-sistenciario", no es lo que el empirismo o el racionalismo entienden como conocimiento sensible. Esto le permitirá a Merleau-Ponty entender lo percibido, ya no como un amasijo de cualidades sensibles, sino que encontrará en su lugar las cosas reales y, además, en lugar de un sujeto definido por el *cogito*, encontrará un cuerpo que apunta a las cosas con sus ojos, sus manos y sus piernas, entendidas como potencias de acción y no de conocimiento.

Al remontarnos al nivel de la "ex-sistencia" y del "ser-en-el-mundo", se nos revela que el perceptor originario no es un cogito sino un cuerpo. La percepción no es un acto de reconocimiento, no es una identificación asimilable a un *darse cuenta de algo* o a un *pensamiento de algo* como querría el primer Husserl. Por la percepción aparecen las cosas reales, en *persona*, pero no como objetos de conocimiento sino a la luz de proyectos vitales concretos en los que está comprometida la motricidad, la afectividad y la sexualidad. Hay un ejemplo que describe Merleau-Ponty, que, por su claridad, me parece muy pertinente referirme a él. Se trata del llamado "miembro fantasma", al que ya hacía referencia Descartes en la última meditación a propósito de la interacción cuerpo-alma. Se

trata de las personas que después de una amputación tienen la ilusión de aún conservar el miembro amputado. La fisiología explica que se trata de la transmisión de impulsos nerviosos del muñón al cerebro, sin embargo, la anestesia de las terminaciones nerviosas no hace desaparecer el miembro, y, por otra parte, se observa que el enfermo dice tener, no un miembro cualquiera sino justo el que tenía antes, así hay un soldado que se duele de las heridas de bala de un brazo que ya no tiene. Surge entonces la explicación psicológica que toma el miembro fantasma como un recuerdo o el resultado del deseo vehemente de tener un brazo o una pierna. Sin embargo, los psicólogos se quedan perplejos al atestiguar que el miembro fantasma desaparece al ser seccionadas las terminaciones nerviosas. No se ve qué tengan que ver las terminaciones nerviosas con el deseo o recuerdo del miembro fantasma, ¿por qué muere el deseo del miembro al seccionarse las terminaciones, en caso de que efectivamente haya tal deseo? Es cuando se vuelve tentadora la noción de fenómeno psicosomático que explicaría el miembro fantasma por la interacción de una causalidad psicológica y otra fisiológica. En este sentido la ciencia no ha dado un paso más allá de Descartes, y al igual que él conserva la debilidad de no explicar cómo es posible que la psique influya en el soma, que el alma actúe en el cuerpo y viceversa. Y si los fisiólogos y psicólogos aceptan esta inconsecuencia o no son plenamente conscientes de ella, el fenomenólogo en cambio encuentra aquí la ocasión para poner en cuestión la idea cartesiana de cuerpo, que a sabiendas o no es la que psicólogos y fisiólogos suponen. En efecto, es la “máquina compuesta de huesos y carne” la que resulta insuficiente, porque ha sido reducida a una máquina, pasiva que reacciona ante la acción causal de algún estímulo, y al ser empobrecida a este grado exige que cuando se dé en ella algo que no encaja en el esquema mecanicista, exija una misteriosa causalidad psíquica que en cuanto causalidad debe estar en el espacio y el tiempo objetivos, y que, sin embargo, no es susceptible de medición. En este sentido la explicación psicosomática está muy cercana al espiritismo al hablar de una causalidad física objetiva y otra metafísica psíquica. Merleau-Ponty considera necesario encontrar un campo en el que el sujeto y el cuerpo se encuentren, pero esto solo puede ser a condición de abandonar las nociones de cuerpo como máquina y de sujeto como pensamiento.

En efecto, Merleau-Ponty lo que nos propone es entender el cuerpo a partir de la noción de “ex-sistencia”, es decir, como posibilidad o proyecto. Es muy significativo que la persona con una pierna fantasma intenta caminar con su pierna fantasma o tomar un objeto con su brazo fantasma; es decir, el miembro fantasma no es la ilusión óptica de una

parte del cuerpo, sino que el enfermo *ve* la posibilidad de pararse y caminar, *ve* que puede tomar un objeto con su brazo fantasma. La ilusión no es la ilusión de un saber sino de un poder, ni siquiera es un pensar que se puede sino la experiencia de un poder realizar ciertas tareas. En todo caso el *pensar que puede* caminar o tomar un objeto está anticipado por la captación de un objeto como accesible o de una tarea como realizable. Así como yo no necesito ver que tengo piernas ni tampoco tengo que acordarme de ello, para lanzarme a caminar cuando la situación así me lo exige, lo mismo el enfermo no tiene que detenerse a observar sus piernas o brazos para realizar las tareas que le exigen la situación. Lo primero que Merleau-Ponty nos da a entender es que una pierna o un brazo en general es la posibilidad de realizar ciertas tareas, eso es lo que los define como brazo o pierna. Esto es lo que Merleau-Ponty llama cuerpo fenoménico o cuerpo vivido, que es anterior al cuerpo objeto que describe la anatomía y del que parten la fisiología y la psicología. El cuerpo fenoménico en realidad soy yo mismo en cuanto me aparezco en mi experiencia prerreflexiva como abierto a ciertas posibilidades o como capaz de ciertas tareas. Es este cuerpo con el que estamos identificados, no por un extravío del espíritu, sino porque somos un proyecto o posibilidad proyectada. Lo que captamos no es una parte anatómica sino un objeto como accesible o un problema práctico como realizable. Este diálogo entre la situación y la respuesta motriz es sumamente importante para entender el miembro fantasma pues es en este nivel fenoménico donde se da, no es la ilusión de un fragmento de extensión que se prolonga en el cuerpo, es el espejismo de un poder. El sujeto se encuentra proyectado, eso es lo que introduce el cuerpo: el ser posible en la subjetividad. Forman parte del cuerpo fenoménico las posibilidades que tienen su origen en los hábitos: caminar, tomar una taza, tocar el piano, escribir en un teclado, son hábitos. El pianista profesional al ponerse frente al teclado no tiene que recordar la posición de sus dedos, ni tiene que recordar todos los ejercicios que ha hecho; no tenemos que pensar en los movimientos que tuvimos que hacer cuando aprendimos a caminar. Mis hábitos se conservan no como recuerdos sino como posibilidades efectivas. Esto es precisamente lo que explica el miembro fantasma: este no es un recuerdo sino un hábito o una posibilidad que se mantiene en proyecto. Precisamente la idea de "ex-sistencia" es la que permite entender el miembro fantasma. Ahora bien, aquí es donde Merleau-Ponty introduce una idea importantísima en su planteamiento: la idea de lo impersonal e involuntario. La posibilidad de caminar no aparece porque el sujeto se lo proponga, no es una posibilidad que podamos atribuir a un sujeto que quiera caminar sino

a un sujeto habituado a caminar. El hábito, la costumbre, introducen en el sujeto una forma de proyectarse que no necesita del control del sujeto, sino que adquiere autonomía. Este sujeto habituado no puede expresarse con el pronombre personal Yo sino que es un sujeto que no se identifica a sí mismo y por eso el enfermo sufre la ilusión, ya que esta se origina en él y, sin embargo, no puede suprimirla a voluntad. La “ex-sistencia” tiene esta huella de anonimato. Percibir el mundo implica para Merleau-Ponty estar abierto involuntariamente al mundo, comunicar con él antes de que se nos pida permiso. En este sentido el cuerpo no es otra cosa sino la facticidad de la “ex-sistencia”. Nadie de nosotros pidió la sexualidad que tiene, le viene dada y ello condiciona una forma de aparecer las cosas, un sentido del mundo. La sexualidad infesta el mundo y un sentido libidinal y erótico reviste todas las cosas, hasta las más aparentemente insignificantes, que por tener un nombre pertenecen a un género, masculino o femenino, o se les convierte en fetiches como bien constatan cotidianamente en su diván los psicoanalistas.

Merleau-Ponty menciona numerosísimos casos: el de unas personas, con una lesión cerebral, que no pueden señalar la parte de su cuerpo cuando se los pide el médico, aduciendo que no la encuentran y sin embargo, la encuentran cuando tienen necesidad, por ejemplo, de rascarla; se refiere al caso de una chica que ha perdido la voz después de que su madre le ha prohibido ver a su novio, respuesta que años antes se había presentado después de un terremoto; también menciona el caso de un hombre que no recuerda dónde dejó el libro que le regaló su esposa, con quien tiene problemas, y lo recuerda después de reconciliarse con ella; se detiene a explicar el caso de los afásicos que no pueden clasificar unos listones del mismo color y que tampoco pueden nombrarlos. Y así menciona muchísimos más. Cuando uno lee por primera vez la *Fenomenología de la percepción*, tiene la impresión de estar ante un trabajo de psicología o de fisiología o de medicina. Sin embargo, entreverado con este conjunto de referencias médicas, a menudo plagada de tecnicismos que dificultan la comprensión del neófito, se encuentra un discurso reflexivo. Todas estas referencias a la psiconeuropatología tienen como finalidad ilustrar la noción existencial del cuerpo. Con la idea de “ex-sistencia”, Merleau-Ponty ha superado la oposición cartesiana entre la conciencia y el cuerpo. Al entender el cuerpo como “ex-sistencia”, se le entiende como posibilidad en proyecto, ya no se le entiende como una máquina ni como un hecho objetivo, sino como subjetividad. Hay que entender al sujeto como “ex-sistencia”, ya no se le entiende como un yo puntual e idéntico, que se piensa a sí mismo, sino que también se le entiende como posibilidad fáctica, esto es: como cuerpo. La noción

de "ex-sistencia" tiene como función la de introducir el tiempo en las nociones de cuerpo y de sujeto, de esta manera termina su exclusión. La oposición entre la subjetividad y el cuerpo se originaba en un olvido de la temporalidad vivida, y ahora, una vez puesta al descubierto esta, se entiende la relación cuerpo-sujeto, no como una relación entre dos substancias sino como la relación entre la libertad y la facticidad del sujeto.

A través de la corporeidad, la subjetividad es desintelectualizada, ya no se le entiende como un cogito sino como intencionalidad motriz, sexual, afectiva y expresiva. La noción de intencionalidad es clave en la fenomenología. Fue definida por Husserl para diferenciar y relacionar la conciencia con sus objetos. Lo que quería decir Husserl era que la conciencia era un acto intencional porque todo él estaba dirigido a un objeto y el objeto era aquello que aparecía por ese acto de la conciencia.

La relación intencional de la conciencia y sus objetos, la expresaba Husserl diciendo que toda conciencia era conciencia de algo, todo *cogito* era *cogito* de un *cogitatum*, pero, además agregaba que toda conciencia de algo siempre era conciencia de sí, el *cogito* del *cogitatum* es siempre cogito, es decir, que la intencionalidad de la conciencia era autoconsciente. Sin embargo, el estudio de Merleau-Ponty destaca que la motricidad, la afectividad, la sexualidad, la expresividad, son efectivamente intencionales, pero no están definidas por la autoconciencia. Por ejemplo, los casos de las personas que no pueden encontrar la parte de su cuerpo que les pide el médico que señalen y, sin embargo, sí la pueden encontrar para rascarla, no se debe a que el enfermo no pueda representarse la parte a señalar; ciertamente el enfermo trata de imaginarse su cuerpo y localizar en la representación la parte que le pide el médico que señale, y fracasa, pero no se trata de un problema de la capacidad de representación, ya que una persona sana no necesita de ninguna representación para encontrar la parte de su cuerpo que le piden señalar igual que cuando necesita rascarla. En realidad, el recurso a la representación es un síntoma de la enfermedad que para Merleau-Ponty consiste en la incapacidad del enfermo para colocarse en una situación meramente virtual o posible, debido a que la lesión cerebral afecta el modo de proyectarse la existencia, de tal suerte, que la vida del enfermo se caracteriza por un atascamiento en lo concreto, en lo meramente inmediato y efectivo. A diferencia del miembro fantasma, que conservaba una posibilidad que era irrealizable, en estos casos se restringe el campo de posibilidades. Los enfermos no encuentran la parte a señalar porque esta no viene dada por ninguna representación sino de una forma no intelectual, tal y como le viene dada cuando necesita rascar esa parte.

Los objetos antes de darse a una conciencia que los sabe, primeramente, tienen que aparecer y es la intencionalidad a nivel corpóreo la responsable de este aparecer que no tiene las características del aparecer objetivo. Es aquí donde Merleau-Ponty ubica la percepción, esta no es el acto de conocimiento por el cual un objeto es identificado, sino es la aparición preobjetiva de la cosa. La motricidad, la afectividad, la sexualidad, la expresividad son perceptivas; el movimiento de mi mano hacia un objeto o el sentimiento que despierta en mí una persona, están referidas a sus objetos intencionales, lo cual quiere decir, tanto que esos objetos aparecen por los actos como que esos objetos son los que motivan esos actos. La relación intencional entre la percepción y lo percibido es paradójica porque por un lado es necesario que el objeto se decante de ser propiamente percibido como aquello que habrá que percibir, pero esto implica que el objeto ya esté siendo de alguna forma percibido. Lo que sucede es que forma parte de lo percibido el darse como incompleto y guardando una indefinición o indeterminación constitutiva. Lo percibido se da siempre como en tránsito de ser percibido, como bosquejo. Lo percibido siempre es promesa. La percepción se caracteriza por una inconclusión constitutiva. Este es el punto de partida de la ontología merleau-pontyana.

El recurso continuo a los casos patológicos, tiene relevancia ontológica porque nos muestra la inconsistencia del ser. En todos estos casos hay un desmoronamiento del mundo, una dislocación de las cosas, estas no aparecen, en la experiencia del enfermo, donde debían aparecer o han perdido su sentido. Hay una perturbación de la percepción que es indiscernible de una alteración del mundo. Esto es lo que lleva a Merleau-Ponty a una profunda meditación ontológica. Ya Descartes, al ejercer la duda metódica se preguntaba cómo podía estar seguro de no estar loco, cómo podía estar seguro de que lo que percibía no era más que un sueño o una alucinación, cómo diferenciar el mundo percibido del mundo onírico. Merleau-Ponty piensa, y en esto lo seguirá después Michel Foucault, aunque con otro enfoque, que es posible aprender mucho de los locos, particularmente en materia de ontología, porque la locura, no solo pone en crisis la subjetividad sino la misma idea de ser en sí y nos enseña que entre el ser y la experiencia de él, hay una relación *sui generis*, porque espontáneamente identificamos lo que hay con lo que nos aparece, y en nuestra percepción no diferenciamos lo que es de lo que percibimos. Pero, el aparecer o el no aparecer de las cosas no está bajo nuestro control, como lo muestran los casos patológicos mencionados. Se podrá objetar que precisamente son casos patológicos, y que no se puede juzgar de la percepción sana a partir de la percepción

morbosa, pero al final de cuentas, ahí está la experiencia del error o de los espejismos cotidianos, no es necesario estar loco para experimentar la falibilidad de nuestra experiencia y la inconsistencia del ser.

Lo que Merleau-Ponty está detectando es que hay una negatividad intrínseca al fenómeno que es lo que la ontología merleau-pontyana ensaya pensar. Esta negatividad tiende a ser pensada como extrínseca al ser, así, un observador más o menos sano, imagina el mundo del loco aconteciendo en un lugar diferente al mundo percibido porque no escucha las voces o rumores de los que habla el loco, contrapone el mundo de delirio al mundo percibido como dos compartimentos totalmente extraños e incommunicados, los contrapone como el ser a la nada. Merleau-Ponty en cambio trata la percepción sana y la enferma como dos modalidades de la percepción porque en las dos se fenomeniza algo, en las dos acontece el ser, lo cual no quiere decir que se borren las diferencias entre lo real y lo imaginario, pero ya no se contraponen y admiten permeabilidad entre ellos. La negatividad que detecta Merleau-Ponty penetra al ser y esto se debe a que el ser no es más que fenómeno, es decir, el ser no es en sí, sino que pertenece a la experiencia. Esta afirmación requiere ciertas aclaraciones. Estoy tocando uno de los temas clave de la fenomenología: la reducción del ser al fenómeno, lo cual, ante todo hay que advertir que, no consiste en una desrealización del fenómeno sino en una despositivización del mismo. Lejos de perder el ser, mediante la reducción lo recuperamos en su originariedad: como fenómeno. Solo despositivizando el ser es posible comprender el ser de la alucinación, del espejismo y del error; para Merleau-Ponty la negatividad, insisto, no le viene de fuera al ser, sino que le pertenece por su fenomenicidad. Así, la alucinación, el espejismo y el error se dan en el ser no en una zona aparte o paralela a él. Precisamente porque Merleau-Ponty ha despojado al ser de su carácter de en sí y solo lo considera como fenómeno, es por lo que lo llama *Carne* (*Chair*), dado que se trata no de algo inerte, rígido e idéntico, sino de algo mudable, metamorfoseable e inestable. Realidad e irrealidad, razón y locura, son dos cristalizaciones de la *Carne*, son dos experiencias o fenomenizaciones del mismo ser.

Para entender lo que Merleau-Ponty llama *Carne* es necesario, profundizar en la relación *sui generis* que hay entre el ser y la experiencia, pero a partir de esa experiencia que Merleau-Ponty privilegia: la percepción. Para un perceptor, lo percibido está ahí precisamente porque lo percibe. Sin embargo, lo percibido se nos da como teniendo una inercia propia, una especie de autonomía o para decirlo en términos ontológicos: una trascendencia. Aunque para mí la cosa está ahí porque la percibo, sin embargo, supongo que precedía a que la percibiera y también supongo

que seguirá siendo cuando deje de percibirla. También forma parte del sentido del ser percibido el que se me dé como resguardando otros aspectos o perspectivas que la que actualmente me da. Esta trascendencia es la que constatamos cuando alguien abandona este recinto y vemos que este subsiste, aunque el que se fue deje de percibirlo, y de esto inferimos que este recinto subsistirá cuando nos vayamos y dejemos de percibirlo. ¿Cómo pues, reducir el ser a fenómeno? Merleau-Ponty no niega la trascendencia de lo percibido, todo lo contrario, eso es precisamente lo que más le importa subrayar, y por eso, aunque podría suscribir el famoso *dictum* berkeleyano *esse est percipi*, lo entiende en un sentido muy distinto al que le daba el famoso obispo irlandés. La trascendencia de lo percibido no es positividad, no es en sí, pero tampoco significa liquidarlo, que es precisamente lo que parece hacer Berkeley.

La trascendencia del ser percibido es la que tiende a ser confundida con el en sí y entonces se le confiere un ser totalmente independiente de la experiencia. Pero entonces se vuelven incomprensibles las patologías mencionadas y los errores, o dogmáticamente se asienta como ser en sí, el ser dado en una percepción particular y se explica la percepción del enfermo o la percepción errónea, como un encerramiento en un mundo de representaciones paralelo y extraño al mundo dado en una percepción privilegiada. Se instaura lo que Merleau-Ponty llama la diplopía ontológica: la duplicación del ser en ser en sí y ser dado en la experiencia. Esta diplopía es un espejismo que nace de la trascendencia del ser, y es la que da origen tanto a la metafísica realista como a la idealista, pues las dos contraponen el fenómeno al en sí, con la diferencia, de que el realismo piensa accesible ese en sí sin percatarse que en realidad se trata del dogmatismo que privilegia una experiencia, mientras que el idealismo, deja el en sí como inaccesible. Para Merleau-Ponty, en cambio, la trascendencia del ser forma parte de su fenomenicidad, el fenómeno trasciende la experiencia en tanto fenómeno.

Merleau-Ponty entiende la trascendencia como negatividad no como positividad y nos invita a reconocer esta negatividad en el fenómeno mismo como su punto de fuga, como su lado oscuro, que no es otra cosa que su facticidad, la cual le viene de su encarnación, es decir, de su relatividad a la experiencia. La *Carne* es el ser que incluye a la experiencia que de él se tiene, y aunque esta afirmación guarda parecido a la forma como el idealismo piensa la relación sujeto-objeto, la diferencia estriba en que para el idealismo el sujeto es una conciencia mientras que para Merleau-Ponty es un cuerpo, y esto introduce una opacidad que el saber jamás podrá disolver porque se trata de la facticidad de su propio ser.

El punto de partida de la ontología merleau-pontyana es la pertenencia del sujeto al ser del que tiene experiencia, con más precisión: la pertenencia del cuerpo perceptor al ser percibido. En efecto, el cuerpo es algo que es también percibido. El que percibe no es una conciencia externa o ajena a lo percibido, sino que se da en medio de él. Sin embargo, ese cuerpo percibido, en cuanto es perceptor, parece encerrar un otro lado, que tendemos a disociarlo de su ser percibido. Es lo que la filosofía ha llamado: espíritu, alma, conciencia, sujeto, yo. Este otro lado del cuerpo, puede ser pensado como algo positivo, como lo hace por ejemplo Descartes con el concepto de substancia o puede ser pensado como una negatividad como lo hacen Hegel y Sartre. Este último planteamiento, que es el dialéctico, tiene la ventaja, de percartarse de la necesidad de introducir la negatividad, pero se trata de una negatividad absoluta, de una nada, que niega la positividad del ser en sí convirtiendo lo así en fenómeno. La ontología de Merleau-Ponty también es dialéctica solo que no es una dialéctica entre un en sí y una nada, entre una positividad absoluta y una negatividad absoluta. Tratar al perceptor como cuerpo, no como conciencia, significa tratarlo como percibido, lo cual obliga a abandonar la negatividad absoluta que la dialéctica tiende a conferirle al perceptor. Se trata de una negatividad relativa que exige también abandonar la positividad absoluta del en sí. Se trata de pensar lo percibido mismo como negativo, más no como nada sino como aquello que apareciendo se oculta o que ocultándose aparece. Pensar lo percibido como negativo es pensarlo como perceptor, esto es lo que implica tomar al perceptor como cuerpo: tomarlo como perceptor y percibido a la vez. Dicho con más precisión: pensarlo como perceptor en tanto percibido y percibido en tanto perceptor.

Esto que puede sonar muy denso, se aclara mediante una nueva descripción fenomenológica de la percepción, que Merleau-Ponty efectúa en *Lo visible y lo invisible*, pero se trata de una descripción radicalizada porque se describe al perceptor, no como lo que está detrás de lo percibido —que es el fantasma del sujeto sino como algo percibido, más aún, como algo que solo percibe en tanto es percibido. Merleau-Ponty, que fue un gran conocedor de pintura, tema sobre el que también escribió y que es muy importante para comprender su ontología, gustaba citar el episodio que cuenta Cézanne de haber experimentado, mientras pintaba, que eran los árboles los que lo miraban a él en el momento de pintarlos. Esto que podría ser considerado como un síntoma de esquizofrenia, en realidad expresa, para Merleau-Ponty, el rasgo fundamental de la percepción: el desdoblamiento del ser, que Merleau-Ponty le llama la dehiscencia de la Carne, que consiste en darse indiscerniblemente como

lo percibido y lo que percibe a la vez. Trataré de darme a entender. Por un lado, identificamos el ser con el ser percibido porque juzgamos que las cosas son eso que vemos, escuchamos y sentimos, pero la identificación no puede absolutizarse porque entonces nunca nos equivocariáramos y no habría, además, diferencia entre sueño y realidad, entre delirio y percepción, tendríamos que tomar las alucinaciones como reales. Es aquí donde se presenta el peligro de la diplopía ontológica: que la diferencia entre lo percibido y lo imaginario nos lleve a la contraposición entre el aparecer y el ser en sí, lo cual hace inexplicable la confianza originaria en la percepción, es decir, la convicción prerracional de que ahí hay algo puesto que me aparece.

Así pues, por un lado, tenemos la experiencia de que el ser es lo que se nos aparece, pero también tenemos la experiencia de que el ser se encuentra más allá de nuestra experiencia. Es necesario mantener unidas estas dos ideas: ser debe pensarse como dado en la experiencia y más allá de ella. Para ello Merleau-Ponty introduce el principio de reversibilidad del fenómeno. La relación que hay entre la percepción y el ser, es parecida a la relación entre el anverso y el reverso de un guante, un lado no es más el otro lado del otro, y se trata de un solo guante. Cuando hablamos del ser reducido a la percepción que de él tenemos, nos estamos moviendo en un lado del ser, pero no hay que olvidar que en el seno de ese ser que percibimos, se encuentra nuestra percepción puesto que somos cuerpos, y al hacer esta consideración nos trasladamos al otro lado del ser, como el conjunto al que pertenecen todas las cosas, olvidando momentáneamente que ese ser se nos está dando en la percepción. Simultáneamente, el ser se nos está dando en la percepción y más allá de ella porque el ser incluye a la percepción, ella también se da en él. Se trata de entender que el ser se da en nuestra percepción y nuestra percepción se da en el ser, que se copertenecen, y que uno no es sin el otro. Es algo parecido a lo que pinta Escher en sus cuadros, hay uno que se llama *La Galería* que es un cuadro que pinta al museo que contiene al cuadro, de tal forma que simultáneamente el cuadro está en la galería y la galería en el cuadro.

Pero el principio de reversibilidad dice más que la constatación de que la percepción, por medio del cuerpo, se introduce en lo percibido, señala que la percepción solo es posible por la integración a lo percibido. La reversibilidad, el principio de que es necesario que la experiencia pertenezca al ser y el ser a la experiencia, es mostrada fenomenológicamente en varias fases.

Primeramente, Merleau-Ponty observa que para tocar es necesario pertenecer al mundo tangible, un espíritu no puede tocar porque no

es cuerpo. Pero tocar no significa el choque de dos cuerpos, el vaso no toca la mesa. Para tocar es necesario compartir la tangibilidad de las cosas, hay que ser cosa tangible, pero la tangibilidad de mi cuerpo se basa en que es capaz de tocar; la tangibilidad de mi cuerpo es diferente a la de las cosas, porque ellas son tangibles sin tocar, y en mi caso mi tangibilidad se funda en mi poder de tocar y viceversa. Es importante subrayar que estamos hablando del cuerpo en el acto de tocar, es en el acto de tocar donde el cuerpo se hace tangible. Lo que Merleau-Ponty nos quiere decir es que en el tocar el tacto vuelve sobre sí, y este volver sobre sí es precisamente lo que lo constituyen en tangente.

Lo mismo podemos decir del ver. Al ver me veo, me descubro integrado a lo visible. Pero la reversibilidad no solo se refiere a este auto-descubrimiento del tacto como tangible, y de la visión como visible. Merleau-Ponty agrega que en mi visibilidad se anuncia mi tangibilidad y en mi tangibilidad se anuncia mi visibilidad, en suma: al percibir me autopercibo, me descubro entre las cosas percibidas. Esta vuelta del perceptor sobre sí es la que funda tanto su perceptibilidad como su poder de percibir, es lo que lo hace un sensible ejemplar, porque su perceptibilidad no es como la de las cosas, que son percibidas y no percibe, en cambio, el perceptor solo puede ser tal en tanto es percibido y solo puede ser percibido en tanto es perceptor, el cuerpo es un sensible ejemplar porque sensible quiere decir tanto susceptible de ser sentido como capaz de sentir. Sin embargo, tendemos a pensar que su tangibilidad, su visibilidad, su susceptibilidad de ser sentido o percibido, es previa al acto preciso de sentir o percibir. Esta previa pertenencia al mundo perceptible antes de percibir de hecho nos delata la pertenencia del perceptor a una percepción virtual y anónima que siempre precede a la percepción de hecho, mi percepción concreta es la concreción de una percepción general y anónima que funda mi perceptibilidad de hecho, esta percepción anónima se expresa como: *hay, il y'a*, en francés. El *hay* es el aparecer originario, es el protofenómeno o protosaber, es el saber y el ser en su entrelazamiento originario que no puede entenderse como una relación sujeto-objeto, ya que lo percibido es también el que percibe y el que percibe es lo percibido. No se trata de una identidad homogénea y sin diferencia sino de un ser reversible, que ahora es perceptor y ya es percibido, ahora es percibido y ya es perceptor, que solo es lo uno en tanto es lo otro. La autopercepción no debe confundirse con la intuición de sí ni con la unidad sintética de la aperccepción, de la que hablaban Descartes y Kant respectivamente, se trata de un descubrimiento de sí como otro, de un percibirse como perceptor percibido, y esto es experimentado no como una autoidentificación. Merleau-Ponty dice que se

trata de un narcisismo ontológico en su sentido más profundo: como una emigración hacia lo otro. Percibir es algo semejante a lo que sucede al asomarnos a un espejo: aparecemos en el espejo y no hay ninguna confusión, yo soy el que ve la imagen en el espejo y se aliena en esa imagen. Percibir es experimentar este desdoblamiento, entrar a formar parte de lo percibido en el momento de convertirse en perceptor.

Entre el ser perceptor y el ser percibido hay pues una dialéctica que Merleau-Ponty llama hiperdialéctica, que consiste en una oposición, ya no entre una positividad y una negatividad absolutas, sino relativas. El perceptor pasa del lado de lo percibido precisamente en tanto perceptor y se convierte en perceptor en tanto es percibido. Esta oscilación permanente del perceptor y lo percibido, su perpetua alternancia es el mismísimo ser tomado como fenómeno, es el ser que ya no tiene positividad, es la Carne.

Importante es mencionar que el movimiento de la Carne no puede detenerse, pues nunca se llega a una positividad. El perceptor y lo percibido constituyen sí una unidad, pero no hay fusión entre ellos, siempre resta entre ellos una diferencia que Merleau-Ponty llama en francés *écart*, que quiere decir, además de diferencia, hiato, el cual al mismo tiempo que separa vincula. Este hiato era entrevisto al describir la reversibilidad. Merleau-Ponty acudía al ejemplo de que, si bien puedo tocar mi mano derecha con mi mano izquierda cuando la primera está tocando algo, no hay fusión, el tocar de mi mano derecha pasa a un segundo plano en cuanto se vuelve tocada por mi mano izquierda. Por otra parte, aunque decíamos que la tangibilidad se anunciaba en la visibilidad de la cosa y la visibilidad se anunciaba en la tangibilidad, eso no equivalía a cancelar la diferencia entre el tacto y la visión. El mundo tangible está abierto a la visión y sin embargo lo trasciende, el mundo visible es accesible al tacto, como lo podemos constatar con los invidentes y, sin embargo, lo trasciende.

También la noción de *écart* permite entender cómo se interrelacionan las diversas percepciones, las distintas experiencias, cómo puede ser el mundo uno solo y diferentes los sujetos. Al integrar el perceptor a lo percibido a través del cuerpo se supera el planteamiento solipsista, el Otro ya no es un cogito inaccesible sino es algo que percibe y en cuanto tal es percibido. Entre el Otro y yo, hay una relación similar a la que hay entre el tacto y la visión, así como ellos no dividen lo percibido, mi percepción y la percepción del Otro no dividen el mundo, en realidad, así como el tacto y la visión contribuyen al fenómeno del mundo, mi experiencia y la del Otro contribuyen a que el mundo sea el mismo mundo, sin que se suprima que se trata de dos experiencias.

La diferencia entre mi percepción y la del Otro, no las convierte en dos mundos, sino que hay continuidad entre mi experiencia y la del Otro sin que se trate de una fusión.

El principio de reversibilidad del fenómeno y la idea de hiato, nos puede aclarar la relación entre el abordaje fisiológico y el abordaje psicológico de la percepción. Ambos están fundados en la reversibilidad y su defecto estriba en que positivizan el lado del fenómeno que estudian, así la fisiología no entiende que el cuerpo no es más que el otro lado de lo psíquico y la psicología no entiende que lo psíquico es el otro lado del cuerpo. Merleau-Ponty ha tratado de estrechar los dos abordajes yendo más allá de su yuxtaposición o de su paralelismo, pero ha necesitado abandonar las nociones de lo fisiológico y lo psicológico, y se ha colocado en el ser como fenómeno, en el ser como perceptor percibido, esto es: se ha colocado en la Carne. En general, se puede decir que las ciencias humanas toman al hombre como algo dado en el mundo, pero olvidan que ese fenómeno tiene otro lado sin el cual no se puede entender la integración del hombre al mundo, a saber: que el mundo es la experiencia del hombre.

Si bien este planteamiento puede recordarnos al que hacía Hegel en la *Fenomenología del espíritu*, el planteamiento merleau-pontyano no concluye en un saber absoluto que no dejaría nada en la oscuridad, porque el equivalente al saber en Merleau-Ponty es la percepción, lo cual quiere decir que el saber no puede superar su condición provisoria. Por eso, el filósofo nunca podrá superar la opacidad del saber. Esto hace referencia a una noción complementaria de la noción de hiperdialéctica: la noción de sobre-reflexión. La filosofía trascendental se pensó a sí misma como la recuperación de un saber implícito en la experiencia que tenía la forma del cogito. Merleau-Ponty también piensa que la filosofía es recuperación de un saber, pero no es un cogito, sino que es la percepción, la cual no es sino el aparecer mudo de las cosas y el esfuerzo reflexivo, no es más que el intento de expresar este silencio primordial con la conciencia de que es insuprimible, y más aún es la fuente inagotable de todo lenguaje. Por esta razón, la filosofía no puede sino asumir los límites que le impone la percepción. De ahí que cierre Merleau-Ponty su *Fenomenología de la percepción* diciendo:

Trátese de cosas o de situaciones históricas, la filosofía no tiene más función que la de enseñarnos de nuevo a verlas bien; y es verdad decir que se realiza destruyéndose como filosofía separada. Pero es ahí donde hay que callarse, pues únicamente el héroe vive hasta el fin su relación con los hombres y con el mundo, y no conviene que otro hable en su nombre.

"MUNDO-DE-VIDA" Y ESTÉTICA TRASCENDENTAL EN EDMUND HUSSERL

ROMÁN ALEJANDRO CHÁVEZ BÁEZ
FFYL-BUAP

El presente trabajo tiene por objeto delimitar, de forma breve, el alcance y las características de una estética trascendental de corte fenomenológico, con el objetivo fundamental de vincularla temáticamente con la noción de “mundo-de-vida” en la fenomenología husserliana. En este empeño, habrá que decir que el problema de la fundación y los niveles de constitución ligados a ella, juegan un papel fundamental que tiene que ver con la elaboración sistemática de una fenomenología que apunta objetivamente, en su afán descriptivo, a la subjetividad. De este modo con la finalidad de formular una teoría de la experiencia trascendental en general, considero como requisito indispensable la configuración estructural de una estética trascendental que se presenta, no solamente apta al análisis de la constitución primordial, esto es, a las estructuras fundamentales que rigen la vida de la conciencia como vida trascendental, sino como fundamento de todo proceso de idealización

De este modo, considerando como punto de partida un análisis del desarrollo de la estética trascendental. De entrada, decimos que uno de los elementos clave y operatorios de la fenomenología husserliana es el de la intuición. De hecho, es posible evaluar, desde ahí, por ejemplo, el progreso del pensamiento de Husserl desde las *Investigaciones lógicas* a las *Ideas* y sus obras más tardías, pues la doctrina de la intuición categorial juega, a mi modo de ver, un papel fundamental en este desarrollo. Sin lugar a dudas podemos ver claramente la relevancia de la doctrina de la sexta de la *Investigaciones lógicas*, para la elaboración de la teoría madura de Husserl respecto de la intencionalidad, la constitución y el análisis genético desde la experiencia antepredicativa. En particular, podemos destacar el lugar que ocupan las lecciones de 1904-1905 que fueron concebidas como una “teoría del juicio” (que nuestro autor finalmente produjo en 1905), sin embargo, como sabemos, consideró forzoso empezar con la percepción y dejar sentada su relación con la lógica. La denominación más tardía para estas esferas es, sabemos, estética trascendental. Además, las *Vorlesungen über Bedeutungslehre*, de 1908, ocupan un lugar central en este tránsito. Es interesante notar que un análisis

detenido de estas lecciones muestra que Husserl apuntaba ya desde muy temprano en dirección hacia una estética trascendental.

Ahora bien, ya en *Lógica formal y lógica trascendental* y bajo el mismo sentido al que apunta la estética trascendental, Husserl habló de una "ontología mundana":

Naturalmente, bajo el rubro de "lógica", equivalente al de "ontología", caben también, en un sentido justo, todas las disciplinas materiales *a priori* por fundar: disciplinas de una *ontología mundana* que habrá que fundar por lo pronto de un modo directo, con positividad trascendental "ingenua". Resulta ya evidente por nuestro contexto que esa ontología mundana expone el *a priori* universal de un mundo posible en sentido puro; este mundo posible debe surgir concretamente como *eidós*, del mundo que nos está dado prácticamente, gracias al método de la variación eidética que toma al mundo fáctico como ejemplo director.¹

Esa ontología mundana, que luego se formulará, finalmente, como una ontología del "mundo-de-vida" lo que expone es ese *a priori* universal. Se trata, a mi modo de ver, del *a priori* de correlación que Husserl buscó desde muy temprano, pues no hay mundo posible sin subjetividad. Entonces, el *a priori* del mundo en "sentido puro" surgido "como *eidós*", es *a priori* de correlación. En una nota al pie de página del parágrafo 49 de *Crisis*, Husserl indica:

La primera vez que surgió este *a priori* de correlación entre objeto de experiencia y modos de darse (durante la elaboración de mis *Investigaciones lógicas* alrededor del año 1898) me conmovió tan profundamente que desde entonces todo el trabajo de mi vida fue dominado por la tarea de una elaboración sistemática de este *a priori* de correlación.²

Sin lugar a dudas, se trata de un trabajo de toda la vida y muestra de ello es la producción de Husserl en ese camino hasta una elaboración madura del "mundo-de-vida". Como sea, lo fundamental es que a esa *lógica* que equipara nuestro autor a *ontología* y que se han de fundar en una *ontología mundana*, todavía por fundar. Lo determinante es que se ha de fundar sobre la estética trascendental.

1. Edmund Husserl, *Lógica formal y lógica trascendental. Ensayo de una crítica de la razón lógica*, p. 355.

2. E. Husserl, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, p. 207.

Como nivel fundamental de esa lógica funge la “*estética trascendental*” en un nuevo sentido (así llamada debido a su relación, fácil de comprender, con la estética trascendental kantiana, que tiene límites más estrechos). Trata del problema eidético de un mundo posible en general como *mundo de la “experiencia pura”*, que precede a toda ciencia en un sentido “superior”. Se ocupa pues de la descripción eidética del *a priori* universal; sin este *a priori* no podrían aparecer objetos unitarios en la mera experiencia, antes de las acciones categoriales (en nuestro sentido, inconfundible con el sentido kantiano de categoría), ni podría tampoco constituirse la unidad de una naturaleza, de un mundo, como unidad sintética pasiva. Un estrato de este *a priori* es el *a priori* estético del espacio-tiempo. Este logos del mundo estético, igual que el logos analítico, necesita naturalmente para ser ciencia auténtica de la investigación trascendental sobre la constitución: investigación de la que surge una ciencia extraordinariamente rica y difícil.³

Entonces esa estética trascendental u ontología mundana se ocupa del mundo de la experiencia pura y esa es una experiencia antepredicativa de la pasividad originaria y solo desde ahí, entiéndase, desde el “mundo-de-vida”, se logran fundar constitutivamente todos los procesos de idealización. Y es que, en fenomenología, la vida misma se presenta como un ámbito originario en el que confluye la correlación entre yo y el mundo y que Husserl buscó afanosamente un *a priori* de dicha correlación durante muchos años. Entonces, la ontología mundana o lógica del mundo anunciada aquí por Husserl, está armada de diferentes niveles que corresponden a las disciplinas materiales, uno de esos niveles, el fundamental, concierne a una disciplina material llamada “estética trascendental”. Esta disciplina ha de tipificar formaciones estéticas, datos de la intuición pura a un nivel puramente pasivo y antepredicativo.

Ahora bien, otra formulación del anuncio del programa de una estética trascendental, lo encontramos en *Meditaciones Cartesianas*, ahí Husserl indica lo siguiente:

No es lícito dar también el nombre de “estética trascendental”, en un sentido muy ampliado, al complejo extraordinariamente grande de las investigaciones que se refieren al mundo primordial (y que constituye una disciplina entera). Tomamos aquí el título kantiano, porque los argumentos sobre el espacio y el tiempo de la *Crítica de la razón* apuntan evidentemente –si bien de un modo extraordinariamente restringido y no aclarado– a un *a priori* noemático de la intuición sensible que, ampliado *a priori* concreto de la naturaleza (de la primordial) pura y sensiblemente intuitiva, exige su complemento fenomenológico-trascendental mediante su inclusión en una problemática constitutiva. Verdad es que no correspondería al sentido del

3. *Ibid.*, p. 356.

título kantiano que hace *pendant* (“analítica trascendental”) designar también con él al piso superior del *a priori* constitutivo; al del mundo objetivo mismo y al de sus multiplicidades constituyentes (en el grado supremo, los actos “idealizadores” y teoréticos que constituyen, finalmente, la naturaleza y el mundo de la ciencia). La teoría de la experiencia del otro (la llamada “endopatía”) pertenece al primer piso que se levanta sobre nuestra “estética trascendental”. Únicamente es preciso señalar que aquí rige lo mismo que hemos dicho a propósito de los problemas psicológicos del origen en el piso de abajo; que solo gracias a la fenomenología constitutiva ha recibido el problema de la endopatía su verdadero sentido y el verdadero método de su solución.⁴

Ya Fink en la “6ª Meditación Cartesiana”, basándose en la estructura de la *Crítica de la razón pura*, nos presenta el sistema de la fenomenología trascendental que se compone, según él, de dos partes fundamentales. La primera es la teoría trascendental de los elementos cuyo objeto de estudio es la constitución del mundo, y el sujeto de la investigación es el espectador trascendental que explicita esa constitución por medio de la reflexión trascendental. Comprende en primer lugar una fenomenología regresiva que se presenta como la explicitación de la subjetividad trascendental en tanto correlato de la experiencia del mundo, y se divide en una estética y una analítica trascendental. La estética trascendental se ocupa, fundamentalmente, del mundo de la intuición. Es la descripción noemática del fenómeno del mundo de acuerdo con sus tipos estructurales a fin de obtener los hilos conductores para la descripción correlativa de los múltiples modos de conciencia o noesis en que se dan esas unidades objetivas. Por su parte, la analítica trascendental es una interrogación retrospectiva que avanza desde los actos como unidades de la experiencia trascendental hacia los estratos de profundidad de la vida trascendental.

Debemos considerar que además de la caracterización de las ciencias como unidades sistemáticas que cubren los diversos dominios “ontológicos”, Husserl ha intentado otra vía de elucidación de la verdad científica: la consideración de las ciencias como teorías de sistemas deductivos y su correlativa doctrina de la multiplicidad. Por tanto, tenemos que la puesta en marcha de la reducción trascendental con el consiguiente desvelamiento del ego trascendental y las tres dimensiones ontológicas: estética trascendental, noética trascendental y noemática trascendental, aporta la convicción de la insuficiencia del concepto de región como determinante de la gnoseología científica. Las regiones y subregiones

4. E. Husserl, *Meditaciones Cartesianas*, pp. 215-216.

cubiertas por las ciencias tienen una consistencia ontológica únicamente en el plano de la reducción eidética, previa a la reducción.

Así, la noción de una estética trascendental husserliana resulta ser mucho más amplia que la kantiana. Antes que todo, a diferencia de la "analítica" o "lógica trascendental" que establecen límites a sus propias ambiciones, ya que no tratan con el objeto de la espontaneidad, con la actividad específica del juicio, y, sin embargo, incluye la lógica trascendental misma.

De este modo, a diferencia de la estética trascendental kantiana, la estética trascendental husserliana o de corte fenomenológico no tiene como único objetivo mostrar las estructuras del mundo de la sensibilidad, sino que también se configura como una ciencia universal y apriorística, que tiene que dejar en claro categorías lógicas, mostrando su génesis fuera del mundo de la experiencia: categorías que no son deducidas al estilo kantiano, sino que dan una vuelta a su suelo antepredicativo. De alguna manera de lo que se trata es de fundamentar los medios para reconstruir los procesos mismos de idealización de orden predicativo-lógico-categorial.

Los procesos de idealización, que conducen a la determinación científica, parten de estas formas de la intuición y de acuerdo a estos procesos se preparan en el "mundo-de-vida" pre-dado. Por lo tanto, uno puede dar por científicos, solo los conceptos, si se demuestra que surgen del contexto vital más originario.

Para reconstruir este proceso solo es posible si se puede demostrar que el mundo de la intuición, de la sensibilidad, tiene una estructura fija. Que esa sensibilidad pueda proporcionar un punto de apoyo para tal empresa no es algo obvio. El "mundo-de-vida" siempre ha sido considerado como el mundo en el que solo existe la verdad relativa y subjetiva, a diferencia del *verdadero* mundo, que no se puede llegar a través de los sentidos, sino solo por el logos.

De aquí se sigue la importancia del enfoque de Husserl. La investigación fenomenológica debe demostrar que en el mundo de la intuición existen normas, que la experiencia no es un caos de los acontecimientos, y seguir a través de este proyecto consiste en ir más allá de las clásicas oposiciones metafísicas: en primer lugar, la oposición entre lo sensible y lo inteligible, lo temporal y lo eterno. De acuerdo con Husserl, uno debe regresar a la idea platónica de la razón, pero por aceptar el reto de escepticismo y mostrar que el mundo de la intuición ya tiene una estructura que puede ser investigada científicamente, como hemos mostrado con anterioridad. Por lo tanto, es necesario captar el elemento de verdad incluido en la elaboración escéptica.

En este camino la idea de un método estético fenomenológico-transcendental se desarrolla como una teoría que utiliza dos enfoques metodológicos distintos. Husserl no trata explícitamente de formular la distinción entre estas dos estrategias metodológicas, sino sobre la base de una amplia gama de textos, que podría indicar que esta distinción no solo se justifica, sino que es nombrada. Podríamos distinguir entre una estética transcendental como una descripción eidética del “mundo-de-vida” y de la estructura estática constitutiva de la conciencia y una estética transcendental como un retorno a la sensibilidad primordial. Esto precede a las estructuras eidéticas y proporciona una base para un análisis genético.

En *Ideas I* Husserl renuncia a este intento, pues solo entre los años 1917-1926 es que ha trabajado el necesario concepto de una fenomenología de la experiencia que no es una teoría de las esencias, es decir, una teoría de la síntesis pasiva que requiere una fenomenología de la asociación. Solo sobre esta base puede ser tratado el proyecto. Para nosotros la estética transcendental como constitución primordial es más importante que la estética transcendental como descripción eidética. Y es que como sujetos de experiencia estamos constantemente referidos a nuestro “mundo-de-vida”. A pesar de que esto está en proceso de convertirse en una constante, porque este mundo es de estructuras invariables. El ámbito de aplicación de una estética fenomenológica-transcendental es la descripción.

En las *Meditaciones cartesianas*, como ya hemos visto, Husserl no observa nada sobre la importancia del *a priori* universal de la estética transcendental, sino en la coincidencia entre “estética transcendental” y “constitución primordial”. En este camino, Husserl da más pistas directamente de una estética transcendental como la ciencia de la sensibilidad, de los fenómenos primordiales. Por lo tanto, una estética fenomenológica-transcendental debe señalar fuera de la ontología del “mundo-de-vida”, el *a priori* del mundo intuitivo. Por otra parte, el *a priori* de la naturaleza no debe ser investigado ontológicamente. Entonces, la estética fenomenológica-transcendental abarca el ámbito de la constitución primordial de las cosas mismas.

En *Experiencia y Juicio*, Husserl apunta: “también podemos decir que toda activación cognoscitiva está precedida por un mundo determinado como terreno universal; y esto quiere decir, por lo pronto, un terreno de creencia en el ser, universal y pasiva, que todo acto individual de conocimiento ya presupone”.⁵ Hay una mostración anti predicativa que

5. Edmund Husserl, *Experiencia y Juicio*, p. 31.

antecede a los juicios. Resulta menester pues, retroceder a la génesis del juicio. Al parecer, el juicio nace de un ámbito anónimo, engañoso, algo así como una *doxa*. ¿A qué refiere Husserl? “*el mundo, como mundo que es, constituye lo previamente dado, pasivo y universal, de toda actividad judicativa, de todo interés teórico que se establezca*”.⁶ Podemos entender este concepto de *mundo* como un horizonte universal, externo, total, como el sistema total de referencias. Incluso, esta noción de horizonte puede servir de base para una teoría de la inducción. En el horizonte hay cosas animadas e inanimadas, pero todas participan en la sensibilidad, es decir, todas me afectan en alguna u otra medida.

Husserl apunta: “el retroceso al mundo de la experiencia es un retroceso al ‘mundo vital’, o sea, al mundo en que siempre hemos vivido y que ofrece el terreno para toda función conocitiva y para toda determinación científica”.⁷ Este mundo fundamenta las idealizaciones que proyecta la ciencia; por ejemplo, los términos teóricos que utiliza la ciencia tienen su raíz en ese mundo pre-dado. Y es que no vivimos en el mundo proyectado por la ciencia. Constituimos, articulamos la ciencia a partir del “mundo-de-vida”. La ciencia matematizable tiene su origen en este mundo. Por ello, Husserl afirma:

A este, al mundo de la intuición que efectivamente experiencia, pertenece la forma espacio-temporal con todas estas formas corporales a ser ordenadas respecto a él; en él vivimos nosotros mismos, según nuestro modo de ser personal como corporal-vivido; pero aquí no hallamos nada de las idealidades geométricas, nada del espacio geométrico, nada del tiempo matemático con todas sus formas.⁸

El “mundo-de-vida” también sirve de fundamento a la intersubjetividad: “[...] cómo llega a existir la conciencia en la que al mismo tiempo mi cuerpo vivido alcanza validez de ser de un cuerpo entre otros, cómo, por otra parte, ciertos cuerpos de mi campo de percepción logran validez como cuerpos vividos, cuerpos vividos de otros yo-sujetos”.⁹ Más adelante, dice: “‘Corporal vivido’ quiere decir a menudo, no meramente ‘corporal’, sino que la palabra remite a aquello cinestésico y en este modo yoico propio de funcionar y, en primer lugar, viendo, oyendo, etc., a lo que pertenecen obviamente también otros modos yoicos (por

6. *Ibid.*, p. 32.

7. *Ibid.*, p. 43.

8. Edmund Husserl, *La crisis de las ciencias europeas... op. cit.*, p. 94.

9. *Ibid.*, p. 149.

ejemplo, levantar, portar, chocar y similares)".¹⁰ Y a continuación agrega: "por lo tanto el mundo siempre es consciente como horizonte universal, como universo unitario de los objetos existentes, nosotros, cada yo de los seres humanos y entre nosotros, formamos parte como vivientes uno con otro en el mundo, y precisamente en este nuestro 'vivir uno-con-otro' el mundo es para nosotros conscientemente existente-viviente".¹¹ Así, "el mundo es naturalmente pre-dado a todos nosotros, como personas en el horizonte de nuestra co-humanidad, por lo tanto en cada conexión actual con otros, como 'el' mundo, el [mundo] en común".¹²

De este modo, la estética trascendental debe señalar fuera de la ontología del "mundo-de-vida", el *a priori* del mundo intuitivo. Por otra parte, el *a priori* de la naturaleza no debe ser investigado ontológicamente: Así, la estética trascendental abarca el ámbito de la constitución primordial.

En la búsqueda del origen de los conceptos científicos, no debemos utilizar estos conceptos, porque la investigación del mundo del "ser-sensible", y la ontología regional no deben estar guiadas por las ciencias objetivas. Esto es posible porque el regreso al "mundo-de-vida" no depende solo de una posibilidad abstracta de la liberación de los prejuicios. La *epoché* misma de las ciencias objetivas es como cuestión de hecho fundada y justificada, ya que es posible porque el mundo de la percepción, a diferencia del mundo hogareño o familiar no es fundamentalmente y esencialmente determinado ya sea por la cultura o por el lenguaje. Podemos llegar a esta estructura a través del método de variación eidética, y la *epoché* de las ciencias objetivas solo es posible porque existe esta etapa de la experiencia.

Lo que en la variación se mantiene sin modificaciones, a pesar de todas las variaciones posibles, representa algo *que no varía* es el mismo hoy y siempre, para mí y para todos. La investigación sobre las esencias, sin embargo, no se limita a la ontología de un mundo posible. La investigación sobre esencias también se refiere a la descripción de los modos posibles de la intención y el cumplimiento, la estructura noesis-noema y los tipos posibles de la intencionalidad y la aprehensión. Independientemente de su propia génesis, la cosa tiene una estructura intencional que el análisis fenomenológico puede identificar. Por ejemplo, la percepción del movimiento de una cosa presupone la percepción de la forma de la cosa.

10. *Ibid.*, p. 150.

11. *Idem.*

12. *Ibid.*, p. 163.

En resumen, tenemos que, para Husserl, habría necesidad de una disciplina especial (estética trascendental) que descubriría el mundo dado de una vez,¹³ y por ello, el mismo padre de la fenomenología, concibió la estética trascendental como la parte fundamental de la lógica, pero no la lógica en el sentido tradicional, ni tampoco una analítica, sino una lógica del mundo u ontología mundana vital, como una ontología del “mundo-de-vida”.

13. Por ello Levinas sostiene que: “el sentido último del objeto de la ciencia podría ser comprendido a través de su relación con el mundo de la estética trascendental, ineludible en su plano de realidad”, cfr. Emmanuel Levinas, *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*, p. 62.

Bibliografía

- Husserl, Edmund, *Lógica formal y lógica trascendental. Ensayo de una crítica de la razón lógica*, México, UNAM-IIF, 2009.
- Husserl, Edmund, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, tr. Julia Iribarne, Barcelona, Editorial Prometeo, 1991.
- Husserl, Edmund, *Meditaciones Cartesianas*, México, FCE, 2005.
- Husserl, Edmund, *Experiencia y Juicio*, México, UNAM, 1980.
- Levinas, Emmanuel, *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*, trad. Manuel Vázquez, Madrid, Editorial Síntesis, 2005.

