

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

**El correr de la vida de la persona y
la evolución del sentido de su mundo circundante**

Un trabajo de fenomenología

Por

Esteban Ignacio Marín Ávila

Tesis para obtener el grado de Licenciado en Filosofía
Director de tesis: Dr. Antonio Ziri6n Quijano

Ciudad Universitaria, M6xico D.F., Marzo 2009



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

*A mi esposa Mónica,
por las horas que dedicó a la lectura
de este trabajo, que fueran de gran ayuda.*

*A mis papás y a mi abuelo Nacho,
por el apoyo moral y económico
que me permitió terminar mis estudios.*

*A Antonio Zirión,
por su paciencia y por la precisión de sus explicaciones,
pero sobre todo por la manera tan amable y tan espléndida
con que me regaló su inteligencia y su tiempo.*

Índice

Introducción.....	1
Conceptualizaciones preliminares. La vivencia intencional, el sentido y la teoría de los todos y las partes.....	5
Capítulo 1: Primer acercamiento a la descripción fenomenológica de la persona y de su mundo circundante.....	11
Capítulo 2: Actividad, pasividad, y la síntesis de la conciencia interna del tiempo.....	23
Capítulo 3: Constitución de la persona y de su mundo circundante.....	37
Capítulo 4: Empatía e intersubjetividad. El lenguaje, la comunicación interpersonal y el mundo espiritual.....	49
Capítulo 5: El correr de la conciencia y la individuación de la persona y de su mundo circundante.....	75
Capítulo 6: La producción individual del sentido del mundo espiritual y su <i>objetivación</i>	105
Conclusiones.....	113
Bibliografía.....	115

Introducción

Esta tesis de licenciatura está concebida como un preámbulo para un trabajo posterior de filosofía de la historia, que se apoyará en investigaciones fenomenológicas de Edmund Husserl, y que espero materializar en forma de tesis de maestría. Como indica el título, aquí he pretendido proporcionar un análisis fenomenológico de cómo va cambiando la forma en que se nos ofrece el mundo a lo largo de nuestras vidas. Conforme avance la exposición deberá quedar claro qué es lo que cambia y para quiénes lo hace, qué tipos de cambios son éstos y qué alcance tienen; en suma, deberá quedar claro a qué tipo de dinamismo está sujeto el mundo cotidiano que cada uno de nosotros vive desde las particulares circunstancias de su vida. Para ello tuve que repensar y aclararme ciertos conceptos fenomenológicos que merecerían una reflexión mucho más detallada, pero que son imprescindibles para abordar este tema: “vida”, “correr de la conciencia”, “persona”, “mundo circundante”, “actividad y pasividad”, “hábito”, “espíritu”, “libertad”, “objetividad”, “individuo”, “duración” y “tiempo” son algunos de ellos. Para adentrarme en estos problemas, siguiendo la máxima fenomenológica de ir a las cosas mismas y de alejarse de las palabras vacías, traté de apropiarme del pensamiento de Husserl y de expresarlo con mi voz. Creo que ello permitió algo de flexibilidad en la manera de abordar los temas y evitó que la exposición fuera excesivamente acartonada.

La tesis que el lector tiene en sus manos gira en torno a la siguiente pregunta: ¿Cómo evoluciona el sentido con que se le ofrece el mundo a cada persona con el correr de su vida? Antes de adentrarse en el trabajo de investigación propiamente dicho, el lector se encontrará con un apartado en que se presentan de manera muy condensada, y por lo mismo algo tosca, algunos conceptos de la fenomenología trascendental que habrán de ser fundamentales para llevar a cabo el análisis que aquí se pretende. En el primer capítulo se proporciona una primera noción de dos conceptos fundamentales para este trabajo: el de