EL ENTRELAZO CUERPO-MUNDO EN LA FILOSOFÍA DE MERLEAU-PONTY

ERIC J. FIGUEROA GONZÁLEZ
FFYL-BUAP

I. En torno a los temas de *Welt* y *Lebenswelt* podría cuestionarse en un primer momento, el lugar que pudiera asumir el filósofo francés Merleau-Ponty frente a la institución que representan los nombres de Husserl y Heidegger. Ciertamente, de manera espontánea se buscaría en una suerte de reivindicación, dar con los elementos que indicarían su autenticidad y originalidad. Pero la dificultad presente en dicha tarea, si se aspirara a ella de manera concluyente, no se reduciría a la apología del autor, sino más bien al trabajo de interpretación y dominio de los textos, además de las referencias a otros autores ya que para lograr una comprensión justa y de mayor alcance del filósofo francés es necesario tener bien presentes las obras de Husserl y Heidegger. Empero, ello seguiría siendo insuficiente puesto que aun habiendo revisado particularmente los mismos textos que el filósofo francés consultó de estos autores, igualmente podría incurrirse en el error de afirmar que el tema del cuerpo sería por antonomasia de Merleau-Ponty. Pero, además de que dicha afirmación es insuficiente, presupone un escaso conocimiento de la filosofía de los dos autores antes mencionados. Puesto que, en torno al tema del cuerpo, los *Seminarios de Zollikon* representan el ejemplo más fehaciente. Ahí se muestra en un diálogo con el psiquiatra Medard Boss diversos temas como el de la psicósomática, el psicoanálisis, los sueños, y no en menor grado, respecto del cuerpo, esto sin prescindir en ningún momento del *Dasein* en cada uno de sus planteamientos. En cuanto a Husserl, el tema del cuerpo forma parte de su filosofar en distintas obras como lo son principalmente: *Meditaciones cartesianas*, *Ideas* y *Crisis de las ciencias europeas*.

Otra de las vías en miras de reivindicar al filósofo francés podría ser la de contrastar su teoría con la de quien contextual e ideológicamente fuera más próximo a él. Tal es el caso de Jean-Paul Sartre con quien compartió la misma admiración por la fenomenología husserliana. Sin embargo, el riesgo presente en ello podría tender al de una defensa a ultranza como lo ejemplificó la obra *Merleau-Ponty o el Anti-Sartrismo* publicada por la sartriana adepta Simone de Beauvoir.

Por lo tanto, en vez de tomar la vía apologética daremos revisión a algunos aspectos periféricos de la filosofía de Merleau-Ponty, con el fin de mostrar la cercanía y el tratamiento en torno al concepto de *Welt* desde la perspectiva del entrelazo cuerpo y mundo.

II. Aun cuando se pueda recurrir a quienes presentan la idea del cuerpo como un tema ya superado, autores contemporáneos como Jean-Luc Nancy nos demuestran la inagotable fuente de investigación que representa dicha cuestión. A saber, el filósofo francés lleva a cabo en su obra *Corpus* el análisis del cuerpo pasando revista a diversas posturas de la tradición filosófica, además de utilizar conceptos como el del *tocar* o el *espaciamento* para esclarecer el fenómeno del cuerpo. Sin embargo, él mismo afirma que lo que lleva a cabo no remite a una fenomenología del cuerpo, aun cuando su análisis refiera directa e indirectamente a Heidegger, Husserl y Merleau-Ponty. Asimismo, anterior a Nancy el biólogo chileno Francisco Varela en colaboración con diversos investigadores, publicó *De cuerpo presente. Las ciencias cognitivas y la experiencia humana* donde afirmando tener como motor principal la filosofía de Merleau-Ponty realiza en un abordaje ecléctico la investigación del cuerpo, contrastando conceptos budistas, elementos de las ciencias cognitivas y algunas cuestiones fenomenológicas. El resultado, es una mezcla sincrética de saberes que al final, siguen teniendo como base los presupuestos de la ciencia. Más próximo al ámbito filosófico, el filósofo Hubert Dreyfus ha dedicado parte importante de su investigación a la relación entre las ciencias cognitivas y la fenomenología, teniendo presente entre sus exploraciones la figura de Merleau-Ponty.

Por lo tanto y a nuestro entender, el tema del cuerpo resulta acuciante en la medida en que el análisis y la reflexión permiten revelar ciertas problemáticas en aquellas investigaciones que sea cual sea el campo disciplinar, pasan por alto aspectos filosóficos que resultan fundamentales. Como ejemplo de ello, destaca la reacción del filósofo analítico Peter Hacker junto con el científico Max Bennett al publicar *Philosophical Foundations of Neurosciences* (Principios filosóficos de las neurociencias) como respuesta crítica a las recientes investigaciones en neurociencias que descuidan conceptos tales como la relación entre lo material y lo inmaterial, subjetividad, objetividad, realidad, corporeidad, mente, entre otros. Contenidos que siguen dando lugar a disquisiciones entre filósofos contemporáneos como Searle, Dennett, Putnam y una larga lista de autores. Así entonces, si uno de los principales problemas en las neurociencias nos remonta a la idea de la localización y de principio

comparable al de la *glándula pineal* en Descartes, ahora se presupondría en una especie de híbrido un cartesianismo contemporáneo y extendido que al cartografiar el cerebro en búsqueda de los lugares precisos de la subjetividad de razón a un neurocentrismo subyacente.

Pero dicho lo anterior, ¿qué relación puede tener con la fenomenología o con la distinción en Merleau-Ponty? Antes que nada, esto permite demostrar la pertinencia que la fenomenología despliega en su actualidad y en su posibilidad de incidir en otros campos. De igual forma, lo primero que habríamos de mencionar al respecto es la fuerza que tuvo la fenomenología de Husserl, no solo en Heidegger sino particularmente y en relación a nuestro interés, a la filosofía francesa del siglo xx. Principalmente en Sartre, Ricoeur, Levinas y por supuesto, Merleau-Ponty.

Ahora bien, es justo señalar a continuación que aun cuando la influencia de Husserl en Merleau-Ponty haya sido fundamental, es claro que no se encuentra allí exclusivamente la clave de su filosofía. Incluso podría sostenerse que su obra principal *Fenomenología de la percepción* tenga más la influencia de Bergson que la del filósofo alemán. Claro está que bajo el impacto y la novedad que en ese entonces representó la filosofía Husserl, la obra antes mencionada dio prioridad a los problemas que estaban teniendo lugar.

Es en la clase inaugural impartida por Merleau-Ponty en el Colegio de Francia el 15 de enero de 1953 donde podemos destacar de manera más evidente la influencia de Bergson en su pensamiento. Merleau-Ponty sostiene:

Se dice: él ha restaurado la intuición contra la inteligencia o la dialéctica, el espíritu contra la materia, la vida contra el mecanismo. Así lo interpretaban sus amigos y sus adversarios... Acaso sea oportuno buscar en Bergson otra cosa que la antítesis de las abandonadas tesis de ellos... Acaso se demostraría más respeto a sus libros buscando en ellos, antes que la crítica de Taine y de Spencer, opiniones sobre las relaciones vivientes y difíciles del espíritu con el cuerpo y el mundo, y, antes que comprobaciones sucesivas, el movimiento interior que anima las intuiciones, vincula la una a la otra, y a menudo invierte las relaciones iniciales.¹

Vemos aquí señalados los lugares comunes en la filosofía de Bergson, los cuales Merleau-Ponty profundiza y que también podemos encontrar en diversas partes de su *Fenomenología de la percepción* como a lo largo de

1. Maurice Merleau-Ponty, "Elogio de la filosofía", en *Elogio de la filosofía. El lenguaje indirecto y las voces del silencio*, p. 13.

sus demás obras. Más aun, incluso en relación a la percepción también se destaca la influencia de Bergson en sus indagaciones. Pero debemos ahora suspender esta correspondencia para dar paso a la relación cuerpo-mundo en Merleau-Ponty. Empezaremos vía negativa destacando a qué no refiera dicha relación para posteriormente dar lugar a la concepción del entrelazo.

Primero, no es la concerniente a un cuerpo agente capaz de procesar o computar (en términos de las ciencias cognitivas) el mundo, como si este fuera adaptado mediante representaciones a un *cogito* o agente epistémico.

No se trata tampoco de un mundo presto a ser captado ante la pasividad de un cuerpo receptor.

Cuerpo y mundo no en un sentido dualista, o monista, mucho menos como la disección en una parte material y una parte ideal.

En cuanto al ámbito de la cultura, esta no se trataría de un segundo mundo o de un segundo cuerpo cultural, superposición o jerarquía subjetiva accesible por el mérito de una civilización.

Por último, aunque hay una cierta correspondencia entre cuerpo y mundo, es claro, por tanto, que tampoco simbolizan la misma cosa.

La relación cuerpo-mundo en Merleau-Ponty no construye ningún sentido, no representa una interacción clara y distinta que deleve significación, el cuerpo no debe ser entendido como apropiación gradual, ni el mundo como una pura racionalidad. Cierto es que este representa el cimiento sobre el cual todo sentido es posible, mas no en tanto que aprehensión, sino más bien en términos heideggerianos, de pre-comprensión. Ahora bien, el cuerpo, tampoco podría ser entendido sin referencia a un mundo, se tiene un mundo —menciona Merleau-Ponty— a partir de que se tiene un cuerpo. Pero, ¿podría decirse lo mismo respecto del mundo? decir, por ejemplo, ¿que sin el mundo no podría existir el cuerpo? Las interpretaciones procedentes podrían llevar a una teoría materialista e incluso cosmológica del mundo, lo cual sería desviar por mucho el camino de la comprensión fenomenológica del mismo.

Con relación a dicha pregunta, en un texto inédito de 1951 concerniente a su candidatura al Colegio de Francia, Merleau-Ponty describe en una carta el recorrido que hasta entonces había trabajado. Es ahí también donde aludiendo a sus trabajos pasados sostiene la necesidad de redirigir su investigación en una visión crítica y reformatoria. Más aun, afirma que para ello es necesario esclarecer una teoría de la verdad la cual, bajo el nombre de *El origen de la verdad* formaría parte de su investigación que sin embargo jamás llegó a concretar. Asimismo, paralelo a dicha intención *La prosa del mundo* junto con *Lo visible y lo*

invisible constituyen el trayecto que representa dicha empresa. Siguiendo de manera cautelosa y con cierta reserva de poder abarcarlo todo, la verdad en este caso, apunta hacia aquello sobre lo cual, antes de lo percibido en la relación cuerpo-mundo, remite a un sentido del mundo, a su condición de verdad como sinónimo de existencia. No es claro tampoco, saber si en la carta antes mencionada exista alguna alusión a la verdad como *alétheia* o si podría ser entendida como *invención* en el sentido foucaultiano. De forma menos equívoca, Merleau-Ponty refiere a la relación entre mundo y verdad como unidad, como articulación de entrelazo. De este modo, la verdad es experimentada por nosotros no como su captación mental, sino desde una noción global del mundo cuyo inventario nunca es completo. Verdad ligada a la experiencia envolvente del mundo. Asimismo, el conocimiento es remitido antes que, a su intencionalidad, a su movimiento de anclaje desde la corporeidad, desde su capacidad simbolizante más allá de la sola función de coexistencia. Hay una especie de metamorfosis, una doble función del cuerpo aquella referida a la disposición natural con el mundo, y aquella sobre la cual descansa la expresión y finalmente el lenguaje, donde de vuelta al mundo, se *instituye* su significación.

Si para el filósofo francés existe una primacía de la percepción la cual evidencia la relación cuerpo-mundo, dicha postura sería reconsiderada en sus últimos escritos bajo la autocrítica del ser partícipe de términos científicos, lo cual lo distanciaba de una postura ontológica. Más aun, debido a su muerte repentina no podría referirse en sentido estricto al establecimiento de una ontología en Merleau-Ponty, pero sí el referir un camino y reflexión ontológica en consideración de las notas y publicaciones inéditas del autor. Respecto a este recorrido, encontramos en su concepción del arte especialmente a través de la pintura, algunos elementos en torno al fenómeno del entrelazo cuerpo-mundo. De este modo, en *El ojo y el espíritu* se muestra en una crítica de la ciencia moderna, su imposibilidad para dar razón a la experiencia originaria del mundo. Cabe destacar al respecto la cercanía con la crítica husserliana expuesta en la *Crisis de las ciencias europeas* que, no obstante, lleva a Merleau-Ponty a una revaloración del arte más que al replanteamiento de las ciencias modernas.

El filósofo francés comienza su crítica afirmando a su vez una concepción particular del cuerpo:

Es preciso que el pensamiento de ciencia... se resitúe en un "hay" previo, en el sitio, sobre el suelo del mundo sensible y del mundo abierto tal como son en nuestra vida, para nuestro cuerpo, no ese cuerpo posible del que se

puede sostener con facilidad que es una máquina de información, sino este cuerpo actual que llamo mío, el centinela que se mantiene silenciosamente por debajo de mis palabras y de mis actos.²

Destacamos de lo anterior, no la posible propiedad del cuerpo, sino el aspecto del silencio que permanece no a condición de ser expresado voluntariamente, sino de una latencia de ser sobre la cual se funda la experiencia humana. Una de las diferencias presente en Merleau-Ponty frente a Husserl y Heidegger, sería la de su interés en la experiencia de las situaciones concretas antes que de las esencias o el principio fundante del ser. Incluso cuando transita por cuestiones ontológicas, no deja de referir a la existencia humana desde la experiencia propia o bajo la mirada de la obra antes mencionada, principalmente la del pintor. Merleau-Ponty afirma: "es prestando su cuerpo al mundo como el pintor cambia el mundo en pintura".³ El cuerpo aludido remite no a la relación del cuerpo biológico frente a un mundo artificial, sino al entrelazo, a la interacción entre visión y movimiento. El cuerpo es móvil con respecto a un mundo que es visible⁴ y que, por lo tanto, es abarcado, encarnado. El cuerpo es pues, como diría en *Lo visible y lo invisible* la envoltura del mundo.

Mi movimiento no es una decisión del espíritu, un hacer absoluto que decretaría, desde el fondo de la retirada subjetiva, un cambio de lugar milagrosamente ejecutado en la extensión. Es la continuación natural y la maduración de una visión. De una cosa digo que es movida, pero mi cuerpo, por el contrario, *se mueve*, mi movimiento *se despliega*.⁵

Subrayando el acento del impersonal *se (on)*, podemos remitir también al sentido que distinto al de una razón rectora, permite que palabra y pensamiento tengan lugar. Ahora bien, si la significación remite al sentido de las cosas por medio del lenguaje, ¿cómo podría establecerse una relación con aquello en dónde no se admitiría una significación directa, es decir, donde el sentido escaparía a una intención significativa, a un pensamiento o a la palabra? La significación más allá de su condición lingüística, de la fonética o de la pronunciación como su parte corporal, depende de un sentido allende al de la conceptualización por el lenguaje. Es entonces que Merleau-Ponty sostiene en la *reversibilidad* como una de sus manifestaciones, el principio de unión

2. M. Merleau-Ponty, "I" en *El ojo y el espíritu*, p. 19.

3. *Ibid.*, p. 21.

4. *Idem.*

5. *Ibid.*, p. 22.

entre palabra y significación, “hay también una reversibilidad entre la palabra y lo que significa; la significación es lo que viene a sellar, cerrar y reunir en la multiplicidad de medios físicos, fisiológicos y lingüísticos, y a reducirlos a un acto...”⁶

Es también a efecto de una *reversibilidad*, que el cuerpo es capaz de tocar, tocarse y ser tocado, de ser sintiente y sensible a la vez. El filósofo francés recurre así a la noción de *carne*, la cual representa al cuerpo en tanto que se involucra con las cosas al grado de mostrarse como prolongación de ellas, donde el mundo forma parte del cuerpo de la misma manera.⁷ Más aun, no se trata aquí de una fragmentación del cuerpo por el todo del sentido, o de una interioridad sumada a una exterioridad.

La animación del cuerpo no es el ensamblaje de sus partes una con otra, ni por lo demás el descenso en el autómata de un espíritu venido de otra parte, lo cual supondría aún que el cuerpo mismo es sin interior sin *sí mismo*. Hay un cuerpo humano cuando entre vidente y visible, entre lo que toca y lo que es tocado, entre un ojo y otro, entre mano y mano se hace una especie de cruce.⁸

Asimismo, en relación con la experiencia del pintor, es en el entrelazo cuerpo y mundo donde la pintura exhibe su potencia creativa. Más aun, entre pintor y cuadro se realiza una fusión que empero, nunca es completa.

El ojo ve el mundo, y lo que le falta al mundo para ser cuadro, y lo que le falta al cuadro para ser él mismo, y, en la paleta, el color que el cuadro espera, y ve, una vez hecho, el cuadro que responde a todas esas faltas, y ve los cuadros de los otros, las otras respuestas a otras faltas.⁹

De esta forma, el ojo representa el *entre* del lazo con el mundo, mismo que el pintor reconstituye en sus trazos. Así, la visibilidad simbolizada en la pintura remite en palabras de Merleau-Ponty, al enigma que trasciende toda creencia, pensamiento y contexto en el que se ve surgir. La pintura permite dar vida a un conjunto de *significaciones mudas*, que bajo el haz de lo imaginario y lo onírico, emergen y cobran existencia, donde se realizan-se tornan visibles.¹⁰

Por último, expondremos de manera esquemática lo concerniente al *Yo* referido no a una esencia trascendental, sino en cuanto *reversibilidad*, donde de manera insistente persiste el entrelazo cuerpo-mundo que lo

6. M. Merleau-Ponty, “La interrogación”, *Lo visible y lo invisible*, op. cit., p. 190.

7. M. Merleau-Ponty, *El ojo y el espíritu*, op. cit., p. 23.

8. *Ibid.*, p. 24.

9. *Ibid.*, p. 26.

10. *Ibid.*, p. 32.

hace posible. Para Merleau-Ponty, el *yo* tiene lugar en el filosofar como búsqueda re-flexiva, a condición de no ser entendida como una pura interioridad, sino como interrelación.

No hay... relación transitiva entre yo y mi cuerpo, entre yo y el mundo, y es solamente "hacia adentro" que el yo puede ser desbordado. Mi trato es solo con una interioridad perfecta, modelo (pero también, copia) de la interioridad imperfecta que me define. La meditación del ser localiza en el yo y en el *más yo-mismo que yo*, de espaldas al mundo y a la historia.¹¹

El *yo* se presenta aquí como representación de una historia, de un mundo. Un *yo* que al tornarse infinito deja de ser, pero que también puede recuperarse, reencontrarse en la singularidad del padecer.¹²

Por lo tanto, algo sucede en la mirada, no exactamente en el ojo, frente a una fotografía, un paisaje o una obra de arte. Mi significación no está del lado de lo que es visto, como tampoco estaría prisionero en mi pensamiento. La firma de la significación, el sello de su investidura, no corresponde nunca con lo que *yo* pueda significar. Hay, en el caos de fuerzas centrípetas y centrifugas sentido. Algo me convoca y me reúne allí donde *eso* sucede, donde podría decir que es solo aquello (lo externo) la causa, pero a fin de decirlo únicamente de manera aproximada. Nuevamente la aproximación es referida a *lo otro* que me acontece, al juego de palabras que, sin surgir de alguna extraña oscuridad, estando "ya-ahí" reaparecen. Hay intercambio mas no desde un revés agregado a un envés, sino como *reversibilidad* infundada, incrustada como marca de nacimiento. Esta es pues, la función de la reversibilidad, de su inflexión desde el mundo o sus demás inflexiones por el cuerpo, una de ellas reflejada en la pintura, metafóricamente desde el ojo y el espíritu, fenoménicamente entre cuerpo y mundo.

11. Maurice Merleau-Ponty, *Elogio de la filosofía... op. cit.*, p. 9.

12. *Idem.*

Bibliografía

Merleau-Ponty, Maurice, *Elogio de la filosofía. El lenguaje indirecto y las voces del silencio*, trad. Amalia Letellier, Buenos Aires, Nueva visión, 2006.

Merleau-Ponty, Maurice, *Lo visible y lo invisible*, trad. José Escudé, Barcelona, Seix Barral, 1970.

Merleau-Ponty, Maurice, *El ojo y el espíritu*, trad. Alejandro del Río Hermann, Madrid, Trotta, 2013.

LA MULTIPLICIDAD DE MUNDOS CULTURALES Y EL MUNDO EN EL PENSAMIENTO DEL HUSSERL TARDÍO

MARÍA DOLORES ILLESCAS NÁJERA
ITAM, MÉXICO

Como es bien sabido, los análisis husserlianos sobre la empatía (tanto directa como indirecta),¹ y, consiguientemente, sobre la constitución de las distintas redes intersubjetivas, alcanzaron una fecunda prolongación en *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* (1938) pero, sobre todo, en sus muy ricos anexos publicados como el volumen xxix de la colección *Husserliana*. Ahora bien, ocurre a menudo en ellos que, al referirse el filósofo al mundo actual y familiar en el que se desenvuelve nuestra vida concreta y cotidiana –el llamado “mundo-de-vida” (*Lebenswelt*)–, la palabra *mundo* se pluraliza, en atención a la irreductible multiplicidad de los entornos culturales. Cabe preguntar, entonces, cómo puede determinarse la relación de dichos mundos con el mundo uno que sería el correlato de una (de *la*) humanidad, en singular. La constante apertura de un horizonte de co-humanidad, tanto como la de su necesario correlato, el mundo uno y único que es el mismo para todos, hincará sus raíces –como veremos–, en la constante tensión abierta entre lo actual y lo posible, o, con otras palabras, en el abanico de posibilidades preseñaladas en cada caso por el entorno particular en que se vive. Pues, a fin de cuentas, el mundo tiene la estructura del horizonte, y este, a su vez, no es sino una conexión de remisiones intencionales que siempre apuntan” más allá de lo que, a cada paso, nos es (y acaso nos puede ser) efectivamente dado.

La crítica a Heinrich Rickert

Para arrojar alguna luz sobre la problemática anterior, Primeramente quisiera recordar aquí la crítica que Husserl dirigió en su curso de 1927 sobre “Naturaleza y Espíritu” a uno de los principales representantes del

1. Por empatía (*Einfühlung*) se entiende la experiencia que podemos tener de la conciencia de otro en general. El análisis husserliano sobre este tema se desarrolla, sobre todo, en la quinta de las *Meditaciones Cartesianas*.

llamado neokantismo axiológico, Heinrich Rickert,² una de cuyas principales preocupaciones consistió en buscar la fundamentación teórica y metodológica adecuada para las ciencias de la cultura, ello frente al imperialismo del cientificismo naturalista dominante en buena parte del siglo XIX y principios del XX (y me temo que no solamente entonces).

Una de las tesis de Rickert que a Husserl le llamó más la atención, fue aquella de la *superación* de la multiplicidad infinita del mundo, superación que tendría lugar a través de los dos caminos correlativos de la conceptualización generalizadora y, por otro lado, la conceptualización individualizadora propia de la historia y las ciencias de la cultura. Rickert parte, en efecto, del mundo dado y su infinitud, tanto extensiva como intensiva, para preguntarse en seguida cómo debe superar el conocimiento tal infinitud.

Es indudable que la experiencia directa solo es posible para objetos singulares y grupos limitados (o finitos) de ellos. Pero la infinitud se insinúa persistentemente, una y otra vez, en lo que nos es presente. Según Rickert, solo podemos vencerla a través de conceptos y juicios generales e incondicionados los cuales, justo por su relación con los valores (que son *a priori*), y en particular con el valor *verdad*, se colocan en el plano de una legalidad necesaria, superando así el nivel de la mera generalidad empírica. Sin embargo, señala Husserl, hay que fijarse en que lo anterior implica que *todas* las construcciones de conceptos, incluso

2. Junto con su maestro Wilhelm Windelband (a quien se debe la célebre distinción entre ciencias "nomotéticas" —las ciencias de la naturaleza que buscan el establecimiento de leyes generales—, y ciencias "idiográficas" —las descriptivas o culturales—), Heinrich Rickert (1863-1936) encabezó la escuela neokantiana de Baden, que floreció en la segunda mitad del siglo XIX y en los primeros años del XX. Para esta escuela, los valores son las condiciones de posibilidad del ser objetivo e incluso de la misma "conciencia en general", puesto que se enfrentan a ella como exigencias o principios normativos. Es decir, los valores norman *a priori* todo juicio y toda faceta de la actuación humana, por lo que han de reconocerse como *trascendentales* y no como meros productos de la conciencia. Por su parte, el *espíritu* es la actitud del sujeto ante los valores, mientras que los actos espirituales se enderezan hacia la realización propiamente dicha de estos (de donde se sigue la afirmación de que los valores, por sí mismos, no *existen*, sino que *solamente valen*). Ahora bien, la realización de los valores tiene lugar en la historia, dando lugar a la obra cultural, por lo que para Rickert la verdadera individualidad y significatividad histórica la brinda justamente la *encarnación* de un valor en un medio cultural determinado. Resulta pertinente recordar aquí que uno de los discípulos más destacados de Rickert fue el gran sociólogo Max Weber, cuya epistemología tiene una marcada influencia neokantiana (reconocible, por ejemplo, en su tesis sobre el "sentido subjetivo de la acción social", o también en lo que ha de entenderse por los conceptos idealtípicos y su construcción). Y también, por otra parte, la crítica de Heidegger a la teoría neokantiana del valor que se desarrolla fundamentalmente en el semestre de posguerra de 1919 (publicada con el título de *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*).

las de aquellos que se quieren meramente descriptivos (los “individualizadores” o históricos), se enderezan, en el fondo, hacia este mismo ideal de conocimiento. Pues lo individual mismo lleva en su corazón una infinitud, la intensiva, por lo que su delimitación como objeto de estudio ha de lograrse necesariamente a través de una selección, con lo cual volvemos a hallar el principio de la relación con los valores que determinan aquello que en cada caso consideramos importante estudiar. De tal modo, si el conocimiento del mundo es posible, este debe ser un mundo estrictamente legal. Y este es precisamente el ideal último de la ciencia natural, que acaba por imponerse a la supuesta autonomía metodológica de las ciencias de la cultura.

En opinión de Husserl, lo que podemos retener de todo esto es que, en procesos estrictamente ordenados, nos elevamos de intuiciones concretas hacia abstracciones en las cuales tienen lugar nuestras construcciones conceptuales. Mas, por ello mismo, es necesaria una fundamentación fenomenológica que retrotraiga a su origen las generalidades formales que, arrancadas de sus genuinas raíces, se quedan “en el aire”. Y este origen es precisamente la intuición.³

Es claro que el conocimiento es impensable sin ambos: intuición y concepto. O, con otras palabras, que no es pensable sin relación con la experiencia corriente. Mas la mera experiencia no es ya investigación objetiva, por lo que el conocimiento ha de efectuarse, necesariamente, en conceptos como fundamento de juicios. Sin embargo, lo anterior no nos autoriza a afirmar un mundo en sí de multiplicidades infinitas postulado antes del conocimiento, y ciertamente como un mundo todavía plenamente desconocido, para de allí preguntar por la mediación de la subjetividad, ganando supuestamente con esto una perspectiva *teorética*. Afirmer al mundo existente *en sí* como multiplicidad infinita tiene, a pesar de todo, un primer sentido posible (lo que es ya un rendimiento de conocimiento), y es que él se dice existente solo como expresión correlativa de su cognoscibilidad.

Para Rickert, la mera experiencia nos acaba enredando en la infinitud externa o interna. Vamos de individuo en individuo, de un objeto a otro siempre nuevo, y en los mismos objetos de una característica a otra distinta, *in infinitum*. Dada la infinitud de lo individual, vamos hacia la meta inalcanzable de su exhaustiva determinación, con la mirada puesta en lo general, en lo siempre idéntico. Pero con ello, en realidad, no se alcanza la plena y propia superación de la abierta infinitud, porque todo lo que es singular se planta y fija de suyo en ella.

3. Edmund Husserl, *Natur und Geist. Vorlesungen Sommersemester 1927*, p. 90.

En cambio, para Husserl, de lo que se trata es de mover el conocimiento teórico a la base firme de una observación concreta (aunque universal) de nuestra experiencia y mundo de experiencia, como también del reconocimiento de que, a fin de cuentas, nuestras ciencias todas derivan, de uno u otro modo, de este mismo mundo de la experiencia.

En la experiencia tenemos al mundo, este aparece. Solo en tanto es experimentado podemos decir que el mundo existe; y solo en la experiencia intersubjetiva (universal) podemos decir que él es válido objetivamente. Es cierto que la experiencia en su modo meramente intuitivo no es todavía objetiva en sentido pleno, pero esto no quita que ella sea el fundamento último incluso del mismo rendimiento cognoscitivo de la ciencia.

Pero ¿cómo puede una infinitud ser experimentada? Solo en el caso de que un ente finito que corresponde directamente a la experiencia sea, asimismo, portador de un horizonte de presunciones; es decir, de una serie de remisiones a experiencias siempre nuevas de la misma cosa. Por lo demás, hay que insistir en que únicamente a través de la experiencia que de él tenemos, el mundo es *lo que es* para nosotros y gana un sentido concretamente determinado que, ciertamente, no equivale al de una vacía multiplicidad infinita. El mundo únicamente es tal para nosotros en cuanto pleno de sentido, y en ello tiene una estructura mostrable intuitivamente, la que nos ata.⁴

Característica de la postura naturalista es, en contraste, la ceguera para todo lo que queda comprendido bajo el grueso título de la *intencionalidad*. Ceguera para la multiplicidad de fenómenos en los cuales, para mí y para todo yo en la inmanencia de su propia vida psíquica, un mundo de experiencia es dado o aparece. Por consiguiente, el pensamiento llega en verdad a carecer de fundamento (*bodenlosen*) cuando no parte del suelo que ofrece la plenitud de la vida enteramente concreta, con todo lo que ella conlleva; cuando no se sostiene sobre este suelo ni vuelve a él (en una especie de mirada retrospectiva) a fin de esclarecerlo, como ha de ser el caso de todas las abstracciones que, a final de cuentas, derivan (o son sacadas) de dicha fuente.

Toda teoría y toda ciencia corresponde a la vida y se sostiene sobre el mundo preteórico, sobre el mundo de la pura experiencia, aquel en el que vivimos ante todo como hombres prácticos. O, con otras palabras, toda ciencia, con la orientación propia de sus diversas tareas, remite necesariamente a algún modo de la subjetividad, ya que en realidad no puede sino ser relativa a ella. Y la subjetividad, tomada en su plena concreción,

4. *Ibid.*, p. 101. No sobra enfatizar aquí que dicha estructura nos ata, es decir, no es arbitraria.

se nos ofrece como vida humana en el mundo, pero en un mundo que es, originariamente, intuitivo e histórico.⁵

Lo que se entiende por experiencia y mundo de experiencia

Hemos de reconocer, entonces, que somos sujetos de un mundo que es siempre para nosotros un universo de realidades a las que, de una u otra forma, nos dirigimos intencionalmente; y que, en tanto tenemos o podemos tener experiencia de ellas, nos conciernen prácticamente, ya sea de manera positiva o negativa.

Así, aquello que es para cada uno un mundo existente es, respectivamente, el mundo de experiencia de la percepción actual, del recuerdo, de la previsión, con un horizonte de objetos mundanos conocidos, aunque no se den (o presenten) actualmente. *El término experiencia se refiere, por tanto, a los modos subjetivos de aparición a los cuales debemos el sentido del mundo.*⁶ Pero esto ocurre de un modo tal que en ello vale igualmente para mí, y para cada uno, la experiencia de los otros. Más aún, precisamente por cuanto tengo experiencia del mundo en común con otros, llego a *nuestro* mundo de experiencia, a *nuestros* fenómenos de este mundo que es el mismo para todos; llego asimismo a nuestra síntesis en la formación de una comunidad, a nuestros mundos circundantes experimentados en común como siendo idénticos, a sus cambios, con sus unidades sintéticas en la puesta en común de nuestras propias percepciones o recuerdos, etcétera.⁷

Cada uno de nosotros tiene, pues, su mundo circundante, y en comunidad tenemos un mundo en torno común. Toda comunidad particular el suyo. Pero lo importante aquí es que, en el cambio incesante al que se encuentran sometidos estos mundos, relativos y diversos, se conserva

5. En efecto, Husserl llega a afirmar con toda claridad que el mundo concreto, el “mundo-de-vida” (*Lebenswelt*) no es otro que el *mundo histórico* mismo, tema del cual, como es bien sabido, se ocupó largamente Wilhelm Dilthey (E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendental Phänomenologie*, p. 426.).

6. E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, p. 62.

7. El concepto de experiencia se refiere, ante todo, a lo dado –de manera evidente– en la captación sensible, inmediata, de objetos individuales. Sin embargo, este concepto también abarca lo pre-dado pasivo que supone aquella captación para tener lugar. En este último nivel de la vida de conciencia, verdaderamente fundamental, tenemos la *doxa* pasiva, predada, pues, como sustrato para las funciones cognoscitivas posibles que opera el sujeto, pero también como sustrato para todas sus valoraciones, planteamientos de metas prácticas y acciones. (Véase al respecto, E. Husserl, *Experiencia y juicio*, pp. 58-59).

conscientemente una relación con *el* mundo como una unidad global constantemente presunta (pues no ha de olvidarse que el mundo tiene la estructura de un horizonte, de un límite que se desplaza).⁸

Para Husserl, en efecto, el ser del mundo en tanto autocomprendible y permaneciendo igual desde el principio, tiene un carácter presuntivo. ¿Qué quiere decir esto? Para entenderlo, recordemos de nueva cuenta la presunción presente en toda experiencia (ya sea real o posible) de algún objeto mundano, en el sentido de que el *mero lado* en el que lo percibimos efectivamente no es el objeto en su pleno ser él mismo. La intención experimentante nos lleva, pues, más lejos de lo estrictamente actual a la presunción de lo todavía no experimentado, pero que pertenece al objeto mismo y puede ser captado verdaderamente en percepciones ulteriores, con lo cual una presunción avanza siempre otra vez en el sentido de un *plus ultra*. Por otra parte, este *siempre de nuevo* atañe también a los otros sujetos en sus respectivas experiencias, en la conexión experiencial de unos con otros respecto de las cosas que son las mismas para todos. En la experiencia aparece que con otros tengo mi objeto, que los otros también pueden recordarlo y volver a él siempre de nuevo e identificarlo de tal modo, e implícitamente con ello se da que lo mismo es perceptible y recordable para *nosotros*. Sin esto, sin este carácter esencial de ser para todos, no podríamos acceder a ningún objeto como existente. Con todo, la mera experiencia no da ya un verdadero mundo (real) existente *en sí*; el ser del mundo es siempre todavía presuntivo ya que ningún modo del conocimiento del mundo puede estar perfectamente concluido.

Consideremos ahora el *nosotros* en su vida en comunidad y en tanto vida en el mundo (esto es, a la intersubjetividad como realidad puramente psíquica), así como también a los fenómenos que constituyen (o dan sentido) al mundo y que tienen lugar en esta vida. Al hacer esto encontraremos *un tiempo inmanente común para este nosotros*: un presente-para-nosotros, un pasado-para-nosotros, un futuro-para-nosotros. Cada uno, en la actualidad de su propia vida, encuentra esta intersubjetividad en la coincidencia de su presente con el presente de todo otro, y ello ocurre de tal suerte que, en la síntesis propia de la formación de una comunidad, cada quien tiene su presente primordial

8. E. Husserl, *Natur und Geist... op. cit.*, p. 236. En cuanto a las presunciones científicas, conviene aclarar que estas consistirían en determinados procesos intersubjetivos de creencia en la realidad del mundo presunto, pero precisamente en tanto infinitud por determinar. Desde donde se perfila la idea-límite ideal, que es de suyo inalcanzable experiencialmente, de un conocimiento incondicionado (absoluto) cuyo correlato sería el mundo mismo en su pleno ser *en sí*.

u originario (y en ello su temporalidad inmanente, su tiempo privado, por decirlo así). Pero todos estos presentes primordiales pertenecen al presente constituido intersubjetivamente, ya que ellos son presentes intersubjetivamente a la vez. Además, un mundo familiar (*Heimwelt*) común se constituye también intersubjetivamente, por virtud de este co-experimentar a la vez un mundo en torno común.

En lo tocante a la espacialidad, hay que decir que a pesar de no haber ningún *aquí común* que corresponda al *ahora común* a nivel originario,⁹ la intersubjetividad ha conferido siempre ya una cierta orientación al mundo existente, de manera que toda comunidad en su presente co-participado tiene su espacio propio: la *residencia* para la familia, el *hábitat* para la ciudad, etcétera. El mundo aparece entonces, o, mejor, transparece con su forma espacio-temporal propia, en los mundos circundantes intersubjetivos: la forma temporal objetiva, *desde* la forma del tiempo inmanente intersubjetivo, del tiempo de la vida comunitaria; el espacio objetivo en los modos intersubjetivos de orientación en el espacio.¹⁰

Pertenecen, entonces, al horizonte del mundo una forma y una típica universales que me son continuamente pre-indicadas desde mi propio mundo circundante. En las síntesis de identificación en las que cualquier cosa se revela a través del proceso de su percepción, adquiero al mundo (el último horizonte “externo” de toda cosa)¹¹ como sentido de ser; lo adquiero con la conciencia de poder determinarlo explicitándolo de maneras muy diferentes y, sin embargo, identificándolo siempre de

9. Conviene recordar aquí que el “punto-cero” de la orientación espacial, más aun, la vivencia que *abre* originariamente la dimensión del espacio, que es para cada uno siempre un espacio orientado, la ofrece la vivencia del propio cuerpo. Pero el cuerpo vivo de todo otro es precisamente *otro* cuerpo vivido originariamente como propio, vivencia la cual no puedo alcanzar de manera originaria, pero sí aperceptivamente, a través de la percepción de sus respectivos cuerpos como objetos del mundo. Con lo que se revela la doble dimensión subjetivo-objetiva del cuerpo humano. Mas por ello, precisamente, ocurre que para Husserl el espacio no se encuentra al mismo nivel constitutivo que el tiempo propio de la vida de conciencia (el llamado tiempo inmanente), que no es sino la dimensión más profunda, radical u originaria de ella.

10. E. Husserl, *Zur Phänomenologie... op. cit.*, p. 67.

11. En la percepción de toda cosa del mundo se da siempre, junto a lo efectivamente captado de dicho objeto, una cierta anticipación de lo todavía no visto de esa misma cosa (esto es el “horizonte interno” de su determinación progresiva, abierta al infinito). Pero también, por otra parte, este pensamiento que anticipa “va más allá de esta misma cosa con todas sus posibilidades anticipadas [...] hacia otros objetos [que se dan con ella], aun cuando por lo pronto sean conscientes solo en el trasfondo. Esto significa que toda cosa tiene no solo un horizonte interno, sino también un *horizonte externo, abiertamente ilimitado, de objetos que se dan junto con él*” y cuyo plexo total constituye, precisamente, el horizonte del mundo (E. Husserl, *Experiencia y juicio, op. cit.*, p. 34).

nuevo. Y, como ya vimos, la vía que tomo para identificar al mundo pasa necesariamente por el desvelamiento de otros egos y de su vida asimismo identificadora.¹²

La sistemática del ensanchamiento de horizontes en el mundo de la experiencia

Ahora bien, el mundo, a título de mundo único e idéntico para todos los que vivimos en una comunidad práctica, recibe un contenido siempre nuevo en cuanto mundo presente, en tanto nos es pre-dado. Su unidad es correlativa a la unidad de aquellos hombres que se encuentran unos con otros, de manera mediata o inmediata, en una cohesión de experiencia, de valores y, finalmente, como cohesión práctica, dado que este mundo es para todos ellos (para todos nosotros) un mundo circundante eminentemente práctico.

Por otra parte, este mundo familiar donde nos encontramos siempre ya, tanto como el modo conocido con el que anticipamos alguna cosa que adviene o cambia, tiene también un cierto "estilo" de dación justo como mundo de nuestra experiencia. Y a este estilo pertenece igualmente la indeterminación de todo aquello que se halla implicado en dicho mundo, que afirmamos sin más como existente.¹³

Tocante a lo que cada vez es experimentado a partir de este mundo, sabemos qué estilo tendrá; conocemos el carácter típico de su finitud relativa, de lo que se puede abarcar de una mirada y en cierta forma ya conocemos, de aquello que está ahí para nosotros y que recibe nuevas formas en el marco de los caracteres típicos familiares. Nuestros tipos familiares desempeñan, así, el papel justamente de una tipicidad que nos permite registrar en objetos no típicos semejanzas en ellos y así comprenderlos, o recomprenderlos. "Porque siempre proporcionan un mínimo 'núcleo de cognoscibilidad' que nos permite, aun cuando tratamos con objetos muy extraños, intentar la necesaria trasposición respecto del sentido de los objetos ya conocidos".¹⁴ Dicha típica nos provee, entonces, de un horizonte familiar de posible explicitación que mediatiza nuestras intuiciones, como también los efectos que podemos recibir, tanto de la acción de otros sujetos, como de objetos culturales.¹⁵

12. E. Husserl, *Zur Phänomenologie... op. cit.*, p. 201.

13. *Ibid*, p. 198.

14. Roberto Walton, "Transmisión de sentido y nexos de eficacia", p. 373.

15. *Idem*.

Empero, lo que hay que subrayar aquí es que el mundo siempre llega más lejos que nuestra experiencia presente. En tanto multiplicidad finita, es siempre un mundo conocido, pero también un mundo que se ensancha en la extensión de la experiencia que vamos adquiriendo de él, y que siempre permanece susceptible de irse ampliando cada vez más. Para lograrlo puedo recurrir a los otros, puedo interrogar a quienes me son cercanos a propósito de su mundo circundante (este mundo que para mí es indeterminado en tanto es el mundo que justamente ellos han experimentado, pero que permanece para mí desconocido en sus particularidades, etcétera). En todo lo cual ocurre que incluso el estilo —como estilo de ampliación del conocimiento—, se anticipa en lo tocante a las esferas mundanas desconocidas; y se anticipa justamente como un estilo *reiterable*.

Más aún, en su horizonte reiterable de futuro, el mundo es reiterable igualmente bajo la forma de una ampliación *que debe continuar*. Esta potencialidad pertenece también a nuestro pasado, puesto que siempre hubiéramos podido aprender a conocer nuevas cosas y en tal dirección más bien que en tal otra, de la misma manera que ahora mismo la prosecución de su ensanchamiento tiene abierto un abanico de posibilidades y direcciones diversas.¹⁶ Así, el mundo se temporaliza en el flujo de la temporalización subjetiva e intersubjetiva, pero en ello la potencialidad inherente a la intersubjetividad de ampliar su conocimiento en un sistema fundado, lleva en sí el carácter de ser una potencialidad reiterable. De tal modo, el mundo se expande, y nuevas cosas que en absoluto estaban allí actualmente llegan a ser tomadas en consideración. Por otra parte, tenemos que, además de la típica en la edificación de cada mundo circundante relativo en su infinitud abierta propia, cada uno de dichos mundos posee su propio estilo de lo lejano, indicando de manera indeterminada proximidades que, al menos por el momento, permanecen inaccesibles.¹⁷

Cada mundo familiar posee, por tanto, una apertura propia por la cual su conservación continúa manteniendo su identidad como tal mundo familiar, precisamente, y su extensión espacio-temporal aparece posible. A este mundo pertenecen también otros sujetos que nos son muy próximos, y tienen las mismas cosas que nosotros a partir de su propia experiencia. Igualmente se incluye allí el intercambio inmediato de experiencia en el que nace el entorno familiar común, pero ahora en un sentido ampliado.

16. E. Husserl, *Zur Phänomenologie... op. cit.*, pp. 198-199.

17. *Ibid.*, pp. 219-220. En este sentido, véase “La cercanía prescribe ciertamente el estilo de lo lejano”, en *Natur und Geist... op. cit.*, p. 116.

El encadenamiento generativo y su infinitud

A la formación del sentido del mundo objetivo, por cuanto se dice de él que es *infinito*, pertenece la obra y acción de la intersubjetividad generativa, puesto que cada uno de nosotros debe ampliar este mundo en su temporalización finita, aun si es solamente de manera finita. En efecto, el encadenamiento de las generaciones entre sujetos se halla constituido, para cada uno, reiterativamente a partir de la finitud. Y la vida y su temporalización se cumplen en una presunción continua que se reitera, a saber, la presunción de que aquellos que son otros para mí, no tienen solamente el mismo mundo en torno finito que yo, sino que además tienen un mundo circundante que yo no tengo todavía, o que no tengo en absoluto y no puedo tener fácticamente. O bien que *mis* otros tienen, a su vez, *sus* otros y estos últimos sus respectivos otros, etcétera, y en esta serie de mediaciones, gente que llegue a serme fácticamente inaccesible.¹⁸

Con todo, siempre espero poder relacionarme con quienes no conozco todavía, y tengo experiencia de los otros como detentando estas mismas posibilidades. Lo cual se hace, por lo demás, en un encadenamiento entre generaciones diversas, por lo que el mundo en su temporalidad sucesiva va explicitando su validez de ser en el encadenamiento abierto de la comunicación. Desde luego, con esto se funda también la posibilidad de comprender al mundo como un "mundo-de-vida" de generaciones que se suceden unas a otras en la unidad de una tradición histórica, luego, como un mundo cultural histórico; y enseguida tendríamos la posibilidad de explicar el mundo y la humanidad en una temporalidad abierta. Sin duda, en el proceso de ir desplazando los límites de nuestro mundo, tiene una importancia fundamental el encuentro con los extraños y su respectivo "mundo-de-vida", que es también un mundo familiar, pero ciertamente *otro* diferente del propio. Mas ¿qué ocurre con "el" mundo que, como hemos visto, no nos es dado sino de manera *fragmentaria*, por así decirlo; esto es, ¿cómo un "mundo-de-vida" meramente finito? El mundo que existe para nosotros es siempre, en tanto horizonte, mundo de una experiencia posible. Pero esta posibilidad ¿no quiere decir ante todo un acceso potencial (luego una verificación) en términos de tiempo y espacio? En lo tocante a la temporalidad, tenemos la generación –mis padres, nuestros padres, los padres de mis padres, etcétera. Es decir, un pasado pre-indicado como aquel de los mundos circundantes que pertenecieron a nuestros antepasados pero que valen

18. E. Husserl, *Zur Phänomenologie... op. cit.*, p. 200.

para nosotros, por poco conocidos o indeterminados que sean, en la anticipación que podemos hacer de ellos y su posible conocimiento, con lo cual se forma el horizonte abierto de lo que puede anunciarse históricamente.¹⁹

Es claro que en todo esto tenemos una limitación general que vale de antemano. Y es el hecho de que, en este mundo del nacimiento y la muerte, tengo una vida temporalmente finita y fuerzas finitas, aunque siempre en desarrollo. En este marco, encuentro que tengo un cierto dominio de lo lejano más externo, que existe para mí al mismo tiempo que para aquellos que comparten mi mundo familiar. Alcanzar este dominio de lo lejano no se da, empero, sin producir de nuevo las apariciones propias de *otro* dominio de lo lejano. Pero estas últimas apariciones no indicarán ya objetos de una experiencia fácticamente posible (*vermöglich*); en otros términos, estos objetos no podrán ser ya pre-indicados por estas potencialidades fácticas como existiendo efectivamente, sino que se anticipan tan solo como un nuevo límite grandemente indeterminado. Así ocurre para todos nosotros, aunque viajemos y ensanchemos con ello nuestro mundo.

Indudablemente, la vida y su constante proceso de temporalización se cumplen en una presunción continua que, por reiteración, contiene siempre de nuevo en sí una ulterior presunción, por lo cual el mundo permanece como el mundo de tal potencialidad de la experiencia. Mas en ello lo que hay que subrayar, justamente, es que el mundo permanece, a partir de allí, como aquel que es para nosotros siempre *en la finitud*.

*Devenir y síntesis de mundos circundantes,
pero no como su mera amalgama*

En efecto, Husserl advierte agudamente que la síntesis de los diversos “mundos-de-vida”, tanto como de las generaciones que se suceden, no produce, como parecía en una primera aproximación, un mundo verdaderamente infinito como “mundo de una experiencia posible”, entendiéndose por esto el universo de los entes que la humanidad, en una comunicación universal y en tanto generativa con su tiempo histórico, *pudiera efectivamente experimentar al infinito* en todas las ampliaciones potenciales de su entorno.²⁰ Lo cual quiere decir que el sentido mismo de ser del mundo se halla fundado, ciertamente, sobre el sentido *otro*

19. *Ibid.*, p. 206.

20. *Ibid.*, p. 207.

trascendental (o “co-constituyente” de sentido), *pero de un modo tal que conduce siempre de nuevo a una esfera mundana finita*. Lo anterior implica en primer lugar, por cuanto el mundo es de antemano mundo experimentado “circummundana” e históricamente, la dinámica de la ampliación del mundo familiar y en ello la aparición, al menos presuntivamente, de cada vez otros y nuevos otros sujetos por venir... Pero también, por otra parte, que el mundo valdría siempre para todos los nuevos sujetos, aunque eventualmente se le tuvieran que hacer correcciones a la serie de determinaciones que sobre él se hubieran ya ganado.

¿Cómo opera, entonces, este proceso de una constitución progresiva del mundo, de una formación progresiva de lo propio y lo extraño con sus mundos circundantes que cambian en este proceso, y que son para sí, en tanto valen para sus respectivos sujetos como mundos vivos, que reciben de estas personalidades una forma siempre nueva, un sentido teleológico o afectivo siempre nuevo?²¹ ¿Cómo ocurre que a partir de mí —y de nosotros— se constituye una pluralidad de *humanidades* como pueblos, que con toda su irreductible diversidad, forma, sin embargo, una humanidad única?

Cada una de estas humanidades en plural tiene como mundo circundante simplemente un mundo, pero un mundo para ella, que tiene para ella su concordancia propia. En el carácter universal de la realidad, este no es, sin embargo, un mundo concordante de antemano con el que vale para otros grupos humanos, para otras culturas o sociedades.²² Lo que, en todo caso, permanece como constantemente común es la estructura natural, con su humanidad que debe entenderse *en el sentido más universal*.²³ Lo cual, desde luego, *no* quiere decir que para mí y para nosotros en nuestro grupo familiar, como también para todo otro, el respectivo mundo cultural se halle pre-levantado sobre una naturaleza

21. *Ibid.*, p. 209.

22. *Ibid.*, p. 215.

23. Se trata del “mundo-de-vida” entendido en tanto *naturaleza* (desde luego, estrechamente vinculada con la cultura) o, como señala Klaus Held en un interesante artículo, como el mundo de vida-uno de la humanidad, caracterizado por una causalidad circunstancial más o menos indeterminada y cuyos tópicos serían: la tierra como concretamente aparece ante nosotros, bajo nuestros pies; el *espacio abierto* e iluminado del cielo; el clima y condiciones de calor-sequedad, frío-humedad, etc., todo ello experimentado de modo “mundano-vital” y antes de que entre en juego la mirada objetivista de la ciencia (Klaus Held, “Mundo de la vida y naturaleza. Bases de una fenomenología de la interculturalidad”, pp. 117-133.

universal pura (pues, como mencionaremos más adelante, esta última no es, en realidad más que una *idea*).²⁴

¿Qué será aquello que permanece en firme validez para mí, en vista de la discordancia que existe entre mi (o *nuestra*) experiencia y la de otros grupos humanos? Hasta aquí, precisa Husserl, hemos aceptado *como estados de hecho en el mundo* a las sociedades y culturas extrañas. Mas en esto no ha habido síntesis en el sentido de que nuestro mundo circundante simplemente incorporara lo que para los extraños es válido. Mi mundo *ampliado* no se ha constituido de un modo tal que fuera simplemente una amalgama de mi mundo con los otros mundos, formando todos ellos una unidad extraída de la convicción en la experiencia concordante que sería propia de todos los hombres de tal círculo ampliado.²⁵

El mundo que vale para mí y para nosotros a partir de la concordancia de nuestra experiencia, tiene un horizonte espacio-temporal, el horizonte posible del ser real. Sin embargo, y esto es lo verdaderamente decisivo, este ser no debe, como hasta el presente, ser anticipado solamente bajo la forma de una continuación abierta en el estilo que ha prevalecido hasta ahora; es decir, en una experiencia tomada como efectivamente posible y en la que los hombres en general se anticipan o aperciben siempre como hombres que pertenecen a *mi* tipo de humanidad, con lo que *el* mundo recibe demasiado pronto la forma de *mi* mundo en torno propio, el que me es familiar. Sin embargo, en cuanto el horizonte espacio-temporal real y abierto recibe una determinación diferente, entonces se reconoce como ocupado por un pueblo extraño con su mundo circundante extraño, distinto del mío. Por donde se distinguen luego el mundo real (espacio-temporal) en general y el mundo circundante que pertenece a un pueblo determinado.

Lo que hay que tener muy claro aquí es, entonces, que el horizonte de ser para los otros es solamente conocido bajo la forma del dominio

24. Sin duda, estas diferentes humanidades pertenecen a un solo y mismo mundo que es en primera instancia el mundo para todas ellas. Pero esto ocurre ante todo bajo el modo de un mundo de realidades que se prosigue y continúa prosiguiéndose con un *nosotros* siempre nuevo y siempre con nuevos *nuestros mundos*. Esto es, en tanto detenta la estructura del horizonte, el mundo se encuentra siempre en un constante desarrollo. Más aún, “si la subjetividad trascendental (la humanidad comprendida trascendentalmente) está en un constante proceso de desarrollo constitutivo, entonces *la forma más universal y más profunda de su historicidad* es esta: tener que constituir en sí, en un progreso de nivel en nivel, ‘el’ mundo existente para esta humanidad de tal modo que *lo que es el mundo mismo está en desarrollo* de acuerdo con su sentido de ser ontológico, de acuerdo con su respectiva forma universal” (E. Husserl, *Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution. Texte aus dem Nachlass (1916-1937)*, p. 538. La traducción es de Roberto J. Walton).