persona y el de mundo circundante. En el segundo capítulo se exponen otros conceptos que más tarde permitirán pensar los problemas de la constitución desde un punto de vista dinámico. El que le sigue, el tercero, regresa a los temas tratados en el primer capítulo, pero ésta vez tratando de analizar fenomenológicamente los estratos de sentido más básicos de la persona y de su mundo circundante. El capítulo 4 es uno de los más importantes porque en él se añade complejidad al problema de la persona y de su mundo, y se problematiza sobre el lenguaje y la intersubjetividad. En el capítulo 5 se esclarece la idea de la persona como individuo que pertenece a un nexo de otras personas, y el correr de su vida se revela como constante individuación. En el último capítulo se reflexiona sobre el carácter teleológico del correr de la vida de la persona, y se esbozan algunas posibilidades de investigar el problema de la evolución del sentido que tiene el mundo para una comunidad. Finalmente, en el apartado de conclusiones se ofrece un brevísimo resumen del camino recorrido a lo largo de este trabajo de investigación.

No he querido intercalar citas en el texto para no entorpecer demasiado la exposición, de manera que en casi todos los casos el lector encontrará a pie de página pasajes de Husserl o de otros autores, seguidos por un paréntesis que contiene los datos bibliográficos correspondientes al título, al párrafo, al número de página donde aparece el texto en la edición usada (que puede buscarse entre la bibliografía que aparece al final), y en algunos casos el número de tomo y de página de la edición de *Husserliana*. Las obras de Husserl a las que recurro con mayor frecuencia son citadas de manera abreviada de la siguiente manera:

IL1.- *Investigaciones lógicas, 1*. Título original: *Logische Untersuchungen, 1*

IL2.- *Investigaciones lógicas, 2*. Título original: *Logische Untersuchungen, 2*

I1 o *Ideas I.- Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro primero*. Título original: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch*

I2 o *Ideas II.- Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro segundo*. Título original: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch*

CM.- *Meditaciones cartesianas*. Título original: *Cartesianische Meditationen*

ACPAS.- *Analyses Concerning Passive and Active Synthesis* [*Análisis sobre síntesis pasiva y activa*]

VPIZ.- *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*. Título original: *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*

Hua.- *Husserliana*

Conceptualizaciones preliminares:

La vivencia intencional, el sentido y la teoría de los todos y las partes

Antes de dar paso a la reflexión fenomenológica que es tema para esta tesis, considero conveniente dedicar un capítulo para fijar algunos conceptos que serán clave en ella. Esto servirá para dejar en claro el sentido con que interpreto ciertos puntos de la doctrina de la fenomenología trascendental.

LAS VIVENCIAS

La vida de conciencia del yo puro es el punto de partida de la fenomenología trascendental¹. Con la *epojé* fenomenológica y la puesta entre paréntesis del mundo nos quedamos sólo con las vivencias². La vida de conciencia es para Husserl el punto de partida en la medida en que es experiencia pura, depurada de supuestos y prejuicios. Entre las vivencias intencionales que subsisten con la puesta entre paréntesis del mundo se encuentran las cogitaciones³. El término cogitación designa, como en el caso de Descartes, todas las formas en que alguien puede tener experiencia de algo: contemplar de manera teórica, analizar, meditar, sentir, valorar, amar, admirar, sufrir, gozar, etc. Cuando reflexiono sobre estas cogitaciones las encuentro necesariamente referidas a objetos, a cosas que veo de manera teórica, sobre las que medito, a las cuales valoro, amo, o que me hacen sufrir, etc., y así me doy cuenta de que hay un mundo que subsiste necesariamente como fenómeno aun cuando ponga en duda su existencia efectiva. Este carácter de las

¹ Es al menos el punto de partida propuesto en *Meditaciones cartesianas*, pues parece que Husserl mismo sugirió otras formas de introducirse en ella.

² En *Meditaciones Cartesianas* Husserl escribe: “[...] esta *epojé* fenomenológica, o este «poner entre paréntesis» el mundo objetivo, no nos coloca, pues, frente a una pura nada. [...] lo que yo, el que medita, me hago propio por este medio, es mi vida pura, con todas sus vivencias puras, y todas sus cosas asumidas puras: el universo de «fenómenos», en el sentido esencial y amplísimo que tiene esta palabra en la fenomenología.” (CM §8, P. 62)

vivencias, que necesariamente son vivencias *de* algo, referidas a algo, se denomina intencionalidad⁴. La tarea de la fenomenología es explorar el sentido de este mundo tal y como es vivido, tal y como es intencionado.