25. E. Husserl, *Zur Phänomenologie... op. cit.*, p. 216.

extraño y de la comprensibilidad (siempre difícil) de su respectivo mundo en torno. Mundo que se halla *solamente indicado* y que solo puede explicitarse de manera indirecta a partir de aquello que se puede comprender de la forma más general de su cultura.²⁶

Atendiendo a lo anterior, ¿cómo puede hablarse de un mundo de experiencia que vale para todos los hombres en general, ya sean conocidos o desconocidos? Al aprender a conocer, por una empatía bien lograda,²⁷ aquello que me resulta extraño en un pueblo y en su mundo circundante, llego, como hemos visto, a un mundo de *estados de hecho ampliados*. Y el mundo de estados de hecho es cada vez diferente para los distintos círculos de personas al interior de un pueblo, pero esto ocurre de tal manera que cada uno sabe, al unísono con todos los demás, que tiene experiencia de un solo y mismo mundo, aunque cada grupo humano particular lo aprehenda de manera diferente.²⁸

Mas ¿cuál es la base de esta mismidad? ¿Cuál la experiencia universal concordante a la que corresponde un mundo auténticamente universal?

Sin duda, poseemos el mundo abierto sin fin *tras* sus realidades efectivas conocidas y sus posibilidades desconocidas, cada uno a partir de sí, y también por la vía de las *comunicaciones* cuyas redes soportan la comunidad humana de experiencia. Con todo, conviene recordar aquí que no poseemos el mundo sino en el modo del horizonte, y en realidad no poseemos todos los mismos hechos efectivamente dados, sino solo pre-dados. Así que en verdad estamos lejos de poder tener experiencia en algún momento ulterior, de manera fáctica, de todo aquello que otro hombre vive en sí como hombre fáctico. Ni tampoco cabe duda de que no todos los hechos nos son accesibles en el ejercicio de nuestros poderes efectivos.²⁹

26. *Ibid.*, p. 217. Lo anterior significa que al enfrentarnos con mundos o ambientes culturales ajenos, nos encontramos con una serie de indicaciones indirectas que apuntan a lo que podemos comprender al menos como "testimonios de la existencia humana"; estas indicaciones no son ellas mismas empatía directa ni indirecta mediada por la tradición a la que pertenecemos, sino una suerte de posición concomitante de hombres y de vida humana que se encuentra fuera de la tradición conocida (y que no necesariamente habrá de llegar a integrarse con ella). Se trata, pues, de un modo de ampliación de nuestro mundo que se echa a andar en relación con los hombres desconocidos y la adopción de sus respectivas "representaciones del mundo", aun cuando ellas no nos sean conocidas en su determinación concreta, pero que por el momento son simplemente "co-puestas" como otros perfiles desde los cuales también se presenta el mundo. Véase al respecto el Apéndice XLII, en E. Husserl, *Die Lebenswelt. Auslegungen...* op. cit., p. 511.

27. Aunque ha de aclararse en seguida que esta seguirá siendo siempre limitada.

28. E. Husserl, *Zur Phänomenologie...* op. cit., p. 217.

29. *Ibid.*, p. 229.

Por lo demás, el mundo no es el único horizonte general con el que nos encontramos, sino que las realidades individuales de las que ya tenemos experiencia, tienen ellas mismas sus horizontes internos, y estos no son de ningún modo perfectamente accesibles. E igualmente, aunque el mundo de la experiencia sea un universo abierto de realidades concretas que podemos percibir, recordar, etc. Y, en esta medida, tengamos todos un cierto acceso (al menos de manera indirecta y por mediación de los otros con quienes entramos en contacto), a todas las realidades a las cuales ellos tienen, a su vez, acceso, y esto como objetos idénticos de una experiencia posible, sigue siendo verdad que ni ellos ni nosotros tenemos acceso a *todos* los rasgos objetivos de dichas realidades.³⁰

Ahora bien, eso que yo aprendo a conocer en mi experiencia concordante por cuanto ella determina para mí un mundo ya válido, eso mismo concierne al mundo del que otro tiene también experiencia, puesto que él es constituido por mí como referido al mismo mundo. Yo no tengo experiencia de este otro sino en tanto él experimenta todo aquello de lo que yo tengo o puedo tener experiencia, de manera que un suelo de comunidad efectiva por empatía es dado como dominio de accesibilidades efectivas comunes. Tenemos experiencia, pues, del mismo ámbito de realidades y, en particular, compartimos la experiencia de lo real que nos concierne. Que el otro no posea ciertas experiencias y que, de hecho, no pueda en absoluto poseerlas, esto no perturba la concordancia intersubjetiva de nuestro mundo común.³¹

Por otra parte, comprender al extraño como sujeto de su mundo familiar, y ligado a su grupo de pertenencia por una comunidad concordante de experiencia; apereibirlo así, es una experiencia con un horizonte todavía muy indeterminado. Pertenece a la experiencia efectiva del otro y a su comprensión explícita, a la producción completa de una comunidad de experiencia con él, aprender a conocer su mundo familiar que es para él cada vez presente, y con ello el grupo humano que le es asimismo familiar, esto es, su acción efectiva, su creación en su mundo circundante, la forma en que este mundo familiar ha recibido y continúa recibiendo su sentido. El problema radica, entonces, en saber hasta qué punto puedo adoptar por mi cuenta las vigencias de experiencia de los otros, de los extraños, para luego proceder a una síntesis de su mundo familiar con el mío.³²

30. *Idem.*

31. *Ibid.*, p. 230.

32. *Ibid.*, pp. 233-34.

Ciertamente, y debido al elevado nivel de generalidad en el que se pone en juego la tipicidad del horizonte familiar, las analogías que desde él se articulan prefiguran posibles líneas para un conocimiento más preciso que, a través de un permanente proceso de corrección, puede avanzar hacia ulteriores determinaciones o incluso hacia modos distintos de determinación. Pero ¿es el mundo una mera síntesis progresiva de finitudes históricas y culturales?

La cuestión aquí no sería, desde luego, la de saber quién, en su inmanencia de experiencia, tiene la precedencia, sino lo que hay tocante a la comunidad de experiencias de los dos lados en su síntesis de concordancia, posible o por producir. Si ella se produce, e incluso en síntesis con grupos humanos siempre nuevos, siempre se puede todavía preguntar por el carácter definitivo de esta concordancia o, más bien, reconocer que dicha concordancia es siempre de nuevo relativa y en movimiento.

Al comprender las experiencias y las concordancias de los otros, teniendo a la vista no ya al mundo como mundo de mis convicciones privadas, sino al mundo para todos, *las dejo valer en tanto ellas co-constituyen mi mundo*. Lo cual implica el tener en cuenta a los otros como susceptibles de co-validar (por lo menos en principio) mis propias vigencias de experiencia. Con esto gano la posibilidad de circunscribir un mundo posible de experiencia, como mundo circundante de mis semejantes que se mantienen en la unidad de una comunidad de experiencia, pero también, por otro lado, y a la manera de un trasfondo, una humanidad en general, es decir, en la infinitud abierta.³³

Dejemos ahora el nivel de los meros hechos (por la vía de un *salto* al ámbito trascendental) para preguntar: ¿cómo se pueden llevar las experiencias y concordancias de experiencia de todos los co-sujetos trascendentales (o dadores de sentido) a una concordancia que habría de proseguir indefinidamente, en la cohesión posible de todas ellas? ¿Cuál sería, pues, la forma esencial de una concordancia absoluta de la experiencia intersubjetiva que se extiende al infinito, a través de los mundos familiares y culturales relativos y sus síntesis?

Caminos abiertos

Se abren aquí dos posibles vías para continuar la indagación que se ha venido bosquejando:

33. *Ibid.*, p. 234.

1) Respecto de la naturaleza infinita que se extiende más allá de la naturaleza efectivamente accesible que pertenece a cada mundo circundante, es posible afirmar que poseemos, en efecto, tal naturaleza *infinita*, pero solo como la *idea* de una *verdad en sí* por alcanzar. Con lo cual se tiene la meta que orienta los esfuerzos de la ciencia natural. Para Husserl, en efecto, la verdadera naturaleza como unidad sintética de todas las experiencias de la humanidad es una *idea* que, precisamente, guía la ciencia de las *idealizaciones*. Conviene recordar en este punto que lo propio de los rendimientos de la física es que para ella todos los objetos de la naturaleza se determinan en una absoluta objetividad bajo la idea de un exacto ser *en sí*. Y esto se logra a través de conceptos igualmente *exactos*, es decir, geométricos o ideales y no ya de tipo empírico. Dichos conceptos proceden, pues, *no* de una abstracción directa desde la visión realmente experimentada, sino de un peculiar método de pensamiento: la idealización. De ahí que no puedan realmente ser vistos o tocados los puntos matemáticos, las rectas, y demás objetos matemáticos que para una física matemáticamente exacta operan como punto de partida para procesos de aprehensión idealizadora. Entre la experiencia y la física descansa la idealización, y cuando la física se dice “ciencia de la experiencia”, esto implica que, si el tratamiento sobre la experiencia llega a ser exacto, esto se debe necesariamente a un manejo idealizador. En vista de lo anterior, cabe formular el problema que aquí nos ocupa en términos de la coexistencia, o al menos de la posibilidad, de una infinidad de mundos familiares en conexión mediata y en relación con el problema de la constitución de una tal naturaleza infinita.

Con todo, me parece que lo que hay que subrayar en este punto es, precisamente, que de la distinción entre el mundo familiar de realidades que nos son más o menos conocidas, y el mundo que se halla rodeado de lo desconocido, pero que permanece relativamente comprendido, y en su relatividad se prosigue y extiende cada vez más (pues precisamente al apereibirlo como desconocido efectuamos una cierta anticipación en generalidad indeterminada), puede darse luego el paso a la formulación de hipótesis idealizadoras que se deben a una cierta exteriorización de la finitud de la experiencia posible. Este último tipo de hipótesis atraviesan, pues, la finitud de las subjetividades-nosotros efectivamente operantes, con lo cual caen y permanecen cada vez más lejos de su experiencia real y posible. Lo que ocurre entonces es una cierta transferencia de la acreditación metódica inductiva que se mantiene al alcance de la experiencia actual o posible, a la infinitud, teniendo como resultado la anticipación de *cuasi-facta* en la esfera de lo realmente experimentable

o cognoscible; aunque tales *cuasi-facta*, por principio, jamás podrán llegar a ser verdaderamente experimentados por los hombres.³⁴

Lo decisivo aquí es, entonces, la dinámica por la que se transita del mundo generativamente constituido de la posible experiencialidad en sentido propio y sus procesos de ampliación ("mundo-de-vida"), hacia el mundo pleno en el sentido de la ciencia natural.

2) En lo tocante al mundo uno y único, considerado esta vez como correlato de un *nosotros* universal que enmarcaría las diversas comunidades históricas particulares, tenemos que este se articula sobre todo por virtud de una *forma final* (teleológica) que, al interior de una estructura universal de horizonte, no permite más que una determinación por aproximación. En dicha teleología tendríamos, por tanto, el sentido unificador de la pluralidad de historias particulares y sus respectivas vigencias, pero como tarea por realizar. Tarea de índole eminentemente ética: a saber, la de un proceso, por otra parte, siempre amenazado, de humanización del mundo.³⁵

Además de lo anterior, habrá que decir una palabra respecto de las ciencias históricas o culturales. Y, en primer término, recordar que la descripción del mundo circundante intuitivo, de suyo concreto, fáctico y singular, da lugar a la formación de "conceptos de experiencia" o tipificaciones empíricas. Más aún, la generalidad que ganamos a través del conocimiento del entorno individual concreto, no es menos individual que aquella de los objetos singulares descritos en sus particularidades. Ya cuando en la vida práctica avanzamos de experiencia en experiencia, de un objeto singular a otro, nos vemos empujados a la generalidad y, querámoslo o no, cuando una nueva singularidad se nos presenta, la

34. Por consiguiente, señala Husserl, hay que afinar la mirada para distinguir con toda claridad entre la teoría de la inducción tal y como opera en las ciencias *descriptivas* (las ciencias históricas o de la cultura) que, al fin y al cabo, permanecen en la finitud, y la teoría del nuevo modo de inducción característico de las *ciencias exactas*, de la ciencia universal matemática del mundo infinito o, mejor, de la naturaleza infinita considerada *en sí misma* (E. Husserl, *Die Krisis der europäischen... op. cit.*, p. 67).

35. Puesto que la humanidad siempre es tal en la comunalización, lo anterior pone en el primer plano a las comunidades de vida generativas entendidas ahora como comunidades volitivas o comunidades personales de orden superior; es decir, atiende a las unidades históricas relativas en su desarrollo histórico y devenir conjunto, en su ascenso a una organización de la voluntad que se extiende cada vez más hacia la meta de una humanidad histórica universal que constituye, como su necesario correlato, un mundo circundante histórico unitario en la unidad de una cultura universal (que no borra, antes supone las diferencias entre culturas particulares, pero que las abraza a todas ellas en una empresa ética de humanización orientada racionalmente). Para este punto en particular, véase el Apéndice XLIV en E. Husserl, *Die Lebenswelt. Auslegungen... op. cit.*, pp. 527-528.

experimentamos en su tipo individual.³⁶ Lo general descansa, entonces, en la forma de apercepciones típicas, levantadas sobre la individualidad determinada del mundo circundante en que vivimos; por eso esta generalidad puede decirse con todo derecho individual, por cuanto se sostiene sobre tal entorno concreto.

Ahora bien, las ciencias culturales o históricas son todas ellas ciencias del mundo circundante y se sostienen en el marco de la accesibilidad concreta-intuitiva, ya sea directa o indirecta, del mundo que es, en cada caso, el escenario para la *praxis* humana. En este tipo de ciencias tendríamos, pues, un proceso de gradual ensanchamiento de los intereses del mundo en torno y sus modalidades generativas hacia la totalidad mundana de los hombres (de la humanidad) *pero siempre considerada en su finitud*.³⁷ El escenario que entonces se presenta es, ciertamente, el del mundo abierto infinitamente, pero no *infinito* en el sentido de la idea de la nueva naturaleza matemática que trajo consigo la revolución científica del siglo XVII.

Las ciencias del espíritu, como ciencias de la finitud, nos llevan, así, a la apercepción del mundo siempre sobre la base de la vida intencional situada y operante en el mundo empírico previamente dado (que es a la vez mundo de posible experiencia). Desde donde se posibilita una cierta inductividad universal que, con todo, no se sale del ámbito de la experiencia. Su objeto de estudio serán, entonces, las subjetividades personales operantes en las diversas gradaciones del *nosotros* como sostenedores de metas, como teniendo intereses o conformando nuevos intereses, como predelineando horizontes futuros en el acuerdo (o lucha) de sus respectivas voluntades, como siendo afectados o motivados por la eficacia, directa o indirecta, del pasado de sus respectivas comunidades. En suma, en tanto mundo de experiencia vivido precisamente como formador y heredero de una cultura, que es siempre relativa a su “subjetividad-nosotros”.

Sin embargo, también ocurre que, en la conexión de unos con otros, en la síntesis de nuestras respectivas apercepciones, se identifica el mundo como aquel que es idénticamente el mismo para todos. Contra el trasfondo de semejante horizonte se aperciben los hombres extraños, anticipados según corrientes de empatía (que pueden llegar a ser muy indirectas), pero siempre como sujetos para los cuales se da una amplia gama de manifestaciones (o representaciones) del mismo mundo. En la relatividad de mi situación tengo, pues, para cada situación imagi-

36. E. Husserl, *Natur und Geist... op. cit.*, p. 200.

37. E. Husserl, *Die Krisis der europäischen... op. cit.*, p. 67.

nable una forma esencial de acuerdo con la cual me conozco y conozco a los otros y su respectivo mundo. Y también tengo, a partir de aquí, muchos mundos posibles, los que en cada ocasión son conocidos como posibilidades del mundo que es ya en unánime validez, aunque sin duda permanece abierto e indeterminado y, por ende, todavía corregible.

Así, caemos en la cuenta de que el mundo fáctico individual tiene sus respectivas estructuras, y las tiene con necesidad esencial, pero ellas le pertenecen sobre todo en cuanto unidas a un mundo posible; por lo que estas estructuras necesarias ya no se hallan especialmente ligadas al *factum* particular que llamamos mundo circundante intuitivo. De donde la distinción ulterior (que, desde luego, ya no pertenece a las ciencias de la cultura) entre mundo circundante (*Umwelt*) y mundo en sentido pleno (*Welt*), que señala una estructura apriórica general fundada en la esencia de una posible experiencia y mundo de experiencia.

De tal modo, al considerar de nueva cuenta el mundo de experiencia logrado por una comunidad de diversos sujetos (y ordenado como el mundo de sus concreciones intuitivas reales y posibles), encontramos que las estructuras presuntivas más amplias de dicho mundo, aquellas que pertenecerían al mundo tomado en sentido pleno, quedan todavía por alcanzar, aunque también hay que decir que valen ya como existentes. Con lo cual tenemos también el índice (nada más que eso, pero tampoco nada menos) que apunta certeramente a una absoluta intersubjetividad idéntica como correlato de un mundo que se perfila, a fin de cuentas, como el mismo para todos.

Bibliografía

- Heidegger, Martin, *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*, trad. Jesús Adrián Escudero, Barcelona, Herder, 2005.
- Held, Klaus, “Mundo de la vida y naturaleza. Bases de una fenomenología de la interculturalidad”, en *Areté. Revista de Filosofía*, Perú, Departamento de Humanidades de la Pontificia Universidad Católica del Perú, n° 1, 1998.
- Husserl, Edmund, *Natur und Geist. Vorlesungen Sommersemester 1927*, Husserliana Band xxxii, Herausgegeben von Michael Weiler, Dordrecht-Boston-London, Kluwer Academic Publishers, 2001.
- Husserl, Edmund, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental. Una introducción a la filosofía fenomenológica*, trads. Jacobo Muñoz y Salvador Mas, Barcelona, Crítica, 1991.
- Husserl, Edmund, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Ergänzungsband. Texte aus dem Nachlass 1934-1937*, Husserliana Band xxix, Herausgegeben von Reinhold N. Smid, Dordrecht-The Netherlands, Kluwer Academic Publishers, 1992.
- Husserl, Edmund, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass, Dritter Teil: 1929-1935*, Husserliana xv, Herausgegeben von Iso Kern, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1973.
- Husserl, Edmund, *Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution. Texte aus dem Nachlass (1916-1937)*, Husserliana xxxix, ed. Vorgegeben von Rochus Sowa, New York, Springer, 2008.
- Husserl, Edmund, *Experiencia y juicio*, ed. Ludwig Landgrebe, trad. Jas Reuter, México, UNAM-Instituto de Investigaciones Filosóficas, 1980.
- Rickert, Heinrich, *Ciencia natural y ciencia cultural*, trad. Manuel García Morente, Madrid, Espasa-Calpe, 1965.
- Walton, Roberto, “Transmisión de sentido y nexo de eficacia”, en *Escritos de filosofía*, Buenos Aires, n° 43, 2003.

EL CUERPO EN *EL SER Y LA NADA* DE JEAN-PAUL SARTRE

ALEJANDRO MACÍAS FLORES
FFYL-BUAP

Sartre hace la aclaración desde un principio que el cuerpo consta de dos dimensiones ontológicas que no son reductibles entre sí, y están en sintonía con las formas en que el prójimo existe para nosotros. Querer reducirlos nos llevaría a un absurdo y falsos problemas como la unión entre alma y cuerpo. El cuerpo tiene una dimensión “para-sí” y “para-otro”.

El “ser-para-sí” debe ser íntegramente cuerpo e íntegramente conciencia: no puede estar *unido* a un cuerpo. Análogamente, el “ser-para-otro” es íntegramente cuerpo; no hay “fenómenos psíquicos” que hayan de unirse a un cuerpo; no hay nada *detrás* del cuerpo; sino que el cuerpo es íntegramente *psíquico*.¹

Sartre propone estudiar el cuerpo con esta distinción para evitar el problema de la unión entre cuerpo y conciencia, ya que considera que este surge porque se intenta *unir* mi conciencia con el cuerpo del *otro*; es decir, el cuerpo que tengo y que conozco cuando voy al médico es mi cuerpo como lo ve el prójimo, esto es como objeto en el mundo. De esa forma conozco mi cuerpo en medio del mundo, junto con otros objetos. Veo mi ojo en el reflejo de un espejo, pero no puedo nunca verlo viendo. Toco las cosas con mi mano y lo que conozco no es mi mano sino lo que toco. “Tocar y ser tocado, sentir que se toca y sentirse tocado, he aquí dos especies de fenómenos que se intentan en vano reunir con el nombre de ‘doble sensación’. De hecho, son radicalmente distintos, y existen en dos planos comunicables”.² Mientras tocar está en el plano de la conciencia que intenciona el mundo —conciencia (de) mundo—; ser tocado está en el plano de la conciencia (de) cuerpo, es decir, de reconocerse como objeto para otro en medio del mundo. Por el primero el mundo se me abre y por el segundo yo me abro al otro y al mundo. Sartre elabora su estudio del cuerpo a partir de esas observaciones; lo estudia en su dimensión de “cuerpo-para-sí”, es decir, el cuerpo como vivido por la

1. Jean-Paul Sartre, *L'Être et le néant*, pp. 344-345; J.-P. Sartre, *El ser y la nada*, p. 423.

2. J.-P. Sartre, *L'Être et le néant*, op. cit., p. 343; J.-P. Sartre, *El ser y la nada*, op. cit., p. 422.

conciencia, en su dimensión de "cuerpo-para-otro", en la cual se revela el cuerpo como objeto de percepción y acción por parte del prójimo, así como su modo de ser "cosa-utensilio". Pero además de esas dimensiones hay otra que no se puede desprender de ninguna de las anteriores, pero que surge precisamente porque hay un contacto entre el prójimo y yo. Esta dimensión es la que Sartre llamará la tercera dimensión ontológica del cuerpo, en la cual existo para mí como cuerpo conocido por otro.

El cuerpo como "ser-para-sí"

La razón por la cual se aborda la dimensión del "para-sí" del cuerpo primero es para evitar falsos problemas. La conciencia es "ser-para-sí", pero, además, en la experiencia diaria tenemos conciencia de que *tenemos* un cuerpo. Hay concepciones del hombre que proponen una unión entre alma (conciencia) y cuerpo, unión que es muy problemática; de ahí que se diga que nosotros (alma) *tenemos* un cuerpo. Pero, según Sartre, este problema se evita si uno permanece fiel a los datos de la experiencia. En ella, el cuerpo se nos revela como un "para-sí", es decir, el cuerpo es conciencia; o, mejor dicho, el cuerpo es la facticidad de la conciencia. En estas expresiones notamos las dificultades que presenta el lenguaje para referirse a este tipo de fenómenos. Al hablar de que la conciencia tiene un cuerpo o que el cuerpo es la facticidad de la conciencia, se da una impresión que se busca evitar: que el cuerpo y la conciencia son diferentes y que en algún *punto* deban unirse. El "para-sí" es una región del ser y como tal, forma al cuerpo. Sin embargo, el cuerpo también se forma por la otra región del ser, el "ser-en-sí". Cada uno de nosotros vivimos nuestro cuerpo como "para-sí" y también tenemos experiencia de él como "en-sí". Empecemos describiendo esa dimensión del cuerpo que *se vive*, que *se existe*; pues no hay unión, el "para-sí" es necesariamente cuerpo porque es la manera en la que interactúa con el mundo. Sartre habla de *existir el cuerpo*, donde el verbo *existir* se usa en un modo transitivo; la conciencia *existe* el cuerpo. Pensemos en la expresión "me duele mi cabeza", en ella notamos una tautología, ya que, si *me* duele una cabeza, necesariamente tiene que ser la mía; basta decir "me duela *la* cabeza"; la conciencia solo puede existir *su* cuerpo y no el del prójimo.

A diferencia de la mayoría de los psicólogos y filósofos que estudian el cuerpo a partir de afecciones que "este causa a la conciencia" como el dolor y el placer, Sartre decide abordarlo a partir del "estar-en-el-mundo" de la conciencia, ya que de esta forma cree poder evitar el problema

de unión conciencia-cuerpo. Una de las primeras observaciones que se hacen a partir del “estar-en-el-mundo” de la conciencia es que el “estar-en-el-mundo” ya implica tomar un punto de vista concreto para los fenómenos, es decir, siempre hay un punto de vista desde el cual vemos, oímos, sentimos, pensamos los fenómenos. “El hombre y el mundo son seres relativos y el principio de su ser *es* la relación. Se sigue de ello, que la relación primera va de la realidad humana al mundo”.³ El mundo entra en relación con el hombre por el hombre, ya que en cuanto “para-sí” abre la relación con el mundo. Así, desde que “estamos-en-el-mundo”, nos comprometemos con el punto de vista que somos. De esa forma el conocimiento, como la acción, “no puede ser sino surgimiento comprometido en un punto de vista determinado que uno lo *es*. Ser, para la realidad humana, es [estar]-ahí; es decir, ‘ahí en esa silla’, ‘ahí, junto a aquella mesa’, ‘ahí, en la cumbre de esa montaña, con tales dimensiones, tal orientación, etc’. Es una necesidad ontológica”.⁴ Este “estar-ahí”, del que habla Sartre, designa solamente el carácter de inerte, sin hacer referencia a su utilidad —más adelante se dirá algo al respecto—, pero enfatizando la existencia de hecho, es decir, de un estar *aquí y ahora* en un tiempo y espacio determinados. Pero no hay que confundir que este tiempo y espacio es propio del “ser-en-sí”, sino que son en relación al “para-sí” que es por quien la temporalidad y espacialidad vienen al mundo, o, mejor dicho, por quien se temporaliza y espacializa el mundo.⁵

La necesidad ontológica que mencionábamos anteriormente se presenta entre dos contingencias: primero, mi “estar-ahí” es contingente porque no soy fundamento de mi ser, porque en cualquier momento puedo dejar de ser —o pude ni siquiera haber sido desde un principio—; y segundo, si soy, debo serlo en un punto de vista, pero este punto de vista puede ser cualquiera, no hay uno determinado para mí, sin embargo, desde que soy uno, excluyo a todos los demás. Sartre las llama *contingencias* porque en última instancia no hay una *razón de ser* para ellas; no hay algo que las justifique para ser, en palabras de Sartre “están de

3. J.-P. Sartre, *L'être et le néant*, op. cit., p. 347; J.-P. Sartre, *El ser y la nada*, op. cit., p. 426.

4. J.-P. Sartre, *L'être et le néant*, op. cit., p. 347; J.-P. Sartre, *El ser y la nada*, op. cit., p. 427.

5. Este concepto, entre otros, Sartre lo toma de Heidegger. No se analizará que tan fiel lo usa o no, simplemente hay que señalar que Sartre conserva las mismas distinciones heideggerianas. Por eso no debe confundirse el “estar-ahí” (*être-là*) de Sartre con el *Dasein* (“ser-ahí”) de Heidegger como lo hace el traductor de *El ser y la nada*, Juan Valmar, en su “Índice terminológico y temático” (p. 853). El traductor parece no tener en cuenta que Heidegger usa el término *Vorhandensein*, o también *Vorhandenheit*, para designar cómo las cosas están en el mundo, con esa inercia de la que habla Sartre.

más". El "para-sí" existe, es, pero no hay razón para que así sea, pero a su vez, él es el fundamento de la nada que él es. Este *punto de vista* es el cuerpo que somos como "ser-para-sí" y lo podemos apreciar en nuestra experiencia diaria del mundo. Cuando entramos a un cuarto o vamos caminando por la calle, podemos ver que las cosas están *ordenadas* hacia nosotros. Vemos la oficina desde donde estamos parados, el camino que recorreremos se nos va describiendo según la dirección en la que andamos. Todo lo que hay tanto en la oficina como en el camino cobra una orientación *desde y hacia* nosotros que lo vemos, lo recorreremos o lo usamos. Esta orientación que las cosas toman lo hacen tan pronto como el "para-sí" está en el mundo. La existencia de un "para-sí" implica *necesariamente* la existencia de un punto de vista y la ordenación de las cosas desde ese punto de vista. En este sentido, Sartre define al "cuerpo-para-sí" "*como la forma contingente que la necesidad de mi contingencia toma*. [El cuerpo] No es otra cosa que el 'para-sí'; no es un 'en-sí' en el 'para-sí', pues entonces fijaría todo".⁶ Esta aclaración sobre el cuerpo no siendo un "en-sí" en el "para-sí" solo vale para esta dimensión del cuerpo, ya que, como veremos más adelante, el "cuerpo-para-otro" tiene un recubrimiento de "ser-en-sí" pues, en tanto que mi cuerpo es una conciencia que intenciona, el cuerpo del otro, en tanto que es conciencia, intenciona hacia mi cuerpo fijándolo en lo que *es* –característica propia del "ser-en-sí". La aclaración sirve para indicar que nosotros no vivimos nuestro cuerpo como un "en-sí", sino que lo existimos como "para-sí" y nada más. Esto, como veremos, no impide que tengamos la percepción de nuestro cuerpo como un objeto o como si fuéramos otro.

En la experiencia diaria el punto de vista que somos como cuerpo siempre se da en un *entorno definido*, es decir, rodeado de "cosas-utensilios" que remiten a otras "cosas-utensilios". El entorno es parte de la *situación* en la que el "para-sí" existe; entonces, el cuerpo también es parte de esa situación permanente del "para-sí", es decir, el cuerpo es la facticidad de la trascendencia de la conciencia.

Lo anterior puede ser ilustrado con un análisis del conocimiento sensible. Anteriormente en *El ser y la nada*, Sartre ha hablado del conocimiento y ha hecho caso omiso a propósito de la sensibilidad, pues considera que ella es parte del cuerpo que (se) conoce, por lo que ya supone el conocimiento. Desde ahí podemos perfilar su idea sobre la sensibilidad. Ella no es subjetiva, sino objetiva y es perteneciente al cuerpo. Por ella se nos revelan las cualidades objetivas de las cosas. El daltonismo, una percepción más aguda de sonidos, un gusto más refi-

6. J.-P. Sartre, *L'Être et le néant*, op. cit., p. 348; J.-P. Sartre, *El ser y la nada*, op. cit., p. 428.

nado, por ejemplo, son variaciones de mi facticidad en el mundo. Esas variaciones de percepción que se dan por el sentido no son subjetivas, sino objetivas porque nos revela una cualidad de la cosa.

Por el otro lado, mis sentidos son inaprehensibles para mí. Veo al “ojo-objeto”, pero nunca al “ojo-vidente” u “ojo-que-está-viendo”; escucho, pero no capto al oído oyendo, solamente percibo el sonido. Sin embargo, me percató de que los objetos o sensaciones aparecen con cierto orden, es decir, tienen una orientación a un punto de referencia, como se ha adelantado. Ese punto de referencia soy yo. Cuando veo pasar una persona enfrente de mí, la veo con una orientación determinada, esta orientación soy yo. Ella pasa a cierta distancia y hace cierto recorrido que me revela a mí como punto de observación-referencia. Yo soy la orientación de los objetos, o, mejor dicho, los objetos se orientan desde y hacia el punto de vista que soy. “Así, mi [estar]-en-el-mundo, por el solo hecho de que *realiza* un mundo, se hace indicar a sí mismo como un [estar]-en-medio-del-mundo por el mundo que él realiza, y no podría ser de otro modo, pues no hay otra manera de entrar en contacto con el mundo sino *siendo el mundo*”.⁷ Es por eso que la facticidad del “para-sí” se presenta como una necesidad. A propósito de esta cita hay que mencionar que Sartre establece una diferencia entre “estar-en-el-mundo” y “estar-en-medio-del-mundo”, aunque en algunos lugares de la obra no parece respetarla. Diferencia que ayuda a entender cómo es el “para-sí” y su modo de relacionarse con el mundo y las cosas. Con “estar-en-el-mundo” Sartre designa el modo de ser del “para-sí” —y por consiguiente de la realidad-humana—, es decir las funciones de un “ser que, proyectándose allende el mundo hacia sus propias posibilidades, hace que haya un mundo”.⁸ En el “estar-en-el-mundo” hay una implicación de la temporalidad futura, de mis posibilidades que “he-de-ser”. A diferencia del “estar-en-el-medio-del-mundo”, en donde hay implicación de la temporalidad, pero del pasado, de lo que “ya-he-sido” y que por lo mismo se ha fijado en un “ser-en-sí”.⁹ En tanto que el “para-sí” es cuerpo, “está-en-medio-del-mundo” en relación con las demás “cosas-utensilios”. Así, Sartre enfatiza el carácter de utensilidad y la relación de exterioridad que tiene el cuerpo —o cualquier cosa— con todos los demás objetos. “Estar-en-medio-del-mundo” designa, pues,

7. J.-P. Sartre, *L'Être et le néant*, op. cit., p. 357; J.-P. Sartre, *El ser y la nada*, op. cit., p. 440.

8. J.-P. Sartre, *L'Être et le néant*, op. cit., pp. 92-93; J.-P. Sartre, *El ser y la nada*, op. cit., p. 109.

9. J.-P. Sartre, *L'Être et le néant*, op. cit., pp. 236-238; J.-P. Sartre, *El ser y la nada*, op. cit., pp. 286-289.

“nuestra presencia inerte de objeto pasivo entre otros objetos”,¹⁰ es decir, designa a nuestro cuerpo como instrumento, como cosa que puede ser utilizada por el prójimo como los demás instrumentos.

Las cosas tienen cualidades que captan nuestros sentidos. A través de ellas nos percatamos de las cosas. Sin embargo, ellas no solo se dan por sus cualidades, sino también porque aparecen como instrumentos o utensilios que hacen referencia a otras “cosas-utensilios”. Sartre define al *utensilio* como aquella “cosa, en tanto que reposa a la vez en la quieta beatitud de la indiferencia y, empero, indica allende a sí misma tareas de-cumplir que le anuncian lo que ella [ha]-de-ser”.¹¹ Nuestro cuerpo en tanto es facticidad de la conciencia, también se aparece como “el instrumento y meta de nuestras acciones”. Pero si queremos captarlo como tal, no debemos verlo desde la acción del prójimo, pues nos llevaría a concluir que la acción del prójimo es mi acción. Algo que sería un gran error porque mi observación del cuerpo del prójimo es desde la exterioridad del cuerpo mismo, y yo no soy mi cuerpo desde el otro, sino que vivo o existo mi cuerpo. Veamos, entonces, la experiencia de nuestro cuerpo. Puedo utilizar mi cuerpo para manejar otros utensilios o para lograr mis fines. Pensemos en lo que hacemos todas las mañanas antes de empezar nuestra actividad laboral o estudiantil. Manipulamos los utensilios del baño para asearnos, los alimentos en la cocina para desayunar; leemos el periódico o escuchamos la radio. Todo eso lo hacemos *por* el cuerpo en vista a los fines que nos establecemos. Todo aquello que usamos aparece como cosa-utensilio en el mundo porque hay un “para-sí” que los *sitúa* como tales. Pero su sitio no es dado por “coordenadas espaciales” sino que es determinado por “ejes de referencia práctica”. Es decir, las cosas están en el mundo y por eso las podemos usar. Una pluma sobre la mesa quiere decir que, para usarla, moverla, tirarla, hay que llegar a la mesa atravesando el cuarto. Con otras palabras, las cosas están-ahí y por eso pueden ser usadas, lo que las *sitúa* es el “para-sí” que las capta como cosas para-por usar. Es así que el *situarse* es siempre con referencia a un “para-sí” que las puede usar y con referencia al fin que el “para-sí” establece para ellas. En el ejemplo de la pluma, ella está sobre la mesa para escribir o para ser botada a la basura porque ya no pinta. Si se hace la objeción de que la mayoría de los ejemplos presentados son sobre *cosas artificiales*, se responderá que las observaciones de Sartre valen también para las *cosas naturales*. Pensemos en un bosque. Él “está-ahí”, junto a una montaña. Lo que quiere decir que puede usarse para obtener

10. J.-P. Sartre, *L'Être et le néant*, op. cit., p. 93; J.-P. Sartre, *El ser y la nada*, op. cit., p. 109.

11. J.-P. Sartre, *L'Être et le néant*, op. cit., p. 236; J.-P. Sartre, *El ser y la nada*, op. cit., p. 286.

recursos como madera o frutas, o usarse como escenario para un día de campo, jugar o ir de cacería. A su vez se presenta también como “lo-que-hay-que-atravesar-para-llegar-a-la-montaña”. Y esta montaña, a su vez, se presenta como “la-montaña-que-hay-que-escalar”. “Cada utensilio remite a otros utensilios: a aquellos que son sus *claves* y a aquellos de los cuales es *clave*”.¹² Es así que Sartre llega a considerar el espacio real del mundo como el espacio hodológico de Lewin. En el espacio hodológico no es lo mismo recorrer la distancia de x a y que de y a x. Aunque es cierto que si voy de la puerta a la mesa para tomar la pluma recorro la misma distancia que si voy de la mesa a la puerta, no la recorro del mismo modo. Es decir, en el recorrido hay más que movimiento de pies, hay una tensión nerviosa de ser descubierto, o pereza que puede cesar una vez que he tomado la pluma y he recordado palabras inspiradoras de quién me la regaló... las posibilidades son infinitas. Pensemos en otra *situación*. Tomemos el trayecto que recorreremos para ir al trabajo, lo recorreremos, a veces, con flojera. Sin embargo, esa distancia también la recorreremos ansiosos, impacientes, animados de regresar a nuestra casa al final del día. La misma distancia nos pesa y no nos pesa. El trayecto no es el mismo de un lado para otro y de regreso. Él no es solamente la distancia, sino que es nosotros recorriendo la distancia. Sobre el espacio, Sartre también nos dice que es una relación de exterioridad de las cosas con las cosas. Y esta relación no es establecida por ellas, sino por el “para-sí” que siendo punto de referencia impone *sus* distancias al mundo.

El espacio no puede ser un *ser*. Es una relación móvil entre seres que no tienen entre sí relación alguna. Es la total independencia de los “en-sí”, en tanto que esta se devela a un ser que es presencia a *todo* el “en-sí” como independencia *de los unos respecto de los otros*; es la manera única en que pueden revelarse seres como carentes de toda relación entre sí, al ser por el cual la relación viene al mundo; es decir, la exterioridad pura.¹³

El espacio está en relación intrínseca con el tiempo, pues se ha dicho que es *relación móvil* y como todo movimiento tiene que ver con el tiempo. El espacio viene al mundo por el “para-sí” ya que él es “un ser cuyo modo de ser es la temporalización”.¹⁴ Pero como hemos visto que el espacio real del mundo es el espacio hodológico, entonces ¿estamos ante una contradicción? No, porque precisamente el espacio viene al mundo por el “para-sí”, el cómo este *viva* el espacio será como el espacio

12. J.-P. Sartre, *L'Être et le néant*, op. cit., p. 361; J.-P. Sartre, *El ser y la nada*, op. cit., pp. 444-445.

13. J.-P. Sartre, *L'Être et le néant*, op. cit., p. 220; J.-P. Sartre, *El ser y la nada*, op. cit., p. 264.

14. J.-P. Sartre, *L'Être et le néant*, op. cit., p. 220; J.-P. Sartre, *El ser y la nada*, op. cit., p. 265.

se presente en el mundo. Así, el espacio hodológico es la única forma del ser del espacio en el mundo.

Las "cosas-utensilios", que es todo "en-sí" que "está-en-medio-del-mundo", nos muestran a una "cosa-utensilio" que las maneja, del mismo modo que las cualidades del "en-sí" nos muestran un punto de vista, una orientación. "Yo veo porque soy visible",¹⁵ nos dice Sartre. Yo utilizo el mundo porque soy utilizable. Es decir, los utensilios remiten a otros utensilios y yo, siendo una de esas remisiones, soy diferente a otro utensilio; pues soy el utensilio que no utilizo para utilizar, sino que *vivo* mi cuerpo que utiliza el mundo —de esta forma se evita la cadena al infinito de utensilios que usa otros utensilios que usan otros utensilios... etcétera. Cuando escribo estas líneas, mi atención está fija en la pantalla o en el teclado, no en los dedos que se mueven para presionar las teclas. Ellos se pierden en el mundo para utilizarlo. Mis dedos son el sentido y la orientación del sistema complejo de utensilidad que es el mundo. Aquí está la diferencia con lo observado en el cuerpo del otro. El prójimo queda como un "cuerpo-utensilio" que remite a otros utensilios que a su vez remiten a otras "cosas-utensilios". El teclado también remite a los dedos de mi prójimo y él a su vez puede remitir al salario, promesas, amenazas, chantajes, que *utilizo* para hacerlo escribir una nota periodística.¹⁶ Es por eso que, si extraigo conclusiones sobre mi cuerpo a partir de la observación del cuerpo del prójimo, me equivocaré —decíamos que la atención al escribir en la computadora no está en los dedos sino en las teclas y la pantalla, los dedos se funden en el mundo. "En este sentido, la estructura del mundo implica que no podamos insertarnos en el campo de la utensilidad sino siendo nosotros mismos utensilio; que no podamos *actuar sin ser actuados*".¹⁷

Cuando las "cosas-utensilio" nos remiten a un centro de orientación, esa remisión nos entrega *nuestro cuerpo* como ese centro de orientación, pero no conocemos ese centro, sino que lo *vivimos*. Mientras que sí conocemos el otro centro de orientación al cual nos remiten las cosas: el cuerpo del otro. Lo conocemos, sin embargo, como "cuerpo-objeto", entramos en contacto con el ser-objeto del prójimo. Así, el prójimo es un punto de vista sobre el que tomo un punto de vista. Aplicar el conocimiento que tengo de su cuerpo sobre el mío, me llevaría a la objetivación de mi cuerpo, desvirtuando los datos de la experiencia.

¿Cuál es la relación, entonces, que guarda la conciencia con el cuerpo

15. J.-P. Sartre, *L'Être et le néant*, op. cit., p. 357; J.-P. Sartre, *El ser y la nada*, op. cit., p. 439.

16. J.-P. Sartre, *L'Être et le néant*, op. cit., p. 362; J.-P. Sartre, *El ser y la nada*, op. cit., p. 446.

17. J.-P. Sartre, *L'Être et le néant*, op. cit., p. 363; J.-P. Sartre, *El ser y la nada*, op. cit., p. 447.

si hemos dicho que ella *existe* el cuerpo? “La relación entre conciencia y cuerpo es una relación existencial”,¹⁸ es decir, es una relación interna. Hay conciencia (del) cuerpo, pero esta conciencia es lateral y retrospectiva, lo que quiere decir que no es el centro de la conciencia. Hay conciencia (del) cuerpo en tanto que es *afectado*. “La conciencia del cuerpo se confunde con la afectividad original”.¹⁹ Esta afectividad no es la afectividad constituida como intencional cuando, por ejemplo, amo a alguien o siento coraje de algo. Esa intencionalidad afectiva puede ser representada en abstracto, por ejemplo, cuando decimos que nos alegramos por la buena suerte de un amigo. Concibo esa alegría, pero no la *vivo*, y en tanto que no la vivo no hay conciencia (del) cuerpo. Otro ejemplo: la vergüenza ajena. Yo no siento esa vergüenza que reconozco que el prójimo debería sentir o siente, sin embargo, imagino que él la tiene. “Puede ser el dolor puro, pero también puede ser el humor como tonalidad afectiva no tética; lo agradable puro o lo desagradable puro; de modo general todo aquello que se denomina *cenestesia*”.²⁰ Así, la experiencia cenestésica es la clave para entender esto. De ella tenemos experiencia cuando sentimos “las mariposas en el estómago” por ver al ser amado. El amor –o deseo– por el otro se presenta como conciencia (del) amado y en esa intención van *las mariposas* como reveladoras de nuestro cuerpo. El ejemplo que usa Sartre para explicar esto es el dolor, específicamente el dolor de ojo. Ese dolor ocular me hace patente mi cuerpo mientras leo, ya que conforme voy avanzando en mi lectura mis ojos los voy sintiendo más intensamente como fuentes de un dolor que me dificulta la lectura, las letras las veo moverse o borrosas. El dolor son los ojos en tanto que la conciencia los existe –vivo los ojos como ojos-doloroso–, no como objetos que ven, sino como cuerpo que permite realizar una acción en el mundo. “La afectividad cenestésica es entonces pura captación no-posicional de una contingencia sin color, pura aprehensión de sí como existencia de hecho”.²¹

El “cuerpo-para-otro”

La relación originaria con el otro no es con su cuerpo, sino que se presenta como una negación interna: *yo no soy* mi prójimo. Sin embargo,

18. J.-P. Sartre, *L'Être et le néant*, op. cit., p. 369; J.-P. Sartre, *El ser y la nada*, op. cit., p. 455.

19. J.-P. Sartre, *L'Être et le néant*, op. cit., p. 370; J.-P. Sartre, *El ser y la nada*, op. cit., p. 456.

20. J.-P. Sartre, *L'Être et le néant*, op. cit., p. 371; J.-P. Sartre, *El ser y la nada*, op. cit., p. 457.

21. J.-P. Sartre, *L'Être et le néant*, op. cit., p. 378; J.-P. Sartre, *El ser y la nada*, op. cit., p. 466.

hay experiencia del cuerpo de otro. Cuando entramos en contacto con él, lo hacemos percatándonos de que él es una "cosa-utensilio"; pero esa "cosa-utensilio" no es como todas las demás con las que entro en contacto. Ella tiene una peculiaridad: las otras "cosas-utensilios" también remiten a una organización que no soy yo pero que también las usa con miras a un fin puesto por ese cuerpo y punto de vista que no soy yo. Sin embargo, yo puedo captar ese fin como algo que puedo utilizar para mis fines; y puedo también adoptar un punto de vista sobre ese punto de vista –pues yo *soy* un punto de vista. Es así que el otro queda indicado como un instrumento que yo puedo utilizar. Pensemos en manipulaciones que ilustran esto; hay modos de hacer que el prójimo haga lo que yo quiero. La mentira, por ejemplo, es una herramienta para hacer que el otro cumpla un fin mío. Uso la mentira como instrumento para manejar otro instrumento: mi prójimo –utilizamos instrumentos para usar otros instrumentos. El salario es otro ejemplo. El jefe o patrón paga para que se hagan ciertas cosas que él necesita o quiere. Los asalariados, en cualquiera de sus formas, cumplen su fin de ganar dinero a cambio de hacer cierta actividad. Dábamos el ejemplo de escribir una nota periodística. El periodista escribe su artículo y recibe una cantidad de dinero –instrumento que usa el director del periódico para que se escriban artículos y venda periódicos– por hacer algo que, tal vez, le gusta hacer: escribir para reportear. Cumpliendo su fin, cumple el fin de otro "para-sí". El periodista a su vez puede servirse de otros medios para cumplir este fin de ganar dinero –o fama, o reconocimientos. Nuestro cuerpo nos habilita como instrumentos, y el cuerpo del otro, a su vez, lo habilita como instrumento que podemos usar. Pero hemos dicho que este instrumento que es el prójimo no es como las demás "cosas-utensilios". A él se ordenan también las "cosas-utensilios". De esa forma podemos afirmar que el cuerpo del otro nos resiste, ya sea que queramos usarlo o evitarlo, él presenta una resistencia a nuestra acción, tanto como "cosa-utensilio" como punto de vista al cual también se le organiza el mundo.

Mi "ser-objeto" para el otro es lo que permite que me conozca, es una "estructura esencial de la relación con el otro". Es pertinente aclarar que no se debe confundir la objetividad, tanto mía como la del prójimo, con nuestra respectiva facticidad. La objetividad no es el cuerpo, sino la trascendencia del "para-sí" como trascendida, captada, fijada, por otro "para-sí". Que yo lo *vea* y que por eso lo *fije* no quiere decir que, para él, él mismo quede estático en su trascendencia. Él sigue siendo "para-sí", pero en relación a mí su "para-sí" es captado como un "en-sí", y este "en-sí" puede ser su cuerpo o su "ser-objeto". La objetividad corresponde

al ámbito general del ser, así una cualidad —o varias— que me aplique el otro puede ser objetiva. El cuerpo tiene una objetividad, y, además, es facticidad de la conciencia. Así, el punto de vista o centro de referencia que yo no soy y que indican las cosas lo indican como objeto. Punto de vista-objeto, centro de “referencia-objeto”. El mismo orden de las cosas hará que sea patente la ausencia de mi prójimo, es decir, aunque mi prójimo no esté presente con su cuerpo en el lugar que yo estoy, si él guarda una relación de sitio con las “cosas-utensilio” que forman mi entorno actualmente, no porque él no esté presente ellas dejarán de indicarlo como punto de referencia en torno al cual se ordenan. Aunque él esté en otra parte, puedo captar su ausencia porque se da en el fondo de presencia. El otro no deja de estarme presente, lo único con lo que no tengo contacto inmediato es con su cuerpo como instrumento, “el [estar]-en-otra-parte, siendo un [estar]-ahí con respecto a un conjunto concreto de “cosas-utensilios” en una *situación concreta*, es ya facticidad y contingencia”.²² El cuerpo del otro se revela por su facticidad, y como tal, la capto como un “en-sí” rodeado por otros seres “en-sí”. Lo que quiere decir que mi captación lo *fija* (trascendencia-*trascendida*) en un cuerpo, su “para-sí” que es escisión de sí, como yo, queda fijado en lo que *es* cuando lo conozco, cuando lo veo, cuando me percato de su cuerpo.

Lo anterior puede aclararse en contraste con la concepción del *cadáver*. El *cadáver* es cuerpo, pero como “ser-en-sí”, una “cosa-utensilio” que ya no es punto de vista sobre el que tomo un punto de vista. El cadáver es el cuerpo del otro que queda petrificado en el pasado, pues ya no puede ser trascendencia, ya no hace significaciones ni proyectos, es decir, ya no se pone fines. Él simplemente queda como *vestigio* de una vida que solo tiene sentido por el trascender que ya no la trasciende: el “para-sí” perdido (muerto), “el cadáver *ya no es más en situación*”.²³ Solo se capta el cuerpo ajeno a partir de una situación que lo indique. Así, el cuerpo ajeno me aparece vivo por las acciones que realiza o que puede realizar y que forman una totalidad de las referencias a las que el mundo alude. El cuerpo es la contingencia objetiva de la acción, lo que quiere decir que el cuerpo es la acción que vemos. La acción se realiza *en y por* el cuerpo. La situación siempre rodea al cuerpo y le da los límites de su acción, y de ese modo el prójimo se mueve entre límites espaciales y temporales que me indican la significación de sus movimientos. Así, la vida, como la acción, es “trascendencia-*trascendida* y significación. [...] La vida es el *cuerpo-fondo* del prójimo, por oposición al cuerpo-forma,

22. J.-P. Sartre, *L'être et le néant*, op. cit., p. 382; J.-P. Sartre, *El ser y la nada*, op. cit., p. 471.

23. J.-P. Sartre, *L'être et le néant*, op. cit., p. 388; J.-P. Sartre, *El ser y la nada*, op. cit., pp. 479-480.

en tanto que ese cuerpo-fondo puede ser captado, no ya por el ‘para-sí’ del otro a título implícito y no-posicional, sino precisamente de modo explícito y objetivo por *mí*’.²⁴

La vida del otro se capta como cuerpo-fondo y pasado, es decir, como el cuerpo-fondo que capto como “en-sí”, fijo, trascendido pero que aún puede él trascender. Toda percepción de algún órgano o parte del cuerpo del otro hace referencia a la totalidad. No se percibe, entonces, el cuerpo del otro como se perciben las demás cosas; este es lo percibido a partir de lo que está fuera de él, es decir, a partir de lo que él tiende en el espacio y el tiempo; lo percibimos desde sus proyectos, desde sus fines. Por eso, un cuerpo que no se mueve –que no trasciende–, un cadáver, es captado como muerto, ya que guarda una relación de pura exterioridad con las demás “cosas-utensilios”. Así, el movimiento de los partes del cuerpo ajeno se percibe siempre como parte de una totalidad. “No percibo jamás un brazo que se eleva a lo largo de un cuerpo inmóvil, percibo a Pedro-que-levanta-la mano”.²⁵

Existo para mí como conocido por otro a título de cuerpo

La tercera dimensión ontológica del cuerpo se manifiesta “en tanto *que soy para otro*, el otro se me devela como el sujeto para el cual soy objeto. [...] Existo para mí como conocido por otro a título de cuerpo”.²⁶ Por el encuentro con el prójimo se me revela que soy un cuerpo, pues me hago consciente de que soy objeto para una conciencia que *no soy yo*; ella capta mi “ser-objeto” como un “en-sí”, la mirada del otro me revela mi ser-objeto, mi trascendencia en cuanto trascendencia-trascendida por el prójimo. Estamos ante la idea de contingencia que marca los análisis de Sartre, quien siempre parte del hecho.

En esta tercera dimensión ontológica, Sartre invierte los papeles de lo que ha establecido como “para-sí” y cómo ese “para-sí” capta al otro. En esta inversión se revela lo que el prójimo ofrece al “para-sí”, es decir, si yo soy un punto de vista –primera dimensión– sobre otro punto de vista –segunda dimensión–, también soy un punto de vista sobre el cual se toma un punto de vista –tercera dimensión. Esta es otra dimensión del cuerpo porque no se puede deducir de mi facticidad o de la del prójimo, sino que es, porque hay un prójimo y lo que él me enseña es

24. J.-P. Sartre, *L'Être et le néant*, op. cit., p. 385; J.-P. Sartre, *El ser y la nada*, op. cit., p. 475.

25. J.-P. Sartre, *L'Être et le néant*, op. cit., p. 386; J.-P. Sartre, *El ser y la nada*, op. cit., p. 476.

26. J.-P. Sartre, *L'Être et le néant*, op. cit., p. 392; J.-P. Sartre, *El ser y la nada*, op. cit., p. 484.

que mis sentidos, mi facticidad *son* –modo del “ser-en-sí”–, es decir, son del mismo modo como para mí *son* las cosas en el mundo, así como el cuerpo del prójimo.