El sujeto que ejecuta la *epoché* fenomenológica se descubre como ego trascendental y gana con ello la posibilidad de llevar a cabo una reflexión peculiar, una que pretende dar cuenta de lo todo lo que sale al paso en su vivir. La fenomenología trata de ir a las cosas mismas sin colocarles de antemano un molde conceptual. Hay una frase de Husserl que es contundente en este respecto: “El comienzo es la experiencia pura, y por decirlo así todavía muda, que se trata de obligar a que exprese puramente su sentido propio.”⁵ Esta experiencia pura que Husserl denomina vida es experiencia de una totalidad de objetos que me hacen frente y que no son partes ingredientes de la misma, sino correlatos intencionales: objetos enfrentantes [*Gegenstande*] que vivo o experimento con diferentes sentidos. Las vivencias son siempre partes no-independientes de una corriente de conciencia que pertenece a un yo que la acompaña pero que no corre junto con ella.

EL SENTIDO

Por “sentido” Husserl entiende la forma en que se tiene conciencia de un objeto o de una X determinable. Husserl utiliza el término “sentido” [*Sinn*] para referirse a una propiedad de todas las vivencias intencionales que es análoga a la propiedad de tener significado de las expresiones. Así, reservó el término “significación” [*Bedeutung*] para los sentidos expresivos⁶. El sentido es entonces un concepto que designa algo que le es inherente a la

³ Más adelante hablaremos de las vivencias que no son cogitaciones, pero por ahora no conviene complicar esta introducción.

⁴ En *El Artículo de la Encyclopaedia Britannica*, Husserl se refiere a la intencionalidad en los siguientes términos: “La expresión derivada terminológicamente de la escolástica para este carácter fundamental del ser como conciencia, como aparición de algo, es intencionalidad. En el irreflexivo tener concientes cualesquiera objetos, estamos «dirigidos» a éstos, nuestra «*intentio*» va hacia ellos. El giro fenomenológico de la mirada muestra que este estar dirigido es un rasgo esencial inmanente de las vivencias correspondientes; ellas son vivencias «intencionales».” (Edmundo Husserl, *El artículo de la Encyclopaedia Britannica*, “Cuarta y última versión”, trad. Antonio Ziri6n, Instituto de Investigaciones Filos6ficas, UNAM, M6xico, 1990, p. 61.)

⁵ CM §16, p. 86.

⁶ “Vamos a fijarnos exclusivamente en el «significar» y la «significación». Originalmente tienen estos t6rminos una exclusiva relaci6n con la esfera del lenguaje o del «expresar». Pero es pr6cticamente inevitable, a la vez que un importante progreso del conocimiento, ensanchar y modificar adecuadamente la significaci6n de estos t6rminos, con lo que resultan aplicables en cierta forma a toda la esfera no6tico-noem6tica, o sea, a todos los actos, h6llense 6stos o no entretejidos con actos de expresi6n. As6 hemos hablado tambi6n constantemente del «sentido» —una palabra que en general se usa como equivalente de «significaci6n»— en todas las vivencias intencionales. En gracia a la distinci6n, vamos a preferir el t6rmino *significaci6n* para

vivencia misma, que se muestra de una manera más pura o directa cuando llevamos a cabo la reducción fenomenológica, y que permanece en ella aun cuando dejemos de suponer a los objetos trascendentes. El sentido es el tener conciencia de esta *X como una piedra o como cualquier otro tipo de objeto*. Cuando desconecto la trascendencia de la *X*, es decir, cuando suspendo mi creencia en que la *X* es algo que está verdaderamente ahí o que verdaderamente existe, mi conciencia sigue teniendo el mismo sentido de ser conciencia *de* una piedra. El sentido es la forma de lo que nuestra conciencia tiene enfrente como dado. Esta forma tiene su aspecto noético y noemático: el aspecto noético es la vivencia que da sentido, el aspecto noemático es lo vivido con sentido. En este trabajo usaré la expresión de “sentido” como sinónimo de sentido objetivo o sentido noemático; cuando nos refiramos al sentido noético hablaremos de la vivencia del dar sentido.

Con las expresiones de “forma” y “materia” aludiré a la distinción entre lo experimentado y la manera en que es experimentado, o entre el objeto asumido y el sentido que se le da a dicho objeto. Esta distinción es relativa, y la materia puede ser en un caso un “eso” o una *X* que tiene para mí la forma o el sentido de ser una piedra, en otro, una piedra que tiene para mí la forma o el sentido de pertenecerme, y aún en otro caso la materia puede ser una piedra que me pertenece y que tiene para mí la forma o el sentido de haber sido parte de un collar prehispánico, y así sucesivamente. Así, el concepto de forma designa a las capas de sentido siempre susceptibles de ser también tomadas como materia, y el concepto de materia o de objeto designa por su parte aquello que al ser asumido por la conciencia adquiere una forma o un sentido. Dicho sintéticamente: la materia es aquello a lo cual se le puede dar una forma, y la forma es el sentido que se le da a una materia dada, su *cómo*.

Respecto de la distinción entre el concepto de sentido y el concepto de significación, es muy importante señalar que aun cuando el concepto de sentido sea una ampliación del concepto de significado, esto no quiere decir que todos los actos tengan sin más la estructura de las expresiones o que todas experiencias tengan un significado en el sentido lingüístico: como ha venido insistiendo Antonio Ziri3n, hay sentido sin expresi3n y expresi3n sin sentido; hay quiz3 tambi3n algo que a la hermen3utica y a las filosof3as del

designar el viejo concepto, en especial en las expresiones complejas *significaci3n «l3gica»* o *«expresiva»*. La palabra *sentido* la emplearemos en adelante como anteriormente, en la m3s amplia latitud.” (I1, §124, p. 296 Hua III/1 285)

giro lingüístico les podría parecer inconcebible o contradictorio: sentidos inefables. El significado que se expresa mediante conceptos presupone ya al sentido vivencial, pre-predicativo o extra-predicativo: exige una cierta trasposición de sentido vivencial a la esfera de la expresión⁷.

SENTIDOS OBJETIVOS CONCRETOS Y SENTIDOS OBJETIVOS ABSTRACTOS⁸

La teoría husserliana de los todos y las partes, tal y como se encuentra en la tercera de las *Investigaciones Lógicas*, pretende ser una teoría sobre el objeto en general, es decir, sobre el *ser* entendido como sentido objetivo: una teoría ontológica. En vista de ello será conveniente tomarla en cuenta a la hora de preguntar por el sentido de las objetividades que nos salen al paso en el mundo.

De acuerdo con esta teoría, hay objetos concretos y objetos abstractos. Los primeros son todos o partes independientes de todos que se fundan en ellos, los segundos, partes no-independientes. Cualquier objeto, mientras que no sea el concreto absoluto, es una parte con relación a un todo posible. Las partes concretas, también conocidas como pedazos o partes independientes, son aquellas que por su sentido pueden ser pensadas o representadas con independencia de su todo; este es el caso de mi mano, que puedo imaginar unida al cuerpo de un chango o flotando en el espacio, y que por lo mismo es una parte independiente o un pedazo de mi cuerpo. Mi cuerpo es un todo cuyo sentido objetivo implica a mi mano, es decir, que está fundado en ella y en otros pedazos como mi cabeza, mis piernas etc. Si perdiera mi mano diría que mi cuerpo ha cambiado, que es un todo diferente. Mi mano, en cambio, es imaginable con independencia de mi cuerpo. Las partes no-independientes, también conocidas como partes abstractas o momentos, son aquellas que sólo son pensables como partes de un determinado todo. Éste es el caso del momento de color, que no puede ser pensado sin extensión y que por lo tanto es una parte no-

⁷ “La expresión, hemos dicho, exige una previa conceptualización. La conceptualización es precisamente una cierta trasposición de sentido vivencial a la esfera de la expresión. Pero el sentido se encuentra ya en la experiencia: lo vivido [...] es vivido con cierto sentido, sentido que radica en la experiencia misma, que es un «contenido» de ella.”(Antonio Zirión Quijano, “¿Será posible una fenomenología de lo inefable?” en *Devenires*, año VI, No.12, Julio 2005, p. 79)