De esta forma, mi cuerpo se me presenta como utensilio, como cosa “en-sí” por el otro, ya que no puedo captar mi cuerpo como instrumento porque no lo uso, sino que lo existo, en el sentido transitivo del verbo. Mi cuerpo queda alienado porque el otro interviene para decirme lo que mi cuerpo es, mostrándomelo como lo que no es para-mí: un utensilio entre utensilios. “Mi cuerpo, en tanto que alienado, me escapa hacia un ser-utensilio-entre-utensilios, hacia un ser-órganos-sensible-captado-por-órganos-sensibles”.²⁷ La timidez es el ejemplo que Sartre nos da para explicitar la vivencia de mi cuerpo como conocido por otro. En la timidez tenemos conciencia de cómo es nuestro cuerpo para el otro, expresión inadecuada, según Sartre, porque nunca conocemos cómo el prójimo lo hace. En la timidez, de lo que hay conciencia, entonces, es de una ausencia, porque no podemos captar nuestro cuerpo como el otro lo hace, es decir, como una “cosa-utensilio” y por lo tanto no tomamos control sobre él, nos sabemos como instrumentos y queremos modificarnos, pero por principio, nuestro ser-objeto está fuera de alcance, y, sin embargo, seguimos siendo responsables de él. Así, al no podernos apropiarnos de ese “cuerpo-para-otro” buscamos suprimirlo. Por eso el tímido desea “dejar de tener cuerpo” o “ser invisible”. “[...] el cuerpo-para-el-otro *es* el cuerpo-para-nosotros, pero incaptable y alienado. Nos parece que el otro cumple por nosotros una función de la que somos incapaces y que, sin embargo, nos incumbe: *vernus como somos*”.²⁸ Es así que intentamos cumplir esta función por medio del lenguaje y los ojos del prójimo, ya que el cuerpo existido, el “cuerpo-para-sí”, es inefable. De esta forma descubrimos que la tercera dimensión ontológica del cuerpo no está en el plano irreflexivo de la conciencia como las otras dos. Ella se presenta en la conciencia reflexiva, ya que utilizamos el lenguaje para conocerla –entendiendo por lenguaje no solo las palabras, sino cualquier modo de expresión. Por eso recurrimos al punto de vista del prójimo para terminarnos de conocer.

Nuevamente, el dolor *físico* nos sirve de ejemplo para mostrar esta dimensión ontológica del cuerpo. Hemos dicho que en el “cuerpo-para-sí” el dolor físico nos presenta nuestro cuerpo como “cuerpo-para-nosotros”; cuando ese dolor es captado por el prójimo se objetiva, ya sea en una mueca de nuestra cara, en la inflamación de alguna parte

27. J.-P. Sartre, *L'Être et le néant*, op. cit., p. 393; J.-P. Sartre, *El ser y la nada*, op. cit., p. 485.

28. J.-P. Sartre, *L'Être et le néant*, op. cit., p. 394; J.-P. Sartre, *El ser y la nada*, op. cit., p. 487.

de nuestro cuerpo o cualquier otra señal de dolor; esa captación se da en el plano del "cuerpo-para-otro". Nosotros no captamos así nuestro "cuerpo-para-nosotros", nos escapa —aunque es cierto que podemos captar nuestro cuerpo desde el punto de vista del prójimo, en seguida se dirá algo al respecto. Pero cuando el otro nos *dice* que tenemos inflamada alguna parte del cuerpo —por ejemplo, el labio—, nosotros captamos ahora que el prójimo nos capta como labio-inflamado sobre un "cuerpo-fondo", y podemos objetivar ese dolor en "labio-inflamado". Es decir, cuando nos duele alguna parte del cuerpo, vivimos el dolor de esa parte del cuerpo sobre el cuerpo-fondo —el cuerpo como totalidad. Entonces, cuando decimos "me duele el labio" ya hemos tematizado ese dolor en una parte de nuestro cuerpo, lo hemos *ubicado* a través de la reflexión; en otras palabras, no vivimos el "dolor del labio" como "dolor del labio", sino solamente como *dolor* —que existan diferentes modos de dolor no afecta estas observaciones. Es esta la tercera demisión del cuerpo, "soy para-mí" como conocido por otro a título de cuerpo. Por eso Sartre usa la enfermedad como ejemplo. En la enfermedad, que no debe entenderse en el sentido médico, cobramos conciencia de nuestro cuerpo para-nosotros como conocido y cuidado por otro. Los padecimientos dolores cobran nombres y lugares en el cuerpo. Si el ejemplo del labio no es lo suficientemente claro, pensemos entonces en un dolor interno, una gastritis, una hernia, un cáncer. Nos duele alguna parte del cuerpo, ese dolor nos hace patentes nuestro cuerpo a la conciencia, pero una vez que el médico nos dice qué padecemos, ese dolor cobra forma, tiene un nombre. Así, nuestro "cuerpo-para-otro" es nuestro cuerpo para-nosotros, pero alienado. "*Conozco* mi cuerpo por medio de los conceptos del prójimo".²⁹

Hay que considerar un fenómeno del que nos percatamos todos los días y que no puede excluirse de estas consideraciones sobre el cuerpo: la aparición de mi cuerpo a mí como un cuerpo entre otros cuerpos. Esto quiere decir que en algunos casos podemos adoptar el punto de vista del prójimo sobre nuestro propio cuerpo. Esta visión de nuestro cuerpo nos lo entrega como actuado y percibido, no como el que percibe y actúa. Toco mi mano derecha con la izquierda, la derecha es un instrumento más entre los instrumentos del mundo "la mano que cojo no es captada en tanto que mano cogida, sino en tanto que objeto captable. Así, la naturaleza de *nuestro cuerpo para nosotros* nos escapa enteramente en la medida en que podemos adoptar sobre él el punto de vista del

29. J.-P. Sartre, *L'être et le néant*, op. cit., p. 396; J.-P. Sartre, *El ser y la nada*, op. cit., p. 489.

prójimo”.³⁰ Todo lo dicho sobre el cuerpo no se ve afectado por estas consideraciones ya que en ellas mismas se respetan el análisis hecho. En ella sigue habiendo el punto de vista del otro y mi punto de vista, así como un ser-objeto sobre el que se toma el punto de vista. Hay que recordar que Sartre no pretende hacer una antropología en *El ser y la nada*, aunque hable de la realidad-humana, sino que busca una ontología fenomenológica, y como tal, se encarga de la totalidad del ser.³¹

30. J.-P. Sartre, *L'être et le néant*, op. cit., p. 399; J.-P. Sartre, *El ser y la nada*, op. cit., p. 493.

31. “Sin duda, nuestra realidad-humana exige ser simultáneamente ‘para-sí’ y ‘para-otro’, pero nuestras actuales investigaciones no encaran la constitución de una antropología” (J.-P. Sartre, *L'être et le néant*, op. cit., p. 321; J.-P. Sartre, *El ser y la nada*, op. cit., p. 393).

Bibliografía

Sartre, Jean-Paul, *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, París, Tel Gallimard, 2006.

Sartre, Jean-Paul, *El ser y la nada. Ensayo de ontología fenomenológica*, Juan Valmar, Buenos Aires, Losada, 2006.

EL RETROCESO AL “MUNDO-DE-VIDA” EN LA FENOMENOLOGÍA DE HUSSERL

EDGAR ADRIÁN MEJÍA
FES-ACATLÁN, UNAM

Ninguna ciencia objetiva, ninguna psicología que quiera ser ciencia universal de lo subjetivo, ninguna filosofía, ha tematizado este reino de lo subjetivo y con esto, no lo ha descubierto verdaderamente.

EDMUND HUSSERL, *La crisis de las ciencias europeas*

El presente trabajo tiene como objeto la problemática dirigida al retroceso que hay en el “mundo-de-vida”; al “mundo de la vida corriente” como solía interpretar José Gaos presentándolo como correlato de la subjetividad trascendental. Pensar en *Lebenswelt* conlleva a disertar una nueva vía introductoria en términos de la fenomenología; una vía en la que se exhibirá la necesidad histórica de la misma, la cual versa sobre la puesta en duda de las condiciones sistemáticas e históricas que hicieron posibles las ciencias del mundo con lo que surge la necesidad de indagar sobre la vida que les dio origen a dichas ciencias. La cuestión decisiva estriba en el hecho que existe de que se logre el análisis mediante el término tratado por *Husserl* como vía para obtener una explicación del mundo por el camino de la subjetividad, puesto que en el “mundo-de-vida” está contenido todo, lo cual incluye a la subjetividad trascendental que a grandes rasgos, refiere a la relación de la subjetividad con el mundo en donde la conciencia es a la vez sujeto y miembro del mundo; con una diferencia en cuanto partícipe de miembro del mundo y en cuanto a sujeto de este; debido a que como partícipe es un ser existente, en el caso de sujeto refiere a que para él todo es objeto. La causa raíz de este problema que más allá de la fenomenología se presenta en la ciencia y en la filosofía reside en que pareciera existir una antinomia que se califica como “realismo ingenuo”, o como idealismo trascendental. Como ya se sabe, *Husserl* se inclina por un realismo trascendental que parte del sujeto corporal *kinestésico*¹ y se enfoca a los escorzos de las cosas, a sus matices, a las sensaciones posibles que se dan en el sujeto al estar en contacto con el mundo, a las emociones percibidas en los conceptos.

1. Refiere a cuerpo vivo u cuerpo orgánico como *Leib*.

Es pues el surgimiento de la fenomenología que posibilita hablar metódicamente de las cosas mismas; en este caso sobre el mundo y sobre el retroceso a los niveles más ínfimos constituyentes de la subjetividad trascendental, con la consigna de lograr la vuelta a las estructuras conformantes del fundamento de este mundo, por ello la importancia de partir de un idealismo trascendental que no escinde de lo ideal como modelo a seguir y fuera de una realidad perceptible, y la importancia de lo trascendental como aquello que conforma la *relación con* del sujeto y de la dimensión que alcanza esta vida profunda de la subjetividad operante. Si se plantea de esta forma, hablamos de un método que se aleja por mucho de ser connotado como *realismo ingenuo* entendido así despóticamente por algunas ciencias del mundo y la filosofía. La ingenuidad sería creer que se piensan objetos desde el sujeto, y quedarse con que solo se tiene reproducciones de los objetos sería adentrarse en un vacío que llevaría a ningún conocimiento genuino, ello como la crítica más fuerte y común hecha a la fenomenología desde sus inicios. Cabe señalar que el tratamiento metódico que pretende acceder a *Lebenswelt*, no es aquél tan criticado en *Ideas I*; es aún más selecto sobre las estructuras genéticas y ontológicas a las cuales dirige su mirada y por ello que la crítica que se hace debiese ser atenta, fina y cuidada. La necesidad de plantear las cuestiones que parten del sujeto son un esfuerzo por tratar de explicar las cosas mismas del mundo, y sobre todo de la experiencia que se tiene con el mundo y en él.

El término *Lebenswelt*, aparece por primera vez en fenomenología en una publicación de Husserl en la primera parte del estudio sobre *La crisis*² en el año de 1936. En una labor sobre el rastreo del término es posible documentar la expresión de *Lebenswelt* en manuscritos redactados a fines de la década de 1920. Ya desde *Ideas I* (1913) se puede ver la intención del moravo por obtener un concepto natural del mundo, que, posteriormente se relaciona con la ontología mundana que es transformación de toda conciencia en relación con el horizonte mundial. Es descubrimiento de dicho horizonte en cada cosa particular y gracias a ello, hay conexión entre *Lebenswelt* como "mundo-de-vida" y como ontología mundana; no hay una ruptura tajante en aquello que se plantea en el mencionado por algunos como "el primer Husserl" con lo expuesto ya en *La crisis*;³ hay pues, una evolución del pensamiento husserliano

2. Publicado en la revista *Philosophia*. Es la primera vez que el término sale en publicación, pero ya en trabajos no publicados hasta esa fecha se puede ver que Husserl trabajó el concepto desde años atrás.

3. Husserl orienta en gran parte un acuerdo a la fenomenología una crítica a la ciencia. Admite como dada la visión de las regiones del ente en los dominios propios de los plantea-

que sin duda llegó a la luz tan solo a partir de la época en que se redacta el texto antes mentado.⁴

El tratamiento del concepto de *Lebenswelt* tendrá aquí un trato estructurado en pequeños párrafos. El primero, se centrará en la problemática que se aborda en el texto de *La crisis* referente al planteamiento de *Lebenswelt*; posteriormente, sobre la concepción de un mundo científico y su inapetencia ante *Lebenswelt*, puesto que hay un olvido presente en la concepción científica sobre el mundo y en ello, es importante ver las diferencias más puntuales; por último, manifestar el retroceso a *Lebenswelt* en las estructuras pre-predicativas de la conciencia, centrarnos en el sujeto y en su tratamiento de lo egológico de modo genético dando cuenta de la sedimentación de la vida y de los estratos más profundos del yo, olvidados en el juicio predicativo y la experiencia. Los puntos anteriores nos sirven a modo de estudio y análisis para ver la tematización que conecta el texto de *Experiencia y Juicio*⁵ y *La crisis* en relación con lo tratado desde la experiencia como un campo de prepredicaciones. Cabe señalar que se debe tener en claro que las investigaciones que suceden en el texto de *Experiencia y Juicio* se enfocan primordialmente al origen del juicio predicativo, con objeto de contribuir el asunto de la génesis lógica en general. Parte de la conexión y por ende al problema, apunta al sentido de la apofántica vista con miras que superan el campo de lo formal, bajo el entendido de que Husserl la distingue como *mathesis universalis*, en la cual, además, entra el asunto de una ontología formal:

[...] confrontando así el “algo en general” y sus formas de modificación; objeto, cualidad, relación, pluralidad y semejantes; dichas formas categoriales han sido tema de la ontología formal y se dirigen al tema del juicio, tomando como tal el concepto vacío de un “algo en general” como aquél subsuelo en el que se piensan los objetos lógicamente y que no se presenta en parte alguna fuera del juicio al igual que sus formas de modificación.⁶

mientos científicos, y buscan en el desarrollo del *a priori* regional las condiciones de posibilidad de tal partición. En la *Crisis*, por el contrario, se trata del retroceso por detrás de las ciencias dadas en su facticidad de ese *factum*; las ciencias están en crisis porque ya no pueden dar cuenta del sentido de su propio quehacer.

4. Véase Carr, David, “Husserl’s Problematic Concept of the Life-World”, en *Husserl: Expositions and Appraisals*.

5. Véase E. Husserl, *Experiencia y Juicio*.

6. *Ibid.*, pp. 11-12.

La necesidad de esclarecer nos lleva por la senda de los estratos más ínfimos para entender auténticamente el sentido y la corrección de las evidencias superiores que están supuestas como lo genético.

El subsuelo originario es en el cual descansa la estructura de la vida, en el cual se nace y también se afronta la muerte, y que reclama ser explotado, clarificado y no ser dado por sentado como algo que se sabe y es *obvio*, siendo que evidentemente no es el caso. Hay aún mucho camino por indagar y que tematizar en torno a la ciencia, a sus fundamentos, al mundo, y a la vida que rodea todas estas disertaciones, de ahí la importancia de retomar *Lebenswelt* y la estructura conformante de la conciencia.

Lebenswelt

El título de *mundo* (*Welt*), es el mundo de la usanza de un “nos-otros”, para actos que parten de un yo, que, hace referencia a la constitución primordial de los actos del yo, y al desvelamiento de los horizontes como un continuo experimentar. ¿Se puede entonces hacerse intuitivo lo pensado previamente en forma vacía? ¿se puede retroceder en la preconstitución por medio de la intuición de la experiencia en una intuición experienciante? Comoquiera que se acceda siempre algo corresponde necesariamente al sentido del horizonte: ya sean hombres, animales, u objetos de uso, etcétera. A esta construcción de un mundo siempre vivido en la experiencia propia como parcial y la infinitud mediante horizontes pertenecen actos del yo de todo tipo; incluso aquellos donde hay reflexión.

El término compuesto de *Lebenswelt* alude también al mundo de nuestra cultura, que con el paso del tiempo ha sufrido el desdén de la tradición filosófica, es un mundo que no es accesible a la lógica en el sentido escueto y limitante de lo formal y a los métodos de las ciencias naturales, pero que al ojo fenomenológico y en sí, al método, está abierto porque estamos ante el campo de lo dado y lo mentado; ante el campo de la evidencia en el horizonte único y universal que conserva sus propias estructuras universales, permitiendo la aparición de los objetos del mundo, se vive mediante el sentido de horizonte todo lo que le es presentado a la conciencia en el mundo, y no obstante, la cultura es conformante del subsuelo ya dado como conformante del entorno de la conciencia.

El término *Lebenswelt*, a diferencia de las ciencias, no está limitado a la constitución dada y técnica del mundo; sino que está constituido

por hechos de orden propio: hechos históricos, subjetivo-relativos, con una carga de valor. Además de que *Lebenswelt* tiene su propio modo de ser, en el cual los objetos ocupan su propio lugar en el orden integral de sentido, un ser que difiere del ser de la ciencia ya que en ella se devela un ente indiferente en tanto *a priori* objetivo; lo cual marca ya una clara diferencia marcada al *a priori* universal al que refiere Husserl en *Lebenswelt* y que trataremos en líneas posteriores.

Habría entonces una bifurcación de la concepción del concepto de mundo, en tanto que son estructuralmente distintos. El mundo apriorístico objetivo científico, es qué que se investiga mediante hipótesis y deducciones, y el segundo que es apriorístico universal y es en el que se tiene acceso mediante la descripción fenomenológica. Evidentemente hay una ruptura al concebir el mundo desde el *a priori* del mundo objetivo en tanto que se orienta a la idea occidental de que el mundo de la subjetividad, por ser *subjetivo* e individual debe ser explicado por el mundo objetivo como único en conocer las cosas como ellas mismas. En el caso del *a priori* universal, el mundo de la ciencia está incluido en *Lebenswelt*, el mundo en que vivimos no se comporta como un resultado de estructuras objetivas, que se observan fuera de él. Evidentemente surgen dudas sobre el acceso a *Lebenswelt* y a la concepción de concebir las estructuras objetivas en el mismo orden, pero el principal problema que conlleva la idea de *Lebenswelt*, es el asunto que evoca al llamado de un análisis fenomenológico-constitutivo, tiene una dimensión más profunda de las efectuaciones constitutivas propias de la subjetividad trascendental y la "fenomenología genética" de Husserl referente a *Lebenswelt*, aborda con tratamiento metódico el camino fundante de la subjetividad que subyace a la manera de experimentar la vida, a la preconstitución de los nexos que conforman el sentido, como *algo existente* que se ha de captar posiblemente, como no captado, no temático y existente sin ser *consciente*, en tanto que no es temático; ello solo tiene sentido en el fundamento de actos $\pi\rho\omega\tau\omicron$, actos "proto-instituyentes".

Volviendo al asunto de la objetividad en la ciencia, no se debe negar la subjetividad, sino de hablar de lo que se presenta a la conciencia e indagar de los protoniveles que fundan la misma, es aquello que como fenómeno, es dado a la vida misma y que al parecer, desde una actitud científica, se ve como una "obviedad" y se advierte con prejuicio y desvalorización como para ser digno de tematización, dejando una ineludible y evidente falta de rigor ante el estudio de lo que subyace a todo conocimiento en el subsuelo de *Lebenswelt*, y adentrándonos en palabras del propio Husserl y con afán de entender la crítica:

[...] la ciencia es una producción espiritual humana, que históricamente y también para los estudiosos presupone la salida del mundo circundante de la vida, intuitivo, pre-dado en común como existente, el que, sin embargo, también presupone el mundo circundante intuitivo, pero el que también presupone permanentemente en su ejercicio y su continuación este mundo circundante en la ocasionalidad de su darse al científico. Por ejemplo, para el físico es en el mundo circundante donde ve los instrumentos de medir, oye golpes acompasados, estima las dimensiones vistas, etc., en el que él se sabe contenido él mismo en todo su quehacer y en todos sus pensamientos teóricos.⁷

Eliminemos entonces la presuposición de un mundo como existente y dado sin más, un mundo *producido* en el que se vive siempre en ocupación con enfoque a actividades personales, mismas que contribuyen al olvido del subsuelo originario de la vida de conciencia, vida habitante siempre de este mundo de modo consciente, consciente es del mundo, pero como un horizonte, horizonte guiado por el interés, y motivado evidentemente en el desenvolvimiento interpretante, horizonte que timonea el rumbo de cada una de nuestras vidas y que al nivel de la intersubjetividad, es diverso y nunca igual respecto a gustos, y metas; horizonte temático que se posa en el mundo atemático de *Lebenswelt*, horizonte presente en la ciencia, horizonte presente en la actividad del científico.

Ahora bien, en el mundo guiado por el horizonte temático y por el interés, el ejercicio profesional de los científicos tiene en sí el carácter de una obra creciente, parte desde un horizonte ontológico-cientificista, en una construcción que parece ser infinita, y guiada siempre por el sistema teórico de la "verdad predicativa". El mundo científico –la teoría sistemática– y lo que está contenido en él como existiendo en verdad científica, así como todos los otros mundos teleológicos, son pertenecientes ya al "mundo-de-vida", exactamente como todos los seres humanos y todas las comunidades en general, es entonces el *a priori* universal e histórico desde la descripción fenomenológica, anterior al *a priori* objetivo.

A priori *histórico*

La experiencia que se tiene de una historia desde la subjetividad trascendental en *Lebenswelt*, muestra el yo en activo, activo cuando proyecta más allá del presente y es ahí que se adquiere una dimensión histórica.

7. E. Husserl, *La crisis... op. cit.*, p. 163.

La constitución concomitante del horizonte temporal universal de la experiencia del yo en cada fase de su vida es forma temporal objetiva, es tiempo, somos tiempo, y en ello recordemos que es lo que subyace como base en la cual descansa la conciencia como forma del universo de ser *mundo* predado, que, dependiendo su forma estructural armoniza con todos los universos particulares, y en este respecto se encuentra en ellos siempre idéntico, tal cual se tematiza en las lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo:

Al dominio de la fenomenología pertenece precisamente esta descripción: la de que los actos en cuestión mientan este o aquel rasgo objetivo, y, más exactamente, la mostración de las verdades aprióricas que pertenecen a los distintos momentos constitutivos de la objetividad. Nosotros buscamos hacer claridad sobre el *a priori* del tiempo explorando la conciencia del tiempo.⁸

Claro está, que la intención presente es hablar de las estructuras históricas y protohistóricas que compone el *a priori* de *Lebenswelt*, sin olvidar la importancia del tiempo.

En cuanto a la relatividad del mundo como mundo de la experiencia es en primera instancia, en la particularidad de los individuos que experimentan, ello a pesar de la comunidad que comparte y la tradición que lo circunda. Secundariamente, es relativo en la medida en que en la comunicación de sujetos individuales o también de grupos que, aunque tienen ya su relativo mundo circundante, este crece relativamente en torno a la comunicación.

El mundo puesto en crecimiento mediante la comunicación, exhibe un mundo en el que existe la *posibilidad*, esto como pauta para que se hable de una praxis que se libera del interés mundano; hay dirección del mundo como horizonte universal y al sentido teleológico a la historia. El horizonte universal al que se refiere Husserl, es un *a priori* que subyace al retroceso de *Lebenswelt* y anterior a todo interés; a saber, un *a priori* de carácter histórico que se experimenta en las protoevidencias y que es la estructura temporal de la subjetividad constituyente, la cual, se establece a sí misma como temporal, como fluir heracliteano en el que la vida misma es ese río que no cesa mientras hay vida. Ya en la propia experiencia está inmersa en *Lebenswelt*, anterior al horizonte temático que toma sentido consciente en la percepción primera del "presente viviente", Retomando nuestro presente, es lo en sí primero que se presenta desde el punto de vista histórico. Siempre se sabe ya del

8. E. Husserl, *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, p. 31.

mundo presente y de que se vive en él, circundado persistentemente de un horizonte abierto y sin fin de realidades desconocidas. Este saber, en cuanto certeza de horizonte, no es un saber aprendido o un saber que alguna vez haya sido actual, convirtiéndose luego en un saber sumergido en un segundo plano. La certeza de horizonte tuvo que haber estado ya, para poder ser interpretada temáticamente, certeza dada en *Lebenswelt* y que se le presupone ya por el mismo hecho de que se quiere saber lo que todavía no se sabe. Todo no-saber atañe al mundo desconocido que está puesto preliminarmente para "nos-otros" precisamente como mundo, como horizonte de todo preguntar en el presente, también de todas las cuestiones específicamente histórica, por ello que no es imperioso el someter los hechos del historicismo a un examen crítico y encontrar su validez gracias a este; es suficiente la afirmación de su carácter fáctico, pues ella debe presuponer el *a priori* histórico para tener algún sentido.

La reflexión fenomenológica sobre el *a priori* de *Lebenswelt*, tiene la firme tarea de descubrir ese sentido histórico, el *telos* de la vida que se ha disoluto en las ciencias de la modernidad y en la técnica que somete inevitablemente al olvido la estructura genuina del mundo, un mundo relativo de la *doxa*; a saber, el mundo precientífico. A una *doxa* desdeñada y entendida muy escuetamente, dejando de lado la autenticidad referida al origen y a la génesis originaria del sentido.

La fenomenología husserliana hace explícita la pregunta por el origen de las ciencias de la modernidad, entendiendo origen en el sentido de condiciones dadas *a priori* de su posibilidad. Mediante la *Crisis* se emprende un nuevo camino que estriba en que dichas condiciones *a priori* de posibilidad como ya no son buscadas de un modo puramente sistemático en la aprehensión de las esencias de los conceptos regionales básicos, sino en un peculiar "enlace mutua de investigaciones históricas y sistemáticas".⁹ La pregunta por el método correspondiente a la ciencia de *Lebenswelt*, no es sino la pregunta por el sentido y el método de la investigación fenomenológica del origen en general. Preguntar por el origen de la ciencia moderna significa, para Husserl, preguntar por las condiciones históricas y sistemáticas bajo las que pudo surgir tanto aquella como toda ciencia en un mundo que aún no se comprendía a la luz de la interpretación científica; *Lebenswelt*, para la humanidad ya existía antes de la ciencia:

9. E. Husserl, *La crisis... op. cit.*, p. 38. (No se trata solo de consideraciones sistemáticas que buscan la esencia de conceptos regionales, sino que esa búsqueda se une a los cambios que exhibe la historia.)

[...] es lo más conocido de todas las cosas, lo ya siempre de suyo evidente en todo humano vivir, lo que nos es ya siempre familiar en su tipología por medio de la experiencia. Está siempre ya ahí por anticipado; es la base de toda praxis ya sea teórica o extrateórica. No nos es dado de modo ocasional, sino ya siempre y necesariamente como campo universal de toda praxis real y posible, como horizonte. La vida es asiduamente un vivir en la certeza del mundo.¹⁰

Es entonces que toma suma importancia el estudio de lo ya de suyo evidente en todo humano vivir y de lo ya siempre familiar en la praxis real y posible. Lo que toca ahora es introducirnos a la correlación del sujeto que existe en la predación del mundo para con este (mundo).

Correlación subjetiva

El tema del retroceso hasta ahora es nada sencillo y se dificulta más al hablar de una vida que asiduamente está en la certeza del mundo y de una no ocasionalidad del campo universal, necesariamente se establece como base de toda actividad subjetiva el mundo; un mundo pre-dado. La predación de este mundo está más allá de las consideraciones a las que se alude en tanto a lo perceptible en él y lo corpóreo. Es algo que está anterior a todo lo posiblemente pensable. Al respecto dice Husserl:

[...] ahora siempre nuevo se aclara para nosotros la intelección en cuanto a que aquí no se trata de facticidades ocasionales, sino de que ningún ser humano pensable, y sea como sea que lo pensemos cambiado, podría experimentar un mundo con otros modos de darse que el circunscrito en general por nosotros, el de la relatividad incesantemente móvil, como un mundo pre-dado a él en su vida de conciencia y en comunidad con una comunidad.¹¹

No hay entonces acceso al mundo sino mediante la experiencia, claro está que debajo descansa la "pre-dación" del mundo. Una vez planteado un *a priori* de correlación, podemos decir que hay un fundamento que por lo menos desde el ámbito de la fenomenología, sustenta un interés que supera a la cientificidad y se preocupa genuinamente de tematizar el hecho, y estrictamente de modo filosófico; traspasar los meros hechos y anunciar que el método fenomenológico permite un acceso

10. *Ibid.*, p. 39.

11. *Ibid.*, p. 206.

a la estructura esencial de las llamadas cosas, un método cual imperativo obra el acceso al carácter apriórico de las cosas. Ello refiere al modo efectivo de darse la concreción continua de la intención experienciante, a partir de la multiplicidad total y de la configuración de las partes y de las partes de las partes hasta su más pura expresión.

La correlación subjetiva ve a los objetos en diferente concepción a como se ven en la ciencia. En *Lebenswelt*, de lo que se trata es de ver los correlatos objetivos sin objetivar estos como reales, sino simplemente como objetos de ella, como meros *fenómenos* en referencia a la relación entre ambos, la constitución del fenómeno por la subjetividad.

Lebenswelt y *Ciencia*

Preguntar sobre el origen de la ciencia, exige como punto de partida, que se aclare en qué relación está el "mundo-de-vida" con el mundo interpretado por la ciencia al proceder la vida precientífica de su mundo circundante (*Umwelt*). La cuestión asiente a una meta que debería residir en esa misma vida y habría de estar referida a *Lebenswelt*, a ese mundo verdaderamente intuible, efectivamente experimentado y experimentable en el cual se desarrolla prácticamente todo el río de vivencias de nuestra vida, sigue siendo él que es en su propia estructura esencial, en su propio estilo concreto y causal.

Para tener un acceso que nos dé más claridad, podemos atender de la interpretación hecha por Ludwig Landgrebe en el apartado: "Das Problem des transzendentalen Wissenschaft vom lebensweltlichen Apriori" (El problema de la ciencia trascendental del a priori del "mundo-de-vida", sobre la pregunta entre el "mundo-de-vida" y el mundo científicamente interpretado).¹² A partir del texto, la materia se descompone, en dos cuestiones: "1. ¿Cuál es la meta de la ciencia que sirve a la vida en su mundo de la vida? 2. ¿En qué medida este último permanece inalterado a pesar del cambio que en él opera la aplicación de la ciencia?"¹³

El trecho que hay entre *Lebenswelt* y el mundo científico, requiere encontrar una afinidad que responda a la meta de la ciencia, así como el objeto que persigue y su aporte para con *Lebenswelt*; además de cuestionar la inalterabilidad de la aplicación de la ciencia para con el ámbito de la predación; *Lebenswelt* es "el círculo de certezas ya familiares aceptadas como incondicionalmente válidas y comprobadas prácticamente

12. Ludwig Landgrebe, *Fenomenología e historia*, p. 172.

13. *Idem.*

antes de cualquier exigencia de fundamentación científica".¹⁴ Las cosas *vistas* siempre son ya más de lo que se puede ver de ellas. Percibir es tener la cosa en persona (*Leibhaftig*) y, tenerla de antemano en *pro-yectos*, en *pro-pósitos* y en un *pre-mentar*.

Luego, a la segunda cuestión, la inalterabilidad de *Lebenswelt* como fuera de la intervención de la ciencia, estriba en el hecho de que las metas y obras de la ciencia, a su vez, *afluyen a Lebenswelt* y se convierte en cada caso en un mundo transfigurado bajo condiciones históricas. Él mismo no es alterado en su propio núcleo; pues los científicos son hombres en *Lebenswelt* –hombre entre otros hombres. *Lebenswelt* es un mundo para todos, y de tal modo las ciencias, que conforman los mundos de los científicos, están ahí para todos los hombres como algo nuestro y como resultado ganado, existen para todos, así como *Lebenswelt* es para todos; es el lugar donde los hombres viven sintiendo y percibiendo de modo sensible y corporal. Sigue en pie y rige con evidencia como mundo para todos.

El retroceso a *Lebenswelt*, implica la vuelta de la mirada a la evidencia originaria o proto-evidencia que descubre la subjetividad trascendental como ya se había comentado antes; ese *yo* con su experiencia del mundo y con su experiencia del horizonte histórico del mundo. Ella no consiste en la simple experiencia de una pura facticidad, también se posee (y se sabe que se posee) la facultad de transformar libremente con el pensamiento (con la fantasía), nuestra humana existencia histórica y aquello que se revela como su "mundo-de-vida". Precisamente en virtud de esa libre variación y transformación mediante el pensamiento se presenta con evidencia apodíctica un fondo esencial que genera la esencia constantemente implícita en el horizonte que fluye. Esto quiere decir que las condiciones de posibilidad de la posesión de un mundo en cuanto mundo histórico; no son solamente las efectuaciones de la constitución sensible y perceptiva de un mundo natural, también lo son las de la autoconstitución temporal de la subjetividad trascendental, en la que todo presente viviente consiste en un presente cayendo en retenciones hacia el pasado y con un abierto horizonte de porvenir en protención.¹⁵

Existe un vínculo que se observa en el carácter perceptual que va entre el horizonte externo e interno. De aquí que se pueda ver la conexión entre *Lebenswelt* y la constitución inmanente de la conciencia desde su pasividad. Hay desde este punto un puente entre lo planteado en las primeras palabras de este escrito, referentes al lazo de conexión de

14. *Idem*.

15. Con su "cola de cometa".

Lebenswelt tratada en la obra editada por Landgrebe *Experiencia y Juicio* sobre los análisis de la experiencia pre-predicativa y la génesis de una lógica apofántica, con el "mundo-de-vida" como subsuelo originario que meramente tiene ya un tratamiento concreto en la *Crisis*:

El mundo de la vida es primariamente un mundo de 'cosas', de 'cuerpos' percibidos. Él se refiere al carácter perspectivístico de la percepción, al horizonte externo e interno, poniendo, tal vez, más énfasis que antes en el papel del cuerpo vivido y de las funciones anestésicas, y en el carácter orientado del campo de percepción a partir del cuerpo vivido. Su descripción corresponde a las que se centran alrededor del concepto de "mundo de la pura experiencia" en *Psicología fenomenológica* 13, los análisis de la síntesis pasiva y la experiencia pre-predicativa encontrada en *Experiencia y Juicio* "4". Para nuestro propósito esta afirmación vale como referencia a antecedentes de temas parciales de *La crisis* que, por otra parte, interesa señalar, pues enumera temas incluidos en ella, de algunos de los cuales, para circunscribir nuestro propósito, no hemos hecho mención.¹⁶

La composición del horizonte interno y externo es interesante en cuanto al papel del cuerpo vivido. El horizonte externo es vivientemente pre-delineado a partir de la esfera nuclear de la experiencia, presente desde el horizonte interno psicofísicamente como algo que anima un cuerpo propio mundano. Esto proporciona para el horizonte mundano de la experiencia, un *núcleo* cuyo sentido externo consiste en una potencialidad de poder avanzar desde el viviente mundo circundante de la experiencia a un nuevo mundo circundante de la experiencia, es partir del bosquejo al predelineamiento en el que lo más lejano se convierte en lo más próximo.

El ámbito de la pre-predicación y la fenomenología genética

Se tiene una base temporal en la que descansa todo lo que refiere al mundo predicativo, y al pre-predicativo. Referente al último, desde *Experiencia y Juicio*, hay un enfoque al "mundo-de-vida" concerniente a un ámbito pre-lógico y fundante de la apofánsis, que, para lograr tener un acceso a él, se debe abordar un retroceso y plantear la pregunta por las protoevidencias, que deben ganarse y mostrarse en la reducción (*epojé*) de la subjetividad trascendental. Aquí entendemos parte de la subjetividad como fundamentante, puesto que se tematiza el dominio

16. E. Husserl, *La crisis... op. cit.*, p. 37.

de la autoexperiencia más profunda de la subjetividad trascendental reflexionante. La reflexión a diferencia de una fenomenología estática, se da en una fenomenología que en principio aborda el asunto de la conciencia desde su propia génesis; es asunto de una fenomenología genética en cuanto a la conciencia, y es ineludible buscar el acceso a lo más originario y lo más básico en esta, siendo la causa de que se hable de un campo inmanente como punto de partida, que se dirige a los procesos más ínfimos; fundamentos de todo aquello relacionado a las actividades sintéticas observables posteriormente cuando el *yo* entra en actividad. A propósito de la fenomenología genética:

La fenomenología genética se ocupa de las remisiones genéticas que corresponden a la situación temporal en que se encuentra el sujeto. Examina la génesis de la constitución y muestra “como la conciencia llega a ser a partir de la conciencia” de tal modo que distinga formaciones precedentes y formaciones subsiguientes en la vida de la conciencia según un “nexo de condicionamiento” entre lo motivante y lo motivado.¹⁷

El análisis genético, permite una reelaboración de las nociones fenomenológicas fundamentales precedentes y ampliar el retroceso de acuerdo al esquema primero en la investigación fenomenológica. También admite aportar elementos que complementan la terminología husserliana en cuanto a la subjetividad trascendental, operaciones intencionales y de la configuración de la conciencia en la receptividad.

La receptividad de la conciencia es el campo de la experiencia *pre-predicativa* que posibilita el poder decir algo del mundo circundante (*Umwelt*).¹⁸ Esta parte medular del predicar, se funda en procesos muy

17. R. Walton, “El análisis intencional y el acceso a la historia: Las modificaciones temáticas. A propósito de (Hua xiv, 41. Cf. Hua xiv, 34-42; Hua xi, 336-345)”, *Escritos de Filosofía*, núm. 45, año xxiv.

18. Husserl distingue la concepción del mundo en un esquema que va desde el mundo como *Welt*, un mundo circundante como *Umwelt* y, por último, el “mundo-de-vida” o como él mismo cambia el concepto a ontología mundana: *Lebenswelt*. Es importante entender la clasificación antes expuesta y más aún explicarla porque con ello se facilita el poder entender la crítica a la ciencia. En el *Welt* la ciencia se mueve por causalidad, es aquel que se encuentra en movimiento y reposo, es un mundo que se constituye por medio de imaginación. En el *Umwelt* se logra una coloración de la vida, toma sentido el hablar de una constitución del espacio, es un mundo vivido que se encuentra puesto en un entorno, es entre esas partes del mundo que se pierde el carácter metódico de la ciencia, dejando de lado el *Lebenswelt* como “mundo-de-vida” que es pasivo y fuera de toda tematización, se asume como un supuesto del cual no se puede hablar y por tanto se deja de descubrir la estructura general de la ontología mundana. Con ello se elimina toda posibilidad dejando de lado la actitud

inferiores y pasivos; estructuras que gradualmente completan la unidad inmanente de la conciencia y que parten de un campo como ya mencionamos: la pre-predicación. Este campo está en *pasividad originaria*, (el campo "pre-predicativo") es fundante de la génesis de la percepción, siendo ya una labor activa del yo, en la cual preexiste la idea de que hay algo dado de antemano y a lo que se dirige nuestra orientación perceptiva. Así como se mienta una "pre-dación" de objetos en la percepción, la conciencia cuenta con un campo receptivo "pre-dado", es el que estimula la actividad del yo hacia el objeto y es parte de *Lebenswelt*.

El que tomemos partida de la experiencia "pre-predicativa" como el entorno en el cual subyacen los datos pasivos, no lleva a pensar la pasividad como un mero caos en el cual exista una confusión de aquellos datos conformantes del campo, sino que es un campo con una estructura determinada, el cual muestra ordenanza, así como particularidades. Hablamos de un campo de sentido que es un campo de datos sensibles, los cuales son: ópticos, olfativos, táctiles, auditivos, de gusto o bien kinestésicos. Los campos de sentido están dados en unidad homogénea respecto a su propio campo; aquello que en la percepción refiere a lo óptico, necesariamente pasa por los canales que refieren al campo de la visión. No con ello se quiere decir que están escindidos en la experiencia, sino que son homogéneos respecto a sí mismos, pero heterogéneos en tanto que en la experiencia aquello que puedo ver, como ejemplo: una rebanada de pastel, también la pruebo, la huelo, la siento, etcétera, siendo todo ello posible en una experiencia.

Ahora bien, aquellos datos *sensibles* que son el estrato abstracto de las cosas que concebimos como concretas son ya producto de un tipo de síntesis constitutiva, que, siendo el nivel más ínfimo, refiere a la presuposición de las síntesis originarias de la conciencia interna del tiempo: "La conciencia del tiempo representa la sede originaria de la constitución de la unidad de identidad en general".¹⁹

La conciencia del tiempo es la base que establece la forma general. Esta constitución se logra de modo universal en orden y sucesión como forma de coexistencia de todos los datos inmanentes. Pero la forma es nada sin contenido alguno, un dato permanente solo es permanente como dato de su contenido: "Un dato inmanente que permanece solo es permanente como dato de su contenido".²⁰

fenomenológica cayendo en los supuestos en los que se funda la actitud natural y, por otro lado, todas las categorías de la región lógica.

19. E. Husserl, *Experiencia y Juicio*, *op. cit.*, p. 79.

20. *Idem*.

De acuerdo a la cita anterior, podemos decir que el dato es pasivo en tanto que permanece sin estar en contacto con un objeto dado en su percepción, es un pre-dato. Ello quiere decir que la conciencia tiene un contenido que permanece asido, y que como dato es algo que no se desecha de la conciencia, está siempre ahí, en su pasividad originaria, es todavía más originario que las síntesis que establecen la unidad de campo de sentido, dicha unidad es ya, un nivel de operaciones constitutivas.

A grandes rasgos, se puede ver que la conciencia cuenta con capacidades dirigidas que anticipan lo que puede tener sentido y validez en su ser orientado hacia el mundo. Las habitualidades se corresponden correlativamente entre lo noético y lo noemático fijando un sistema de intenciones permanentes que devienen y configuran en su conjunto, el mundo que existe para el sujeto.

El retroceso al "mundo-de-vida"; consideraciones finales

En lo que respecta al análisis de lo predicativo, se dice que es fundado en la experiencia. El esclarecimiento del origen del juicio predicativo también es una vía que busca dar un retroceso al "mundo-de-vida", al mundo como terreno para toda fundamentación cognoscitiva y para toda determinación científica. Desde aquí se puede responder a la objeción de mal pensar la génesis fenomenológica como psicológica, lo correcto es que la fenomenología utiliza un carácter metódico que es totalmente distinto al del campo de la psicología, se intenta dar la vuelta a la fundación de la evidencia *pre-predicativa* sobre su base experiencial originaria, tomando siempre en cuenta el horizonte experiencial en que se encuentran las funciones de la vivencia. La presuposición de que existe del objeto dado en el mundo como un "en sí", se puede entender como un "supuesto objeto de estudio" con el que opera la ciencia, y que pretende por medio de los juicios categoriales que desempeña, llegar a verdades universales que ciertamente carecen del rigor científico con ideas que funcionan como definitivas. El peligro que se corre principalmente es el de entender el mundo en un "como si fuese en sí", dejando la verdad oculta tras un ropaje de idealizaciones falsas que no pueden vivir la verdad. Dicha crítica se monta tanto en el área de estudio del lógico y del psicólogo, dejando el asunto de la idealización inentendible respecto a lo originario.

Lebenswelt, para concluir, es la experiencia en sentido originario, experiencia que no acepta el mundo de nuestra experiencia tal y como nos es dado, sino que persigue la historicidad de este que está sedimentada en ella. El acceso al fundamento de la posesión del horizonte histórico del mundo puede estar oculto o sepultado; pero ese horizonte jamás puede faltar, pues de lo contrario nuestro mundo no sería en modo alguno un potencial mundo general para la humanidad, dotado de incondicionables posibilidades de comunicación. Es necesario el retroceso porque nos lleva a indagar verdaderamente sobre aquello que se entiende por *doxa* y quitar los supuestos que han relegado el término a mera opinión en sentido descalificador y despectivo. *Doxa* es un campo de evidencias que tienen un rango no inferior al de la episteme, al del conocer judicativo y a las sedimentaciones de este y que, a partir de la actividad de la predicación, también ha recibido una desvalorización. El "mundo-de-vida", no puede estar escindido, incluso desde el facto de la conciencia y su intencionalidad.

El retroceso más que ser una vía de conocimiento, es un método, pero no se malentienda un menos precio del conocimiento exacto, ni tampoco de las evidencias apodícticas. *Lebenswelt* busca un esclarecimiento del camino por el que debe llegarse a las evidencias desde los niveles inferiores y estratificar hasta los niveles superiores, de eliminar los presupuestos ocultos en los que esas evidencias son fundadas y aquellos que determinan y limitan su sentido, porque al no tematizar la oscuridad de las evidencias originarias, no se pone en tela de juicio lo que respecta a su contenido esencialmente. Queda a consideración el indagar la fundación del conocimiento en ellas y reflexionar la gradación que parte de los niveles fundantes de lo dóxico hasta lo epistémico, sin caer en el olvido del origen y el derecho propio de los niveles inferiores pues como mentamos las palabras de Husserl en principio: "ninguna ciencia objetiva, ninguna psicología que quiera ser ciencia universal de lo subjetivo, ninguna filosofía, ha tematizado este reino de lo subjetivo y con esto, no lo ha descubierto verdaderamente".²¹

21. E. Husserl, *La crisis... op. cit.*, p. 154.

Bibliografía

- Carr, David, "Husserl's Problematic Concept of the Life-World", en Elliston, Frederick y Peter McCormick (eds.), *Husserl: Expositions and Appraisals*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1977.
- Husserl, Edmund, *Experiencia y Juicio*, México, UNAM, 1980.
- Husserl, Edmund, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Buenos Aires, Prometeo, 1998.
- Landgrebe, Ludwig, *Fenomenología e historia*, Caracas, Monte Ávila, 1975.
- Walton, Roberto, "El análisis intencional y el acceso a la historia: Las modificaciones temáticas, A propósito de (Hua XIV, 41. Cf Hua XIV, 34-42; Hua XI, 336-345)", *Escritos de Filosofía*, núm. 45, año XXIV.

ARTICULACIÓN DE LA COMPRESIÓN TRASCENDENTAL
DEL SER Y TEORÍA DE LA ESTRUCTURA CATEGORIAL DEL MUNDO.
CONSIDERACIONES EN TORNO A UN DIÁLOGO POSIBLE ENTRE LOS PROYECTOS
ONTOLÓGICOS DE MARTIN HEIDEGGER Y NICOLAI HARTMANN

LUIS FERNANDO MENDOZA
FFYL-UNAM

Sobre la posibilidad del diálogo sin supuestos tácitos

Las consideraciones que presento a continuación tienen como meta principal despertar la sensibilidad para el diálogo posible entre dos de los pensadores más radicales de la filosofía de inicios del siglo xx, Martin Heidegger y Nicolai Hartmann. Hablamos aquí de un diálogo posible porque abordaremos solo uno de los aspectos de su pensamiento, a saber, el que está comprendido en tesis ontológicas fundamentales. No se trata, pues, de un diálogo entre la filosofía de Heidegger y la de Hartmann en general, sino que solo nos ocupamos de sus cometidos ontológicos. La expectativa del abordaje, en este sentido, es procurar una cercanía temática, la cual no obstante puede resultar superficial si no es debidamente preparada. Esta superficialidad la señalaba Jaspers del siguiente modo al preguntarse por las condiciones de la discusión filosófica entre contemporáneos. En el capítulo dedicado a Heidegger en su *Autobiografía filosófica* leemos lo siguiente:

En el diálogo de los unos con los otros hacemos, por así decirlo, la suposición tácita pero engañosa de un tema común –por así decir, del asunto del filosofar– de un mundo de la verdad filosóficamente objetivo, en el cual cada uno colabora tanto con lo que es como con lo que piensa. Entonces nos dirigimos a la situación para asirla en forma de proposiciones y razonamientos de una discusión científica. Eso tiene un sentido de hecho, el cual, sin embargo, está limitado a la objetividad racional.¹

1. Karl Jaspers, *Philosophische Autobiographie*, p. 107. (Existe una traducción nuestra al castellano –de donde tomamos lo aquí citado– que aparece en el número 109 de la *Revista Estudios* del ITAM: Luis F. Mendoza. “‘Heidegger’ en *Autobiografía filosófica* de Karl Jaspers”, pp. 69-96).

La posibilidad del diálogo objetivo, como vemos, supone algo así como la realidad de un tema. Pero, en el caso de Heidegger y Hartmann ¿podemos encontrar en efecto una realidad objetiva común de antemano en la palabra ontología, realidad a la cual se empeñan en aprehender ambos pensadores? ¿No sucede que antes nos encontramos, no sin cierta ironía, con que ontología se dice de muchas maneras? En rigor, ni siquiera podemos hablar de que la idea de filosofía que opera de fondo para Heidegger y Hartmann sea algo común, ni expresa ni tácitamente, pues si uno sigue sus caminos de pensamiento se encuentra con concepciones que tienden más bien a alejarse. ¿Hay diálogo efectivo en esa lejanía? Al parecer no, y de ello se suele seguir que, en los empeños concretos de los investigadores, nos hallemos con una creciente especialización que solo acentúa el rechazo en el modo del desinterés por lo presuntamente ajeno. No obstante, insistimos, esto sigue siendo un moverse en la superficie.

Pero este diálogo que intentamos sería una posibilidad si atendemos todavía a otro aspecto, que se deriva del recién mencionado. Aun cuando en ambos pensadores podemos encontrar referencias mutuas –en el caso de Heidegger suelen ser más lacónicas, mientras que en Hartmann tienen un desarrollo pormenorizado en su tratado de *Fundamentación de la Ontología*– después de seguir los desarrollos de sus pensamientos nos vemos ante una situación que puede resultar decepcionante con vistas al diálogo: a pesar de que de acuerdo con el título del asunto que tratan –la ontología– parece haber cierta cercanía, lo que uno y otro entiende bajo ese título es en buena medida distinto. Parece que ni siquiera la cercanía íntima universitaria que hubo entre ambos en sus años de enseñanza en Marburgo pudo franquear esa diferencia.² La comunidad de espíritu y destino histórico parece que también deja al diálogo en la superficie. Prueba de ello es que concretamente entre los años decisivos de 1923-1926 ambos pensadores alcanzaron una idea propia de cómo ha de realizarse una ontología científica, y justo por ello, no hay una comunidad en los puntos de partida.³ Mientras que en Heidegger vemos

2. Cfr. Herbert Spiegelberg, *The phenomenological movement. A historical introduction*, pp. 306, 331. Por su parte, Steffen Kluck señala que el periodo marburgués de ambos pensadores, entre octubre de 1923 y el verano de 1925, más que conducir a un trabajo productivo en común, estuvo caracterizado por una confrontación tanto teórica como habitual (cfr. Steffen Kluck, "Entwertung der Realität. Nicolai Hartmann als Kritiker der Ontologie Martin Heideggers", en *Von Systemphilosophie zur systematischen Philosophie*, pp. 199-200).

3. Acerca de esto, véanse especialmente los cursos de Heidegger contenidos en los volúmenes 19-21 de la *Gesamtausgabe*, dedicados respectivamente al *Sofista* de Platón –en el que desarrolla por primera vez la noción de *diferencia ontológica*–, a la elaboración sustancial de la analítica

cómo se consolida la tesis de que el punto de partida de la ontología, su raíz óptica, es el *factum* de la pre-comprensión del ser, en Hartmann encontramos que la raíz óptica de la ontología radica, siguiendo y transformando a Aristóteles, en que *lo que es* existe de muchas maneras, y solo por ello se puede decir de muchas maneras. Dicho de otro modo, para Heidegger el punto de partida y que posibilita el acceso es un ente cuyo rasgo óptico peculiar radica en que de hecho comprende articuladamente algo así como *ser*. Para Hartmann la raíz óptica de la ontología es el *factum* de la multiplicidad de *lo que es*, por lo cual es la multiplicidad de lo ente, y lo que hay de ser en ello, lo que constituye el punto de partida. El ente o entes temáticos que constituyen en cada caso el punto de partida para ambos es distinto, y por motivaciones igualmente fundadas en evidencias de principio. En consonancia con ello, pareciera que el paraje de investigación que se abre en cada caso es sustancialmente distinto.

Así, pareciera que lo que queremos decir resulta una mala broma, porque queremos hablar de diálogo cuando simplemente damos razones para señalar que aquello no puede darse. Pero es mejor no apresurar la conclusión, y antes bien debemos reconocer que solo hemos abordado un par de accesos al diálogo posible. Hay una tercera vía, que aun cuando sea la más sinuosa y trabajosa, es la única que deja ver una posible comunidad de fondo que no se mueve en supuestos. Tanto Heidegger como Hartmann preguntan, formalmente, por el ser, aunque materialmente se atengan a este ente que somos en cada caso, o a los entes; de hecho, será esa materialidad la que marcará el punto de partida y la concreción de las preguntas de ambos. Pero aquí, en atención a dicha formalidad, hemos de cuidarnos de pensar que con ello caemos en contradicción con lo que hemos dicho en la medida en que el ser pueda ser considerado como un tema. De hecho, no es así. El ser sería un tema si fuese, a simple vista, señalable en sus rasgos generales. Si todos conviniéramos desde el comienzo que con ser nos referimos a tal o cual cosa, entonces

existencial y su relación con la comprensión de ser, y al descubrimiento del nexo originario entre lógica y verdad, así como del sentido propio de la verdad como descubrimiento. En el caso de Hartmann, como él mismo afirma en la introducción de su *Ontología*, los textos de ¿Cómo es posible en general una ontología crítica? (1924) y *Leyes categoriales* (1926), –contenidos en los tomos I y III de sus *Kleinere Schriften*– representan los trabajos en los que perfiló su programa sistemático para una ontología. De relevancia para el tema también es su tratado de 1921, *Rasgos fundamentales de una Metafísica del conocimiento*. Ya en su tratado *Ser y Tiempo* de 1927 podemos encontrar, en una nota al pie, una de las pocas referencias *estrictamente públicas* que hizo Heidegger al trabajo de Hartmann sobre metafísica del conocimiento. Ahí Heidegger apunta que el trabajo de Hartmann, a pesar de tenerse por crítico, fracasa frente a *Dasein* por su orientación tradicional (cfr. M. Heidegger, *Ser y Tiempo*, p. 225).

el ser sería un tema, algo ya puesto sin más que podemos abordar. En ese caso, la ciencia llamada ontología estaría ya en un manual, y solo quedaría aprender de ella. Pero justamente esto tampoco es el caso, pues incluso después de más de 2000 años no podemos afirmar que la ontología se encuentre ya en el camino de una ciencia —en un sentido moderno— con sus bordes bien definidos. El ser no es lo ya dado, sino lo siempre buscado. Si Hartmann y Heidegger preguntan por el ser es por una y la misma motivación: la de *hacer del ser tema de investigación explícita*. De esa motivación se sigue que, para ambos, la ontología no es una ciencia dada sino una ciencia posible, una ciencia buscada. En consonancia con esto, hablamos de diálogo posible: porque queremos que, a partir de un encuentro de las búsquedas, se pueda contribuir en algo a la realización de esa ciencia posible.

Aquí podría objetarse que la motivación de uno y otro pensador para hacer ontología, si seguimos sus planteamientos, vuelven a llevar a un desencuentro. Pero así cometeríamos el error de partir del planteamiento del tema, que sin duda es distinto en cada caso, para hablar de la diferencia del contenido de lo buscado. Renunciaríamos a nuestra conquista, que, si bien es pequeña, no por eso es una nadería. Pero si queremos un diálogo, entonces debemos fijar un asunto en torno al cual discurrir, aun cuando se haga desde puntos muy distantes. Y por ello, si bien Hartmann y Heidegger tienen raigambres motivacionales muy lejanas, que se expresan en la elección de sus puntos de partida, aquello hacia lo cual encaminan sus motivos se encuentra en la máxima cercanía: la posibilidad de hacer patente al ser. En la medida en que se trata de la posibilidad de hacer patente al ser, el peligro de la suposición de un tema objetivo, comprensible de suyo, queda eludido por el momento.

La necesidad de la pregunta por el ser

Preguntar por el ser, decimos, es la posibilidad de que esto, el ser, se vuelva tema de una investigación expresa. Ante esa posibilidad se erigen una serie de cuestiones previas relativas a cómo ganar un acceso adecuado, es decir, a cómo es posible que el investigar concreto se mantenga fiel a aquello por lo que pregunta. Esta serie de cuestiones no es algo que pueda ser dejado de lado en el preguntar de la ontología; no lo es porque, como señalamos, el tema mismo tiene que ser conquistado, es decir, tiene que ser señalado en el punto en el que se torna auténticamente cuestionable. Este hacerse cuestionable del *ser*

es, tanto para Heidegger como para Hartmann, y con independencia del punto en el que reconocen su cuestionabilidad, el momento en el que se destaca la necesidad para el pensar de aclararse qué es eso que se significa con la expresión *ser*.⁴ Naturalmente, la pregunta preparatoria que surge aquí es de dónde surge la necesidad de que el ser se convierta en asunto de investigación. Y no solo esto, sino de dónde surge la legitimidad de la proclamación tradicional de que en la cuestión del ser se encuentra algo así como el fundamento para una comprensión radical de la realidad en la que nos movemos. Porque nadie puede asegurar que, para vivir cotidianamente, o para tener una clara conciencia de lo que se debe hacer, o para el descubrimiento de una nueva tecnología, o para el avance en descubrimientos de astrofísica o de neurobiología sea necesaria la pregunta por el ser. Los hechos, o si se prefiere la historia efectiva, ha hablado durante milenios en contra de una opinión tal; el saber del ser no es aplicable, no ayuda al progreso de la ciencia. Pero entonces el asunto se vuelve aún más oscuro, porque si para nada parece necesaria la pregunta por el ser, entonces ¿por qué se da dicha pregunta? ¿A qué intentamos corresponder con ella? ¿Qué significa aquello que decía Aristóteles acerca de la filosofía primera, cuando enfatizaba que era la más innecesaria de las ciencias, siendo no obstante la mejor?⁵

El desarrollo concreto de la pregunta por el ser precisa, pues, de una preparación adecuada; solo de este modo se dispone del terreno en el que el asunto se muestre en su cuestionabilidad. Pero esto quiere decir, a la vez, que la justificación de la necesidad de la pregunta de la ontología tiene que hallarse cerca, de algún modo, de la experiencia inmediata del mundo. En esta dirección, la exposición de Heidegger de la preeminencia óptica de la pregunta por el ser es ejemplar. Y lo es porque está erigida sobre un trabajo de años que tenía como meta aclarar los impulsos y tendencias fáctico-existenciales de algo así como una vida científica originaria; una vida que pugnase de un modo radical por aclararse en sus supuestos, por aclararse su modo de habérselas, de mirar y concebir ese “mundo-de-vida” del que la existencia científica emanaba y al que retornaba en un movimiento de apropiación continuo. El curso de 1919-1920, titulado *Los problemas fundamentales de la fenomenología*,

4. Acerca de cómo ambos pensadores se posicionan ante el ambiente filosófico dominante, véase: Steffen Kluck, “Entwertung der Realität. Nicolai Hartmann als Kritiker der Ontologie Martin Heideggers”, en *Von Systemphilosophie zur systematischen Philosophie*, p. 200. De igual modo, Kluck encuentra otra perspectiva compartida entre Heidegger y Hartmann en lo que respecta al rol de los sentimientos (*Gefühle*) en la situación mundana del hombre (cfr., *ibid.* p. 202).

5. Cfr. Aristoteles, *Metafísica*, A 928b 31.

se movía precisamente en la búsqueda del terreno adecuado para, de acuerdo a la estructura de la vida fáctica en sí, desarrollar la lógica propia del nexos expresivo de la ciencia originaria como vida para sí.⁶

Lo que expresó Heidegger años más tarde en su tratado de *Ser y Tiempo* no es más que la cristalización de ese empeño radical: si la existencia fáctica busca aclararse en su mundo –buscar al que pertenece también eso que llamamos comportamiento científico– y para ese aclararse en medio de lo mundano es necesario que ella entienda de hecho algo así como *ser*, entonces la posibilidad para la facticidad de una máxima claridad respecto de sí misma consiste en que se dé el esfuerzo expreso por tematizar en qué consiste ese entender *ser*. Así dice Heidegger acerca de las raíces ónticas de la ontología: “Únicamente cuando el cuestionar de la investigación filosófica es asumido existentially como posibilidad de ser del *Dasein* existente, se da la posibilidad de una apertura de la existencialidad de la existencia, y con ello la posibilidad de abordar una problemática ontológica suficientemente fundada. Pero con esto se ha aclarado también la primacía óntica de la pregunta por el ser”.⁷ La existencia originariamente científica se da ante el reconocimiento de la necesidad del *efectivo planteamiento y desarrollo de la pregunta por el ser*. Entiéndase que la aclaración de la comprensión de ser no es necesaria para la vida; de hecho, la propia vida está estructurada de tal modo que ella es posible en su despliegue, en su entenderse en el mundo, con un cúmulo de opacidades. Sin embargo, si la vida fáctica en su elección por la ciencia como modo de entenderse consigo misma pugna por la claridad radical, entonces ella está obligada al planteamiento primordial de la pregunta de la ontología. La pregunta por el ser es, en virtud de su preeminencia óntica, filosofía primera.

Hartmann no es ajeno a la necesidad de justificar la pregunta propia de la ontología, aunque la exposición de su justificación existencial puede no parecer tan grave como la de Heidegger. De hecho, como veremos, Hartmann se abstiene de dar demasiado peso al motivo existencial. En vez del motivo existencial, declara que podría aducirse lo siguiente en favor de la ontología:

[...] tenemos que retornar a la ontología, porque las cuestiones metafísicas fundamentales de todos los dominios de la investigación en que trabaja el pensar filosófico son de naturaleza ontológica, y porque estas cuestiones no se echan del mundo con ignorarlas “críticamente” o esquivarlas con toda aplicación. Podría señalarse, además, que el contenido de semejantes

6. Cfr. M. Heidegger, *Problemas fundamentales de la fenomenología (1919/1920)*, pp. 77-98.

7. M. Heidegger, *Ser y Tiempo*, p. 34.

cuestiones nos es un producto arbitrario del gusto de los hombres por las cuestiones, ni tampoco un lastre del pensamiento que se haya vuelto meramente histórico, sino que es la eterna enigmaticidad del mundo y tiene sus raíces en la constitución de este.⁸

No obstante, reconoce Hartmann que apelar a esto no es suficiente para el espíritu científico de su época que, dominado por un lado por la preeminencia de la teoría del conocimiento, la psicología, y por el otro por el avance de las ciencias positivas, rechazaba la necesidad de abordar cuestiones ontológico-metafísicas relativas a la constitución del mundo. Se les dejaba de lado porque, al parecer, tenían como fundamento una ilusión trascendental, o bien porque presuponían la existencia de un mundo en sí, o incluso porque a partir de ellas no era posible un progreso en el conocimiento. Pero, así pensaba Hartmann, rechazar problemas no es ni con mucho superarlos. Por ello, cree que es necesario mostrar en el terreno mismo de aquellas disciplinas el retorno continuo, como las cabezas de la Hydra, de las cuestiones metafísicas relativas a la ontología; de igual modo es necesario mostrar que las posiciones realistas, idealistas, relativistas y escépticas se mueven en supuestos metafísicos de corte ontológico. Aquí se trata de una necesidad bien distinta de la óptica señalada por Heidegger, pero que no le era ajena en absoluto. Sin embargo, la exposición de Hartmann de la necesidad ontológica de la ontología es ejemplar en este contexto, como lo es la de Heidegger en el contexto óptico. Y lo es porque expone cómo sucede que son las propias ciencias positivas, así como la lógica, la psicología, la teoría del conocimiento, etcétera, las que operan sin una conciencia suficiente de los supuestos ontológicos-metafísicos que las posibilitan.⁹ Con el señalamiento de dichos supuestos, fundados en el rechazo de las cuestiones metafísicas relativas al ser, la pretensión crítica de la época pasa más bien por dogmática. Pues tan dogmático es aceptar algo sin evidencias, como también lo es el rechazarlo sin evidencias.¹⁰ Así pues, dirá Hartmann de modo contundente que el campo de problemas de la metafísica no se limita a esa última instancia de los grandes temas tradicionales de Dios, alma y mundo, sino que comprende todas las regiones de la realidad. Y esto es así por el residuo de cuestionabilidad ontológica que hay en todo lo investigable, por la oscuridad que hay de fondo en la trama óptica

8. N. Hartmann, *Ontología I. Fundamentos*, p. 2.

9. Cfr. *ibid.*, pp. 5-30.

10. Cfr. Alicja Pietras, "Nicolai Hartmann as a Post-Neo-Kantian" en *The Philosophy of Nicolai Hartmann*, p. 243.

del mundo. En la medida en que se trata de cuestiones residuales que permanecen en el fondo de todo conocimiento, la ontología es concebida por Hartmann como *philosophia ultima*.¹¹ Así, como veremos, no es solo un campo del conocimiento de la Razón el que deja ver cuestiones insuperables e irrenunciables, sino todos sus ámbitos de despliegue en tanto se hallan ligados al ser. Con Kant y más allá de él, dirá Hartmann que:

[...] lo que Kant sentó como un destino universal de la razón, no concierne, en modo alguno, a la totalidad de los problemas metafísicos; no se diga, pues, de su capa ontológica fundamental. Kant se atuvo simplemente a los tres grandes dominios conocidos de la metafísica especulativa –el cosmos, el alma, la divinidad–, pero no vio, en modo alguno, que también en lo más cercano de todo y aparentemente comprensible de suyo están contenidos fondos de problemas metafísicos, no menores que los de los dominios nombrados, pero mucho más apremiantes que estos.¹²

La necesidad de la ontología es doble, óptica y ontológica, y en el reconocimiento de dicha necesidad se cifra la total preeminencia de la pregunta por el ser. La realidad humana, ya sea para comprenderse a sí misma o ya sea para aprehender su mundo, está nimbada en todos sus aspectos por la presuposición de aquello que se significa con el *ser*. Preguntar por el ser no solo es posible, sino absolutamente necesario para el afán de claridad en el que se sostiene el filosofar. Pero si esto es así, si es tan envolvente el presupuesto del ser, si a cada paso en todo pensamiento y acción nos movemos en ese supuesto, se vuelve igualmente necesario un *planteamiento adecuado* que posibilite el acceso a lo cuestionado. Con esto en mente debemos dirigir la mirada de nuevo al asunto de los puntos de partida.

Sobre la diversidad de los puntos de partida

En su poema *Sobre la naturaleza*, Parménides afirmaba con evidencia que el pensar, el inteligir o el comprender se hallan ligados necesariamente al ser (B3): *to gar auto noein estin te kai einai*; a donde quiera que dirijamos la mirada, aun pensando en lo ausente, nos encontraremos referidos a algo *que-es*. A partir de esa evidencia, Parménides extrajo una consecuencia que queda refutada por la existencia misma de la historia

11. Cfr. N. Hartmann, *Ontología I... op. cit.*, p. 38.

12. *Ibid.*, p. 3.

de la filosofía; dice el Eléata en B5: “Me es indiferente dónde comience, pues allí volveré de nuevo”.¹³ En efecto, todo lo pensado a lo largo de la historia de la ontología resuena de algún modo en el ser; esto es evidente. Pero lo cuestionable es si en verdad es indiferente dónde comience el preguntar, el investigar. No es necesario hacer aquí un repaso de la historia para confirmar que las imágenes de la realidad que en ella se suceden resultan semejantes solo en la superficie. Lo sorprendente, desde antiguo, ahora y siempre, es cómo pensando necesariamente *lo mismo*, lo pensado es profundamente diferente, aunque no por ello radicalmente ajeno. Aun cuando sabemos que es inevitable contribuir en algo con la investigación del ser, no sabemos con toda claridad en qué consiste esa contribución. Más aún, no sabemos de antemano si dicha contribución es un despejamiento o un encubrimiento. Ya Heráclito afirmaba que (B75): “Los que duermen son obreros y colaboradores de lo que ocurre en el mundo”.¹⁴ Así, la no indiferencia del punto de partida y el estar rodeados constantemente por la posibilidad de errar desde el comienzo, nos presenta ya el problema del correcto acceso y mantenimiento en las vías del ser. Es precisamente en dicho problema donde los derroteros de los proyectos de Heidegger y Hartmann cobran forma propia, y en virtud de dicha forma, pugnan entre sí en alguna medida.

Heidegger tiene la firme convicción, como hemos señalado, de que la ontología fundamental, la filosofía primera, debe ser buscada en la analítica existencial; la facticidad que somos en cada caso ha de ser expuesta en sus rasgos de ser. Esto debe hacernos pensar ya en que dicha analítica tiene un motivo e interés ontológicos, esto es, que está realizada con vistas a poner de relieve la estructura según la cual se realiza la comprensión del ser. Visto el asunto de este modo, el acceso óntico que ofrece la existencia humana no está motivado por un singular interés en lo que somos —lo cual sería un interés netamente existencial— sino que proviene del rasgo característico y sorprendente de dicha existencia: la pre-comprensión de ser que abre el mundo en su totalidad. La analítica de la existencia, de ese ente que somos en cada caso, es denominada así porque dicha existencia es retraída a la unidad-compleja, a la síntesis de estructuras de la pre-comprensión de ser que conforman a la facticidad en su ser en el mundo, en su apertura hacia el mundo. Así, dirá Heidegger en los *Seminarios de Zollikon* que: “La analítica tiene la tarea de hacer manifiesto el todo de una unidad de condiciones ontológicas. En tanto que ontológica, la analítica no es un disolver en elementos, sino

13. Cfr. A. Gómez Lobo, *El Poema de Parménides*.

14. José A. Russo, *Los presocráticos*, p. 147.

la articulación de la unidad de un compuesto estructural. Este es el factor que también es esencial en mi concepto de 'analítica del Dasein'.¹⁵

Si seguimos el planteamiento de Heidegger, es necesario comenzar por la analítica de la comprensión "pre-ontológica" de *ser* porque, en rigor, es precisamente la naturalidad con la que se realiza dicha pre-comprensión lo que da lugar a la formulación de los prejuicios tradicionales sobre el ser, y con ello, a la posterior ausencia de preguntas en torno a él. Pues, ¿por qué habríamos de interrogar por lo que inmediatamente entendemos *sin mayor reflexión*? ¿No es absurdo preguntar por lo obvio, por lo que, al parecer, es comprensible de suyo? No obstante, si la comprensión natural de ser garantiza en todo caso un acceso de primer orden al mundo, esta misma puede ser tomada como una evidencia que valdría la pena aclarar a fondo con vistas a todo ulterior enigma mundano. De acuerdo con esto, no es aventurado afirmar que el punto de partida de Heidegger es una especie de vuelta hacia lo obvio, una especie de *intentio obliqua*¹⁶ hacia lo comprensible de suyo, y por ello mismo, un intento radical de ejercer el acto filosófico mediante la aclaración de presupuestos últimos en los que se mueve la facticidad en su "mundo-de-vida". Desde esta perspectiva, la propia facticidad es la que, por su rasgo constitutivo pre-comprensor de ser, se presenta ya como un campo trascendental de investigación al que retorna el investigar ontológico.¹⁷ Desde la perspectiva de Heidegger, el asunto aquí radica en el correcto acceso y mantenimiento en la facticidad mundanal de la articulación de pre-comprensión de ser y el sentido u horizonte desde y con vistas al cual esta se articula. Aquí es donde se descubre el sorprendente fenómeno de que sea un ente el capaz de proyectar, por su modo de ser, la complejidad de la trama total de significaciones de ser. En el acceso y mantenimiento señalados, en un primer momento lo que se busca es *explicitar* las estructuras ejecutivas, y su horizonte, en virtud de las cuales se realiza la pre-comprensión fáctica de ser (analítica existencial); posteriormente, lo que se intenta es hacer explícito el horizonte trascendental de la articulación significativa de la comprensión en razón de la cual se señalan las propias modalizaciones del ser, lo cual está comprendido bajo el título de los problemas fundamentales de la fenomenología, tal y como Heidegger los desarrolló después de la

15. M. Heidegger, *Seminarios de Zollikon*, p. 186.

16. Cfr. A. Vigo, "Mundo como fenómeno", en *Arqueología y aletheiología y otros estudios heideggerianos*, p. 68.

17. Cfr. R. Rodríguez, "La indicación formal y su uso en *Ser y Tiempo*", en *Lenguaje y categorías en la hermenéutica filosófica*, pp. 158-162.

publicación de *Ser y Tiempo*.¹⁸ El carácter de explicitación metódica de la trama fenoménica de esas estructuras es lo que autoriza a denominar a este proceder entero como una *fenomenología hermenéutica*.

Hartmann, como ya indicamos, percibe la necesidad de la ontología en las presuposiciones metafísico-ontológicas que yacen en el fondo de todo pensar y obrar humanos. Pero una vez que se ha mostrado cómo esas presuposiciones permean todo el espectro de experiencia mundana, parece abrirse una dimensión tan amplia de investigación que difícilmente puede ser abarcada de golpe. Sin embargo, la tradición de la ontología puede ofrecer aquí una vía, no de acceso, sino de conducción. Formalmente —es decir, ahí hacia donde se mira en última instancia— lo que se busca aprehender en la ontología es el ser; pero ahí hacia donde se mira tiene siempre un punto de partida concreto. ¿En dónde se halla esta concreción? Siguiendo la formulación aristotélica, a la que considera insuperable, Hartmann afirma que la posibilidad de una recta conducción hacia el ser radica en el desarrollo de la cuestión del ente *en cuanto ente, del on he on*. Dice Hartmann: “Esta fórmula clásica reproduce exactamente la situación del punto de partida. Pregunta, sin duda, por el ‘ente’ y no por el ‘ser’; pero como solo mienta el ente en tanto es ente, o sea, solo en su nota más general, mienta mediatamente —a través del ente—, a pesar de todo, el ‘ser’. Pues, por encima de todo contenido especial, es este lo único común a todos los entes. Lícito es, por ende, apropiarse sin más esta fórmula”.¹⁹

Así, la recta conducción de la ontología radica en el tener a la vista, en la medida de lo posible, toda la serie de rasgos ónticos —esto es, relativos al ser— que sean destacables en la experiencia del mundo.²⁰

18. Esta segunda tarea que señalamos —el desarrollo de los problemas fenomenológicos sobre la base de la dimensión trascendental de la comprensión— es lo que Á. Xolocotzi denomina de un modo adecuado como *Ser y Tiempo* en sentido amplio, en la medida en que se trata del desarrollo de lo proyectado ya en el §8 de *Ser y Tiempo*, y que nunca vio la luz en la forma de un tratado publicado (cfr. Á. Xolocotzi, “Fundamento, esencia y *Ereignis*. En torno a la unidad del camino del pensar de Martin Heidegger”, en *Éndoxa: Series filosóficas*, pp. 733-744). Sobre el desarrollo de las problemáticas de *Ser y Tiempo* en el curso sobre problemas fundamentales de la fenomenología, véase: F. W. von Herrmann. *La “segunda mitad” de Ser y Tiempo. Sobre Los problemas fundamentales de la fenomenología*.

19. N. Hartmann, *Ontología I... op. cit.* p. 48.

20. Acerca del método a través del cual se llegan a tener a la vista los rasgos ónticos de lo mundano —que es el asunto propio de la teoría de las categorías—, no encontramos una referencia explícita sino hasta el tomo III de la ontología, intitulado como *La fábrica del mundo real*. Sobre ese proceder metódico por el cual es posible la tematización de dichos rasgos a partir de lo concreto que nos hace frente en cada caso, Hartmann dice que se trata del viejo método del análisis y la inferencia retrógrada. (Cfr. N. Hartmann, *La fábrica del mundo real*,

Pero aquí se impone ya la necesidad de un discernimiento acerca de qué sea propiamente un rasgo óntico, y si hay alguno que no recorte la vastedad de todo lo que es. En su *Fundamentación de la ontología* Hartmann emprende esa tarea al discutir las aporías a las que conducen las diversas concepciones tradicionales de lo ente. De esa discusión extrae un par de momentos categoriales que permanecen indiferentes a toda concepción –pues están supuestos en ellas–, y que además encaminan la investigación hacia ulteriores distinciones categoriales. Se trata de los momentos del ser de lo ente en tanto que “ser-ahí” (*Dasein*) y ser-así (*Sosein*), tradicionalmente concebidos como *essentia* y *existentia*.²¹ Hartmann retoma esos momentos, pero justo para reelaborarlos en sus rasgos constitutivos, en cómo es que atraviesan a lo ente en su conjunto. Por ello dirá que: “Esencia y existencia tienen que ser genuinos caracteres de ser, que conviene ambos al ente en toda su extensión y que únicamente juntos constituyen el “ente en cuanto ente”. Esto querría decir que todo ente tiene necesariamente en sí un momento de esencia y un momento de existencia”.²² Lo significativo de esta dirección de la ontología es que Hartmann no reconoce ente alguno preeminente a partir del cual sea accesible el ser en su pluralidad de manifestaciones. Los entes mismos –entre los cuales se encuentra la existencia humana– en la medida en que se estructuran categorialmente, se hallan expuestos en relaciones de ser en tanto que son y son así, y con ello, dispuestos ya para aprehenderlos directamente, si bien dentro de ciertos límites, en sus rasgos constitutivos de ser.

Con la fórmula conductora del ente en cuanto tal, se previenen ciertos prejuicios en torno al ser, como puede ser el considerar como devaluado de antemano el ser que tiene movimiento frente al que no lo tiene. La fórmula ente en cuanto ente, en cuanto mira a lo que existe en su “ser-así”, pasa aquí de largo ante si hay una manera de ser o de

pp. 632-637.) Es precisamente en el seno del análisis y la inferencia retrógrada donde cabe pensar, según Hartmann, la pertinencia ontológica de la fenomenología. Lo llamativo de la postura metodológica de Hartmann en este contexto es que solo llega a hablar del método fenomenológico una vez que la investigación ha avanzado ya un buen tramo y ha ganado una mirada adecuada a su asunto. Esto es llamativo en la medida en que contrasta con la idea de Heidegger acerca de que la filosofía es una lucha por el método: “Toda auténtica filosofía es en sus propias fuerzas motrices una lucha por el método, y los es de tal manera que todo método disponible (así como los modos de conocer y los ideales cognoscitivos) debe ser superado siempre de nuevo” (M. Heidegger, *Problemas fundamentales de la fenomenología* (1919/1920), p. 145).

21. N. Hartmann, *Ontología I... op. cit.*, pp. 101-102.

22. *Ibid.*, p. 103.

mayor valor frente a otra, porque lo que importa en primera y última instancia es destacar y aprehender los rasgos ónticos más generales. Pero igualmente previene contra otro prejuicio, que es el de presuponer en principio que el ser sea algo ideal o real. Al hablar de ente en cuanto tal previene de asumir de antemano una posición realista o idealista, pues en ella no se habla de un ser puesto por el sujeto, ni de un ser que esté ya todo él ahí al que solo quede aprehender en un avance continuado e ininterrumpido desde la presuposición de una plena identidad de estructuras de ser y estructuras de conocimiento. Nada de esto está señalado al decir que se ha de investigar el ente en cuanto que es; antes bien, se impone aquí la primera tarea, la de volver a conquistar los fenómenos a partir de los cuales es destacable el ser. Tanto lo ideal como lo real, en tanto son, quedan comprendidos en la expresión ente. La cuestión aquí es indagar e inteligir el sentido pleno de aquella expresión que señala que el ente se dice de muchas maneras –*to on legetai pollachos*– sin presuponer que ese decirse se dé en orden a algo. En virtud de esta idea, Hartmann toma distancia del sentido aristotélico de la expresión. Visto el asunto así, nuestro filósofo dirá acerca de la neutralidad de inicio de la ontología frente al realismo y al idealismo que: “Lo que pasa es más bien que la ontología hace posible, al avanzar y solo paulatinamente, tomar posición en esta cuestión. Los fenómenos del ser, tomados puramente en cuanto tales, no requieren, en cambio, absolutamente ninguna decisión previa en este punto. Se comportan tan indiferentemente con el idealismo y el realismo como con el teísmo y el panteísmo”.²³

Aunque Hartmann no habla expresamente de ello en su tratado de los fundamentos de la ontología –aunque sí lo hace, por ejemplo, en su tratado de 1921 *Metafísica del conocimiento*– parece que la conducción a través de lo ente en cuanto tal, en la medida en que busca aprehender los fenómenos del ser, requiere igualmente un tratamiento fenomenológico.²⁴ No obstante, Hartmann rechaza expresamente a la fenomenología como el método apropiado de la ontología; la causa del rechazo radica en el prejuicio incuestionado de la correlatividad apriorica entre el mostrarse y a quién se da el aparecer. Esto va, en apariencia, directamente en contra de lo que Heidegger sostenía en su introducción a *Ser y Tiempo*, cuando

23. *Ibid.*, pp. 45-46.

24. Para una buena discusión acerca de la posibilidad de ver en Hartmann a un fenomenólogo en el contexto histórico de su pensamiento, aunque fuera de la tendencia de la corriente iniciada por Husserl, desde la perspectiva del problema del conocimiento, véase el trabajo de C. Möckel, “Nicolai Hartmann –ein Phänomenologe? Zu den Termini Phänomen und Phänomenologie in *Metaphysik der Erkenntnis*”, en *Von Systemphilosophie zur systematischen Philosophie*, pp. 105-128.

afirmaba de modo tajante que: "Fenomenología es el modo de acceso y de determinación evidenciante de lo que debe constituir el tema de la ontología. *La ontología solo es posible como fenomenología*".²⁵ Frente a ello, en el tomo primero de sus tratados de ontología dice enfáticamente Hartmann:

La ontología no es fenomenología, como tampoco es teoría del objeto. Ni siquiera la forma más objetiva del concepto de fenómeno eleva la teoría de los fenómenos al nivel de teoría del ente. Una incurable confusión surge cuando se anula la distinción entre aparecer (mostrarse) y ser. Cesa toda crítica de los fenómenos, cesan todas las diferencias de rango entre lo dado, puede moverse a sus anchas cualquier pseudofenómeno, cualquier descripción torcida.²⁶

A pesar del rechazo, son reiteradas las veces en las que el filósofo originario de Riga enfatiza la necesidad de atenerse a los fenómenos, de no contravenirlos, pues en ellos se encuentra en buena medida el peso de lo dado.²⁷ En su *Autoexposición sistemática* no duda en afirmar que: "En todos los dominios la filosofía tiene que estar al final de una descripción fiel de los fenómenos".²⁸ Así, en caso de que pueda interpretarse el proceder ontológico de Hartmann como fenomenológico, aquí debe destacarse que fenómeno no mienta, como en el caso de Heidegger, una identidad de ser y fenómeno –lo que se muestra en sí mismo–, y en consonancia con esto, el terreno de la ontología no se encuentra en la dimensión del *a priori* de correlación. La razón de Hartmann para no aceptar esa identificación radica principalmente en que en la esencia de lo ente no entra el tener que mostrarse; esto, el aparecer en cuanto tal, aunque primordial en términos de acceso, es algo secundario en la constitución del ser del ente. Esto quiere decir, igualmente, que el darse del ser del ente como fenómeno no forma parte de su constitución; la distinción que Hartmann trata de salvar es la que hay entre maneras de ser y maneras de darse.

De igual modo, tampoco podemos pensar que el sentido de fenómeno en el que se apoya Hartmann sea el de un aparecer, –es decir, no se enfatiza el momento ejecutivo del mostrarse– sino que con fenómeno está pensando en la manifestación de algo (*Erscheinung*), o más

25. M. Heidegger, *Ser y Tiempo*, op. cit., p. 55.

26. N. Hartmann, *Ontología I...* op. cit., p. 97.

27. *Ibid.*, p. 64.

28. N. Hartmann, *Autoexposición sistemática*, p. 17.

precisamente, en lo simplemente manifiesto del ser, que como vimos, más allá de su determinación es en todo caso algo que apunta a lo ente y con ello, al ser. El problema metódico es seguir de un modo riguroso ese *apuntar* el cual solo puede darse en atención a la patencia de los fenómenos. Con ello, la fenomenología de Hartmann, si la hay, sería una que está encaminada en una *intentio recta* dirigida en todo caso al ente que se presenta –y que de este modo se torna parcialmente fenómeno, o bien, objeto– a diferencia de la *intentio obliqua* que, como en la analítica de la comprensión, se vuelve hacia los actos ejecutivos en conformidad con los cuales aparece el contenido objetivo. En este sentido, la fenomenología ontológica de Hartmann podría caracterizarse como el trabajo descriptivo que acompaña a la analítica de los fenómenos y a la inferencia retrógrada (*Rückschluss*), descripción que pugna por descubrir y seguir la trama de los rasgos de ser manifiestos, la trama de la pluralidad de manifestaciones ópticas con vistas a sus principios, que es el asunto propio de la teoría de las categorías. Así, dice Hartmann en *La fábrica del mundo real*:

Un análisis del fenómeno no llega sin más a principios del ser, sino solo a rasgos esenciales del fenómeno. El análisis categorial no es un mero exhibir en el fenómeno analizándolo, sino un penetrar a través hasta lo situado detrás o en el fondo. Este penetrar tiene necesariamente el carácter de un buscar tanteando, infiriendo, osando; permanece expuesto a dar en falso mientras no encuentre una instancia contraria, y tiene que empezar siempre de nuevo.²⁹

La forma concreta de la pregunta por el ser: la cuestión del sentido del ser y la tarea del análisis estructural y categorial del ser

Lo que recién hemos expuesto, si bien es pensado con vistas al ser tanto en Heidegger como en Hartmann, nos deja ver que aquella vieja idea sobre la indiferencia de los puntos de partida en la investigación ontológica no es tal, o al menos requiere ser precisada. El campo de investigación que se abre en razón del punto de partida no es idéntico en cada caso, aun cuando en ambos intentos de ontología se busca pensar lo mismo. ¿A qué se debe esto? ¿Qué papel determinante para la investigación juega la determinación del punto de partida que prefigura el campo en el que

29. N. Hartmann, *La fábrica del mundo real*, op. cit., p. 639.

ha de desplegarse el preguntar y el indagar ontológicos? Heidegger, por ejemplo, insistía en la introducción a *Ser y Tiempo* que la pregunta por el ser *debe ser planteada*.³⁰ Este plantear la pregunta apuntaba al sentido ejecutivo de la ontología como una posibilidad óptica de la existencia fáctica que ha despertado de un modo radical para sus posibilidades de ser. La orientación ontológica de la hermenéutica fenomenológica de la facticidad, en la medida en que atiende a los presupuestos en los que se mueve la existencia, queda en franquía para la cuestionabilidad más radical, a saber, la de la significación de ser. La pregunta por el ser es, para el Heidegger maduro, una posibilidad óptica de auto-comprensión de la existencia, a saber, la posibilidad de aclararse en el desarrollo de la ontología; más aún, se trata aquí de la correspondiente posibilidad propia del filósofo que comienza. El supuesto de esta vía es el modo en el que Heidegger, a lo largo de los años anteriores a *Ser y Tiempo*, determina el origen de la filosofía en el ser de la existencia: en la movilidad propia de su tener que ser y en la carga que representa ese tener para la facticidad misma, con lo cual ella se ve nimbada siempre por la caída, por el olvido de sí. El *Informe Natorp* da clara cuenta de cómo la hermenéutica de la facticidad ha de empuñar esta condición del ser de la existencia humana:

La vida fáctica se caracteriza ontológicamente por la dificultad con la que se hace cargo de sí misma. La manifestación más inequívoca de este rasgo ontológico se evidencia en la tendencia de dicha vida a simplificar las cosas. En esta dificultad de hacerse cargo de sí misma, se hace patente que la vida —conforme al sentido fundamental de su ser y no en el sentido de una propiedad accidental— es un fenómeno realmente complicado. Si la vida fáctica es propiamente la que es en este tipo de existencia complicada y difícil de asumir, entonces el modo verdaderamente adecuado de acceder a ella y de mantener abierto este acceso tan solo puede consistir en reconocer esa pesada carga que arrastra la vida.³¹

Pero en Hartmann es perceptible otro origen de la filosofía, y con ello, de la ontología. Se trata de un origen que no está vinculado al ser de la existencia fáctica, sino siguiendo a Kant, en la naturaleza del movimiento de la Razón que es llevada al límite en su experiencia del "mundo-de-vida". Pero ese límite no está vinculado solo al extremo de los grandes temas de Dios, Alma y Mundo, sino que yace, según hemos visto, en el

30. Cfr. M. Heidegger, *Ser y Tiempo*, *op. cit.*, p. 25

31. M. Heidegger, *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles. Indicación de la situación hermenéutica*, p. 32.

fondo de todos y cada uno de los campos del pensar y obrar humanos. Al parecer de Hartmann, como ya señalamos, todos los ámbitos de la actividad humana están circundados por cuestiones tanto insolubles como irrenunciables, y es tarea de la Razón el dar cuenta de ellos desde el comienzo, pero siempre considerando la historicidad inherente a dichos problemas. Es, en efecto, en la aspiración de fondo del movimiento de la Razón donde el filosofar comienza, pero dicho comienzo implica un despliegue que ha de brindar una nueva luz a las conquistas del pensamiento desde el inicio. Las motivaciones filosóficas que de aquí surgen, consideradas en su justa dimensión, son teoréticas en un sentido riguroso, esto es, responden al sentido propio de una inclinación libre y decidida hacia el saber. Pero teorético no significa algo así como una inclinación a una determinada clase de conocimiento, o un punto de vista al que se considere preeminente frente a uno pragmático. Teorético en sentido estricto es el movimiento propio de la Razón, que pugna por una visión de conjunto sobre la enigmaticidad de la realidad. Así, dice en su *Introducción a la filosofía*: “Una tal contemplación viviente y superior es lo que significa también la palabra *theoría*, y no una doctrina de conceptos abstractos. No deben manejarse los conceptos filosóficos fundamentales sin volver a sacar de ellos la visión primitiva, sin echarse a cuestras lo que llamaba Hegel el ‘esfuerzo del concepto’”.³²

De este modo, es visible que Hartmann se resiste a esa tendencia de la época que quería destacar la significación existencial de la filosofía, que buscaba ver cómo esta responde a cierta tendencia e impulso de la existencia hacia una aclaración de sí misma.³³ Pues si bien es cierto que los resortes existenciales funguen un rol especial en el filósofo que comienza, la posibilidad de sostenerse en el ideal de inclinación libre hacia el saber no tiene que responder necesariamente a las motivaciones óntico-existenciales que la originan. En tal sostenerse hay, antes bien, una decisión que transforma por completo los impulsos y los dispone en una nueva luz. Así, Hartmann está convencido de que un acento excesivo en el impulso existencial, el aferrarse en demasía a la interpretación existencial de los fenómenos, acarrea desviaciones fatales e ilusiones, en la medida en que se proyectan elementos extraños en el campo de investigación ontológico. Así, aludiendo claramente a Heidegger, dice Hartmann en su fundamentación de la ontología:

32. N. Hartmann, *Introducción a la filosofía*, p. 11.

33. Cfr. H. Spiegelberg, *The phenomenological movement*, op. cit., pp. 312-313.

Justamente la angustia es la peor vía concebible para llegar a lo genuino y propio. Justamente ella sucumbe de raíz a todo engaño —sea de la tradición o del espejismo culpable de sí mismo. El lleno de angustia es por anticipado el incapaz de mirar serenamente la vida y el ente tal cual es. Está predispuesto a incurrir en toda ilusión, y lo mismo en la vida que en la teoría. Es también filosóficamente el enredado, sin salvación posible, en la reflexión, y el que se ha cerrado de raíz el camino de vuelta a la *intentio recta* y a la actitud propia del pensar ontológico.³⁴

Este rechazo del impulso existencial como hilo conductor de la idea de la filosofía, y con ello de la ontología, no debe producir la impresión de que Hartmann concibe entonces al hombre como algo ahí, indiferenciado de toda otra manera de ser de los entes. De nuevo han de tenerse presentes aquí las posibilidades del despliegue racional de la existencia humana. Aunque parezca excesivamente tradicional, el asunto aquí se resuelve en la dimensión práctica de la subjetividad. La situación cósmica del hombre posee su singularidad, a la cual Hartmann señala como libre; la singularidad radica aquí en el *tener* que actuar cada vez, y tener que hacerlo cuando el *cómo* del actuar permanece indeterminado.³⁵ Así, pareciera que la nueva luz en la que se enfoca la motivación existencial una vez que se comienza a filosofar, es la que se arroja desde el viejo e insuperable problema del sentido de la acción, el cual se vuelve cuestionable ahí, y solo ahí, donde la existencia humana ha puesto en marcha su posibilidad racional.

De acuerdo con lo anterior, tenemos una diferencia considerable en lo que se refiere a la situación hermenéutico-epistémica desde la cual arranca la posibilidad de la ontología científica para nuestros pensadores. En el caso de Heidegger se trata de la situación existencial de auto-comprensión fáctica que, al experimentar la obscuridad de su ser en medio del mundo, da lugar a la posibilidad de la pregunta acerca de qué significa en definitiva ser. Por ello Heidegger afirma que la pregunta por el ser no es más que una radicalización de una tendencia del *Dasein*, a saber, la de comprensión pre-ontológica que le caracteriza.³⁶ En la medida en que se sigue esa tendencia, el ente pre-comprensor de ser ocupa un lugar preeminente, en la medida en que la preparación

34. N. Hartmann, *Ontología I... op. cit.*, p. 228.

35. Cfr. N. Hartmann, *Introducción a la filosofía*, pp. 108-111.

36. En el *Informe Natorp* ya caracterizaba Heidegger a la actividad filosófica —que a su parecer es esencialmente ontológica— como un comportamiento que tiene el modo de una co-temporización de la facticidad. (Cfr. M. Heidegger, *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles*, p. 34).

del terreno de la ontología alcanza transparencia al exponerse desde el inicio los límites y condiciones según los cuales se da la comprensión “pre-ontológica” de ser. Así, podemos precisar que la cuestión del sentido del ser en Heidegger es bifronte: por un lado, y en primer lugar, se trata de la pregunta por aquello desde lo cual es comprensible el ser; se trata aquí de la elaboración y exposición del horizonte-trascendental de manifestación del ser, al cual Heidegger, en concordancia con el modo de ser de quien pregunta, postula como temporalidad. Por otro lado, y en segundo lugar, la pregunta por el sentido del ser cobra la forma concreta de una investigación que, desde el ámbito trascendental, indaga las diversas significaciones en las que se cumple la mención de ser. En esto radica el proyecto pleno de *Ser y Tiempo*.

Por su parte, en el caso de Hartmann, se trata de la situación teórica de la Razón que, ante el cúmulo de cuestiones residuales e insuperables en la pluralidad de ámbitos de la experiencia humana, se atiene al aspecto primordial a través del cual son pensables dichas cuestiones, a saber, su aspecto óntico, su carácter de ser. En la medida en que las cuestiones metafísicas residuales permanecen irresueltas, toda imagen del mundo es unilateral e incompleta, así como toda explicación de la unidad del mundo desde un determinado sector del saber no pasa de ser un traspaso ilegítimo de sus límites. La ontología se erige, pues, como la vía adecuada por la cual puede echarse luz sobre las cuestiones metafísicas irresolubles. Así, la razón decisiva para afirmar la necesidad del retorno a la ontología desde la situación teórica descrita, la señala Hartmann del siguiente modo:

[...] la trama ontológica de las cuestiones metafísicas fundamentales en todos los dominios se ha revelado como el lado manejable e investigable de ellas. Puede expresarse esto también así: la cuestión de la manera de ser y la estructura del ser, de la arquitectura modal y categorial, es lo menos metafísico de los problemas metafísicos, lo relativamente más racional dentro del conjunto de lo que contiene restos de problemas irracionales.³⁷

Así, la tarea concreta de la ontología ante la que se encuentra Hartmann—de cara a desplegar una nueva metafísica bien fundada, esto es, a dar con una nueva formulación rigurosa de los problemas más íntimos y radicales de la Razón— es la de un análisis categorial que pugna con dar con lo radical y fundamental del mundo, con aquello que constituye lo que cabe denominar propiamente como ser en sí.³⁸

37. N. Hartmann, *Ontología I... op. cit.*, p. 33.

38. Cfr. N. Hartmann, *Autoexposición sistemática, op. cit.*, pp. 77-78.

Sobre el carácter histórico de la investigación ontológica

Tanto para Heidegger como para Hartmann, la realización de la ontología como ciencia solo es posible a través de una consideración y evaluación a fondo de su historia. Aunque no haya una comunicación expresa, ambos parecen estar de acuerdo con la necesidad de dejarse guiar e instruir, hasta donde sea posible, por los esfuerzos ontológicos del pasado. No obstante, una vez más, el modo según el cual cada uno concibe la historicidad del preguntar ontológico es distinto, y ello se desprende de la forma concreta de la elaboración que presentan de la pregunta por el ser.

En tanto que Heidegger afirma la necesidad de preparar la cuestión del ser en la analítica de la existencia comprensora de ser, se impone a la vez el tener cuidado con el acceso adecuado al ser del ente comprensor. Así lo expresa Heidegger en *Ser y Tiempo*: "Dicho de manera negativa: no se debe aplicar a este ente de un modo dogmático y constructivo una idea cualquiera de ser y realidad, por muy 'obvia' que ella sea; ni se deben imponer al *Dasein*, sin previo examen ontológico, 'categorías' bosquejadas a partir de tal idea".³⁹ En la medida en que se precisa de la correcta interpretación del ser del ente en cuestión, las ideas de ser heredadas y adjudicadas de modo homogéneo a todo ente quedan expuestas a una examinación radical. Tal examinación motiva a lo que se conoce como destrucción de la historia de la ontología. Aquí debe destacarse que la destrucción está motivada principalmente por la inadecuación de una determinada idea de ser dominante a lo largo de la tradición, la del ser como presencia subyacente y constante. Frente a ello, Heidegger intenta poner a la vista, mediante la hermenéutica fenomenológica de la facticidad, que el carácter de ser propio del ente comprensor no se deja conceptuar propiamente por la idea tradicional de ser que presumiblemente se ha tornado comprensible de suyo. Más aún, la destrucción inherente a la hermenéutica fenomenológica ha de mostrar que dicha idea de ser, aunque correspondiente con determinadas maneras de ser de lo ente, encubre la manera de ser propia de la facticidad. Así, la función propia de la destrucción de la historia de la ontología radica en señalar los límites en los que se mueve una determinada concepción de ser para entonces extraer lo positivo de sus posibilidades de cara a una elaboración rigurosa de la idea de ser. Solo en el desarrollo de la destrucción de la historia del concepto, o concepciones de ser, se gana de un modo suficiente la transparencia adecuada para la com-

39. M. Heidegger, *Ser y Tiempo*, *op. cit.*, p. 37.

presión e interpretación de la articulación plena de los diversos sentidos en que se significa ser.

Por su parte, Hartmann tiene como punto de partida, para el desarrollo de la idea de historicidad de la ontología, la condición metafísica de la Razón en su aspiración sistemática, en su aspiración de aprehender la compleja unidad del mundo. Se trata de una condición problemática que atraviesa todo el espectro de la experiencia y conocimiento del mundo. Dicho de otro modo: la historicidad propia de la ontología se funda en la transmisión de las tesis ontológicas postuladas ante los problemas irresolubles a los que se ha enfrentado la Razón en su aspiración. Sin la condición de la dimensión metafísica en la que se mueve la existencia humana en tanto que Razón, no se constituiría la forma propia de la historia de la ontología tal y como puede constatarse. ¿Pero en qué consiste esa historicidad de la ontología? Si esta nace de las cuestiones irrecusables e insuperables, no cabe pensar que la historia de la ontología pueda concebirse como un puro avance o progreso. En esto han errado los sistemas constructivos tradicionales al apresurarse ante los problemas metafísicos.⁴⁰ La urgencia de una respuesta les ha llevado a deducciones no del todo evidentes por proceder de un único principio al que se considera válido para el sistema de la realidad. Los sistemas constructivos han tratado de desarrollar imágenes del mundo a partir de intelecciones que, si bien están fundadas, no por ello son absolutas. El supuesto de la construcción ha sido la creencia incuestionada de tener que reducir la estructura compleja del mundo a una única evidencia de principio. Ante esta situación, la historia de la ontología se constituye por el reaparecer constante de las aporías de la razón en su aspiración sistemática, a pesar de los intentos simplificados de solución de los problemas perennes. De este modo, el despliegue histórico y el progreso posible de la ontología no se miden en función de cómo da una supuesta solución a los problemas metafísicos, sino en cómo penetra cada vez en ellos sabiendo distinguir entre la validez del conocimiento obtenido y las imágenes constructivas que de ahí surgen. La historicidad de la ontología enseña la cautela ante la simplificación de principios. Este esfuerzo de revisión y discernimiento de los postulados ontológicos tradicionales, para desde ahí avanzar en la profundización de los problemas perennes, constituye la idea de la ontología crítica a la que Hartmann dedicó su pensar. Así, en su *Autoexposición sistemática* afirma lo siguiente:

40. Cfr. N. Hartmann, *Autoexposición sistemática*, op. cit., pp. 11-12.

Es un error pensar que únicamente las “soluciones” llevarían adelante al conocimiento –el inevitable error de los principiantes y los adeptos. En general es incluso absolutamente al revés. Las pretendidas soluciones son los errores especulativos. Al contrario, el infatigable estudio de los problemas en cuanto tales, que sirve a su propósito no por recompensa –la recompensa de una satisfacción metafísica– es lo verdaderamente valioso, estable y permanente en el tesoro intelectual de la historia de la filosofía. Y lo es aun cuando escépticamente el investigador mismo que lo realiza no confíe en él. Así, indudablemente, no está consignado en los manuales de historia de la filosofía. Todavía no tenemos una historia escrita del pensamiento sistemático como trabajo sobre los problemas.⁴¹

En la medida en que hay problemas metafísicos insuperables e ineludibles –en los cuales puede adentrarse la Razón del mejor modo siguiendo su trama óntica– la ontología se constituye como una constante y necesaria reconsideración de su historia. La nueva metafísica a la que aspira Hartmann es una metafísica de los problemas, cuyo *desideratum* radica en la ontología crítica. Pensada desde los problemas, la historia de la ontología es el esfuerzo del pensar ya realizado con el que carga la Razón y que aporta a esta los primeros pasos a todo posible avance en el conocimiento del ser del ente. Pero Hartmann está consciente de la necesidad de caracterizar con más detenimiento la fuente de eso que se considera como problema metafísico, y la relación que el pensar sostiene con este. En ello se juega la caracterización de la metafísica como una disposición natural de la Razón. A este respecto señala lo siguiente: “Está siempre en juego, en último término, la enigmaticidad del mundo, tal como es. Esta enigmaticidad no ha sido creada por el hombre y no puede ser suprimida por él. No puede transformar el mundo, tal como es; tiene que aceptarlo como se le ofrece. Y tiene que enfrentarse con los enigmas que este le plantea”.⁴²

Ahora bien, en la medida en que lo que hay de fondo en la historicidad de la filosofía –y por tanto también de la ontología– es la enigmaticidad del “mundo-de-vida” en el que está inserto el hombre, resulta necesaria una distinción entre dos aspectos que se entrelazan en los problemas metafísicos, a saber, la de los planteamientos de los problemas y los contenidos de los problemas. Pues no son lo mismo: en el planteamiento de los problemas entran factores como el estado actual del conocimiento de una época, la situación concreta de quien los elabora, la tradición dentro de la que se dan los planteamientos.

41. *Ibid.*, p. 13.

42. *Ibid.*

En efecto, hay cierta forma de planteamientos de problemas que, aun cuando el asunto en cuestión haya sido siempre algo latente, no podía surgir sino hasta cierta situación espiritual. Pero entiéndase que lo que surge, lo que se crea de un modo históricamente condicionado, es el planteamiento como tal, no el contenido del problema. En aquello hay algo de decisivo para el filosofar, puesto que el modo de plantear el problema es ya bosquejar el camino por el cual es posible penetrar en él. Pero no debe pasarse por alto que en ese bosquejar no solo hay algo positivo, algo así como un auténtico acceso, sino que también cabe la posibilidad de cerrarse la vía, de deformar el asunto de fondo. No se yerra, en principio, en los enigmas del mundo, sino en el modo de aproximación a ellos; a la postre es posible que en el modo de aproximación se acaben por plantear otros problemas aparentes. En efecto es necesario plantear de un modo concreto los problemas, pero la concreción no viene dada por la situación histórica en la que crece la pregunta, sino por la enigmaticidad del mundo que ilumina la interna coherencia histórica de los planteamientos.

La manera por la cual se corrige el camino de los planteamientos que no dan en el asunto es el redirigir la mirada al contenido problemático, a la cual Hartmann concibe en su primer momento como una vuelta a los fenómenos. Si la ontología ha de ser crítica, no puede más que comenzar siendo fenomenológica. Hay en ello toda una labor crítica de discusión de los planteamientos para volver a poner la mirada en el asunto, para reconquistar el problema metafísico, sea cual sea el dominio en el que este se geste. Esta ciencia, esencialmente histórica, que discute los planteamientos en atención a los fenómenos para traer a la vista los problemas metafísicos es lo que cabe pensar en Hartmann como una fenomenología aporética. En su *Autoexposición sistemática* se muestra convencido de la unidad necesaria entre una descripción fiel de los fenómenos y la exposición de los problemas que dejan a la vista, con vistas al despliegue de un tercer momento al que concibe como teoría.⁴³ Con vistas a la ontología, esto significa que la discusión con su historia se da en el empeño de ejercer una recta mirada hacia los fenómenos para poder aprehender y abordar los problemas capitales en torno al ser en general. El criterio por el que se rige este ejercicio metódico es, como ya hemos mencionado, el de atender al momento del en sí en los fenómenos, el aprehender aquellas estructuras que, al interior del aparecer, constituyen de fondo su ser y la condición de la aparición misma. Fenómeno y ser en sí no son identificables, si bien solo desde la descripción de lo que

43. *Ibid.*

aparece puede propiamente aprehenderse lo en sí, esto es, que ya en el fenómeno debe estar presente el "en-sí". Es en este punto en el que Hartmann emplea y resignifica la noción de categoría. Para él no se trata solo de los modos de significación, predicación y concepción del ser del ente; antes bien, las categorías son lo que hay de principios en el ente, los cuales dan lugar a la vez a su mostrarse posible de tal manera, y a la postre, a un concebir verdadero del ente.⁴⁴ Así, parece que en el ámbito del problema de las categorías se entra en una región privilegiada en la medida en que, siendo principios de contenido del ser del ente, se puede trabajar ampliamente en ellas de un modo ametafísico-especulativo.⁴⁵ La tarea entera del análisis categorial es justo el camino por el que, como fenomenología, aporética y teoría, transita la ontología crítica en busca del ser en sí en los fenómenos.

Apuntar hacia la importancia del análisis categorial en el contexto de la historia de la ontología no es una arbitrariedad de nuestra exposición. Lo que sucede es que en el contexto del problema categorial es donde se deja percibir del modo más claro posible el tipo de despliegue histórico que nace del movimiento de la Razón en su aspiración sistemática. Se trata aquí de la relación del pensar con la estructura categorial del mundo, y de que a la luz de dicha relación, se llegue a distinguir entre las formas de pensar –o mejor dicho, los hábitos mentales– y el mundo que se intenta pensar en ellos. Al respecto señala Hartmann lo siguiente en la introducción de su tratado sobre *La fábrica del mundo real*:

Las categorías no participan del movimiento del espíritu objetivo. Pero sí pueden [...] tener el predominio en una forma de pensar ciertas categorías y grupos enteros de categorías, mientras que otras quedan reprimidas, por decirlo así. Más aún, pueden muy bien faltar del todo varias, como al no alcanzar todavía, en absoluto, la forma de pensar a aprehender el lado del ente correspondiente a ellas. Esto no quebranta en nada la recurrencia de las categorías. En la esencia de estas no entra ni el estar actualizadas en toda forma de pensar, ni tampoco el ocupar en cada forma de pensar el lugar digno de ellas. Antes bien, según el lado del mundo que es importante para una determinada forma de pensar, tienen necesariamente que obtener la preponderancia las categorías correspondientes a este lado; lo que significa inmediatamente la regresión de las otras.⁴⁶

44. Cfr. N. Hartmann, *La fábrica del mundo real*, op. cit., pp. 2-4.

45. Cfr. *ibid.*, pp. 16-17.

46. *Ibid.*, p. 32.