⁸ Debo dejar asentado que en este trabajo traduciré el concepto de “contenido” de las *Investigaciones Lógicas* por el de “sentido noemático”, de *Ideas I*. Hago esto atendiendo a las observaciones que el propio Husserl hizo en sus obras posteriores a *Investigaciones Lógicas* en el sentido de que el concepto de “sentido noemático” expresa lo mismo que “contenido” pero de una manera menos ambigua. La expresión “contenido” la reservaré para denotar los ingredientes de la vivencia.

independiente de un todo que en este caso es la extensión coloreada. Partes no-independientes de mi cuerpo físico son su extensión, su sensibilidad, su peso, etc., porque no puedo concebir que tuviera una extensión, sensibilidad o peso y no tuviera cuerpo; pretender hacerlo sería un sinsentido. Ahora bien, hay que tomar en cuenta que mientras que una parte abstracta de un todo es a la vez parte abstracta de cualquier todo más amplio y por lo tanto una parte abstracta absoluta, un concreto absoluto sólo es aquél que no sea parte de un todo mayor. El momento de color es una parte abstracta del objeto coloreado ojo que a su vez es pedazo del cuerpo, así que el momento de color del ojo es una parte abstracta del todo cuerpo y de cualquier otro todo. En cambio, un concreto absoluto es aquel que no es parte de ningún todo⁹.

Con lo anterior debe de haber quedado claro que un todo no es un mero conjunto formal. Los todos se fundan en sus partes, ya sean éstas independientes o no-independientes, porque sólo pueden ser lo que son en este enlace; por su lado, si las partes son a su vez todos o pedazos, se fundan en partes suyas, o si son partes no-independientes se fundan en otras partes del mismo todo. *Aquí fundamentación significa enlace necesario.* Esta dependencia no es una necesidad formal, sino una necesidad que tiene que ver con el sentido del objeto. Cuando un todo no puede ser sin sus partes, o cuando las partes abstractas no pueden ser sino en combinación con otras partes de un todo, impera una necesidad relativa a la esencia de los objetos. Todas estas son necesidades sintéticas apriorísticas porque son necesidades que derivan de la articulación de sentidos noemáticos, de todos^{10 11}.

⁹ Un nóema o sentido objetivo absolutamente concreto sólo puede serlo, como veremos más adelante, el que se vive con la totalidad del horizonte de sentido vigente para la conciencia, es decir, la vivencia tomada en toda su plenitud.

¹⁰ “[...] el *contenido* de la ley perteneciente a cada uno de tales todos viene determinado por la particularidad material de las especies de los contenidos fundamentantes, y en consecuencia posterior fundamentados; y esta ley determinada en su contenido es la que da al todo su unidad.” (IL2, §23, p. 427)

¹¹ Por lo demás, se recomienda ver el §14 de la Cuarta Investigación Lógica, donde esta teoría se formula en seis teoremas.

Capítulo 1:

Primer acercamiento a la descripción fenomenológica de la persona y de su mundo circundante

Una vez que hemos descrito brevemente el programa que habrá de seguir la exposición y que pusimos sobre la mesa algunos conceptos fenomenológicos que servirán como herramientas para abordar los problemas que se plantean en este trabajo, trataremos de obtener una primera noción de lo que es la persona y de lo que es su mundo circundante. Esto permitirá que desde un principio tengamos a la vista las “cosas mismas” sobre las que habremos de reflexionar.

La conciencia intencional es conciencia yoica en la medida en que presupone necesariamente un polo permanente del cual parte la intención¹. Hay, como veremos más adelante, distintas formas de aprehender al yo con sus determinaciones²: como mónada, como yo natural, como yo social, etc. Dado que ésta es una investigación sobre la persona y la producción del sentido de su mundo, será muy conveniente dejar en claro en qué consiste la aprehensión del yo como persona: pues bien, este concepto designa básicamente al yo aprehendido –y por tanto determinado—en correlación con su mundo circundante³. Cuando hablamos de una persona no nos referimos a un polo yo indeterminado; el yo es, en

¹ En *Ideas II* Husserl habla del yo en los siguientes términos: “El yo es el sujeto idéntico de la función en todos los actos de la misma corriente de conciencia; es el centro de irradiación, o centro de recepción de radiación, de toda vida de conciencia, de todas las afecciones y acciones, de todo atender, captar, referir, vincular, de todo tomar posición teórico, valorativo, práctico, de todo estar alegre y estar triste, esperar y temer, hacer y padecer, etc. Con otras palabras, todas las polimorfías particularidades de la referencia intencional a *objetos* que se denominan actos, tienen su necesario *terminus a quo*, el punto-yo, del cual irradian.” (I2, §25, pp. 141-142 - Hua IV 105)

² En contraste con esta multiplicidad de aprehensiones posibles para el yo tomado junto con sus determinaciones, el yo aprehendido sin determinaciones sólo puede ser un mero polo-yo.

³ En el §50 de *Ideas II* Husserl escribe: “Como persona soy lo que soy (y toda otra persona es lo que es) en cuanto sujeto de un mundo circundante. Los conceptos de yo y mundo circundante están inseparablemente referidos el uno al otro. Así, a cada persona le pertenece su mundo circundante, mientras que a la vez varias

tanto que polo, un mero momento o una parte no-independiente que tiene su correlato en el polo objeto, y el polo objeto es también una abstracción que no puede pensarse sin el sujeto: ambos son momentos de la vivencia intencional. Así que el yo que acompaña a toda la corriente de conciencia, pero que no corre junto con ella, es en cada caso alguien que en su referencia a dicha corriente adquiere una identidad y un carácter⁴. El yo puro es lo que queda de cada uno de nosotros cuando ponemos también entre paréntesis lo que somos empíricamente en tanto que Fulano o Zutana con una historia y con tal o cual estructura, y tales o cuales características; es una especie de “aquí”⁵ desde donde se revela el mundo o el *ser*. El concepto de persona se refiere en cambio a un determinado yo hasta cierto punto objetivado y que tiene como correlato un determinado mundo circundante, es decir, se refiere a cada uno de nosotros, con todo y nuestros nombres, nuestras costumbres, nuestras creencias, nuestras ocupaciones, nuestras tentaciones, nuestra manera de ver el mundo, y todo lo demás con que nos asumimos en nuestras vidas cotidianas y que habremos de analizar fenomenológicamente a lo largo de este trabajo.

Las vidas de las personas transcurren referidas a sus respectivos mundos circundantes, que son los mundos cotidianos relativos a cada una. Hablar aquí en plural se justifica por todas las variantes que, como veremos más adelante, necesariamente hemos de suponer en la manera en que el mundo cotidiano se le ofrece a cada quien. Como quiera que sea, este concepto de mundo circundante no se refiere al mundo real de la ciencia, de la física o de la biología, sino a la forma que el mundo tiene *para* cada quien⁶. Este mundo circundante no es tampoco algo aislado del mundo compartido por todos, y no lo es en la medida en que incluye a otras personas que a su vez tienen mundos circundantes; esto lo veremos con algo de detalle en los capítulos 3 y 4. Por ahora baste con decir que mi mundo circundante tiene para mí el sentido de ser también *para* los demás: es el mundo con que nos encontramos en nuestra vida cotidiana, con todo y sus cualidades que algunos

personas en comunicación unas con otras tienen un mundo circundante común.” (I2 § 50, p. 231 - Hua IV 185)

⁴ “[...] *este yo centrípeto no es un vacío polo de identidad* (no más que lo es *ningún* objeto), sino que, en virtud de una ley de la «génesis trascendental» gana una nueva propiedad duradera con cada *acto* de un *nuevo* sentido objetivo irradiado por él.” (CM §32 pp. 120-121)

⁵ Este yo es absolutamente metafísico en el sentido de ser condición de posibilidad para la *physis*, para la naturaleza.