La consecuencia de lo recién señalado por Hartmann es clara: la historia de la ontología se finca ahí donde, en correspondencia con los motivos de los hábitos mentales de cada época, se da cierta preeminencia a cierto grupo de categorías relegando a otras. En ese movimiento es donde se decide la posibilidad de una ontología-especulativa –que absolutiza las categorías que mejor se ajustan a los impulsos y tendencias de la época– o la de una ontología crítica que discierne el límite entre los ámbitos categoriales que aparecen como urgentes para un determinado momento histórico, y la necesidad de pensar hasta donde sea posible la compleja estructura del mundo en toda su amplitud constitutiva. Así, la historia de la ontología se presenta ante la aspiración científica de la ontología como una instancia a la que ha de recurrirse en todo caso para dejarse instruir tanto por lo conquistado como por los extravíos. La ontología crítica, para Hartmann, solo es posible en una discusión aporética con su historia.

Observaciones críticas finales

La exposición que hemos realizado no ha pretendido agotar los puntos desde los cuales es posible un diálogo de los proyectos ontológicos de Heidegger y Hartmann; antes bien, la meta ha sido señalar algunas vías por las cuales pueda reactivarse, en principio, la discusión entre ambos proyectos. No hablamos aquí de una discusión Heidegger-Hartmann porque esta solo era posible a partir de sus existencias fácticas, y dentro de las condiciones de una discusión pública en la que uno tuviese conocimiento de la opinión del otro. Así, lo que resulta aún discutible son los proyectos ontológicos, lo que ofrecen aún para las posibilidades de un saber del ser del ente. Pero esto requiere aún otra acotación, en la medida en que, como sabemos, Heidegger abandona hacia finales de la década de 1920 el proyecto de una ontología científica, es decir, de una ontología desplegada fenomenológicamente. Si la discusión entre Heidegger y Hartmann puede resultar fructífera, entonces debe realizarse desde la comunidad de la aspiración de una ontología científica. Esto no quiere decir que, visto desde cierta perspectiva, el así llamado proyecto onto-histórico de Heidegger resulte otro punto de diálogo con Hartmann; pero ello requeriría un trabajo distinto para la exposición de las bases de dicho diálogo.

En general, según hemos expuesto, el campo de discusión de los proyectos se ubica en la disposición de partida, en el principio desde el cual

se puede acceder a la problemática de la ontología. El punto de partida de los proyectos respectivos es inseparable de aquello acerca de lo que se investiga, y esto a tal grado, que es esto último lo que indica el sitio desde el cual se debe emprender el camino. Ahora bien, hay un tercer elemento que está, de algún modo, más allá de las preguntas ontológicas concretas y sus puntos de partida; se trata del fenómeno primordial y común que abre la posibilidad de un mirar hacia, y de elegir el punto desde el cual se mira en cualquier empeño ontológico. Este fenómeno lo caracterizó de un modo ejemplar Aristóteles al decir: *to on legetai pollachos*. Como tal, la expresión *lo que es se dice de muchas maneras* posee cierta neutralidad, aunque justo por ello está necesitada de una explicitación. La fórmula puede leerse en dos direcciones: o bien se trata de las diversas maneras como puede significarse con sentido que algo es, o bien se dirige hacia las diversas maneras como comparece lo que es, y por ello se le puede señalar del modo correspondiente. Es en estas dos posibilidades de interpretación en las que se mueven los proyectos de Heidegger y Hartmann; en tanto posibilidades de un mismo fenómeno, los proyectos se encuentran en una cercanía que no debe ser pasada por alto.

Como quiera que sea visto el asunto, *lo que es se dice de muchas maneras* mienta un fenómeno complejo, y por ello cualquier intento de reducción a una de sus significaciones o manifestaciones, por ejemplar o preeminente que sea, es ya una forma de desvirtuar al fenómeno. Conscientes de ello, tanto Heidegger como Hartmann tratan de plantear la cuestión de tal forma que sea posible tener ante la mirada la complejidad del fenómeno. Es aquí donde comienza el distanciamiento entre ambos. Para Heidegger, investigar la multiplicidad de significaciones de lo que es resulta, en última instancia, una posibilidad de comportamiento de la existencia fáctica en el mundo. Esa posibilidad se da en la medida en que dicha existencia tiene el rasgo peculiar de comprender ser en todo posible comportamiento. Así, la pregunta por lo que es, por el campo de manifestación de significaciones de ser, radica en la dimensión que abre la propia comprensión. Hay aquí una suerte de *intentio obliqua* en la que se retorna al cómo de la comprensión, esto es, a los actos intencionales en los que se constituyen las significaciones de ser, y con ello, al horizonte de la comprensión en la que se realiza dicha constitución, que como sabemos, se trata de la temporalidad. La pregunta por el sentido del ser, por su horizonte de manifestación, tiene su punto de partida en el cómo del ser del ente comprensor, en su específica movilidad finita, temporal. Que el tiempo haya sido visto a lo largo de la tradición como un criterio de distinción de regiones del ser, hunde sus raíces en que en la temporalidad, propia del ser del *Dasein*, radica el fondo desde

el cual se ejecutan los actos significativos de ser. Así, lo intentado por Heidegger habría sido el empeño por dar con el suelo y génesis de la experiencia del “mundo-de-vida” que motiva a aquella frase que reza: lo que es se dice de muchas maneras. Este dar suelo solo sería posible, según su perspectiva, si se emprende la labor preparatoria de la analítica del modo como la existencia fáctica comprende ser en su “mundo-de-vida”. De ahí que, desde esta perspectiva, el punto de partida de una ontología general bien fundada sea la analítica del *Dasein*.

Esta caracterización de la ontología es lo que motiva la crítica central de Heidegger al planteamiento de Hartmann. En una nota al pie de *Ser y Tiempo*, Heidegger señalaba que la postura ontológica de Hartmann –apenas esbozada en sus *Rasgos fundamentales de una metafísica del conocimiento*– se mueve aún en el presupuesto de la relación teórica sujeto-objeto, con lo cual le queda cerrado el camino para acceder a la génesis de las significaciones de ser correlativas al modo de ser del *Dasein*.⁴⁷ La vía queda cerrada porque, así cree Heidegger, la idea de ser presupuesta en la concepción sujeto-objeto es la de subsistencia, la de ser como algo ahí, ante los ojos; por ello, la movilidad propia de la existencia fáctica, la subjetividad del sujeto, queda sepultada por una idea de ser que le resulta ajena. Así, cuando Hartmann hablaba en su *Metafísica del conocimiento* de que la relación cognitiva sujeto-objeto era una relación de ser (*Seinsverhältnis*), Heidegger asume que esa caracterización, o bien permanece indeterminada y oscura en su rasgo ontológico, o bien presupone una idea homogénea de ser que encubre el peculiar carácter de ser que caracteriza al *Dasein*. En su último curso de Marburgo en el año 1928, cuando Hartmann había marchado ya hacia Colonia, Heidegger insistía en esa oscuridad que radicaba en el fondo de la caracterización de la relación de conocimiento como *relación de ser*, en tanto que la idea de ser operante no era expresa, ni la manera de ser de los entes puestos en relación.⁴⁸

En la medida en que la crítica de Heidegger a Hartmann se mueve en el contexto de la *Metafísica del conocimiento*, publicada en 1921, es constatable que en efecto para entonces Hartmann no desarrollaba aún el carácter de ser de la relación de conocimiento, si bien ya reconocía que no era una relación de primer orden, sino una entre otras relaciones de ser.⁴⁹ Si se tiene presente esto, entonces parece difícil reducir el complejo de la relación sujeto-objeto, como relación de ser, a una posición teor-

47. Cfr. M. Heidegger, *Ser y Tiempo*, op. cit., p. 225.

48. Cfr. M. Heidegger, *Principios metafísicos de la lógica*, p. 154.

49. Cfr. N. Hartmann, *Rasgos fundamentales de una metafísica del conocimiento*, pp. 219-223.

tica, o bien valorativa o incluso afectiva. Antes bien, habría que pensar que lo nombrado por Hartmann como “relación de ser” entre sujeto y objeto abarca todas esas posibles posiciones. Más aún, habría que pensar que en el complejo de la así llamada *relación de ser* radica el fundamento óntico en el que Hartmann erige su proyecto de ontología, cuyo modo de estar dirigido a lo ente manifiesto en el mundo es una *intentio recta*, a diferencia de la *intentio obliqua* que se vuelve a los modos como se significa el ser de lo ente en el mundo a partir de la comprensión de ser. Así, para Hartmann el complejo óntico de la “relación de ser” que hay entre el ser de la subjetividad y el ente objetivable es el fundamento de los modos como se dona la realidad. El tratamiento de ese complejo de la relación de ser lo expone por vez primera Hartmann en su conferencia de 1931, *Sobre el problema de la donación de la Realidad*, en donde el concepto de realidad (*Realität*) es distinguido del de efectividad (*Wirklichkeit*), y abarca tanto al ser cósmico como humano.⁵⁰

Más tarde, con la publicación de su *Fundamentación de la Ontología* en 1935, Hartmann deja claro que la relación de conocimiento se instaura sobre la base de un amplio complejo de actos trascendentes; es por tanto un acto fundado, pero justo por ello, inserto en todo punto en el “mundo-de-vida” que dejan comparecer el resto de actos trascendentes. Ello no obsta para que Hartmann crea que el acto de conocimiento tiene una cualidad distintiva que no es menor: “Pues en esto consiste la peculiar superioridad del conocimiento sobre los actos emocionales de toda especie, en que el conocimiento no solo da indicaciones acerca de la determinación más precisa de lo que aprehende, sino que penetra el contenido y lo eleva a la forma objetiva de la conciencia que es la de la representación, de la idea o del concepto”.⁵¹ Justo por esta cualidad de la relación de conocimiento con el resto de actos trascendentes, resulta ficticia la exposición de la constitución del mundo partiendo solo del conocer. Así, por ejemplo, el supuesto problema de cómo se da con certeza la realidad exterior se funda en el error de principio que consiste en concebir a la relación de conocimiento como una tal que se apoya en sí misma. Pues la certeza del mundo no la da el acto fundado de conocimiento, sino el complejo fundamental de actos emocionales trascendentes, esto es, los modos como la realidad del mundo afecta a la subjetividad –actos dentro de los cuales cae, según Hartmann, la cura–.⁵² Hay aquí todo un

50. Cfr. N. Hartmann, “Zum Problem der Realitätsgegebenheit”, en *Studium zur Neuen Ontologie und Anthropologie*, pp. 182-183.

51. N. Hartmann, *Ontología I... op. cit.*, p. 259.

52. Cfr. *ibid.*, pp. 248-249.

complejo de relaciones de ser, de relaciones ónticas, que dan testimonio de la inserción de la subjetividad en el mundo, así como también de su peculiar movilidad de ser. El conocer, según su índole, da testimonio de ese complejo, lo concibe y profundiza. En consecuencia, cabe decir que el conocimiento no agrega nada a esa afección del mundo, sino que en tanto que acto fundado, ofrece la posibilidad de aclarar, aprehender, describir e interpretar posibilidades que no poseen, según su cualidad, los actos emocionales trascendentes.

Si se atiende al menos a esto, resulta difícil dar crédito entero a la crítica de Heidegger, puesto que Hartmann se muestra consciente de la necesidad de caracterizar el ser de aquello que está puesto en juego ontológicamente en la relación de conocimiento. No cabe pensar que hay una idea de ser determinada en el fondo de su planteamiento, pues el ser permanece como lo investigable a partir del complejo de relaciones de ser constatables en todo lo que se denomina ente en sí. Todo lo que sea accesible del ser procede de las relaciones de ser entre los entes, de las relaciones ónticas; la ontología se presenta así como un dar testimonio de esas relaciones, cuyos ensambles fundamentales están constituidos en el modo de ser de las categorías. Con todo, el ser del mundo no es reducible a las categorías, y por tanto, no es concebible como la suma de los entes. De este modo, Hartmann defiende la diferencia entre ser y ente, pero no asume que dicha diferencia sea onto-lógica, es decir, no acepta que dicha diferencia sea algo que proceda de la proyección del horizonte-trascendental de la comprensión de ser. En la medida en que el ser es lo buscado en el ente, y este se manifiesta en una pluralidad de relaciones, lo que sea el ser solo es expresable si se puede llevar a término el investigar las relaciones de ser en lo ente. Todo concepto previo y conductor de ser, sea extraído de la movilidad de la existencia fáctica o sea tomado de la consistencia del mundo, permanece como algo provisional ante la tarea de explorar a fondo las múltiples relaciones de ser. Sobre esta idea, Hartmann refuerza la tesis de la ontología como una *philosophia ultima*, pues siendo su tarea concebir el ser, este siempre resulta lo último concebible tras el examen de los fenómenos y de las aporías. La ontología se presenta, pues, como una labor crítica que, consciente de la ultimidad del ser, obliga a revisar a fondo toda imagen del mundo.

Bibliografía

- Aristóteles, *Metafísica*, trad. Valentín García Yebra, Madrid, Gredos, 1982.
- Gómez Lobo, Antonio, *El Poema de Parménides*, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 2006.
- Hartmann, Nicolai, *Autoexposición sistemática*, trad. Bernabé Navarro, México, UNAM, 1964.
- Hartmann, Nicolai, *Introducción a la filosofía*, trad. José Gaos, México, UNAM, 1969.
- Hartmann, Nicolai, *La fábrica del mundo real*, trad. José Gaos, México-Buenos Aires, FCE, 1959.
- Hartmann, Nicolai, *Ontología I. Fundamentos*, trad. José Gaos, México-Buenos Aires, FCE, 1965.
- Hartmann, Nicolai, *Rasgos fundamentales de una metafísica del conocimiento*, trad. J. Rovira, Armengol, Buenos Aires, Editorial Losada, 1957.
- Rovira, Armengol, "Zum Problem der Realitätsgegebenheit" en *Studium zur Neuen Ontologie und Anthropologie*, G. Hartung, M. Wunsch (eds.) Berlin-Boston, De Gruyter & Co., 2014.
- Heidegger, Martin, *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles. Indicación de la situación hermenéutica*, trad. Jesús Adrián Escudero, Madrid, Trotta, 2002.
- Heidegger, Martin, *Principios metafísicos de la lógica*, trad. J. J. García Norro, Madrid, Editorial Síntesis, 2009.
- Heidegger, Martin, *Problemas fundamentales de la fenomenología (1919/1920)*, trad. Francisco de Lara, Madrid, Alianza Editorial, 2014.
- Heidegger, Martin, *Seminarios de Zollikon*, trad. Ángel Xolocotzi, Barcelona, Herder, 2013.
- Heidegger, Martin, *Ser y Tiempo*, trad. Jorge E. Rivera, Madrid, Trotta, 2009.
- Von Herrmann, F. W., "La 'segunda mitad' de Ser y Tiempo" en *Sobre los problemas fundamentales de la fenomenología*, trad. Irene Borges, Madrid, Trotta, 1997.

- Kluck, Steffen, “Entwertung der Realität. Nicolai Hartmann als Kritiker der Ontologie Martin Heideggers”, en *Von Systemphilosophie zur systematischen Philosophie – Nicolai Hartmann*, G. Hartung, M. Wunsch, C. Strube (eds.), Berlin-Boston, De Gruyter & Co. Verlag, 2012.
- Mendoza, Luis F., “‘Heidegger’ en *Autobiografía filosófica* de Karl Jaspers”, en *Revista Estudios*, núm. 109, vol. XII, 2014.
- Möckel, Christian, “Nicolai Hartmann –ein Phänomenologe? Zu den Termini Phänomen und Phänomenologie in *Metaphysik der Erkenntnis*”, en *Von Systemphilosophie zur systematischen Philosophie –Nicolai Hartmann*, G. Hartung, M. Wunsch, C. Strube (eds.), Berlin-Boston, De Gruyter & Co. Verlag, 2012.
- Pietras, Alicja, “Nicolai Hartmann as a Post-Neo-Kantian”, en *The Philosophy of Nicolai Hartmann*, R. Poli, C. Scognamiglio, F. Tremblay (eds), Berlin-Boston, De Gruyter & Co. Verlag, 2011.
- Rodríguez, Ramón, “La indicación formal y su uso en *Ser y Tiempo*”, en *Lenguaje y categorías en la hermenéutica filosófica*, R. Rodríguez y S. Cazzanelli (eds.), Madrid, Biblioteca Nueva, 2012.

EL “MUNDO-DE-VIDA” EN LA CRISIS DE HUSSERL

JUAN CARLOS MONTOYA DUQUE
FFYL-BUAP

Génesis del “mundo-de-vida” en la historia moderna de la filosofía

René Descartes (1596-1650) señala el punto de partida de los grandes problemas que ocuparán a la filosofía y la ciencia modernas. El rasgo general más importante de su pensamiento tiene que ver con la *retro-tracción* que efectúa hacia la subjetividad, intentando hallar un suelo seguro de fundamentación y validez absolutas del conocimiento. En este trabajo encuentra el *ego cogito* que, como instancia última garante de *evidencia*, representará en lo sucesivo el punto de partida obligado de toda reflexión que busque fundamentar filosóficamente el origen y la validez del conocimiento. El racionalismo y el empirismo, que sobresalen en la historia moderna de la filosofía posterior a Descartes, presentan diferencias importantes en cuanto a sus investigaciones y resultados epistemológicos; no obstante, se trata de corrientes que tienen un origen común: el cartesianismo. Ambas deben la orientación de sus investigaciones a la retrotracción hasta el *ego cogito*, bien que presentando diferencias sustanciales en cuanto a la manera de interpretarlo y las consecuencias que de esta comprensión se derivan. En sus rasgos más generales, puede afirmarse que la filosofía moderna se debatió de tumbo en tumbo entre el racionalismo y el empirismo, encontrando oposiciones radicales aquí y allá. Malebranche (1638-1715), Spinoza (1632-1677), Leibniz (1646-1716), Christian Wolff (1679-1754) y Kant (1724-1804), por el lado del racionalismo, y Hobbes (1588-1679), Locke (1632-1704), Berkeley (1685-1753) y Hume (1711-1776) por el lado del empirismo.

Husserl desarrolla una interpretación de la historia de la filosofía moderna a tenor de estas tendencias, y sin perder de vista el horizonte cartesiano intenta comprender el porqué de los resultados que derivan de sus orientaciones teóricas. Mostrará que, compartiendo el mismo origen, su divergencia es aparente y que se *unificarán* en lo que llama el “punto de inflexión” del racionalismo: el motivo trascendental de la crítica kantiana. La consideración histórica que aquí desarrolla Husserl,

pues, tiene como horizonte a Descartes; se desarrolla a través del racionalismo y el empirismo para desembocar en consideraciones sobre el papel *sintetizador* del subjetivismo trascendental iniciado con Kant y su perfeccionamiento en los “grandes sistemas del idealismo alemán” posteriores a él. El enfoque general de Husserl es constante: la crítica del *psicologismo*, en el que están comprendidos tanto el racionalismo como el empirismo; solo el motivo trascendental superará, completando y fundamentando, esta postura parcial.

*La naturalización de la subjetividad
y el mundo en el empirismo de John Locke*

Husserl ha señalado el carácter modélico de la racionalidad matemática en relación con una fundamentación universal y absoluta del conocimiento en general. Mostró la *positivización* de la razón que conlleva este modelo, al caer presa de la convicción de que es posible construir un sistema universal y absoluto del conocimiento (de un mundo “en sí trascendente”). En lo sucesivo, Husserl se centra en el análisis del empirismo, que representa el *otro* polo de esta problemática. Frente a una razón positivizada, presa de la idea de un mundo en sí trascendente y una razón susceptible de conocerlo, el empirismo se muestra escéptico: no puede una ciencia tener la pretensión de ser un conocimiento universal y absoluto cuando está fundamentada en procesos subjetivos (experiencia, percepción, imaginación, etcétera); lo único que pueden dar a conocer es el mundo interno de representaciones.

La psicología de John Locke, queriendo fundamentar una teoría del conocimiento, se centra en “investigaciones intrapsicológicas” y en “explicaciones fisiológicas y psicofísicas”.¹ Recurre Locke a *inferencias* sacadas de la observación de la experiencia de otros hombres, queriendo fundamentar su validez en ellas.

En Locke los procesos cognitivos, volitivos, desiderativos, dubitativos (en general las *cogitaciones*), se desarrollan como desvelamiento de la subjetividad misma, más no del mundo objetivo: “Únicamente lo que muestra la autoexperiencia interna, solo nuestras propias ‘ideas’ nos son dadas de modo inmediatamente evidente. Cuanto pertenece al mundo exterior queda excluido”.² No es que Locke descrea, como sí lo hizo el antiguo escepticismo, de la posibilidad de la ciencia, sino que

1. Edmund Husserl, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, p. 88.

2. *Idem*.

cree que el alcance de esta no puede ser el que le asigna el racionalismo: fundamentación universal y absoluta del conocimiento del mundo en sí trascendente. La ciencia está referida al propio psiquismo y no al mundo en cuanto tal: "Nuestra ciencia humana viene exclusivamente remitida a nuestras representaciones y conceptualizaciones, mediante las que, ciertamente, podemos hacer inferencias relativas a lo trascendente. Lo que por razones de principio no nos resulta, en cambio, posible es hacernos con auténticas representaciones de las cosas en sí mismas, representaciones que expresen adecuadamente la esencia de estas. Representaciones y conocimientos adecuados solo los tenemos de nuestro propio psiquismo".³

La visión que Husserl tiene de esta posición psicologista es la siguiente: hay en ella una naturalización o positivización de la subjetividad que cae presa de la fe en un alma sustancial, receptáculo de datos sensibles provenientes del exterior: "una pizarra en la que los datos anímicos vienen y van".⁴ Diríamos que *res cogitan* y *res extensa* aparecen interpretadas aquí como sustancias recíprocamente excluyentes: yuxtapuestas. Husserl advierte aquí un prejuicio (de esos que tanto quiere evitar su *radicalismo*) respecto de la racionalidad: la objetividad viene *fundamentada* por lo psicofísico y lo fisiológico, cuando de lo que se trata es de *fundamentar en su sentido último* la validez de estas objetividades y no de tomarlas como dadas, puestas, positivas. Locke no se aleja, de este modo, ni un palmo del positivismo racionalista de raigambre lógico-matemático, del cual parece estar alejado.

*Berkeley y Hume como consumidores
de la tendencia subjetivista del empirismo*

Pero el llamado es para Berkeley, y de un modo más radical para Hume, quienes están predestinados a llevar hasta sus últimas consecuencias la tendencia subjetivista del empirismo. El fundamento sigue siendo para ellos la experiencia subjetiva y su "complejo de datos inmanentes".⁵ Ya el primero barrunta que "una materia que-es-en-sí... no es sino una ficción filosófica".⁶ Los procesos subjetivo-psicológicos solo pueden remitir a

3. *Ibid.*, p. 90.

4. *Ibid.*, p. 89.

5. *Ibid.*, p. 91.

6. *Idem.*

nuevos complejos de datos sensibles, y no a un mundo en sí trascendente. Hume, en esta dirección, concluye que cualquier objetividad es tan solo una ficción “derivada de la asociación de ideas”;⁷ de la costumbre de *asociar* reiterativamente unos hechos con otros. Así, todas las categorías de la objetividad como la duración, la causalidad y la consecuencia necesaria; las categorías lógicas como la identidad y la no contradicción, etcétera, no son sino ficciones psicológicas. “Consecuentemente tenemos que decir: la razón, el conocimiento, también los valores verdaderos, los ideales puros de cualquier especie, también los éticos: todo es ficción”.⁸ De este modo se consuma lo que Husserl llama una “crítica sensualista del conocimiento” y se evidencia la efectuación de “una bancarrota del conocimiento objetivo”.⁹

Ahora bien, lo que esto representa para Husserl es en realidad un “idealismo paradójico” que se ve obligado por su propio peso a caer en un “completo sinsentido”.¹⁰ ¿En qué consiste para Husserl este sinsentido? La respuesta es simple: se trata de una psicología epistemológica que, en cuanto tal, está llamada al escepticismo. ¿Cómo puede un escepticismo pretender fundamentar una teoría del conocimiento, estableciendo criterios de verdad y falsedad, de realidad e irrealidad, cuando lo que está poniendo en tela de juicio son precisamente estas categorías?

El empirismo de Hume cae presa de una validez inferencial, meramente *extensiva* desde la experiencia psíquica a las cosas mismas; no *fundamenta* con un criterio de validez lo suficientemente *original* el conocimiento. En la legalidad de la “asociación de ideas” queda un aire de injustificación, pues se trata de una ley del conocimiento postulada con cierta arbitrariedad. En todo ello queda por tanto un halo de contingencia y la consecuente necesidad de una justificación prístina. Hume, ante esta carencia de fundamentación última, cae en el escepticismo. Pero es este escepticismo el que lo conduce al sinsentido de querer fundamentar una teoría del conocimiento desde la imposibilidad del conocimiento objetivo. Pregunta Husserl: “¿Cómo ‘enlazan’ realmente las reglas de la unión asociativa? Aunque tuviéramos conocimiento de ellas, ¿acaso no sería este conocimiento, a su vez, un dato escrito sobre la pizarra?”¹¹

7. *Idem.*

8. *Ibid.*, p. 92.

9. *Idem.*

10. *Idem.*

11. *Idem.*

El sentido genuino del escepticismo de Hume

No obstante, este sinsentido tiene para Husserl un motivo filosófico genuino. Es sabido que para Kant Hume representó el despertar de su *sueño dogmático*, es decir, de su *fe* en el racionalismo como sistema universal y absoluto del conocimiento del mundo objetivo trascendente. A partir de este despabilarse Kant comienza a gestar una crítica de la razón pura, valga decir, de la razón lógico-matemática que se autodespliega con base en principios *a priori*. La crítica se presenta así para Kant como la alternativa frente al dogmatismo racionalista. Hume le mostró “el hecho de que el *conocimiento todo del mundo*, el científico tanto como el precientífico, constituye un *colosal enigma*”;¹² que el desarrollo continuado y contundente de las verdades matemáticas y su cuerpo sólido de evidencias, de cara a una fundamentación última (radical), no son suficientes. Hume muestra que la objetividad de raigambre racionalista emana de una actividad ficcional de tipo psicológico; el criterio de verdad que ha sustentado al racionalismo se revela ahora, diríamos, injustificado y, acaso, contingente, pues no es *evidente de suyo*.

De este modo entra en escena el carácter activo o productivo de la vida de la conciencia, una vida que en sí misma produce objetividad:

Ahora podía y tenía por fin que tomarse buena nota del hecho de que la vida de la conciencia es una vida *productiva* –algo que en aquellas ciencias ha pasado por completo inadvertido–, una vida que produce, bien o mal, sentido de ser, y que es ya tal como intuitivo-sensible, y plenamente como científica.¹³

Este papel *constitutivo* de la subjetividad venía sugerido ya por el *agrietamiento* del *objetivismo dogmático* llevado a cabo por Berkeley y Hume. Ellos *sugieren* lo que en Kant representa un principio fundamental de mayor envergadura, si bien aún, a los ojos de Husserl, aún imperfecto: la subjetividad trascendental.

12. *Ibid.*, p. 93.

13. *Ibid.*, p. 94.

*La subjetividad trascendental en Kant
como mediación del racionalismo y el empirismo*

Husserl interpreta el curso de la filosofía moderna a través de los cauces del racionalismo y el empirismo como una tendencia teleológica hacia la realización plena y auténtica del motivo cartesiano. Esta realización comienza su fase definitiva con el criticismo kantiano, se perfecciona en los grandes sistemas del idealismo alemán (Fichte, Schelling y Hegel) y culmina, cremos, con Husserl, "co-portador" de la voluntad histórica.

La crítica de Kant llevó a cabo la síntesis del racionalismo y el empirismo que en su aparente oposición estaba latente. Desde el punto de vista de Husserl, quien no abandona el horizonte de Descartes, el *thelos* de esta extremada oposición era la subjetividad trascendental, en la que finalmente se verían unificados los opuestos.

La crítica de Kant se desarrolla contra el racionalismo postcartesiano, representado por Gottfried Leibniz y expuesto ampliamente por Christian Wolff. El racionalismo comprendió la remisión cartesiana al *Ego cognoscente* en términos de encontrar en él una legitimidad absoluta de la ciencia universal objetiva, de cuño metafísico:

Había una disposición positiva a admitir rápidamente lo que [...] quiso, ante todo, fundamentar Descartes con su retracción indagatoria a la fuente última de todo conocimiento: el derecho metafísico, absoluto, de las ciencias objetivas –dicho con un término totalizador: de la filosofía, en cuanto única ciencia universal objetiva–, o sea, el derecho del Ego cognoscente a hacer valer, en virtud de las evidencias que se producen en su *mens*, las configuraciones racionales como naturaleza, como provistas de un sentido trascendente.¹⁴

Presa del modelo lógico-matemático el racionalismo heredó con ello la verdad metafísica. La crítica de Kant apunta a desvelar este carácter metafísico de la lógica matemática, entendida como *doctrina normativa*,¹⁵ y de encontrar el camino por el que sea posible establecer una mediación entre las esferas de la razón pura y la sensibilidad.

La clave de este nuevo enfoque es el siguiente: en el caso del racionalismo: es dogmático (injustificado) atribuir con exclusividad el carácter de *racional* a las operaciones de la *razón pura*, excluyendo de este modo las afecciones de la sensibilidad. La tendencia del racionalismo es que

14. *Ibid.*, p. 96.

15. *Ibid.*, p. 97.

lo racional es únicamente lo producido merced a la espontaneidad de la razón, que se conduce *a priori* en un universo normativo lógico-matemático. Lo que los datos sensibles tienen de racional se lo deben únicamente a esta racionalización matemática.

En el extremo está el empirismo: este postula que la racionalidad que allega la razón pura a la sensibilidad no es sino pura ficción, que no existe posibilidad de conocer lo sensible según una razón universal y absoluta, sino que existen únicamente complejos de datos sensibles que se *ligan* unos a otros “merced a una asociación de ideas” de la que no conocemos ni podríamos conocer plenamente su ley de funcionamiento.

Estas son posturas opuestas, pero los opuestos, en su distancia, se tocan: razón pura y sensibilidad se excluyen mutuamente, sin posibilidad de encontrar unión. En esto coinciden racionalismo y empirismo; en esto encuentran el camino metafísico y positivista; y en esto encuentra Kant el motivo de su crítica.

He aquí luego el centro de la posición trascendental: la razón no pertenece exclusivamente al dominio de la lógica-matemática y su despliegue sólido según leyes *a priori*, sino también al dominio de la sensibilidad, en la medida en que de un modo “cuasi-lógico”, pasivo, los datos sensibles son informados por formas puras de la sensibilidad, que tienen el sello de lo *a priori*. Este *a priori* de la sensibilidad en Kant establece que el conocimiento de objetos sensibles no puede estar regido por un simple “azar psicológico”,¹⁶ como cabría esperar en Hume.

No obstante, Husserl señala cómo en Kant este *a priori* de la sensibilidad no garantiza una fundamentación última del conocimiento objetivo. Ciertamente que el descubrimiento kantiano de los juicios sintéticos *a priori* abre la posibilidad de una fundamentación *más* radical de un sistema del conocimiento del mundo, pero esta fundamentación es todavía para Husserl insuficiente: mundo intuitivo sensible y mundo científico natural son apenas “configuración subjetiva de nuestro intelecto; con la particularidad de que el material de los datos sensibles proviene de una afección trascendente por ‘cosas en sí’”.¹⁷ Kant está preso en la dualidad fenómeno-noúmeno. Subsiste, pues, en él un fundamento trascendente del conocimiento.

No obstante, señala Husserl que este resultado se deriva de la crítica que lleva a cabo de la razón pura, y que esta no es “sino el primer paso hacia una filosofía en sentido tradicional, esto es, concerniente al uni-

16. *Ibid.*, p. 99.

17. *Ibid.*, pp. 99-100.

verso del ente [...]”.¹⁸ Faltaría considerar, pues, lo atinente a la segunda y tercera crítica, de la razón práctica y del juicio respectivamente. Sugiere Husserl que en ellas Kant “no solo no limita las pretensiones filosóficas, sino que cree incluso poder abrir caminos al en sí ‘científicamente’ incognoscible”.¹⁹ Vale la pena comentar ligeramente estas dos fases de la crítica kantiana, aún cuando Husserl dice que “no podemos entrar aquí en ello”. La razón por la que vale la pena es que en la razón práctica y en la razón estética se encuentran grandes resonancias con lo que Husserl llamará el “mundo-de-vida”.

Kant: sujeto trascendental y “mundo-de-vida”

A tenor del conjunto de la crítica kantiana hay que señalar que *razón pura* y *sensibilidad* no son esferas taxativamente excluyentes sino que operan de consuno en función de las diferentes facultades del espíritu: razón pura, razón práctica y razón estética. Hay en cualquier caso un *juego* entre las facultades cognoscitivas (*imaginación* y *entendimiento*), en el que estas interactúan ya de este modo, ya de este otro, dependiendo de la función en la que se encuentren (pensando las leyes de la caída de los cuerpos sobre la tierra, reflexionando sobre las máximas de la voluntad o contemplando en la distancia un barco que se hunde en el horizonte marino).

La *razón* con que opera la subjetividad no es propiedad exclusiva de la espontaneidad normativa de la lógica matemática, en su despliegue sólido de evidencias y demostraciones racionales puras; tampoco lo es de las ciencias de la naturaleza que, mediante juicios sintéticos *a priori* conocen apodícticamente el mundo dado mediante la sensibilidad. Estas son apenas *rendimientos* parciales de un fundamento último: el sujeto trascendental. Lo mismo sería válido replicarle al empirismo de Hume: los complejos de datos sensibles que se juntan y se rehúyen merced a una ley que no se puede conocer plenamente no son sino funciones o *rendimientos* parciales de la subjetividad.

Cuando la razón se encuentra en actitud teórica (activa) *pone* o *positiviza* el mundo como aquello a lo cual se dirige para conocer: aquí el mundo es objeto de una actividad científica; cuando se encuentra *pasivamente* en la vida cotidiana (frente a un altar, un cementerio o una cancha de fútbol, por ejemplo), intuye no solo datos sensibles *for-*

18. *Idem.*

19. *Idem.*

mados por determinadas leyes, sino que, a uno con ellos, rendimientos de la subjetividad que dan *forma* (con criterios *a priori*) al mundo ahí presente, aún cuando no sea el *propósito explícito* establecer normas o leyes.

De manera que tanto la razón pura y la actividad científico-natural cuanto el mundo práctico y estético poseen una función lógica o cognoscitiva, bien que no meramente *normativa*, como en el caso de la matemática y las ciencias de la naturaleza, sino también *reflexiva* y *productiva* como en el caso de la moral y lo estético.

Husserl: la subjetividad trascendental y el "mundo-de-vida"

La noción de *sujeto trascendental* es básica en Kant, pues es condición de toda experiencia posible, no solo teórica sino práctica y estética. Husserl desarrolla en estas reflexiones, incitado por su antecesor, su concepción del motivo trascendental. La subjetividad trascendental "*opera como fuente originaria*"²⁰ de toda realidad en general. El título *trascendental* indica que se trata no de una subjetividad *subjetiva*, *representativa*, sino —acaso pueda decirse— absoluta, en la que lo subjetivo y objetivo convergen. Este fundamento último expresa en Husserl la posibilidad de superar el dogmatismo positivista (común al racionalismo y el empirismo), superando al tiempo la perspectiva de una realidad trascendente. Nos situamos así en esfera de inmanencia.

Husserl desarrolla este concepto en varios lugares. Aquí realiza su despliegue en la perspectiva de la *vitalidad*: la subjetividad trascendental es el "mundo-de-vida". Este mundo vital es fuente prístina y condición de posibilidad de todas las operaciones de la subjetividad: teóricas, prácticas y estéticas. Estas operaciones son rendimientos parciales de la subjetividad mundano-vital.

El sujeto trascendental para Husserl es entonces el *Ego* que en cada caso se ve inmerso en el "mundo-de-vida": con apetencias, voliciones, representaciones, imaginaciones, angustias, propósitos, legislaciones teóricas (ciencia) y prácticas (derecho, moral, política), etc. Esta caracterización pone de relieve cómo el sujeto trascendental está determinado o condicionado a su vez por el sujeto psicológico. Pero no por ello se retorna al psicologismo, pues en todas estas operaciones parciales reside una suerte de *yo puro*, que permanece invariante en el flujo de las variaciones. ¿Nuevamente metafísica? Decididamente no. El *yo puro*

20. *Ibid.*, p. 104.

es *posibilidad* de sentido de mundo, y el sentido siempre es *para alguien*, valga decir, siempre está íntimamente enlazado con un alguien concreto, con una primera persona.

El "mundo-de-vida" frente a las ciencias positivas

La ciencia ha sido dominada por una forma de racionalización que se ha resumido bajo la idea de la objetividad, racionalización que se desprende del naturalismo fiscalista galileano, de tal suerte que la diferencia esencial entre el "mundo-de-vida" y su forma de experiencia y verdad respecto al mundo de las ciencias objetivas reside en la imposibilidad de vivir intuitivamente una abstracción ideal, mientras que el "mundo-de-vida" es un mundo de una subjetividad mundana que experimenta corpóreo-temporalmente la realidad. La objetividad científica carece de la vivencia actual de lo intuible. El "mundo-de-vida" es un mundo en el que la evidencia es comparecencia en su ser de modo originario:

Lo dado evidentemente es, según el caso, lo experimentado con presencia inmediata en la percepción como "ello mismo", o bien lo recordado en el recuerdo como ello mismo; toda otra forma de la intuición es un presentar ello mismo [...] Toda acreditación imaginable reconduce a estos *modi* de la evidencia, puesto que lo "ello mismo" (del correspondiente *modus*) reside en estas mismas intuiciones como lo realmente experimentable y acreditable intersubjetivamente, y no es ninguna substrucción mental, mientras que, por otra parte, una substrucción tal, en la medida en que pretende en general la verdad, solo puede poseer una verdad real precisamente por medio de la retrorreferencia sobre tales evidencias.²¹

De este modo Husserl reafirma la necesidad de retrotraer las realizaciones lógico-objetivas a su fundamento intuitivo, a la experiencia originaria, al sentido pre-científico del ser objetivo. Lo objetivo es en sí mismo no experimentable, de manera que la experiencia solo se da en aquel. Lo intuible remite al *hic et nunc* y a sus formas de presentificación que son representación de lo vivido originariamente. Lo objetivo es legaliformal, lo evidente intuitivo es mundano-vital.

Este reencuentro de lo separado en el pensamiento científico, reencuentro de una verdad ideal con la evidencia originaria, lleva a la consideración, ya en otras partes señalada por él y desarrollada explícitamente en el literal e), de que "[l]a teoría en su sentido lógico [...] se

21. *Ibid.*, p. 134.

fundamenta, en el 'mundo-de-vida', en las evidencias originarias pertenecientes a él".²² No solamente toda actividad teórica científica se realiza en el "mundo-de-vida", además este "en sí" de la ciencia objetiva, —representaciones, verdades, relaciones "en sí", con su propio espesor óptico—, tiene su fundamento en el "mundo-de-vida". En efecto, como escribe Husserl, su idealidad consiste en que no son y no podrán ser cuerpos cósmicos o animados, pero como idealidades objetivas tienen su subsuelo originario en las "actualidades y potencialidades humanas" que se desarrollan en la concreción mundano-vital. Así, pues, a la diferencia entre "mundo-de-vida" y mundo científico le corresponde una relación original entre "mundo-de-vida" y mundo científico. En su substrucción (fundamentación) ideal y objetivante que hace imposible vivir intuitivamente —como sí ocurre a la subjetividad mundano-vital—, aparece una relación originaria con el "mundo-de-vida", relación perdida y que se ha presentado mediante esta diferencia: en el mundo científico objetivo es posible intuir y el "mundo-de-vida" es un reino de experiencias originarias. De manera que el "mundo-de-vida" aparece como el fundamento de la ciencia objetiva que edifica teorías sobre la validez "pre-dada" del mundo, aplica sus conocimientos y los esparce por el "mundo-de-vida", y este a su vez es el único horizonte de realización que tiene la práctica científica: nuevos conocimientos teóricos y técnicos se incorporaran como partes del mundo y estarán en la experiencia mundano-vital del científico y de los demás hombres. El "mundo-de-vida" fundamenta como atmósfera en el que los científicos, filósofos, etcétera, viven temática e intersubjetivamente sus investigaciones y cotidianamente su mundo vital y, a la vez, como horizonte donde todo lo pensable es pensable por la relación originaria.

"Mundo-de-vida" como a priori universal en su relación con la subjetividad dadora de sentido en tanto otro a priori universal

El "mundo-de-vida" es el mundo espacio-temporal de las cosas tal y como las experimentamos en nuestra vida pre y extra científica y como las sabemos en tanto experimentables. Tenemos un horizonte mundano como horizonte posible de experiencia de cosas. Las cosas del mundo experimentable son subjetivo-relativas.

De importante consideración es el hecho de que todo ello es ahí subjetivo-relativo. Que el "mundo-de-vida" es ámbito de sentido como

22. *Ibid.*, p. 136.

subjetivo-relativo lleva nuevamente a resaltar su carácter irreductible a lo objetivo, y además conduce a la pregunta sobre cómo puede el "mundo-de-vida" transformarse en tema de una nueva ciencia. Husserl señalará incisivamente que el "mundo-de-vida" en sus relatividades se da en una estructura general. Es esta donación del "mundo-de-vida" como estructura general la que hace posible convertir el "mundo-de-vida", como horizonte mundano-vital en el que se desarrolla el pensamiento científico, filosófico, social, político, etc., con sus motivos pragmáticos y axiológicos, en tema de una nueva ciencia, en tema de una reflexión radical. Estructura general quiere decir que tiene el carácter de una universalidad peculiar que encierra en sí las mismas estructuras, de manera pre-científica, que el mundo científico racionaliza a través de su *logos*. Cuerpo, espacio, temporalidad en el "mundo-de-vida" son vividos, experimentados de forma vital, y comparecen en la misma ciencia pero de forma ideal. Ya no se trata solamente de un problema filosófico universal, sino de un "*a priori* mundano vital" sobre el cual en continua *retrorreferencia* el mundo científico se edifica. Determinar cómo en este *a priori* mundano-vital se forma el sentido del *a priori* objetivo es la tarea de esta nueva reflexión. Por el momento queda establecido que el carácter de estructura del "mundo de-vida" en sus relatividades es lo que permite la pregunta sobre una nueva ciencia que lo tematice, y además queda establecido el "mundo-de-vida" como un *a priori* universal. La *epojé*, entonces, nos ha conducido a no desfilas por la racionalización de la ciencia objetiva, y mediante la reflexión se ha hallado en la experiencia subjetivo-relativa del "mundo-de-vida" estructuras que lo describen como un *a priori* universal, aunque aún no sepamos de las especificidades de esas estructuras, Husserl señala que ellas mismas comparecen en la racionalización científica tal como la espacialidad, la corporalidad, la temporalidad mundano vital comparecen en la física ya como espacio ideal de la geometría, ya como fuerza de masas, ya como tiempo homogéneo, etcétera. En general, tenemos dos escisiones, el *a priori* objetivo, y el *a priori* mundano-vital, el primero fundamentado en "la evidencia mundano-vital" de este último, con lo que podemos decir que no solamente se da tal escisión y la descripción de dos *a priori*, tenemos además con la fundamentación de este en el *a priori* mundano-vital –primero y originario en la constitución de sentido– el *a priori* de la correlación. Con este *a priori* mundano vital puede decirse, entonces, que la necesidad de hecho y la necesidad de derecho confluyen. La necesidad apriórica de que todo tipo de realización teleológica, como la científica, tenga su fuente originaria de sentido en el "mundo-de-vida", y la necesidad de hecho de que esa fuente se nos dé en persona como experiencia auto-evidente, como experiencia originaria, permiten una superación,

desde el planteamiento del problema, del dualismo idealidad-mundo, sujeto-objeto, *a priori*-hecho. Y en este sentido, únicamente cuando la ciencia apriórica es retro-referida al "mundo-de-vida" podrá ser fundamentada radicalmente como ciencia, sin presuposiciones encubridoras.

Planteados estos *a priori* con su respectiva escisión, no solamente metodológica, sino también ontológica, puesto que lo ente de lo científico difiere en lo intuitivo respecto de lo ente del "mundo-de-vida"; y después de establecer así mismo su relación ontológica subjetivo-mundanal, puesto que el mundo de la ciencia se edifica y se da originariamente en el "mundo-de-vida" como estructura general, siendo esta la tarea propia de una reflexión filosófica radical, Husserl en el párrafo 37 describirá las estructuras eidéticas sumas del "mundo-de-vida": cosa-mundo y conciencia-cosa.

En tanto "cosa-mundo" el "mundo-de-vida" se me da eidéticamente, en su invariante, como un conjunto ilimitado de seres cósmicos, como la totalidad de los *onta* en la forma espacio-temporal, de la que daría cuenta una ontología "mundano-vital" y que a su vez sería una parte de esta nueva científicidad del "mundo-de-vida". Como conciencia-cosa y conciencia-mundo, *estando* ahí como hombres en el "mundo-de-vida", vivimos en el suelo de toda posible praxis, involucrando de suyo la necesaria disposición horízontica de todo vivir en el mundo-práctico como vivir en la certeza del mundo, vivir en la conciencia de mundo y de uno mismo viviendo en el mundo como algo dado de antemano. En la certeza del mundo somos conciencia de cosas y de objetos, como haciendo parte del horizonte mundo, dos formas de conciencias inseparables pero diferentes. La conciencia de objetos se da sobre la conciencia de mundo, con sus respectivos modos de validez, posicionales, dándose aquí y ahora, en presencia, o bien cuasi-posicionales, en el modo de la fantasía; o bien habituales y potenciales (véase la "Tercera Meditación Cartesiana"). El "mundo-de-vida" nunca se me da como un ente, se me da como unidad de todo lo posible, el "mundo-de-vida" es conciencia de mundo como horizonte, el objeto es conciencia de objeto como haciendo parte de la unidad mundo. Con estas respectivas diferencias como estructuras generales y formales del "mundo-de-vida" da Husserl, entonces, inicio a una diferenciación que haga posible tematizar el "mundo-de-vida" como problema filosófico universal.

De acuerdo con estas dos estructuras en el párrafo 38 Husserl describe desde el punto de vista noético, las dos formas fundamentales de tematizar el "mundo-de-vida": la tematización de la actitud ingenua-natural y la tematización reflexivo-fenomenológica. Tanto una y otra conservan la característica esencial de la vida en vela, lo que quiere decir, que una u otra tematización son formas en la vida en vela

en la que el mundo y sus objetos valen según la respectiva actitud. En la actitud natural-ingenua estamos siempre dirigidos *intencionalmente* a objetos materiales o categoriales, también a otros hombres en el horizonte del "mundo-de-vida", estar orientados significa que tales objetos u otros hombres representan metas para nuestros intereses, y que en tal sentido, en la actitud natural-ingenua estamos en actividades y realizaciones teleológicas particulares dentro de la unidad mundo, intereses teóricos, prácticos, estéticos relativos a nuestra subjetividad y mundos circundantes. Escribe Husserl: "El mundo es el campo universal en el que están dispuestos todos nuestros actos, experimentadores, cognoscitivos, activos. A partir de él vienen de los objetos ya dados todas las afecciones, transformándose en cada caso en acciones".²³

La actitud natural-ingenua es una forma del vivir en vela en la que vivimos en el horizonte del mundo según el modo de la afección y la acción que configuran las realizaciones y actividades teleológicas de cada sujeto. Además de esta actitud natural, podemos estar conscientes del mundo de otra manera, bajo la actitud reflexiva. Bien queda establecido que el mundo se da en apariciones en las que la subjetividad en sus formas de dación de sentido (volitivas, prácticas, axiológicas, estéticas, teóricas, etc.) se hunde en un "vivir allí", no sabiendo nada de sí, olvido ingenuo de sí que nos vuela a recordar ese fragmento de Pessoa "la inconsciencia es el fundamento de la vida". Contraria a esta forma lineal, del estar orientado sin curva reflexiva de sí, esta actitud reflexiva no busca estar en el "cómo" del "mundo-de-vida"; sino en el cómo de la subjetividad y sus formas de dación en el que aparece el mundo, actitud que tematiza lo a-temático en la actitud natural, actitud que busca "[l]a vida realizadora universal en la que se verifica el mundo en tanto que siendo para nosotros constantemente en su correspondiente presencia fluyente, el mundo que constantemente nos 'está dado con anterioridad' [...]".²⁴ Este "está dado con anterioridad" es indicativo del cambio de actitud, pues en la actitud natural-ingenua el mundo vivido a-temáticamente se me da como conciencia de mundo en su horizonte, como viviendo "llanamente" en él *ahora*. En la subjetividad nos llega, entonces, el "mundo-de-vida" como estructura previa para la dación subjetiva de sentido, como el suelo mismo en el que ella constituye sentido desplegándose mundano-vitalmente. La *epojé* entonces no concierne únicamente en la suspensión de todo saber científico-objetivo, cobija y pone fuera de juego la realización mundano-vital con su horizonte de

23. *Ibid.*, p. 151.

24. *Ibid.*, p. 152.

validaciones actuales y potenciales, pone fuera de juego, de un golpe, toda la realización sintética de la actitud natural con la que se vive enteramente en el "mundo-de-vida", y en este poner fuera de juego permite una nueva actitud que está por *encima* de la vida subjetiva e intersubjetiva en su fluir mundano-vital, conduciendo, entonces, a través de esta mutación personal, a la vida intencional de la subjetividad y a su formas de dación en que constituye la validez del "mundo-de-vida", y por este camino, necesariamente, lleva al problema de la correlación entre subjetividad y "mundo-de-vida". No está de más insistir que esta puesta fuera de juego no significa una eliminación del "mundo-de-vida", tampoco una supresión de verdades, sedimentaciones y tradiciones históricamente formadas, sino una suspensión de realizaciones intencionales, una abstención de los intereses prácticos, teóricos en que se desenvuelve la subjetividad en el mismo "mundo-de-vida", solo significa un dejar de lado la realización intencional propia del "mundo-de-vida" mientras este continúa siendo; pero ahora, como mero correlato noemático de mi subjetividad, es mero fenómeno.

Índice del sentido de esta curva en la actitud natural-ingenua es la misma reflexión de Husserl sobre el "mundo-de-vida" así como su deconstrucción de la ciencia y filosofía modernas en continua atención a la tachadura ontológica de este, índice de esta actitud es, pues, "la mutación personal", "la conversión religiosa" del fenomenólogo como entero acto de realización voluntaria, como acto del yo puedo, como acto de realización de mi libertad. En este sentido, voluntad y subjetividad, voluntad y yo puedo, se identifican como unidad organizada de la conciencia. Si la conciencia es una unidad intencional organizada, teleológica en su rendimiento cogitativo, descubrirse a sí misma como fuente de constitución de sentido, *télos* que sale a flote con Descartes, quiere decir que su libertad no es otra cosa que la misma subjetividad trascendental enfocada desde el punto de vista del *yo puedo*. De esta interpretación se encuentra la necesaria relación estructural entre intencionalidad, reflexión y el yo como operando en el horizonte mundano-vital. En este sentido, la *epojé* que conduce a esta suerte de conversión religiosa del fenomenólogo, hace parte de la misma posibilidad intencional de la conciencia, y eso de una manera esencial.

En suma, podemos decir que pasar de la actitud ingenua a la actitud reflexiva busca reconducir el "mundo-de-vida" "al *universum* de lo puramente subjetivo". De manera que al *a priori* "mundo-de-vida" le corresponde el *a priori* subjetividad constituyente de sentido en su *correlación* con el "mundo-de-vida".

“MUNDO-DE-VIDA” Y MUERTE EN HUSSERL

DANIELA ORTEGA DE LA MADRID
FFYL-UNAM

Cuando hablamos del mundo, sin mucho meditar podemos caer en la cuenta de que somos conscientes de estar en un mundo que se desenvuelve en espacio y tiempo, el cual experimentamos de un modo originario, de este modo, mi encuentro con el mundo es inmediato, asimismo las demás cosas que en él encuentro están ahí presentes para mí, aunque no les ponga una especial atención, me ocupe de ellas o no siguen ahí. Y más que cosas, están ahí también los seres animados como plantas, animales y otros humanos, y yo mismo estoy ahí para ellos. Es mundo inmediato que compartimos, y en el que las cosas que le componen poseen características corporales, valorativas, prácticas, etc., en donde cada quien estructura y experimenta el mundo desde su propia perspectiva y, aun así, se funda en un subsuelo que nos es común a todos. En general, es donde desarrollamos nuestro quehacer cotidiano... sin embargo, también es el mundo en donde morimos.

Lebenswelt o “mundo-de-vida” es para Husserl el campo de la experiencia vivida, es la condición de posibilidad en donde se da toda experiencia humana, el mundo sobre el cual siempre estamos viviendo, puesto que el mundo ya está ahí siempre, es pre-dado a cualquier tipo de actividad humana, ya sea práctica, científica, moral, etc., el mundo no es un objeto es una unidad en la que se realizan y adquieren sentido todos las subjetividades y objetividades que le componen.¹

El “mundo-de-vida” es para nosotros lo que en la vigilia siempre está ahí, lo que existe con anterioridad para nosotros, el *suelo* de toda praxis ya sea teórica o extra teórica. El mundo está pre-dado para nosotros, en la vigilia, y siempre para todo sujeto interesado prácticamente, no accidentalmente sino siempre necesariamente, como campo universal de toda praxis real y posible, como horizonte.²

“Mundo-de-vida” o mundo vivido es el mundo tal cual nos es dado con antelación al conocimiento científico y cultural, es constituido por

1. Cfr. Edmund Husserl, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, p. 39.

2. *Ibid.*, p. 145.

las experiencias de la vida cotidiana, está por lo mismo, cargado de significado previo a las consideraciones teóricas en las que concebimos las cosas experimentadas como conjuntos de sensaciones sin significado a las que se les añade un nombre que fija su sentido. Este mundo tiene un carácter primordial y originario, la percepción que tenemos de él es intuitiva, es lo inmediatamente vivido, se determina por las relaciones de familiaridad o esquemas de referencia que de él abstraemos, y viene a ser el cimiento de todos los procesos constitutivos del saber y de los posteriores *mundos* que se constituyen (mundo científico, mundo cultural, etcétera).