⁶ “Dicho con toda generalidad, el mundo circundante no es un mundo «en sí», sino mundo «para mí», precisamente mundo circundante de su sujeto-yo, mundo experimentado por él, o conciente de algún otro modo, puesto en sus vivencias intencionales con un respectivo contenido de sentido.” (I2, §50, p. 232)

denominarían subjetivas, del que solemos decir que está ahí para todos pero que cada quien percibe desde su punto de vista. El mundo en el que vivimos no es nunca algo que pueda prescindir de la forma en que se le manifiesta a la subjetividad, porque es mundo conciente con un determinado sentido que está conformado por sus maneras de aparecer. En términos fenomenológicos, la persona tiene un mundo circundante que concibe como manifestación de un mundo que es también objeto para otras subjetividades, y se concibe a ella misma como un yo que se manifiesta como objeto en estos mundos que a su vez son manifestaciones del mundo intersubjetivo. Dicho de otra manera: el mundo circundante no es un mundo meramente subjetivo, sino un mundo intersubjetivo. Así como el sentido de la cosa “cubo” es una idea regulativa que sólo se verifica —y también de manera imperfecta— conforme se avanza en su percepción a través de sus infinitas apariciones, así también el mundo intersubjetivo se verifica a través de la experiencia de los mundos circundantes subjetivos que son sus apariciones, aunque con la enorme diferencia de que el contenido de los mundos circundantes ajenos, o sea las apariciones del mundo intersubjetivo que tienen lugar en el otro, sólo pueden percibirse a través de la expresión. Como quiera que sea, hay que insistir en que este mundo circundante personal cuyo sentido cambia conforme me desarrollo como persona a lo largo de mi vida, y cuya variación de sentido depende en parte de lo que hago y padezco, es el mundo en el que vivo de manera cotidiana, en el que voy a la escuela, en el que escribo esta tesis, en el que voy a tomar una cerveza con amigos, en el que me preocupo por tal o cual cosa, en el que percibo buenas o malas vibras, en el que tengo una tía que teme a los fantasmas, en el que un objeto me hace recordar un episodio grato o ingrato de mi vida, etc.

Las personas se encuentran en relaciones de motivación con los objetos de su mundo circundante⁷. La motivación es un principio de razón suficiente que vale para toda la esfera de la vida de conciencia trascendentalmente reducida. En contraste con las leyes causales, las leyes de la motivación no son de leyes de tendencias ni leyes estadísticas

⁷ En el §50 de *Ideas II*, Husserl escribe lo siguiente a propósito de la manera fenomenológica de entender la relación en que el yo entendido como persona —y no como el ser vivo que es tema de las ciencias naturales— se encuentra con su mundo circundante: “[...] En vez de la relación causal entre *cosas* y hombres como *realidades* de la naturaleza, se presenta la relación de motivación entre personas y *cosas*, y estas *cosas* no son las *cosas* de la naturaleza que existen en sí —de la ciencia exacta de la naturaleza con las determinaciones que ésta hace valer como únicas *objetivamente* verdaderas—, sino *cosas* experimentadas, pensadas o ponentemente presuntas de alguna otra manera, como tales, objetividades intencionales de la conciencia personal.” (I2 §50, p. 235 - Hua IV 188)

(empíricas) que se obtengan por inducción, sino leyes esenciales⁸. Más adelante distinguiremos entre las motivaciones voicas y las motivaciones de conciencia, o lo que es lo mismo, entre las motivaciones de razón y las motivaciones de la asociación. Lo importante aquí es subrayar que la relación intencional entre el sujeto y el objeto al que apunta la intención da pie a la formulación de leyes que presentan forma condicional; si una persona es conciente de un objeto bello, entonces se inclinará a volverse hacia él, si es conciente de un objeto que le es útil, se inclinará a usarlo; en cierta medida a lo bello le es esencial invitar al embeleso y a la herramienta, el reclamar su uso⁹. Así pues, las personas están referidas intencionalmente de muchísimas maneras hacia los objetos de sus mundos circundantes; cada uno de estos objetos, constituido en un enorme complejo de intenciones, las estimula con su sentido noemático.