Hay solo un "mundo-de-vida": el mundo que se le aparece a una persona en sus múltiples experiencias es siempre el mismo, y este es el mundo que se le aparece a los demás sin que importe cuándo y dónde viva. Nuestras concepciones de este mundo pueden diferir y, en este sentido todos vivimos en diferentes mundos. Pero lo diferente no es lo mismo que distinto. El mundo en el que vive cada uno de nosotros es único, pero se manifiesta a cada uno de nosotros de diversos modos.³

De manera que, cuando la conciencia constituye objetos no solo lo hace en sus diferentes propiedades, sino que también los constituye en relación con los demás objetos y con su horizonte de trasfondo, y con su temporalidad objetiva, es decir, se les constituye en el mundo en un tiempo y en un espacio. Así, el horizonte de experiencia comprende no solo todas las características del objeto constituido, también incluyen el mundo que lo envuelve, y todo aquello que no atendemos en actualidad pero que se encuentra como trasfondo con potencial de ser atendido. Este horizonte es donde sucede nuestro contacto inmediato con las cosas, las cuales sobresalen como formas sobre un trasfondo único llamado "mundo-de-vida".

De ese modo la conciencia que tengo de esa flor, se convierte en una conciencia del mundo espacio-temporalmente en donde ella se sitúa. La conciencia de objetos o de cosas solo puede existir teniendo al mundo como horizonte, a la vez que se tiene conciencia de mundo como horizonte de los objetos que le componen, entre ellos, cabe mencionar a los hombres con todo su hacer humano.

El ejemplo más claro en el que podemos meditar es el de atender el suelo de cualquier habitación, nunca le solemos poner atención, sin embargo, quedaríamos estupefactos al no encontrar ningún suelo que

3. Dagfinn Follesdal, "¿Uno o muchos Mundos de la Vida?", *El concepto de Lebenswelt en Husserl*, p. 70.

pisar si este faltara.⁴ Se da por hecho que estará ahí siempre, es una creencia o anticipación que no recordamos cuando la obtuvimos por vez primera, pero que en nuestra familiaridad con el mundo tenemos que anticipar que ya estará ahí cada vez que entre a cualquier lugar, no es una espera consciente sino que está ya dada vívidamente.

Por otra parte, para explicar mejor la configuración de la conciencia del mundo hay que apelar a la subjetividad trascendental como constituyente de tal; la reducción trascendental es el proceso por el cual se llega a esta, de modo que en primera instancia, requerimos de la *epojé* para poner entre paréntesis todas las verdades, prejuicios objetivos, la creencia sobre la validez del mundo y todo aquello de lo participamos en la actitud natural, toda aquella realidad en donde se despliega la vida común es suspendida obteniendo entonces, nuestro campo reducido a las vivencias puras, a los fenómenos, con ello, luego de la *epojé* y la reducción trascendental, la vida intencional del sujeto se descubre y encontramos que el "mundo-de-vida" es correlato intencional de la subjetividad de la que obtiene su validez y sentido.

Una vez en el terreno del sentido puro, el Yo se halla consigo mismo, aquí su actividad se refiere a su propia conciencia que muestra un correlato universal cerrado y autónomo entre el mundo y la conciencia de mundo. No hay interpretaciones ni concepciones, la reducción trascendental pone a ese Yo ahora vuelto subjetividad trascendental sobre del mundo, sacándolo de la relación objetiva que tiene con él en la actitud natural para mostrar así, su relación intencional como fenómeno puro (del mundo) de dicha subjetividad. Y todo esto para ver cómo desde la reflexión subjetiva se constituye el mundo pre-dado en la conciencia constitutiva trascendental, para saber cómo es que la subjetividad asiste al develamiento de aquel mundo vital, tal reducción re-conduce a la subjetividad para comprender cómo esta contribuye a la constitución y aparecer de tal, que en última instancia es un mundo intersubjetivo. Encontrando que ya en estructuras de esa vida intencional aparece el *a priori* universal de la correlación del Yo con el "mundo-de-vida".

Por lo mismo es que al mundo, esencialmente lo experimentamos más que como una simple extensión espacio-temporal y causal. La correlación "Yo-mundo", que ha sido evidenciada en la reducción, nos muestra que dicho mundo es una totalidad de cosas que se vinculan intrínsecamente, a la vez que se refieren primordialmente a la conciencia constituyente que les experimenta, la cual, por su lado, es también parte de ese mundo, siendo así, susceptible de ser experimentado como sujeto-objeto de él.

4. Cfr. *ibid.*, p. 60.

Dentro del campo al que nos hemos reducido es posible encontrar que ya están en el tanto las subjetividades como el "mundo-de-vida". Precisamente, el "mundo-de-vida" es lo primero que está siempre ahí, del cual hablamos siempre, al cual siempre nos enfrentamos y que es evidente en un modo originario y primigenio, en el fondo, tal evidencia es la vida por sí misma, en tanto que es un *mundo vivido*. Y como tal, es el horizonte de sentido que se extiende infinitamente tanto en el presente como en todos los recuerdos del pasado y también en la espera anticipada hacia el futuro. Es igualmente, un mundo intersubjetivo en donde se co-constituyen la validez y sentidos del mundo objetivo a través de la historia y comprendiendo de modo esencial a toda la humanidad.

De tal guisa que, el vivir viene a ser un experimentar al mundo, siendo entonces, la vida de cada quien algo así como una suerte de compendio de los instantes experimentados de sentido del mundo constituidos por razón de la subjetividad trascendental, o subjetividad viviente para la cual, las cosas cualesquiera acontecen en el mundo vital, que bien sirve de escenario para todas nuestras acciones e igualmente es receptor de nuestras intervenciones, etc. Asimismo, estar viviendo es que la subjetividad experimente el sentido inacabado del mundo en cuanto que es horizonte infinito de posibles experiencias por cumplir.

No obstante a la reducción, la subjetividad no olvida que es un yo encarnado, que es gracias a su corporalidad viva por la que se sitúa y relaciona con el mundo y con los otros; incluso luego de realizar la *epojé* y reducirnos a la corriente de vivencias con sus potencialidades y actualizaciones, también nos encontramos poseyendo un cuerpo, como aquella parte mundanal que para cada quien en cada caso va más allá de lo físico, ya que tal es el cuerpo en el que habita mi subjetividad, es mi propio cuerpo con el que vivo y me conecta con lo externo a mí, es intermediario entre el Yo, el mundo y los demás sujetos. Toda subjetividad trascendental, es la misma subjetividad mundana de la actitud natural, pero ejerciendo funciones trascendentales. Es la corporalidad viva la que nos permite, desde mi punto-cero en mi aquí y ahora, experimentar y participar en el "mundo-de-vida". Cuerpo vivo que es centro entorno al cual gira mi realidad cotidiana, es la estructura fundamental para todo actuar en el mundo, y por el que, igualmente, en ese mismo mundo, experimentamos a los otros en una presencia vivida (con cuerpo vivo) y no solamente como objetos físicos.

Vivimos con otros, los apercibimos empáticamente como alter egos, como otros sujetos constituyentes de mundo. Asimismo, Husserl nos dice: "Por esto, en general, el mundo existe no solo para un hombre

aislado sino para la comunidad de los hombres, y esto se debe al hecho de que incluso lo que es estrictamente perceptual es comunitario".⁵

Así es como en el mundo vivido intuitivamente se presenta la experiencia compartida de tal, es pues, común y es fundamento de la validez de la vida cotidiana. Es esencialmente compartido con los otros y sostiene una realidad comprendida como válida por todos, resultando en marco común de interpretación y comunicación. Es un extenso horizonte de sentido con entramado intersubjetivo accesible a todos, lo que permite que nos entendamos y comuniquemos. Es una estructura previa y fundante de la experiencia, es el horizonte en que nos movemos pre-reflexivamente. Es el trasfondo estructural de la vida cotidiana y en forma elemental, podemos decir que, se constituye histórica y generacionalmente.

Aún más, el modo en que se dan los otros, no es un producto o creación de la subjetividad no son puras representaciones o fantasías, ellos se dan con su propio sentido de alteridad como ajenos y trascendentes al Yo, y ese sentido fenomenológico queda constituido como reflejo de sí mismo, siendo entonces los otros, unos *Alter* u Otros-Yos: subjetividades que se presentan ante la conciencia bajo diversos modos simultáneos, a saber:

Se dan como seres existentes en la realidad mundana. Como cosas de la naturaleza y objetos del mundo que el Yo percibe y capta en escorzos.

El Yo les experimenta como cuerpos vivientes gobernados por una vida psíquica, esto es, como sujetos que están ahí, al igual que yo, en el mundo y por lo mismo, ellos por su parte también experimentan al mundo e incluso a mí como otro

Los otros, en la cotidianeidad, son hombres que están ahí en el mundo como parte de él, y ya en actitud fenomenológica antes de alcanzar su sentido de *hombres* se presentan como objetos físicos, como cuerpos materiales de los que no se puede percibir o experimentar, su vida subjetiva, sus vivencias, o a nada de su propia constitución del mundo, y si se pudiera que el yo acceda a la vida de la conciencia de cualquier otro entonces ya no le sería ajena sino propia, es decir, ya no es otro sino el mismo Yo. El cuerpo físico del otro es presentado y apresenta a un yo ajeno que le gobierna, ambos son unidad primordial, y por ende el cuerpo físico y el cuerpo vivo no están (ni pueden estarlo) separados en ningún modo.

La experiencia del otro comprende momentos constitutivos como la percepción, que es conciencia presentativa de la corporalidad ajena,

5. E. Husserl, *La crisis... op. cit.*, p. 166.

junto con la presentación o apercepción analógica, que es conciencia mediata de la subjetividad ajena, esta última es una intencionalidad mediata que presenta aquello que no puede presentar con plena originariedad sino solamente a través de algo más que funja como intermediario, el cual es en este caso: el cuerpo. Esta presentación se fundamenta en la presentación, resultando así que la experiencia que se tiene es de aquél Otro-Yo, quien está allí mismo en persona y no tenemos, por tanto, solo señas o signos de él.

En pocas palabras, el cuerpo vivo es más que el aspecto físico perceptible, es un cuerpo actuante bajo dominio de la subjetividad constituyente. En tanto, el cuerpo físico ajeno solo puede aprehenderse como *vivo*, en analogía al propio cuerpo vivo. Aquí no hay inferencia alguna, sino un emparejamiento del Yo y el Otro-Yo, y la apercepción brinda aquello que de ninguna manera es dado en forma inmediata: la vida concienical ajena, el Yo del otro; presentación que se entrelaza con la presentificación originaria de aquello que sí es inmediatamente accesible: su cuerpo. Y aún más, lo que permite la interpretación y comprensión de los unos con los otros en el susodicho subsuelo intersubjetivo, es en gran medida por el acto empático o de empatía, el cual asemeja el padecer de los otros al propio, resultando por lo mismo, un instante preciso en la constitución de la experiencia del otro; y en última instancia, encauzando tal experiencia a la constitución de la intersubjetividad trascendental al vincularnos con los demás sujetos. En cierto modo, la formación de comunidades se debe al acto de empatía que es dado en la experiencia con el otro, y en la que se desarrolla la afectividad que normalmente le sigue y por la cual se crean lazos más o menos estrechos entre miembros de las comunidades, según nos sean más próximos o lejanos entre sí. Así la vida colectiva de todos los Yos se entrelaza y consolida como vida común.

El acto empático se constituye al distinguir al otro como alteridad poseedora de su propia corporalidad viva, no se habla aquí de un sentimiento por el otro o un contagio afectivo, sino del reconocimiento de lo ajeno tal como es, y advertir a una subjetividad constituyente con su experiencia y fenómeno del mundo, como mi propia subjetividad constituyente del mundo. Luego, cada uno de los sujetos posee sus esquemas constitutivos respecto del mundo que se corresponden y conectan unos con otros sobre la base del "mundo-de-vida".

Como dije antes, el "mundo-de-vida" es el mundo en donde vivimos, pero igualmente es el mundo donde morimos y donde los demás mueren, puesto que en un determinado momento dejaremos de compartir tal. Considerando eso, preguntemos: ¿qué podría representar el fenómeno

de la muerte en el "mundo-de-vida"? ¿es acaso una suerte de irrupción o ruptura en el horizonte de sentido?, ¿será posible que en el "mundo-de-vida" se implique en algún modo el sentido fenomenológico de la muerte? Es aquí en dónde nos adentramos en problemáticas de orden trascendental, de las cuales nuestro autor afirma que también incluyen, en un grado universal:

Los problemas de la generatividad, los problemas de la historia trascendental, las preguntas retrospectivas trascendentales por las formas esenciales del existente humano en comunidad, en personalidades de orden superior, por su significado trascendental y, en esa medida, absoluto; además, los problemas del nacimiento y la muerte y la constitución trascendental de su sentido como acontecimiento mundano, como también los problemas de los géneros. Por lo que concierne al problema del "inconsciente" (dormir sin soñar, desmayos, etc.) se trata, en todo caso, de acontecimientos del mundo pre-dado y de este modo caen indiscutiblemente bajo la problemática de la constitución, así como también el nacimiento y la muerte.⁶

El Yo trascendental, el Yo que es correlato del mundo vital, no es una vivencia entre las demás vivencias de la corriente concienical, al reflexionar sobre sí misma, el yo se encuentra consigo mismo dado en primordialidad como siempre idéntico a sí, esa identidad se aparece explícitamente como estable a lo largo del horizonte infinito, que transcurre en el presente vivo y abierto, y constantemente fluyendo en la temporalidad inmanente de la misma conciencia, mostrando ser una unidad temporal de la totalidad de las vivencias que se define a partir de sus horizontes temporales. Empero, la reducción trascendental no llega a abarcar los límites de tales horizontes como lo es la experiencia de la propia muerte, y no porque esta quede fuera del estudio fenomenológico, sino más bien, porque no es una experiencia directamente constituyente para la propia conciencia, pero, aun así, el morir continúa siendo una certeza que rebasa el aspecto empírico.

Naturalmente tenemos un nacimiento y una muerte que en la esfera trascendental el sujeto no puede constituirlos, no tenemos experiencia de ellos, sabemos de la muerte con una mayor certidumbre a través de nuestro testimonio sobre lo que ocurre con los otros. Es por ello mismo que se afirma que, en sentido trascendental, la conciencia no tiene un comienzo ni un final, ya que no los constituye originariamente y bien puede concebirse a la subjetividad trascendental como interminable y

6. *Ibid.*, p. 229.

en cierta manera infinita, no obstante, esta cuestión nos marca los límites de su misma constitución.

El hecho de que moriremos es innegable, y en el mismo plano trascendental, la muerte implica una disolución definitiva de la vida subjetiva, hay rompimiento de la continuidad del flujo retencional y protencional: con ella ya no hay posibilidad de experiencias futuras, la muerte es una ruptura de la subjetividad y su estadía el "mundo-de-vida". De tal modo que el sentido el fenómeno de la muerte en nuestro mundo vital, y como perteneciente a esfera trascendental a la que nos hemos reducido, bien puede ser como sentido de finitud: *el saberse finito*. Tal y como el mismo Husserl bien nos señala:

Se discute aquí un problema importante, la finitud de este *ego*. Se muestra aquí como el principio y el final de la vida mundana del yo que, por supuesto en su entorno primordial, su constitución es asunto suyo. El nacimiento y la muerte se "advienten" desde el interior, como sucesos límite.⁷

Justamente, tanto el nacer como el morir son fenómenos límite para la conciencia del sujeto trascendental, por razón de no poder ser dados en modo originario, pero como tales nos hacen conscientes de la propia finitud. La constitución de la finitud humana se asienta en los cumplimientos intencionales de fenómenos-límite como son: el dormir, el nacimiento y la muerte, junto con otras experiencias que nos permitan apreciar cualquier disminución en la fortaleza del yo, tales como la enfermedad o el envejecimiento.⁸ Así quizás, esa intuición de finitud es más primordial que corroborarla en nuestro testimonio sobre la muerte de los otros, pues previa a la comprensión de la muerte ajena es ya la conciencia de finitud, la que nos permite entender la muerte ajena de un modo más pleno a esta como un final para el otro.

Así, mientras mi muerte no puede ser nunca una experiencia originaria para mí, puede pertenecer a la fenomenología trascendental en la misma forma en que el mundo más allá de mis horizontes, que el objeto noemático "X", y otras personas pertenecen a la fenomenología trascendental: como la presencia de una ausencia.⁹

Usualmente se piensa que la conciencia de finitud proviene de una simple inferencia resultante de la experiencia del morir ajeno: si todo

7. E. Husserl, *Manuscritos-C: Späte Texte über Zeitkonstitution*, p. 154

8. Cfr. *ibid.*, pp. 89-106, 154-177.

9. Michael Sigrist, "Death in Transcendental Phenomenology", en *Husserl Circle 43° annual meeting*, p. 127.

lo que vive, muere; yo estoy vivo, por tanto, he de morir. De este modo la muerte se manifiesta como una eventualidad próxima que en un determinado momento llegará y no como una posibilidad necesaria y próxima a cumplirse. No obstante,

Mi conciencia de la muerte es trascendentalmente más rudimentaria que mi conocimiento de la muerte de los demás: el fenómeno de la muerte ya está dado en la reducción primordial como una tenue conciencia de un sueño profundo del que nunca voy a despertar.¹⁰

Al reflexionar en la temporalidad del Yo, ya encontramos como se determinan estos fenómenos-límites, por un lado, en la temporalidad inmanente de la conciencia trascendental se tiene que su flujo continuo no posee final ni principio, pero en la temporalidad generativa aparecen ciertas rupturas (el dormir, la muerte y el nacimiento) en su flujo total. Estos son quiebres o representan rompimientos, ya sean parciales o absolutos en la unidad y continuidad de la vida de la conciencia en vigilia.

Si planteamos el caso en el que sea posible que la conciencia presencie su acabamiento, se estaría diciendo que en el flujo temporal se está constituyen dicha experiencia al aprehender los instantes vividos del morir, instantes que uno a uno irían hundiéndose en el pasado retenido en aquel continuo flujo de datos actual modificados a retenciones, en tanto esperan nuevos instantes protendidos que van volviéndose actuales, pasando de un ahora en actualidad, a un ahora recién sido mientras se espera lo que vendrá. En otras palabras, se estaría *viviendo* la propia muerte como se vive cualquier otro acontecimiento, constituyéndolo temporalmente en el flujo concienical de la subjetividad trascendental; de tal suerte que en el momento en que se está uno muriendo se es consciente de ello y del momento siguiente a este, que vendría a ser el *ya estar muerto*, lo que equivale a decir que la subjetividad es capaz estar consciente de haber muerto, de poder rememorar dicho acontecer y de poder expresarlo o manifestar su conciencia de estar muerto. Afirmaciones que, por supuesto, nos marcan un absurdo, si tal fuese el caso, entonces no se estaría completamente muerto; por lo que se reitera que la conciencia no puede concebir su aniquilamiento y de ahí es fácilmente deducir su *inmortalidad* trascendental.

Ahora bien, supongamos la muerte semejante a un sueño que no podemos recordar, esto es, al dormir profundamente y sin soñar, estos dos, el morir y el dormir sin soñar son no-experiencias para la vida

10. Saulius Geniusas, "On Birth, Death, and Sleep in Husserl's late Manuscripts on Time", *On Time- New Contributions to the Husserlian Phenomenology of Time*, p. 75.

consciente, solo que ese último marca no un final absoluto, sino únicamente una breve pausa en la que el experimentar consciente se traslada a un modo pasivo e indirecto, en una forma en que el Yo esté apaciguado de su normal actividad y siempre se halla implícita la posibilidad de despertar. En tanto que, en el morir se suprime permanentemente toda posible actividad del Yo, al igual que todo próximo despertar, la muerte se traduce como un acabamiento definitivo de las condiciones de la existencia mundana y una discontinuidad en el flujo temporal de la subjetividad trascendental.

La muerte no es dormir, el momento en donde irrumpe, mi vida mundana entera, mi yo llega a su fin. No puedo guardar un recuerdo de lo que era, lo que he experimentado, pensado, diseñado, y planificado para el futuro, porque se requiere esencialmente de mi presencia mundana, en la que, para mí, soy corporalidad humana. [...] Así, si hubiera un despertar de la muerte como una si esta fuera una especie de sueño, sería un despertar como el yo que recuerda su existencia en el mundo, pero que ya no está más en el mundo. [...] El posible despertar o permanecer en vigilia y a la vez no seguir siendo en el mundo es un absurdo, o de otro modo la muerte no sería un "hermano" de sueño, sino lo mismo que él.¹¹

Ni la muerte es un dormir, ni la conciencia le experimenta. Más, por otro lado, la muerte es una pérdida de la corporalidad viva, es fácil notarlo en la percepción de los otros que han muerto y ahora se nos presentan como cadáveres. En el cadáver vemos que el cuerpo se descompone y se ausenta la subjetividad trascendental dejando de ser entonces, un cuerpo vivo. Al perder el aspecto vital de su cuerpo, el sujeto pierde cualquier contacto sensible con el mundo intersubjetivo, al morir ya ha perdido cualquier lazo de un yo consciente con este mundo vivido. Es este aspecto intersubjetivo el que otorga a la muerte un significado más completo: como un acontecer en la historia del "mundo-de-vida". Por lo que, "tal vez necesite de la muerte de los otros para entender la muerte de mi vida como un todo, pero no necesito a los otros para entender que la muerte es el fin del presente viviente".¹²

El cuerpo vivo considerado como cadáver, también presenta a un Yo que, si antes bien gobernaba dicha corporalidad, ahora se manifiesta como ausente, y lo que se presente es que alguna vez estuvo y ha dejado de ser. Mismamente, cuando el *es*, se vuelve en *era*, va más allá de una función fonética o gramatical, se está hablando del ser de un sujeto

11. E. Husserl, *Manuscritos-C...* op. cit., p. 103.

12. Sigrist Michael, "Death in Transcendental Phenomenology", op. cit., p. 134.

que ha pasado del ser en un momento y lugar determinado, a un dejar de ser. Y de igual modo, el que ha muerto no es solo un cuerpo inerte, el cadáver no es únicamente el remanente material de un cuerpo vivo, es la huella de que hubo vida y prueba indiscutible de la ausencia de alguien que no regresará jamás.

Aprendemos a vivir sin aquellos que ya han muerto, con los ausentes, y todo cuerpo sin vida es un hecho que debe ser enfrentado como pérdida de la subjetividad constituyente, como cadáver en el que al percibirlo, comprendemos que ya no hay ni habrá en modo absoluto una posible respuesta o vuelta a la vida consciente como ser viviente, ni tampoco queda más conciencia del mundo, ni forma continuar compartirlo y de actuar en el mundo, e igualmente podemos percatamos con él, que, como ser temporal, ha dejado de darse el presente viviente y ahora que ha fallecido, tal presente ha quedado abruptamente interrumpido.

Es en el cadáver donde mejor se manifiesta el fenómeno de la muerte, pues esta como tal se halla fuera de toda representación o conceptualización que se pretenda imponérsele. A la muerte no se le percibe en sí misma, se perciben sus manifestaciones: los cadáveres, lo que queda de los que mueren, lo que deja de vivir, lo que queda como ausente. Por ello toda experiencia de la muerte se refiere a la muerte ajena, en la que nos enfocamos en ese cadáver y en lo que este represente para el Yo y para la comunidad intersubjetiva en la que participaba aquel. La empatía nos vuelve acercar al otro, manifestando que ese cadáver no soy yo, pero sí puedo suponerlo como si yo estuviera allí, proyectando mi posibilidad de estar en ese lugar en algún momento determinado, aunque, ni con la imaginación más vívida es posible ponernos en el lugar del cadáver, el yo como conciencia viva únicamente puede reflejarse en el otro y verse desde fuera pero jamás apercibirse como un muerto ausente de sí mismo.

Y así como la corporalidad viva es mediadora para la intersubjetividad, el cadáver o corporalidad muerta viene a ser igualmente mediadora con la intersubjetividad y la constitución del sentido de la muerte dentro panorama mundano. La constitución intersubjetiva hace de la muerte un momento temporal en la historia generacional del mundo, así sé que hubo vidas antes de la mía y es altamente probable que las siga habiendo después de mi muerte. En tanto, el sentido de la muerte nos resulta paradójico, constituimos el morir ajeno y entendemos que moriremos al igual que ellos, sin embargo, no se es plenamente consciente de la propia muerte como lo es respecto al morir de los demás. La subjetividad constituye la experiencia del nacer y morir de los otros, así como los otros constituyen su experiencia respecto al nacimiento y muerte de aquella, este aspecto intersubjetivo concede al sentido fenomenológico

de la muerte un significado más pleno, ya que manifiesta como esta es un acontecer en el tiempo del mundo vivido.

Por consiguiente, el sentido fenomenológico de la muerte parece ser sentido de finitud o conciencia de finitud, ya que como fenómeno-límite es inconstituible de un modo inmediato mas es dado como un instante final para la vida de la conciencia en el mundo vivido, el cual rompe su natural continuidad. En el caso de la muerte ajena, el cumplimiento significativo solo puede darse como *ausencia de*, como *pérdida de*, y dependiendo de su proximidad o lejanía del sujeto que experimenta la muerte del otro, esta pérdida sobrelleva una carga afectiva y emocional más o menos intensa, que es la pena o duelo por la falta de aquel que ha muerto.

A pesar de que se diga que el sujeto trascendental no ‘muere’, que es ‘inmortal’, y quien muere es el sujeto empírico, el hombre mundano, y sea su corporalidad viva la que se convierte en cadáver una vez acaecido el fallecimiento; no se implica en realidad que la misma subjetividad trascendental no pueda ser consciente de que la llegada de su propia partida traiga consigo exclusivamente una muerte empírica sino también su propia desaparición en el “mundo-de-vida”. Al punto que, “la noción auténtica de la muerte, se encuentra en una vida que no puede dejar de mantenerse a cierta distancia de la muerte al tiempo que reconoce al mismo tiempo su carácter ineludible”.¹³

El Yo trascendental no está bajo el tiempo natural de la realidad empírica, por lo mismo no nace ni muere, este se halla en el presente viviente, y en él se constituye el sentido del mundo vivido en el cual es un hombre que nace y muere como cualquier otro ser mortal. Aunque la subjetividad trascendental sepa que empíricamente ha de morir, su misma constitución en su flujo va pro-tendiendo siempre hacia el horizonte futuro en espera de lo porvenir. No es que el Yo trascendental no vaya a morir, sino que, no va a constituir la vivencia de la experiencia la muerte del hombre mundano.

Para finalizar nos queda aclarar que aquella familiaridad con el mundo funciona como esquema de referencia que nos permite interpretar al mundo y orientarnos en él en nuestro modo rutinario de la actitud natural; en tanto que, en ese sentido inacabado del mundo por ser, como ya se dijo, horizonte infinito de posibles experiencias a realizar, la muerte aparece en el panorama del “mundo-de-vida” como una cesación absoluta de la existencia del sujeto trascendental, que como ser temporal, bien se sabe mortal, y tal discernimiento se halla implicado

13. Saulius Geniusas, *On Birth, Death, and Sleep... op. cit.*, p. 87

desde los estratos constituyentes más profundos de su misma estructura concienical.

En Husserl la cuestión de la muerte como problema de la constitución trascendental, se trabaja desde la consideración de esta como fenómeno límite y paradójico que subyace en las capas constituyentes de la subjetividad, pues el fenómeno de la muerte se aparece presente como un pre-discernimiento para la conciencia, la cual puede entreverlo en aquellos otros fenómenos tales como el dormir sin soñar, el envejecimiento y la enfermedad del yo viviente, que son lo más parecido a la experiencia de finitud en el propio sujeto.

En último lugar meditemos en que, si hay algo que siempre ha ido a la par con la vida, es la muerte. Ante ella el hombre se tropieza con un terreno que, si bien le es desconocido, no le es en nada impropio. De ella no sabemos nada más allá de lo que experimentamos al presenciar la muerte de otros, y normalmente ante su *presencia* se manifiesta sobresale la angustia y tal vez el miedo, ella es incertidumbre, es desconuelo, y que en parte estas emociones son provocadas por percatarse que lo que conocemos y lo que somos, está determinado por ser finito, o más bien, mortal. Desde los comienzos de nuestras vidas que nos encontramos rodeados por la muerte, esta está latente, tanto en nosotros mismos como en todo lo que nos rodea, más es el haberse dado cuenta de tal transitoriedad de la vida es lo que ha llevado al hombre a preguntarse en innumerables ocasiones sobre todo lo que acontece con ella, desde el porqué de vivir y el porqué morir, hasta lo hay después de esta vida y más allá de la muerte. Asimismo, es claro que no hay nada más opuesto a la vida que la muerte, pero también nada complementa más a la vida que aquella, pues ambas son parte de la misma esencia de las cosas y sin una no puede entenderse por completo la otra, ya que es precisamente la muerte, es nuestra temporalidad, lo que hace única e irrepitible a nuestra vida.

Bibliografía

- Follesdal, Dagfinn, "El concepto de *Lebenswelt* en Husserl", en Sergio Sánchez Benítez, en http://www.uned.es/dpto_fm/InvFen/InvFen00/Boletin04/03_FOLLESDAL.pdf
- Geniusas, Saulius, "On Birth, Death, and Sleep in Husserl's late Manuscripts on Time", en *On Time- New Contributions to the Husserlian Phenomenology of Time*, Dordrecht Heidelberg, Springer, 2010.
- Husserl, Edmund, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2010.
- Husserl, Edmund, *Manuscritos-C: Späte Texte Über Zeitkonstitution*, Husserliana VIII, Leuven, Springer, 2006.
- Sigrist, Michael, "Death in Transcendental Phenomenology", en *Husserl Circle 43° annual meeting*, Boston, 2012.

“MUNDO-DE-VIDA”: CRÍTICA A LA LÓGICA FORMAL Y A LA PSICOLOGÍA EMPÍRICA

EDGAR SANDOVAL
UACM

Por muchos caminos que andes no hallarás los límites del alma, *tan profundo es el fondo que tiene.*

HERÁCLITO

Introducción

El tema *Lebenswelt* es fundamental en la fenomenología. Sin embargo, el desarrollo del concepto “mundo-de-vida” ha sido problemático. Su inscripción en una lógica, así como en una ética ha llevado el tema a direcciones muy distintas. El propósito de este trabajo es presentar el “mundo-de-vida” bajo una crítica a la lógica formal, así como a la psicología empírica. Esta crítica está planteada por Husserl de forma insistente en su fenomenología, aunque quizá adquiere un tono peculiar con *Crisis*. Es en 1936, año de las conferencias en Praga, cuando Husserl presenta una de las interrogantes radicales sobre la utilidad de las ciencias en la vida del hombre: “¿Qué tiene la ciencia –se pregunta Husserl– que decirnos sobre la razón y sinrazón, sobre nosotros los hombres en tanto sujetos de esta libertad?”.¹ En este cuestionamiento sobre la ciencia, en relación con la vida de los hombres, está presente una preocupación ética. Esto es: ¿cómo la ciencia ayuda a los hombres a orientar su vida? ¿Cómo, más allá del aspecto técnico e instrumental, que son útiles para la vida económica de los hombres, los conocimientos científicos son inútiles para la vida moral de los hombres? ¿Por qué las ciencias acrecientan esta inutilidad? El “mundo-de-vida” permite a la filosofía en particular y a las ciencias en general incorporar el tema de la utilidad del conocimiento para la vida moral de los hombres. El tema de la vida está presente en las primeras ciencias, solo que se trata de una preocupación por la vida biológica. En cambio, con la fenomenología, el interés es por la vida

1. Edmund Husserl, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, p. 12.

espiritual, anímica, cultural de los hombres. Es el "mundo-de-vida" de los hombres el interés de la fenomenología. La fenomenología realiza una crítica a la ciencia en su incapacidad para vincularse a través de una razón formalizada con asuntos espirituales tratados en sí mismos, esto es, interroga a la razón encerrada en sus condiciones formales.

Desarrollo

El interés por la vida del hombre o por la vida del espíritu obliga a plantearse simultáneamente un interés por un tema también nuevo: el del mundo. Estos dos términos y temas no pueden estar separados, la vida no es autónoma al mundo. La pregunta por el mundo es herencia de la filosofía moderna. El mundo como tema filosófico obliga quizá a plantearse las interrogantes: ¿por qué hay mundo? ¿Cuándo hay mundo? ¿Para quién? ¿En relación con quién y con qué hay mundo? El hombre es la respuesta muy genérica a estas preguntas. Solo que una peculiaridad del hombre: la vida de este. El mundo está en relación a la vida espiritual y anímica del hombre, al mismo tiempo la relación es con la finitud del hombre. Estas dos condiciones no son propiamente culturales, son más bien lingüísticas. Por lingüístico se entiende no solo el tema del lenguaje, de la palabra, del *logos*, también se entiende el tema de la comunicación. La comunicación, así como la expresión de la vida espiritual en objetos materiales, así como en objetos culturales, como la música u otro tipo de aspectos artificiales. ¿Por qué se habla? ¿Para quién se habla? ¿A quién le habla esa materialidad espiritual? Además, con el tema de la comunicación está presente el cuestionamiento: ¿A quién se comunica? ¿Es posible comunicar? ¿Para qué se comunica? ¿Por qué se comunica? ¿Para que exista mundo es necesario que este se pueda comunicar? ¿Qué se comunica del mundo? ¿Qué se proposiciona sobre el mundo? ¿Cuáles son las condiciones subjetivas del mundo? Ya en la filosofía moderna, en particular en la filosofía kantiana está presente el tema del mundo, solo que este se concibe en términos conceptuales y no lingüísticos. ¿Qué es conceptualizar el mundo? ¿Cómo se puede aprehender conceptualmente el mundo? ¿Qué mundo resulta de una aprehensión conceptual? ¿De dónde surgen los conceptos? ¿De dónde surgen las palabras? ¿Cuál es la génesis de unos y de otras? ¿Qué es tener lenguaje? ¿Cuándo se tiene lenguaje? Sobre el primer grupo de preguntas quisiera valerme de una idea de Husserl formulada en *Crisis*. En "La matematización galileana de la naturaleza" escribe:

El mundo nos es dado precientíficamente de un modo subjetivo-relativo en la cotidiana experiencia sensible. Cada uno de nosotros tiene sus apariencias, y para cada uno ellas valen como lo que verdaderamente es. Desde hace mucho hemos advertido en nuestras relaciones mutuas esta discrepancia en las valoraciones de lo que existe. Pero no por ello pensamos que haya muchos mundos. Necesariamente creemos en el mundo, que contiene las mismas cosas que solo a nosotros se nos aparecen diferentes [...].²

Galileo es quien, a decir de Husserl, concibió al objeto respecto a su naturaleza con independencia del sujeto. Galileo llamó a esta aprehensión: *objetividad natural*. Aquí está presente una matematización de la naturaleza. Galileo estableció "la naturaleza como universo matemático". El tema de la geometría pura le permitió esta matematización. La exactitud de las formas está en una geometrización de los objetos y no en su carácter empírico. Por tanto, los objetos con los cuales trabaja u opera esta geometría son objetos abstractos. Lo lineal de la línea no está en la línea en tanto objeto existente. Lo lineal de la línea está en la formulación teórica de la línea. Y así, respecto a las demás formas geométricas. Quiere decir que estas idealidades que valen en la geometría, el gobierno de las formas respecto a los objetos, valen también para la realidad. Esta es una idealidad. El tema del hábito apenas desarrollado en estas conferencias de 1936 es sin duda primordial para el "mundo-de-vida", porque el hábito explicita el carácter continuo de la realidad. Un color, una imagen de uno mismo, no está dado por lo experiencial, está dado más bien por hábitos. Existe una fijación del color, de la imagen propia, a pesar de sus contrastes, de su cambio constante por la luz, por las sombras, por el cansancio, incluso por el cambio temporal y espacial del cuerpo en cuestión. Sin embargo, el color o la imagen propia no cambian porque se ha fijado en un hábito.

Para Husserl: "Si tomamos el mundo sensible de manera global en su actualidad fluyente, en la cual se halla para nosotros simplemente allí, veremos que tiene también como totalidad su 'hábito' consistente en continuar habitualmente como hasta ahora".³ Este hábito rige el universo de las experiencias, tanto a las anteriores como a las futuras. Asegura el fluir de la experiencia sin que esta trastoque el carácter unitario de la totalidad del mundo. El mundo no se rompe por la vía de la experiencia porque esta se ciñe a mecanismos habituales, los cuales hacen que se dé una aprehensión sensible de un objeto rojo allí donde no está presente el objeto rojo, por las variaciones que pueda tener en ese tiempo y espacio.

2. *Ibid.*, p. 27.

3. *Ibid.*, p. 53.

Entonces tenemos una causalidad universal del mundo, aprehendida la causalidad por medio de un método matemático. Quizá no es necesario decir que no hay más método ni más lógica que las matemáticas. De ahí el rechazo por parte de Husserl de muchos planteamientos de la filosofía británica por servirse ella de procedimientos psicológicos. Esta confrontación entre psicología y lógica, o bien entre psicología y matemáticas es clara en esta conferencia de Husserl.

El tema del "mundo-de-vida" está ceñido a interrogar el fundamento matemático de la ciencia positiva, es decir, busca cuestionar la idealidad de los objetos. En su lugar, se trata quizá de comprender la vivencialidad de los objetos. Husserl cuestiona a las matemáticas como método para hablar de la vivencialidad de los objetos. En todo caso, las matemáticas son un método para construir el mundo y la infinitud de sus causalidades. El paso de la geometría ideal o pura a la geometría aplicada permite no solo predicar acerca del mundo abstracto, también permite predicar sobre el mundo concreto. Solo que esta predicación es ajena al sujeto que predica. Cuando se habla de Galileo, se habla de lo que él hizo posible en el ámbito de la física. No se habla de cómo lo hizo, de por qué lo hizo, del para qué hizo posible la física. Tampoco se habla en qué condiciones vitales, anímicas o espirituales funda la física. Más bien, se habla acerca de la genialidad de Galileo, así como de quienes le preceden, también se habla de estos al margen de sus vidas espirituales. Como si esta vida no influyera sobre la física, como si la física misma fuese autónoma a toda posibilidad anímica. Para algunos, esto es así. La física habla acerca de los objetos desde un punto de vista matemático, y no desde un punto de vista subjetivo. El sujeto o la subjetividad se suspenden, se evita ser sujeto, atendiendo a esta advertencia, a esta prohibición en nombre de la ciencia, el científico se aleja de su mundo vital para crear un mundo científico. Esto es imposible, el logro de la fenomenología de Husserl es hacer explícita esta imposibilidad. Es decir, la relación entre física y matemática debe también dar cuenta de la relación entre física y psicología. Aquí está presente una doble crítica, por un lado, la del olvido de la psicología en el conocimiento científico, y por otro lado una crítica a la psicología misma. Una crítica a la psicología británica, también llamada psicología empírica.

Cuando se rescata del conocimiento científico al sujeto que lo hizo posible se habla de él en términos históricos, en términos de las condiciones mismas de la ciencia, como quién o quiénes científicos estuvieron antes que él, que aportaron, cómo hicieron estos aportes. En los planteamientos fenomenológicos lo importante no son los datos históricos de este orden; en sentido estricto los datos no son lo histórico. Lo que

importa quizá en la relación entre física y psicología es el sujeto no experiencial o sensorial, sino el "mundo-de-vida" del sujeto.

Por "mundo-de-vida" podemos distinguir el mundo de idealidades construido a través de las matemáticas, del mundo real constituido por la percepción. Un mundo de la ciencia frente a un "mundo-de-vida" cotidiana. ¿Cómo y por qué la ciencia matemática no advirtió esta dualidad del mundo? ¿Cómo y por qué se dio una matematización del mundo y con ello de la vida cotidiana? ¿Por qué el "mundo-de-vida" cotidiana, el mundo de la percepción, así como el mundo de lo experimentable y también de los afectos se matematizó? Si no existió una matematización de la percepción, ¿por qué hubo un olvido de la percepción? Olvido al margen de los aportes de los filósofos británicos, en especial al margen de Locke. En este olvido, si es que fue un accidente en la ciencia, o quizá mejor en esta supresión del "mundo-de-vida" cotidiana, está en juego un tratamiento muy singular de la percepción o de los modos de experiencia o sensibilidad del sujeto. Lo relevante es el tiempo en el que se da la percepción y como el tiempo afecta la percepción, como la hace posible, como puede el tema de la continuidad, del flujo, de lo constante, ser tratado al margen de las magnitudes, de la precisión, de la exactitud, de las distancias, es decir, al margen de matematizar al tiempo. El tiempo sin una matematización sitúa a la experiencia en aquello que puede producir la unidad en el rescate del pasado, así como en la proyección del futuro. Unidad de sentido. No unidad conceptual.

Esta unidad de sentido está presente en la empresa de Husserl sobre el ego. La fenomenología, y con el ello el "mundo-de-vida", está en relación con el tema del ego. Por eso, se reconoce muy pronto la fenomenología como el estudio o la ciencia del ego, esto es, como una egología, así también se reconoce a la fenomenología como un cartesianismo renovado. El cartesianismo de Husserl es extraño, por un lado, el mecanismo por el cual se llega el *ego* (la *epojé* trascendental) es diferente al empleado por Descartes; por otro lado, Husserl incorpora un tratamiento ético en su fenomenología. Este tratamiento ético está explícito también en *Crisis*. Lo que quizá si sea una continuidad, con sus respectivos desvíos, es el tema de la intencionalidad, presente ya en Descartes y después en Brentano. El tema de la intencionalidad, con ese tratamiento tan relevante sobre la conciencia y sobre el qué de la conciencia no está presente en los psicólogos británicos. En su lugar los británicos introducen aspectos fisiológicos en el estudio de la psique. Husserl además del desarrollo del tema de la intencionalidad, desarrolla el tema kantiano del mundo. Husserl le otorga una peculiaridad a dicho tema, a saber, la consideración sobre las vivencias. El "mundo-de-vida"

en su crítica al trascendentalismo kantiano, así como en su crítica a la ciencia, exhibe el equívoco de situar al margen de la vida del sujeto la ciencia.

Entonces, el mundo vivencial es el gran tema de la fenomenología. Escribe Husserl: "El 'mundo-de-vida' es un reino de evidencias originarias".⁴ Este reino quizá forma la base con la cual los científicos crean un mundo objetivo, sin darse cuenta que el "mundo-de-vida" está allí también por operaciones lógicas, por idealidades que parecieran estas solo referirse al primer mundo.

El mundo de la vida concreto es, pues, la base fundante del mundo "científicamente verdadero" y al mismo tiempo, lo engloba en su propia condición universal. ¿Cómo debemos entender todo esto? ¿Cómo abarcar sistemáticamente, es decir, en una cientificidad adecuada, esta omniglobal manera de ser que se presenta con rasgos paradójicos?⁵

Estos dos mundos, el objetivo y el subjetivo, el mundo matemático-ideal, así como el mundo vivido-experiencial no tienen el mismo peso ni la misma importancia. Al ser el "mundo-de-vida" la base para la aparición del mundo objetivo, analizar las condiciones en las que se da el "mundo-de-vida" resulta una tarea de la filosofía contemporánea. El "mundo-de-vida" es un problema universal, advierte Husserl. El "mundo-de-vida" es inevitable, está siempre presente antes de cualquier mundo objetivo. El interés no es aleatorio, no se trata de tematizar algo, estudiarlo, agotarlo en sus conclusiones y después pasar a otra tematización. En el "mundo-de-vida" la tematización es la propia persona, el propio sujeto que advierte esa incapacidad de estar en los márgenes de la mundaneidad, en las afueras de cualquier vivencia. Esto no es posible. En esta imposibilidad de estar en los márgenes, el sujeto se transforma. Existe una conversión. El sujeto fenomenológico ha adquirido el signo sensible del mundo y de su sensibilidad en él. El "mundo-de-vida" impregna de sentido al mundo lógico-matemático. Por esa razón, la fenomenología se aparta también de la lógica. Claro, la fenomenología en su momento estuvo influida de cierta psicología, así como de cierta lógica. Sin embargo, para este momento, la fenomenología será explícita en su reticencia por la lógica. En palabras de Husserl:

4. *Ibid.*, p. 131.

5. *Ibid.*, p. 135.

[...] la lógica pretendidamente del todo independiente que los modernos logísticos creen poder elaborar –inclusive bajo el título de una filosofía verdaderamente científica–, a saber, como la ciencia fundamental apriorística universal para todas las ciencias objetivas, no es otra cosa que una ingenuidad. Su evidencia carece de la fundamentación científica a partir del *a priori* universal del mundo de la vida al que ella siempre y constantemente presupone en forma de autocomprendibilidades científicamente nunca formuladas de manera universal, nunca reducidas a una universalidad que por esencia es la de la ciencia. Solo cuando exista esta ciencia fundamental radical, podrá esa lógica erigirse en ciencia.⁶

La lógica, todavía hoy, no orienta al sujeto a partir de la verdad de las proposiciones formuladas, es decir, una proposición válida sobre un objeto natural no le dice al sujeto cómo vivir la vida o como vivir el objeto, no le indica tampoco cómo orientarse con los otros sujetos, cómo dirigirse hacia los otros sujetos. Quizá la lógica siga atrapada en la verdad de las proposiciones o en su validez, pero no va más allá. ¿Una proposición verdadera, resultado de una operación lógica o de un proceder lógico, cómo le es útil en el “mundo-de-vida” a los hombres, cómo los orienta éticamente? La fenomenología, en cambio, hace posible la distinción de dos estados en el mundo. El estar despierto es el estado para que se dé la conciencia de la vida, quiere esto decir que el “mundo-de-vida” no es un mundo natural, es por el contrario un mundo cultural en donde el hombre es el eje de todo aspecto cultural. ¿Qué es vivir?

Vivir –señala Husserl– significa constantemente vivir-en-la-certeza-del mundo. Vivir despierto significa estar despierto para el mundo, ser constante y actualmente “consciente” del mundo y de sí mismo en cuanto viviendo en el mundo, vivenciar realmente y ejecutar realmente la certeza del ser del mundo. El mundo es pre-dado, en todo caso, de tal modo que siempre son dadas cosas singulares.⁷

Los objetos del mundo, así como la conciencia de estos se dan en el orden de lo singular. Husserl con el tema del “mundo-de-vida” rompe con el carácter general y abstracto de los objetos presentes en los conceptos, propios de una ciencia positivista. En su lugar, instauro la emergencia de vivencias de los objetos, conciencia de estos en un algo, en un para algo, en un por algo. El objeto así es singular y concreto: este objeto, aquel objeto. Con ello se hace posible el objeto dentro de un horizonte. En esta relación objeto-horizonte está presente el sujeto. El movimiento

6. *Ibid.*, pp. 144-145.

7. *Ibid.*, p. 146.

de uno, por tanto, lleva al movimiento del otro. Quiere esto decir que el horizonte es dinámico. Esta dinamicidad no puede estar presente en la lógica. No por lo menos en la lógica formal. Si este horizonte en el cual se mueven los objetos y simultáneamente se mueven los sujetos orienta el devenir, el transcurrir, la memoria, así como la imaginación en unos y otros. ¿Cómo puede el horizonte estar relacionado con el tema del mundo? La pregunta: ¿Qué es el mundo? quizá se desplace por la pregunta: ¿Cómo tenemos mundo? Tener mundo es tener horizonte. "Mundo es el campo universal en el que todos nuestros actos –actos de experiencia, de conocimiento, de trabajo– están insertos. Desde él, desde los objetos respectivamente ya dados, provienen todas las afecciones, que se transmiten en acciones".⁸

Esta inserción o entrelazamiento de actos, experiencia y trabajo es quizá la tematización propia del "mundo-de-vida". En el mundo natural lo que está presente es un horizonte universal, pero atemático. La conciencia, el estar despiertos, es quizá equivalente a lo *activamente dirigido hacia*, el *estar ocupado en*, como modos de estar de una conciencia activa. Esta conciencia activa evita estar en un modo de vida ingenua. Este modo de vivir es aquel en el que no se advierte que el mundo está en relación con el sujeto en tanto este orienta los objetos del mundo, los dota de sentido en una temporalidad y espacialidad acotada, nunca repetible, aunque siempre habituable. El mundo no está ahí, salvo en una actitud ingenua. La *epojé* lleva a salir de esta actitud ingenua quitando al mundo los juicios, las valoraciones, así como opiniones que están con anterioridad al sujeto que puede orientar a los objetos en relación con su propia disposición y con una predisposición. No solo está lo propio de los hombres en relación con sus horizontes. También está la presencia de otros hombres con sus respectivos horizontes. Esta *copresencia* frente a los objetos, este percibir a los objetos en su presente conservando en ese tiempo presente en ese espacio acotado, determinado por el aquí, un horizonte, así como una síntesis del objeto. Los hombres, además, influyen en los otros hombres en la percepción del objeto. La percepción hace presente a la cosa en su presente, hace al mismo tiempo presente la atención de quien percibe, así como la presencia de otros percibiendo la cosa desde otra óptica y, sin embargo, percibiendo la misma cosa como comunidad de hombres, como intersubjetividades y no como subjetividades. Esto último no puede existir. Lo que existe es un acuerdo sobre la cosa. En este acuerdo intersubjetivo la cosa aparece. De ahí, que la cosa es la aparición de. No es la apariencia de. Tampoco la cosa percibida por

8. *Ibid.*, p. 147.

una subjetividad al margen de otras subjetividades. Para Husserl: “La cosa misma es precisamente aquello que nadie ha visto efectivamente, puesto que está siempre en movimiento constante y para cada uno; para la conciencia, y la unidad de la multiplicidad abierta e infinita de las cambiantes experiencias propias y ajenas y de las cosas experimentadas”.⁹ Es justo en este acuerdo entre los hombres, en esta intersubjetividad, en este darse la cosa como lo que aparece de ella como tenemos mundo. El mundo es, por tanto, un mundo humano. No puede ser de ninguna manera un mundo natural. Este mundo humano es al mismo tiempo cultural e histórico y sobre todo es un mundo lingüístico. “Es así que el mundo es siempre un mundo interpretable de modo empírico y general (intersubjetivamente), y, asimismo, un mundo explicitable lingüísticamente”.¹⁰

Husserl en las *Conferencias de Praga*, conocidas como el texto *Crisis*, indica la relación del tema del hombre con el tema del mundo, así como con el tema de la vida y la dirección de esta, como propia del Renacimiento. Con el Renacimiento se dio un interés por la filosofía antigua, en especial por las formas de la existencia de los hombres de esa época. Por las formas libres de existir. Estas formas están presentes, para los antiguos, en la filosofía. La filosofía es la regla de una existencia libre. Con ello, hace evidente la división de las ciencias de hechos, por un lado; y las ciencias de razón, por otro lado. Las primeras exigen del investigador lejanía respecto a sus objetos de estudio, las segundas, en cambio, implican inmersión en los objetos de estudio. En esta segunda ciencia está presente el tema del “mundo-de-vida”.

El “mundo-de-vida” es aquel en donde los objetos percibidos adquieren sentido. El tema del sentido es constitutivo de una fenomenología que se separa de diversos malentendidos producidos y exhibidos por el propio Husserl. ¿Qué es el sentido? El sentido no es la percepción, esta es fundamental para la aparición del sentido, pero no es determinante. Lo determinante en el sentido es el tiempo. El sentido es la unidad de tiempo en el que se le presenta a la percepción la cosa. Sentido es esa contención del pasado como presente, así como del futuro como presente, es decir, es el tiempo en sus tres temporalidades. El sentido, y no la lógica, opera de manera fundamental en la fenomenología. El tema de la lógica se ve expulsada por la *epojé*, en donde en palabras de Husserl: “no tiene ninguna autoridad”.¹¹ La *epojé* convierte, a partir

9. *Ibid.*, pp. 166-167.

10. *Ibid.*, p. 209

11. *Ibid.*, p. 183.

del sentido, a los objetos del mundo, así como a los sujetos en el mundo, en fenómenos. Sin embargo, esta conversión de los objetos, así como los sujetos, por medio de la *epojé*, en fenómenos no es ajena al sujeto. Es el sujeto quien se convierte a sí mismo en fenómeno porque es él quien realiza la *epojé*. Esto es, la *epojé* no está allí, no está al margen de los sujetos. Por el contrario, necesita la *epojé* de los sujetos y ellos de la *epojé* para que se dé la aparición de los objetos en el "mundo-de-vida". En esta *epojé* que el sujeto realiza, el yo se ve enfrentado a las diversas temporalidades y al mismo tiempo se ve obligado a superar el flujo del tiempo, en especial del presente que en todo momento deja de ser presente. En esa, por decirlo de alguna manera, fijación del tiempo presente, el yo se da como un acto de sentido, de conciencia, así como de afección. Cito:

De modo que el yo actual realiza una operación en la que constituye un modo de variación de sí mismo como siendo (en el modo pasado). De ahí puede indagarse cómo el yo actual —el fluyente y constantemente presente— se constituya por sí mismo, en cuanto yo que dura "a través" de sus pasados en una auto-temporalización.¹²

Esta auto-temporalización hace explícita una auto interpretación, es decir, entre el tema del tiempo y el tema de la interpretación solo hay un paso y este es la continuidad, así como la unidad expresada en el yo actual. Este yo es resultado entonces de una percepción en donde está contenida la unidad del tiempo. Solo que el tema se complica porque la percepción de objetos del mundo lleva en sí misma la percepción propia, así como la unidad de las percepciones del yo realizadas por los otros. ¿Quién determina la percepción de uno mismo, del yo singular? ¿Cómo aparece la autopercepción? ¿cómo se da la percepción de los otros sobre un yo ajeno y al mismo tiempo inmerso en los otros? ¿Cómo esta correlación de autopercepción, de percepción crea un sentido especial del mundo? En cuestiones ontológicas estas preguntas quizá son primordiales, pero más primordiales resultan en el ámbito ético. Entre otras cosas porque tener un "mundo-de-vida" no es solo tener un sentido a partir de la unidad del tiempo dado en la percepción, es además actuar con base en esa percepción. Actuar en el mundo, actuar para los otros, con los otros, en relación a los otros. En este actuar: ¿Cómo se hace posible un actuar en donde el ego se armoniza de forma trascendental? Quiere esto decir, que el yo no es la premisa que hace posible el mundo. Más bien, el yo es el resultado del mundo. Tener mundo, por usar una expresión, es tenerlo por los otros, para los otros, con los otros. Por eso, como

12. *Ibid.*, p. 187.

lo señala el propio Husserl, la fenomenología no es un cartesianismo. Escribe: "Naturalmente es un malentendido, aunque por desgracia ya corriente, el querer impugnar la fenomenología trascendental como 'cartesianismo', como si el *ego cogito* de la fenomenología fuera una premisa o una esfera de premisas apta para deducir de ella todas las demás nociones (nociones ingenuamente entendidas como objetivas) con absoluta 'garantía'".¹³

El tema mismo del trascendentalismo se volvió objeto de malos entendidos a partir de Kant quien introdujo un misticismo, así como una metafísica. Después de Kant empeoró el malentendido. La trascendentalidad se movió en esa dirección, en especial en un tratamiento metafísico. Si el tema presente en el trascendentalismo es la conciencia de la subjetividad, entonces, a decir de Husserl, el desarrollo debió en su menor malentendido ser tratado por la psicología. Tampoco eso sucedió, no por lo menos por algunos alemanes. Quizá no porque no se viera en la psicología una posible vía, sino porque la psicología misma estaba en su peor fase. Se había dejado matematizar y con ello su interés por la subjetividad se entorpeció por cuestiones físicas o corporales, que, si bien tienen relación, solo alejó el tema primordial.

De un árbol—señala Husserl— simplemente puede enunciarse que se quema, pero un árbol percibido 'en cuanto tal' no puede quemarse; es decir, enunciar esto acerca de él es un contrasentido, ya que en tal caso exige como componente una pura percepción que solo es pensable como integrante esencial de un sujeto-egológico que haga que solo pueda tener sentido para un cuerpo de madera: quemarse.¹⁴

El mentar está dado en una comunidad, es decir, es una cuestión intersubjetiva. Así, tener "mundo-de-vida", para usar una expresión muy convencional, aunque con otro sentido, es tener comunidad.

Conclusión

La fenomenología de Husserl atravesó por varias etapas. En un primer momento fue una exploración por la psicología empírica, así como por la lógica formal. La psicología, junto con la lógica, impregnaron por mucho los términos de la fenomenología. Sin embargo, el término definitivo:

13. *Ibid.*, p. 190.

14. *Ibid.*, p. 239.

Lebenswelt no se vio envuelto en esos dos planteamientos. *Lebenswelt* o "mundo-de-vida" se erigió como el eje del trabajo de la fenomenología de Husserl. Es el "mundo-de-vida" el que sitúo una crítica radical a la psicología empírica y a la lógica formal dando lugar a una psicología pura, así como a una lógica trascendental. Además, el "mundo-de-vida" posibilitó el tema de la intersubjetividad. El mundo siempre es "mundo-de-vida" o mundo vital, es decir, siempre es un mundo subjetivo y primordialmente es un mundo intersubjetivo. Es esta intersubjetividad la que trae consigo el tema de la unidad del tiempo a partir de la aparición del sentido. "Mundo-de-vida", así como intersubjetividad se han visto como temas separados, por tanto, muchos intérpretes de Husserl han considerado que hay en la fenomenología diversas direcciones. Más allá, de esas posiciones, lo que aquí se intentó fue exponer el tema del "mundo-de-vida" a partir de la visión misma de Husserl.

Husserl precisó muchas veces su fenomenología. *Crisis* es una de las últimas precisiones de su trabajo. Es por ello, que lo que se ha presentado en este escrito está basado por entero en *Crisis*. Hay sin duda trabajos fundamentales para abordar la fenomenología como una crítica a la psicología empírica y al mismo tiempo como una crítica a la lógica formal. Desde sus *Investigaciones lógicas*, hasta su *Lógica formal y lógica trascendental*, sin embargo, *Crisis* es aún el texto más importante para aclarar el tema del "mundo-de-vida". También está presente las diversas críticas realizadas a Kant y a Brentano. Es Kant quien inicia la lógica formal y Brentano la psicología empírica. Estas dos figuras tienen una repercusión absoluta en el tema expuesto aquí. No es necesario volver al trabajo de Brentano: *La psicología desde el punto de vista empírico* o bien a los cursos de Lógica de Kant publicados con ese mismo título. Lo necesario fue tratar de señalar la relación entre un "mundo-de-vida" y una intersubjetividad como posibilidades de fincar un mundo ético.

LA PARADOJA DE LA SUBJETIVIDAD HUMANA

JOSÉ ALFONSO VILLA SÁNCHEZ
UMSNH

Husserl llega a un punto de su argumentación en la que la propuesta de solución a la paradoja del doble rol del hombre como cosa del mundo y como el que constituye al mundo es impostergable: “¿Qué sucede, pues, con lo que ahora está en cuestión: con la humanidad en tanto que constituye el mundo y como subjetividad integrante del mismo mundo?”¹ Para llegar a ser planteada de la manera más adecuada, la pregunta ha tenido que ser replanteada en varios niveles de complejidad hasta alcanzar el estado que guarda en este momento. “En la ingenuidad de nuestro primer proceder nos hemos interesado por los horizontes –que siempre se abren de nuevo– de notables descubrimientos y, ciertamente, en la primera y natural mirada ateniéndonos, en primer lugar, totalmente a la correlación del primer nivel de reflexión: polo-objeto –formas de dación (formas de aparición en un sentido máximamente amplio)”.² ¿Por qué el primer nivel de la reflexión tiene un cierto carácter de ingenuidad? Porque centra la atención en lo que es primero para nosotros, y no en lo que es primero en forma esencial: lo inmediatamente visto es que entre el sujeto y el objeto hay, al menos, algunos modos de relacionarse y en esos modos parecía haber un cierto equilibrio ontológico entre los términos de la relación, sin percatarse de manera suficiente que el sujeto y el objeto pertenecen a regiones ontológicas radicalmente distintas. Ciertamente, no se compara, en una ingenuidad que sería aún mayor, al sujeto y al objeto así sin más, sino al polo-objeto y sus formas de darse, lo cual significa que aún en sus posturas de inicio la filosofía fenomenológica ha tomado caminos desacostumbrados en la investigación. Con todo, en ese terreno ganado al insertar un punto de quiebre en la manera empírica de preguntar, hay ya algunas ventajas para las subsiguientes investigaciones.

Ciertamente, el Yo se destacó como tema del nivel superior de reflexión, más no obtuvo sus derechos en el precavido proceder analítico-descriptivo,

1. Edmund Husserl, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, p. 192.

2. *Ibid.*, p. 192.

que da la preferencia naturalmente a las conexiones más próximas. Las profundidades de su ser-activo se tornan perceptibles en un momento más tardío. En conexión con esto faltaba el fenómeno del cambio de significación del "Yo –tal y como yo digo precisamente yo– en "otros Yo", en "en todos nosotros", nosotros con los muchos "Yoes" donde yo soy un Yo. Así pues, faltaba el problema de la constitución de la intersubjetividad, en tanto que es este todos-nosotros a partir de mí, más aún, "en" mí.³

La reflexión que nos llevó, más allá del mundo empírico, a los terrenos de la subjetividad como la constituyente de las cosas-objeto, con todo y alcanzar resultados contundentes y esenciales en la conformación de la filosofía fenomenológica, precisa un esfuerzo en profundidad en la misma dirección de lo alcanzado. ¿Cuáles son los resultados de la reflexión en este primer nivel? El resultado más importante es la exhibición de la correlación entre el polo-objeto y las formas en las que este polo se ofrece, se da y se muestra. ¿Qué falta en esta exhibición? Faltan varias cosas, las más importantes de las cuales son las siguientes. En primer lugar, aunque el Yo fue presentado como un asunto del nivel superior, "las profundidades de su ser activo" están aún en espera de ser mostradas en todas sus prerrogativas y derechos. En segundo lugar, sigue faltando aún "el problema de la constitución de la intersubjetividad", a partir de la posición central que tiene el Yo en esta constitución, mediante el cual se pasa del discurso que significa en primera persona del singular –Yo– al discurso que lo hace en la primera persona del plural –Nosotros–: falta mostrar este cambio de significación. "Estos eran problemas que no se presentaban en el camino en el que nos comprometimos y al que nos dejamos arrastrar. De aquí en adelante forzarán la atención".⁴ El problema sobre los rendimientos profundos del Yo y el relativo a la constitución de la subjetividad tuvieron el escenario para aparecer hasta que fue exhibido el fenómeno de que toda objetividad es subjetividad; es entonces cuando se vuelve apremiante la tarea que exige ocuparse de los problemas que ahora aparecen.

Pues la necesidad de hacer ahora un alto y de adentrarse en la autorreflexión se nos torna perceptible de la forma más aguda en virtud de la pregunta que emerge final e inevitablemente: ¿quienes somos nosotros en tanto que los sujetos que llevan a cabo la realización de sentido y de validez de la constitución universal?, ¿quienes somos nosotros en tanto que los que constituimos

3. *Ibid.*, p. 192.

4. *Idem.*

en mancomunación el mundo como sistema de polos, esto es, como figura intencional de la vida mancomunada?⁵

En el terreno ganado de la reflexión sobre la correlación polo-objeto –formas de donación se pueden ya plantear, con un sentido que no tenían antes, las preguntas sobre la identidad del Yo-Nosotros en tanto que sujetos que dan sentido y validez a la constitución universal. Se pregunta por la identidad esencial no en tanto entes que son algo en sí mismos, sino en tanto sujetos en cuya esencia está el origen de la constitución de todas las cosas: ser la fuente, el principio, el origen de la constitución, he aquí lo que es primero en el orden de las esencias de manera tan obvia que, en virtud de la fuerza de esta obviedad, queda como una especie de pantalla que en segundo plano no se ve, pero hace que sea vea lo que aparece. Y debemos, sin embargo, mantenernos muy atentos: “Nosotros, ¿puede esto significar ‘nosotros los hombres’, hombres en el sentido objetivo-natural, así, pues, realidades del mundo? ¿Pero no son estas mismas realidades fenómenos y, como tales, polos-objeto y temas de la interpelación por las intencionalidades correlativas cuyos polos son y a partir de cuyo actuar tienen y han alcanzado su sentido de ser?”.⁶ La reflexión se torna autorreflexión y las preguntas toman la dirección del mismo que las plantea; pero ni siquiera se trata de preguntar ya por los rendimientos profundos del Yo y por la constitución de la subjetividad, esos dos temas que, según vimos, la reflexión del primer nivel pasó por alto, sino de plantear una pregunta que es anterior a esos problemas: ¿quién soy yo y quiénes somos nosotros en tanto los que constituimos el mundo? “Pero los sujetos trascendentales, esto es, los sujetos que actúan para la constitución del mundo, ¿son los hombres? La *epojé* los ha convertido en fenómenos, de modo que en la *epojé* el filósofo no mantiene en vigor ingenuo-linealmente como *hombres* ni a sí mismo ni a los otros, sino precisamente tan solo como ‘fenómenos’, como polos de las interpelaciones trascendentales”.⁷ A la pregunta sobre quiénes somos nosotros en tanto los sujetos que constituyen el mundo no se puede responder con ninguna de las categorías que ha consagrado la tradición: hombre, animal racional, sujeto, individuo, persona, etc., sino que ha de apelarse a las cosas mismas, a lo dado en los límites estrictos de lo vivido, y en ninguna vivencia es dada como tal ni una ni

5. *Idem.*

6. *Idem.*

7. *Ibid.*, p. 193.

otra de estas categorías sino que más bien se muestran como surgidas de un entorno metodológicamente ingenuo y más o menos nivelador.

Evidentemente, aquí, en la consecuencia radical de la *epojé*, todo Yo solo entra en consideración puramente como polo-Yo de sus actos y habitualidades y capacidades, orientado desde aquí como 'a través de' sus apariciones, de sus formas de dación, hacia lo que aparece en la certeza de ser, hacia el correspondiente polo-objeto y su polo-horizonte: el mundo. A todo ello pertenecen entonces ulteriores interpelaciones en todas estas direcciones de la reflexión. En concreto, todo Yo no es meramente polo-Yo, sino Yo en todas sus realizaciones y adquisiciones de realizaciones, incluido el mundo que rige como siendo y siendo-así.⁸

Inclusive el uso de la categoría *Yo* ha de ser precavido y provisional, pues está cargada también ella de contenidos insuficientemente justificados en la tradición, y por lo cual precisa ella misma una cierta purificación, a fin de llevar a la claridad lo que se quiere decir y no inducir a confusiones peligrosas. El Yo en tanto que sirviéndonos como recurso para nombrar lo estrictamente vivido refiere a los actos, habitualidades y capacidades que son cada vez de quien en tales acciones le va la vida; es el "Yo en todas sus realizaciones y adquisiciones de realizaciones, incluido el mundo que rige como siendo y siendo-así".⁹ En eso que nos es dado a nosotros mismos de nosotros mismos, como dándonos originariamente, no encontramos nada de lo que han acuñado las antropologías científicas o filosóficas más rigurosas, no encontramos al hombre, como animal racional o como persona, no encontramos al compuesto de cuerpo y alma; nada de esto pertenece a lo que se nos ofrece de nosotros mismo como lo más originario. El segundo nivel de la reflexión precisa atender lo que en el primero había pasado por una obiedad: el Yo-Nosotros en tanto constituyente de mundo, atendiendo al "Yo-Nosotros en tanto", más que al predicado "constituyente del mundo". Se trataba de una especie de auto-olvido, pero que debe corregirse ahora radicalmente y que, en esta corrección, nos pone en camino para solucionar esa paradoja en la que deja a la subjetividad el primer nivel de la reflexión, ocupado solo de las correlaciones entre sujeto y objeto y de los modos de donación. "Por consiguiente, frente al primer enfoque de la *epojé* se necesita un segundo, esto es, se necesita una reorientación consciente del mismo por medio de la reducción al ego absoluto en tanto que el

8. *Idem.*

9. *Idem.*

último y el único centro funcional de toda constitución”.¹⁰ Esta es la tesis fuerte que inmediatamente habrá de ser justificada: hay un ego absoluto, hay un proto-Yo, solo formalmente anterior a la correlación polo-objeto formas de donación, que es paradójicamente el olvidado en el primer nivel de la reflexión, pero que “determinará de aquí en adelante todo el método de la fenomenología trascendental”.¹¹ El auto-olvido pertenece a la esencia misma del ego absoluto porque, con todo y ser absoluto, solo vive en las relatividades de las acciones y habitualidades que tienen el carácter de ser frágiles, efímeras y finitas. Y precisamente porque el ego absoluto no es más que sus acciones, encontramos múltiple atestación de ese proto-Yo en la vida corriente, como algo que se muestra en tanto estando ya ahí. Ya estaba ahí, aunque pasado por alto, en la primera *epojé*: “la *epojé* la realizo *yo*, y aun cuando ahí hubieran más, e inclusive si ejercieran la *epojé* en una comunidad actual conmigo, aún con esto, todos los demás hombres con todos sus actos vitales están englobados para mí en mi *epojé* en el fenómeno mundo, el cual, en mi *epojé*, es exclusivamente el mío”.¹² En la acción que es la *epojé* encontramos la atestación del Yo absoluto literalmente en todas sus declinaciones: mi, me, conmigo. La fuerza cae sobre el *yo*, *mi*, *me*, *conmigo*, no sobre lo realizado ni sobre la realización misma; la realización la puede hacer otro, la puede hacer cualquiera, pero al ser hecha por mí, tiene aquí su propio punto de origen como punto irrebalsable, insustituible e intransferible; esta fuerza que cae sobre el *yo* es el recurso metodológico que nos permite acceder a ese momento que tiene de primariedad, de proto-Yo, de Yo Absoluto, en el orden de la constitución, inclusive respecto de aquello que le es más inmediato como la realización y lo realizado mismo, refiriéndonos a la *epojé*. Yo y mi *epojé*, aunque la hiciera junto con otros, tenemos carácter irrebalsable, insustituible e intransferible. El *yo* es el punto cero absolutamente de toda acción, es ontológicamente imposible rebalsar este punto cero; no sabremos dónde acabarán las acciones, pero sabemos que han empezado ahí. El *yo* como punto cero de toda acción es absolutamente insustituible: otro *yo* no puede venir a ocuparse de lo que ha de hacerlo el propio, no se puede transferir la responsabilidad de ser punto cero de toda acción; ni siquiera en el caso de una comunidad que acordara llevar a cabo una acción en conjunto tendríamos la posibilidad de rebalsar ese punto cero que es el proto-Yo: cada *yo* habría de realizar la acción en la que todos los demás quedan

10. *Ibid.*, p. 197.

11. *Idem.*

12. *Ibid.*, p. 194.

suspendidos en sus criterios empíricos de validez y tornan a ser meros fenómenos y mundo. Sobre la descripción y caracterización de este Yo debemos ir despacio y con cautela:

El Yo que alcanzo en mi *epojé*, el mismo que en la reinterpretación y mejoramiento críticos de la concepción cartesiana era el "ego", solo en virtud de un equívoco se denomina Yo, a pesar de que se trata de un equívoco esencial, puesto que, cuando lo llamo reflexionando, no puedo decir otra cosa que: yo soy, yo soy el que realizo la *epojé*, yo soy el que interrogo como fenómeno al mundo vigente ahora para mí según ser y ser-así, con todos sus hombres de los que estoy totalmente cierto; así, pues, yo, yo que estoy por encima de toda existencia que tiene sentido para mí, y que soy el polo-Yo de la vida trascendental respectiva, donde en principio el mundo tiene sentido para mí puramente como mundo: yo, que tomado en concreción plena, abarco todo ello.¹³

El método que nos llevó a los terrenos del proto-Yo no es el método que llevó a Descartes al *Ego*, lo cual significa que ambos puntos de llegada no pueden identificarse sin más: el ego cartesiano no es sin más el proto-Yo de la *epojé*. Sin embargo, al llamar Yo, o proto-Yo, a eso que es alcanzado, con todas sus indeterminaciones, en el segundo nivel de la *epojé*, no puede no resonar el *ego* cartesiano al que, en alguna manera, también se refiere en tanto que punto último de anclaje para toda realidad y su verdad, pero del que se distancia inequívocamente en el sentido de que el proto-Yo no es una sustancia, un ente estático ya constituido definitivamente, sino un fluir en el que, al modo como en los juicios analíticos el predicado pertenece al sujeto y por lo tanto no hace más que explicitarlo, el fluir que es el proto-Yo no se dice jamás de manera estática sino en tanto que, en la autorreflexión, actuándose: el proto-Yo realiza sus acciones en las que es y se da precisamente ese proto-Yo en tanto fluente, de aquí la equívocidad del Yo, sea en el modo del ego cartesiano, sea en el modo del proto-Yo o ego absoluto mostrado en la *epojé*. Que lo alcanzado en la *epojé* sea llamado Yo, no lo pasemos por alto tan de prisa, es posible gracias a un equívoco, un equívoco esencial: en la autorreflexión, de alguna manera hay que llamar a ese ente que soy cada vez yo, al que le va la vida en los actos mismos que realiza, al que tiene la capacidad de referirse a cosas que son distintas a él, igual que a él mismo; así que llamarlo Yo conlleva riesgos y también ventajas. La filosofía contemporánea ha ensayado una gran cantidad de formas para nombrar a este ente de modo que sea colocado a media

13. *Idem.*

distancia entre la nivelación con cualquier otro ente que no tiene ontológicamente su modo de ser y la concepción de este ente en términos sustancialistas: Heidegger lo llama *Dasein*, Zubiri lo llama animal de realidades, etc. Hay un dato conclusivo, según lo que llevamos dicho (tomando el concepto de dato en ese sentido etimológico de algo que es dado), absolutamente evidente, absolutamente irrecusable, negar el cual nos condenaría a ese escepticismo moderno que cree que ha de empezar de nuevo cada vez: *hay, se da, es dado, con toda radicalidad, un proto-Yo, un ego absoluto* que, con ser el punto cero de partida no inicia, sin embargo, cada vez desde la nada, sino desde lo logrado por las donaciones anteriores; este es el dato que no aparecía en los rendimientos del primer nivel de la *epojé* por la fuerza de las mismas cosas que, en ese momento, empujaban hacia la exhibición de la correlación entre el polo-objeto y las formas de donación. Sin embargo, que no se mostrara el proto-Yo en este primer nivel de la reflexión no indica un defecto de la metodología ni tampoco, desde luego, la ausencia del ego absoluto. Es sobre los alcances de esta reflexión, todavía en alguna medida objetivadora, que la autorreflexión se vuelve desveladora y de ninguna manera como la acción que pone algo que antes de ella no estuviera. En la mera reflexión “estaba trastocado lo metodológico, el penetrar de inmediato en la subjetividad trascendental y el pasar por encima del proto-Yo, del ego de mi *epojé*, el cual nunca puede perder su unicidad e indeclinabilidad personal”.¹⁴ En los niveles de la autorreflexión fenomenológica, ya no en la mera reflexión, el índice va por su propio peso hacia las profundidades del Yo, en el que se revela ese momento de proto-Yo como fundante de las posibilidades de la reflexión, como el punto cero en el que el ego aparece en modo absoluto, en el sentido de que más allá de que esté o no relacionado con otras cosas, tiene cierto carácter de autosuficiencia, cierto carácter de bastarse a sí mismo, cierto carácter de estar relativamente suelto de todo lo demás, de ser, pues, *ab-soluto*, mostrándose en adelante como el punto cero de los rendimientos de toda constitución. En esta profundidad alcanzada por los rendimientos de la autorreflexión se muestra también la insuficiencia de un proceder que pretende ir inmediatamente, es decir, sin pasar por el proto-Yo, a dar razón de la constitución de la intersubjetividad, tarea que se muestra como imposible a partir del momento en el que el proto-Yo se afirma como el punto inicial de toda constitución y, en primer lugar, también de la intersubjetividad. “La ingenuidad de la primera *epojé*, como vimos de inmediato, tuvo la consecuencia de que

14. *Ibid.*, p. 195.

Yo, el 'ego' que filosofa, en la medida en que me aprehendo como yo actuante, de un solo salto y sin fundamento, así pues, ilegítimamente, adscribo a la humanidad en la que me encuentro la misma transformación en el marco de la actuante subjetividad trascendental, transformación que yo había realizado en mí".¹⁵ La falta de radicalidad de la reflexión, que consistió en pasar por encima del proto-Yo, traía consigo la ilegitimidad metodológica de atribuir, mediante un salto injustificado en esos niveles de mera reflexión, las prerrogativas teóricamente alcanzadas de la subjetividad trascendental de la actuación constituyente del Yo a la humanidad en general, pasando por alto el carácter de fundamento que en la misma intersubjetividad tiene el proto-Yo. En la autorreflexión la *epojé* alcanza su carácter más crítico, y supera la ingenuidad realista que tenía antes, ingenuidad en el sentido de una mera creencia injustificada que, en los niveles de la experiencia, brinca con facilidad del Yo a los otros, al tiempo que, en la segunda *epojé*, el proto-Yo se convierte en el fundamento justificado metodológica y legalmente de la intersubjetividad. ¿Cómo es esto, cómo ha de entenderse, de la manera más adecuada, que el proto-Yo es la fuente y el fundamento de la constitución de la intersubjetividad? En las respuestas a estas preguntas han de poder encontrarse evidencias fuertes del carácter de *prius* que tiene eso que llamamos ego absoluto en relación a su momento de respectividad a otras cosas reales, que son de suyo distintas a ese ego, pero distintas en él y desde él, y no fuera de él. ¿Cómo, cuál es la manera en la que el Yo absoluto, el sujeto, se genera como tal en el mismo movimiento en el que es generada la subjetividad de otros, por lo tanto, la intersubjetividad? ¿subjetividad e intersubjetividad son absolutamente cooriginarias? ¿o tiene la subjetividad una cierta preeminencia de constitución sobre la subjetividad de los otros y sobre la intersubjetividad? ¿Ni en la constitución de la intersubjetividad pierde el proto-Yo su unicidad e indeclinabilidad personal! El proto-Yo no será sustancia, tal como sucede en la teoría de Descartes; pero no ha perdido nada de las prerrogativas ganadas en aquella teoría sino, al contrario, ha ganado más de lo que allá tenía, pues si en cierta manera la *res cogitans* tiene con la *res extensa* una cierta simetría en tanto *res*, esa simetría se pierde en el caso del proto-Yo con la tesis fuerte de que este "nunca puede perder su unicidad e indeclinabilidad personal":¹⁶ el Yo, en el estatuto ontológico radical que tiene de *prius*, ni se declina ni se multiplica ontológicamente, ni tiene ningún tipo de cooriginariedad con la alteridad subjetiva u obje-

15. *Ibid.*, Edmund Husserl, *La crisis*, 196.

16. *Ibid.*, p. 195.

tiva; se conserva siempre siendo *un*-Yo, siendo un-*Yo*, conservación en la cual deben subrayarse tanto la unicidad de la subjetividad (*un*) como su identidad (*Yo*), es decir, su indeclinabilidad en ese punto cero de los inicios de toda constitución. Esta unicidad e indeclinabilidad personal del proto-Yo “solo queda contradicha aparentemente por el hecho de que este Yo se hace a sí mismo declinable trascendentalmente, pero por medio de una realización peculiar constitutiva propia de él; por el hecho de que, así, pues, constituye desde sí y en sí la intersubjetividad trascendental, a la que, entonces, incluye en su cuenta como mero miembro privilegiado, a saber: como Yo de los otros trascendentales”.¹⁷ La primera tesis fuerte, lograda con los recursos de la autorreflexión, tiene, en principio, un inciso *a* y un inciso *b*: el primero dice que *hay, se da*, un proto-Yo, un ego *ab-soluto*; el segundo dice que este ego *ab-soluto* es uno y único, es decir, *in-dividual* y que, en este momento ontológico, no declina en favor de ninguna otra persona, sino que se conserva siendo proto-Yo. La segunda tesis fuerte dice que, en esta unicidad e indeclinabilidad *ab-soluta* del proto-Yo, este constituye desde sí y en sí la intersubjetividad trascendental, no saltando del Yo a los otros de manera metodológicamente injustificada, sino a través de una realización peculiar constitutiva propia del proto-Yo, en la que este se hace declinable trascendentalmente, no empíricamente, constituyendo la intersubjetividad en la que queda incluido solo como miembro privilegiado, conservando para sí el carácter de *prius* respecto de esa intersubjetividad, condición de posibilidad de la cual él es. ¿En qué consiste esta realización peculiar constitutiva del proto-Yo en la que se constituye, desde sí y en sí, la intersubjetividad trascendental? ¿cómo se puede salvar la aparente contradicción entre la unicidad y la indeclinabilidad personal del proto-Yo y la declinabilidad trascendental, realizada de manera peculiar por el ego absoluto? La paradoja del hombre en tanto que siendo una cosa del mundo y al mismo tiempo significándolo adquiere ahora los términos de un ego *ab-soluto* que nunca pierde su unicidad y su indeclinabilidad personal y al mismo tiempo se declina trascendentalmente, por medio de una realización peculiar, constituyendo desde sí y en sí la intersubjetividad trascendental. La respuesta y la solución a los términos de ambas paradojas está en la auto exposición filosófica de la *epojé*: el

Yo siempre único constituye en su vida constituyente original (y que transcurre en él) una primera esfera de objetos, la esfera “primordial” y [...] a partir de aquí, de una forma motivada, consume una realización constitutiva por medio de la cual una modificación intencional de sí mismo y de

17. *Idem.*

su primordialidad llega a la vigencia de ser bajo el nombre "percepción de lo ajeno", percepción de otro, de otro Yo que es Yo para sí mismo, al igual que yo mismo.¹⁸

En *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica* están los estudios sobre esa esfera primordial de objetos en los que transcurre la vida constituyente original del Yo; en *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro segundo: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución* están los estudios sobre la segunda esfera de objetos, esa en la cual llega a la vigencia la percepción de lo ajeno. En el recurso de la analogía que hay entre la exposición trascendental de la rememoración y la auto exposición filosófica de la *epojé* encontramos un apoyo para la comprensión de esa paradoja instalada en el Yo según la cual, al mismo tiempo que este es único e indeclinable, se declina trascendentalmente, por medio de una realización peculiar constitutiva propia. ¿En qué consiste esta "realización peculiar constitutiva propia del Yo" en la que queda resuelta la aparente paradoja de la unicidad e indeclinabilidad del Yo, por un lado, y su declinabilidad trascendental en la que queda constituida, desde sí y por sí, la intersubjetividad trascendental, por otro? ¿cómo es que el Yo constituye, en su vida constituyente original, esa esfera primordial de objetos? Veamos lo que sucede en el fenómeno de la rememoración subjetiva y su analogía con la constitución de la intersubjetividad:

[...] a lo rememorado, a lo pasado (que posee un sentido de ser de un presente pasado), también pertenece un Yo pasado de aquel presente, mientras que el Yo original y real es el de la presencia actual, a la cual, por encima de lo que aparece como esfera presente de cosas, también pertenece la rememoración como vivencia presente. Así pues, el Yo actual consume una realización en la que constituye un *modus* de transformación de sí mismo como siendo (en el *modus* pasado).¹⁹

¿De qué estamos hablando aquí? ¿de la constitución de la memoria? ¿de la constitución del tiempo? ¿o de la constitución de la subjetividad y de la intersubjetividad? ¿Acaso hay un entrecruzamiento complejo y casi indiscernible entre estos cuatro problemas: memoria, tiempo, subjetividad, intersubjetividad? Hablamos, efectivamente, de la constitución de las cuatro cosas, con la preeminencia que, según ya indicamos, tiene el proto-Yo respecto de las demás: memoria, tiempo, subjetividad e

18. *Idem.*

19. E. Husserl, *La crisis...* *op. cit.*, p. 195.

intersubjetividad.²⁰ Detrás de estas ideas está latiendo la concepción sobre el tiempo de San Agustín, del cual se han nutrido profusamente estos análisis:

Pero lo que ahora es claro y manifiesto es que no existen los pretéritos ni los futuros, ni se puede decir con propiedad que son tres los tiempos: pretérito, presente y futuro; sino que tal vez sería más propio decir que los tiempos son tres: presente de las cosas pasadas, presente de las cosas presentes, y presente de las futuras. Porque estas son tres cosas que existen de algún modo en el alma, y fuera de ella yo no veo que existan: presente de cosas pasadas (la memoria), presente de cosas presentes (visión) y presente de cosas futuras (expectación).²¹

Ya sea el tiempo en tanto presente de las cosas pasadas, presente de las cosas presentes y presente de las cosas futuras; ya sea la visión como presentización *ahora*, la memoria como des-presentización, o la expectación; ya sea la intersubjetividad como percepción (no sensible) de lo otro en tanto otro, ya sea una u otra cosa, todas existen de algún modo en el alma: “y fuera de ella yo no veo que existan”. Estas cosas hay que ir las a buscar al fondo del alma; y hay que combinar esta búsqueda con los modos apropiados en los que cada una de las cosas se deja encontrar, pues se ha equivocado el camino cuando se va sobre cosas, que de suyo son diferentes, con métodos o maneras que las suponen todas iguales, lo cual trae como consecuencia o que no se encuentre lo que se está buscando, y de suyo se está ofreciendo a la búsqueda, o que se lo distorsione a fuerza de hacerlo corresponder con un método en el que la cosa no puede dar de suyo lo más propio sino solo lo que la forma del recipiente le exige o errar completamente el camino y perder la posibilidad de que lo que se ofrece salga a la luz en su esencia.²² El fondo del alma

20. Cfr. Los análisis sobre el tiempo que Husserl lleva a cabo en *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*. El estudio sistemático sobre el tiempo en Husserl es el siguiente: María Dolores Illescas Nájera, *La vida en la forma del tiempo. Un estudio sobre la fenomenología del tiempo en la obra de Edmund Husserl*.

21. San Agustín, *Las confesiones*, pp. 485-486.

22. Aristóteles ya tenía claro que el lenguaje ha de acomodarse a lo habitual y a las exigencias de cada ciencia: “El éxito de las lecciones depende de los hábitos del auditorio. Exigimos, desde luego, que las cosas se digan como estamos habituados, y las que se dicen de otra manera no parecen las mismas, sino más difíciles de conocer y más extrañas, al no ser habituales. Y es que lo habitual, en efecto, es más fácilmente cognoscible. Y cuánta fuerza tiene lo habitual, lo ponen de manifiesto, a su vez, las leyes; en estas lo fantástico e infantil tiene más fuerza, a causa de la costumbre, que el conocimiento acerca de ellas. Los hay que no aceptan lo que se dice a no ser que uno hable con lenguaje matemático, otros a no ser que se pongan ejemplos,

tiene el modo ontológico condensado del *ahora*, pero no como el punto presente de una serie infinita de puntos, que se extiende cronológicamente hacia el pasado y hacia el futuro, según la imagen aritmética del tiempo debida a Aristóteles,²³ sino en esa densidad intensiva en la que el pasado es tal pasado precisamente porque tal estado ontológico de pasado lo tiene *ahora*: el pasado no está en el pasado sino en el presente, es pasado precisamente porque como tal está presente *ahora*. Si no estuviera presente *ahora* no tendría el estatuto ontológico de pasado: pero lo tiene; precisamente por eso es *ahora* pasado: el pasado no fue pasado, sino que es pasado. El pasado está presente *ahora* en el fondo del alma, ella es el proto-Yo decurrente del *ahora* que está pasando.²⁴ Este *ser ahora* del pasado tiene el modo de la memoria como des-presentización, como un hacer presente que ya no tiene el modo del *ahora*; no es ya el modo de la visión de lo que está ahí presente, como cuando tuvo el modo de ser del ahora-ahora y no el del ahora-pasado, en el que viene a quedar bajo el modo de la memoria. La contigüidad que sucede entre el ahora-ahora y el ahora-pasado es la misma contigüidad que acontece entre la visión que presenta y la memoria que des-presentiza, que actualiza el pasado en tanto *ahora*: no hay entre los dos momentos un punto de interrupción y de seguida continuidad sino mera contigüidad, es decir, decurrencia y fluir de la vida misma. Ahora bien, así como el pasado tiene su modo de estar presente, el futuro tiene el suyo. El futuro está presente *ahora* en el alma a su modo, un modo que es diferente a la presencia actual del pasado. El futuro no está en el futuro; el futuro está

y otros, en fin, exigen que se aduzca el testimonio de algún poeta. Y unos quieren que en todos los casos se hable con rigor, mientras que a otros les fastidia el rigor, ya sea por incapacidad para captar el conjunto, ya sea a causa de la minuciosidad. La exactitud, en efecto, comporta una cierta minuciosidad, y de ahí que algunos la consideren mezquina, tanto en el caso de los contratos como en el de los razonamientos. Por ello hay que instruirse acerca de qué tipo de demostración corresponde en cada caso, como que es imposible pretender hallar a la vez la ciencia y el método de la ciencia. No es fácil, sin embargo, aprender ni lo uno ni lo otro y, por lo demás, no ha de exigirse el rigor matemático al tratar todas las cosas" (*Metafísica*, 994b-995a20).

23. Aristóteles, *Física*, 219b: "Pero cuando percibimos el 'antes' y 'después', entonces lo llamamos 'tiempo', pues este es el tiempo: el número del movimiento en relación a lo 'antes' y 'después'".

24. La comprensión del tiempo y de la historia en este sentido intensivo y no solo cronológico ha sido uno de los tópicos de la filosofía del siglo xx. Un ejemplo de este tratamiento lo tenemos en Walter Benjamin, *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*. Charles Baudelaire. *Un lírico en la época del alto capitalismo. Sobre el concepto de historia*, pp. 303-318. Se trata del estudio *Sobre el concepto de la historia* del que se ocupa Giorgio Agamben, para volver sobre ese concepto intensivo de tiempo e historia, en sus análisis titulados *El Mesías y el Soberano*, texto contenido en Giorgio Agamben, *La Potencia del Pensamiento*, pp. 261-281.

aconteciendo *ahora* en el alma en el modo de la expectación: ya no se trata de la manera en la que está *ahora* presente lo que en algún momento tuvo el modo del ahora-ahora, sino se trata de la manera como ahora está presente el ahora-futuro, es decir, lo que será, lo que podría ser, lo que ha de ser, lo que *ahora* tiene el carácter de la potencialidad, de la expectativa, de la posibilidad; lo que es, pero todavía-no. El ahora-futuro, lo que será, tiene respecto del ahora-presente no una continuidad cuantitativa sino la contigüidad cualitativa que es el fondo decurrente del alma: el futuro no es lo que será, como si se tratara de una entidad estática que tiene el modo de estar allá, en otro lugar, desconectada del ahora presente; el futuro es lo que ahora se espera, el ahora-espera, esperanza que arraiga en las posibilidades que ofrece el ahora-presente desde la densidad del ahora-pasado. La expectativa que es el ahora-futuro hunde sus posibilidades en el ahora-presente y en el ahora pasado, motivo por el cual el futuro no es solo lo que sucederá después, como si ese después estuviera separado del ahora, sin que el futuro es lo que ahora sucederá, lo que ahora se está esperando que sucederá. El tiempo de la naturaleza, el que desde Aristóteles se inscribió al movimiento de las cosas físicas, es solo la cara más exterior de lo que sucede en el fondo del alma. Pero el tiempo no tiene sustantividad ninguna; el tiempo es del alma²⁵ y la que queda mostrándose en el ahora presente, en el ahora pasado y en el ahora futuro es precisamente ella en su estatuto ontológico de decurrencia, raíz de la auto constitución de la subjetividad, al mismo tiempo que raíz de la constitución de la intersubjetividad. ¿Cómo acontece esto? Del siguiente modo. También al ahora-pasado pertenece un Yo en tanto que pasado, “mientras que el Yo original y real es el de la presencia actual”,²⁶ es decir, que el Yo del ahora presente *sabe* que él es el mismo, pero diferente, del Yo del ahora-pasado, pues él es precisamente el fondo del alma, lo cual significa que el fondo del alma no está en el fondo sino es el transcurrir mismo del ahora-presente y del ahora-pasado en contigüidad. “Así pues, el Yo actual consuma una realización en la que constituye un *modus* de transformación de sí mismo como siendo (en el *modus* pasado)”.²⁷ En ese movimiento en el cual el Yo del ahora presente *sabe* que él es el mismo del ahora-pasado se ha consumado esa constitución de la subjetividad en la cual el Yo se ve a

25. Sobre ese carácter problemático que tiene el tiempo, Zubiri dice lo siguiente: “Si el tiempo produce una cierta desilusión cuando se filosofa sobre él, esto no es, precisamente, culpa de la filosofía; es culpa del tiempo. Porque la verdad es que el tiempo, de todos los caracteres de la realidad, es el menos real”. (Xavier Zubiri, *Espacio, Tiempo, Materia*, p. 329.)

26. E. Husserl, *La crisis... op. cit.*, p. 195.

27. *Idem.*

sí mismo como otro: el Yo del ahora presente *sabe* que él es el mismo que el Yo del ahora-pasado por una especie de rodeo por la tercera persona que lo *objetiva* como un él, rodeo que no tiene nada de accidental y arbitrario sino que es un componente esencial de la constitución de la subjetividad. "A partir de aquí cabe indagar cómo el Yo actual, el Yo fluyente constantemente presente, se constituye en auto temporalización como duradero a través de 'sus' pasados".²⁸ El Yo tiene unos pasados que son suyos, en los cuales él mismo se ha constituido como Yo, en ese rodeo necesario por la tercera persona. Pero tiene también unos pasados que *sabe* que son de otros Yo, en los que esos otros Yo han hecho de los rodeos por la tercera persona su modo de constitución. En este caso, el Yo constituye al otro no como cuando él en la des-presentización de la memoria se sabe como el mismo del ahora-pasado, pero diferente, sino que, sobre sus pasados actuales, lo constituye como otro en tanto que otro. Por los pasados que no son los suyos, "el Yo duradero de la esfera primordial duradera, constituye en sí un otro en tanto que otro".²⁹ La constitución del otro en el Yo desde los pasados que no son los del Yo, constituye al otro no solo como otro, sino como otro en tanto que otro, es decir, como siendo de suyo sus propios pasados actualizados de un modo en mí en tanto que suyos y actualizados de un modo diferente en él en tanto que suyos. "De este modo, llega en mí a la vigencia de ser 'otro' Yo, como co-presente, y llega con sus formas de comprobación evidentes, obviamente muy diferentes de las propias de una percepción 'sensible'".³⁰ En el modo como me están ahora presentes mis propios pasados y en el modo como me están ahora presentes unos pasados que no son míos sino de otros es en el modo en el que se constituye tanto la subjetividad como, en el mismo movimiento, la intersubjetividad. Esta es la realización peculiar en la que el ego absoluto se auto constituye en la temporalidad y queda constituida, al mismo tiempo, la intersubjetividad: en los modos del ahora presente del ahora pasado, en un caso los propios, en otro caso los de los otros en tanto que otros. La aparente contradicción en la que el hombre queda atrapado como un ente más del mundo y como el ente que lo significa, lo mismo que la paradoja de la unicidad e indeclinabilidad del Yo, por un lado, y de su declinabilidad trascendental en la constitución de la intersubjetividad, por otro, encuentran en la auto temporalización su punto de solución. Las disquisiciones teóricas que dejan al hombre en situación

28. *Ibid.*, p. 196.

29. *Idem.*

30. *Ibid.*, p. 195.

paradójica no han ido a las profundidades del alma: el ser humano, como lo dice Aristóteles casi para todas las cosas,³¹ se dice de varias maneras. Efectivamente, en el ámbito del mundo objetivo el hombre es un ente como cualquier otro ente y queda justificado, dentro de sus propios límites, el tratamiento objetivo también del ser humano. Pero no es este modo el único en el que el ser humano se muestra y se da: también lo hace como la subjetividad y la intersubjetividad que significan el mundo, también en la dimensión que este tiene de objetivo. Al mundo objetivo le subyace, pues, el “mundo-de-vida” del Yo y de los Otros.

31. Cfr. Aristóteles, *Metafísica*, Libro v.

Bibliografía

- Agamben, Giorgio, *La Potencia del Pensamiento*, trad. Flavia Costa y Edgardo Castro, Barcelona, Anagrama, 2008.
- Benjamin, Walter, *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica. Charles Baudelaire. Un lírico en la época del alto capitalismo. Sobre el concepto de historia*, trads. Juan Barja, Félix Duque y Fernando Guerrero, Madrid, ABADA, 2008.
- Husserl, Edmund, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, trads. Jacobo Muñoz y Salvador Mas, Barcelona, Crítica, 1991.
- Husserl, Edmund, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, trad. José Gaos, México, FCE, 1995.
- Husserl, Edmund, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro segundo: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*, trad. Antonio Ziri6n Quijano, México, UNAM, 1997.
- Husserl, Edmund, *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, trad. Agustín Serrano de Haro, Madrid, Trotta, 2002.
- Illescas Nájera, M. Dolores, *La vida en la forma del tiempo. Un estudio sobre la fenomenología del tiempo en la obra de Edmund Husserl*, Morelia, Jintanjáfora, 2012.
- San Agustín, *Las Confesiones*, trad. Ángel Custodio Vega, Madrid, BAC, 1998.
- Zubiri, Xavier, *Espacio, Tiempo, Materia*, Madrid, FXZ-Alianza, 1996.

COLABORADORES

DIEGO ULISES ALONSO PÉREZ

Licenciado en Filosofía por la BUAP, maestro y candidato a doctor en Filosofía por la UNAM. Ha sido profesor en la Facultad de Filosofía y Letras de la BUAP. Ha participado en varios coloquios y encuentros sobre temas filosóficos con ponencias sobre Descartes, Husserl, Heidegger y Levinas. Sus temas de interés son la fenomenología, la hermenéutica y la filosofía moderna.

FELIPE ARÁMBULO MANILLA

Licenciado en Filosofía por la Universidad Iberoamericana (Ciudad de México), maestro y candidato a doctor por la Facultad de Filosofía y Letras de la BUAP ha sido profesor en esta misma institución. Ha participado en varios coloquios y encuentros sobre temas filosóficos con ponencias sobre Husserl y Heidegger. Sus temas de interés son la fenomenología, la hermenéutica y la filosofía moderna.

FELIPE BOBURG MALDONADO †

Doctor en Filosofía por la UNAM. Fue profesor de tiempo completo en la Universidad Iberoamericana y en 1996 designado profesor numerario. Ese mismo año fue nombrado Investigador Nacional (SNI). Fue profesor invitado por la Universidad Rafael Landívar de Guatemala para impartir dos cursos de posgrado en torno a la filosofía de Martin Heidegger y Merleau-Ponty. Sus temas de investigación privilegiaron la fenomenología merleau-pontyana y heideggeriana mostrando un interés por una antropología filosófica existencial y concreta que atenta a lo real, a lo corpóreo y a lo sensible, destacando las capacidades espirituales del hombre más allá del dualismo cartesiano.

ROMÁN ALEJANDRO CHÁVEZ BÁEZ

Doctor en Filosofía por la Universidad Iberoamericana, Ciudad de México, ha realizado una Estancia Posdoctoral en la Facultad de Filosofía y Letras de la BUAP, donde se desempeña actualmente como Profesor-Investigador de Tiempo Completo. Los temas de su especialidad versan sobre las filosofías de Edmund Husserl, Martin Heidegger y Jean-Luc Nancy, con énfasis en la estética. Miembro Ordinario del Círculo Latinoamericano de Fenomenología, Sección México y Miembro Asistente de la Sociedad Iberoamericana de Estudios Heideggerianos.

ERIC J. FIGUEROA GONZÁLEZ

Licenciado en Filosofía y Humanidades por la Universidad Autónoma de Nuevo León (UANL). Licenciado en Psicología Clínica por la UANL. Maestro en Filosofía por la BUAP. Actualmente realiza sus estudios de Doctorado en Filosofía Contemporánea en la BUAP enfocado en el tema de lo extraño desde la fenomenología de Merleau-Ponty. Ha publicado en el anuario Humanitas de la Facultad de Filosofía y Letras de la UANL, así como en la revista *Sui Generis* de la Facultad de Psicología de la misma universidad. Ha participado en diversos Congresos Nacionales de Filosofía y Psicología y trabajado como psicólogo clínico en instituciones públicas, así como en consulta privada.

MARÍA DOLORES ILLESCAS NÁJERA

Licenciada en Filosofía por la Universidad Iberoamericana (1980). Maestra en Historia (1988) y maestra en Filosofía (2000) por esta misma universidad. Doctora en Filosofía (2006) por la UNAM con una tesis sobre la problemática del tiempo en el pensamiento de Husserl. Ha sido Profesora de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM y también de los departamentos de Filosofía e Historia de la Universidad Iberoamericana. Actualmente es profesora del ITAM, México. Entre sus publicaciones principales se encuentran: *La vida en la forma del tiempo. Un estudio sobre la fenomenología del tiempo en la obra de Edmund Husserl* (2006); *Un haz de reflexiones en torno al tiempo, la historia y la modernidad* (1995); *Entre el ciclo y la línea. Tiempo y modernidad* (1994); y una veintena de artículos publicados en revistas especializadas, los cuales se dedican en su mayor parte al análisis de la experiencia temporal.

ALEJANDRO MACÍAS FLORES

Licenciado en Filosofía por la Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla y Maestro en Filosofía por la BUAP. Realizó una estancia de investigación por tres meses en la École Normale Supérieure de París. Actualmente labora como profesor en la Universidad Iberoamericana, Puebla. Ha participado en varios coloquios y encuentros sobre temas filosóficos con ponencias sobre Kierkegaard, Sartre, Levinas, Descartes y san Agustín. Sus temas de interés son la fenomenología, la hermenéutica y la filosofía moderna.

EDGAR ADRIÁN MEJÍA

Participante del programa “Acatlán Contigo” en la UNAM; en las actividades desempeñadas del programa se desarrolló ampliamente la investigación referente a literatura, filosofía e historia del siglo xx. A su vez he impartido prácticas de docencia en la UNAM, campus Acatlán, para la carrera de Pedagogía, área de pensamiento filosófico. Entre sus intereses se encuentra la enseñanza y la investigación, miembro del seminario de Filosofía Analítica de la FES Acatlán, y miembro activo del Seminario permanente de Estudios sobre Fenomenología. A su vez también formó parte del Seminario de filosofía de la cultura. Sus líneas de investigación son la Fenomenología, la Estética, la Ontología y la Filosofía de la Cultura.

LUIS FERNANDO MENDOZA

Realizó estudios de licenciatura y maestría en Filosofía en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. En su investigación de licenciatura se encargó de una interpretación de la idea de la filosofía a partir del filósofo alemán-suizo Karl Jaspers; el título de dicha investigación fue La fe filosófica. Esclarecimiento de la esencia de la filosofía, la cual estuvo dirigida por el Dr. Ricardo Horneffer. En lo que respecta a su investigación de maestría, se ocupó del pensamiento de Martin Heidegger, concretamente del periodo crítico posterior a *Ser y Tiempo* a fines de la década de 1920 e inicios de la década de 1930, para ofrecer una interpretación del concepto de verdad del ser, a partir del proyecto de una ontología fenomenológica trascendental y del proyecto del pensar ontológico. Esta investigación, intitulada “Verdad del ser. Abismo y fundación”, estuvo bajo la asesoría del Dr. Ángel Xolocotzi. Actualmente se encuentra finalizando su proceso de obtención del grado de doctor en Filosofía por la UNAM, con una investigación que lleva el título de “Heidegger y Hartmann. Una confrontación de horizontes ontoló-

gicos". Durante el desarrollo de la maestría y el doctorado realizó estancias de investigación en la Universidad Complutense de Madrid, dentro del grupo de investigación de Fenomenología y Hermenéutica, a cargo del Dr. Ramón Rodríguez García. Sus principales líneas de investigación son la ontología, la epistemología y la metafísica en la filosofía alemana de inicios del siglo xx y en la filosofía aristotélica. Ha publicado artículos sobre dichos campos temáticos, así como también tradujo por primera vez del alemán al castellano el capítulo que Karl Jaspers dedicó a Martin Heidegger en su *Autobiografía filosófica*. Ha impartido clases en la Universidad Católica Lumen Gentium y el Instituto Tecnológico Autónomo de México. Es miembro asistente de la Sociedad Iberoamericana de Estudios Heideggerianos y del Seminario de Metafísica de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM.

JUAN CARLOS MONTROYA DUQUE

Licenciado y magíster en Filosofía de la Universidad de Antioquia, Colombia. Estudiante del Doctorado en Filosofía Contemporánea de la BUAP. Sus áreas de investigación son la filosofía del arte y la fenomenología. Ha publicado: "El método fenomenológico y la región de lo espiritual" (en *La región de lo espiritual. Conmemoración del centenario de la publicación de Ideas I de E. Husserl*, Bogotá: Universidad Pedagógica Nacional, 2013); "Imaginación y mundo, *phantasia* y neutralidad" (en *Anuario Colombiano de Fenomenología*, vol. VIII, Medellín, 2014); y el libro "Apoteosis de la carne" (Editorial Aula de Humanidades, 2017).

DANIELA ORTEGA DE LA MADRID

Licenciada en Filosofía por la Facultad de Estudios Superiores (FES) Acatlán de la UNAM. Miembro del Seminario de Estudios Básicos de Fenomenología Trascendental del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM. Actualmente, estudiante de la maestría en Filosofía en la UNAM.

EDGAR SANDOVAL

Profesor-investigador en la Universidad Autónoma de la Ciudad de México (UACM), en la Academia de Filosofía e Historia de las Ideas. Fundador y director de *Indicios 6. Revista de Investigación en Teoría de la Significación*. Autor de *La recepción de C. S. Peirce en Mauricio Beuchot. Semiótica, pragmática y hermenéutica*, México, Universidad

Autónoma de la Ciudad de México, 2016, así como de *Semiótica. Introducción a la teoría de la significación*, México, CUI, 2015. Coordinador de *Signos: el movimiento de las categorías en Charles Sanders Peirce*, Panamá, Editorial Universitaria, 2012. Compilador de *Semiótica, lógica y conocimiento. Homenaje a Charles Sanders Peirce*, México, UACM, 2006.

JOSÉ ALFONSO VILLA SÁNCHEZ

Doctor en Filosofía por la Universidad iberoamericana. Exbecario de Fundación Carolina como investigador en la Fundación Zubiri de Madrid. Profesor-Investigador en el Instituto de Investigaciones Filosóficas “Luis Villoro” de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo (Morelia, México). Líneas de investigación: filosofía griega, fenomenología de Husserl, fenomenología hermenéutica de Heidegger y Gadamer y noología de Xavier Zubiri.

Mundo y "Mundo-de-vida". Su origen y desarrollo en la interpretación fenomenológica contemporánea se terminó de imprimir en los talleres de El Errante editor, S.A. de C.V., Privada Emiliano Zapata 5947, Col. San Baltazar, Puebla, Pue.
Mayo de 2017

La tipográfica y composición estuvo a cargo de Gabriela Aguirre Rodríguez.

El tiraje es de 250 ejemplares.