Una persona, que como hemos visto se encuentra en relación de motivación con los objetos de su mundo circundante, es un yo que se comporta. El comportamiento puede entenderse como un tipo muy interesante de “causalidad” entre el sujeto y el objeto, una “causalidad” que tiene la forma de respuesta del sujeto ante el estímulo del sentido del objeto¹⁰. El sujeto se vuelve hacia los objetos que lo estimulan, y hay un sinnúmero de modos del volverse (los cuales se subsumen en los géneros del volverse práctico, teórico o afectivo). Con estos actos del sujeto los objetos adquieren nuevos estratos de sentido: al usarse la cosa queda lista para ser percibida como herramienta, al valorarse el objeto puede constituirse como un bien, etc. Sin embargo, las cosas estimulan al sujeto aun antes de que se constituyan activamente: “llaman a la puerta de la conciencia” y “quieren en cierto modo

⁸ “Las leyes esenciales de la composibilidad (en el *factum*, reglas del ser y del poder ser a la vez lo uno con lo otro o siguiente lo uno a lo otro) son en un sentido *muy amplio* leyes de la «causalidad», leyes para un «si tal, entonces tal». Sin embargo, mejor es aquí evitar la expresión de causalidad, cargada de prejuicios, y hablar de *motivación* en la esfera trascendental (y en la psicológica «pura»)." (CM, §37, p. 131)

⁹ De hecho la persona funda por primera vez esta belleza o utilidad en cierto tipo de intenciones en que se embelesa ante el objeto o hace algo con él, y cuyos correlatos no son objetos sino el embelesarse ante el objeto o el hacer algo con él, por lo que en los ejemplos puestos estos estímulos o reclamos son invitaciones a cumplir los sentidos asumidos en la intención.

¹⁰ “[...] un *objeto* puesto como existente, que es conciente en su cómo, entra en una referencia «intencional» al sujeto en un nuevo sentido: el sujeto se comporta hacia el *objeto*, y el *objeto estimula, motiva* al sujeto. El sujeto es sujeto de un padecer o de un estar activo, pasivo o activo en referencia a los *objetos* que están noemáticamente ante él, y correlativamente tenemos «efectos» en el sujeto que parten de los objetos. El objeto «se impone al sujeto», ejerce sobre él estímulos (estímulos teóricos, estéticos, prácticos), quiere en cierto modo ser objeto del volverse, toca a la puerta de la conciencia en un sentido específico (a saber, el del volverse), atrae; el sujeto es atraído, hasta que finalmente el objeto es *atendido*. O atrae prácticamente, quiere en cierto modo ser agarrado, invita al disfrute, etc. Hay un sinnúmero de tales referencias y un sinnúmero de

ser objetos del volverse”¹¹. Una vez que hayamos profundizado en el tema de la pasividad y la actividad veremos esto con más detalle. Lo que importa aquí subrayar es que el comportamiento del sujeto genera nuevos estratos de sentido, y que estos estratos de sentido pasan por la motivación entre el sujeto y el objeto al que dirige su intención.

Así pues, dentro del concepto de comportamiento de la persona entran los actos en el sentido de las *Investigaciones Lógicas*, sólo que aprehendidos junto con la relación de motivación que impera entre el polo sujeto y el polo objeto. A este respecto puede decirse que el concepto de comportamiento difiere del de acto en que supone el carácter de motivación inherente a la intención misma. El comportamiento es el acto o la vivencia intencional de una persona que como tal necesariamente tiene un carácter según el cual se encuentra en una determinada relación de motivación con su objeto: el sujeto se inclina a ejecutar un acto teórico si el objeto lo motiva teóricamente, un acto práctico si el objeto llama a la puerta de la conciencia queriendo ser usado, un acto emotivo si motiva en la persona un determinado sentimiento, etc. En estos casos el acto está aprehendido en relación con motivaciones: un objeto es intencionado con deseo justamente *porque* estimula al sujeto, esa intención obedece a las motivaciones a las que las circunstancias dan ocasión y que hacen que el sujeto se comporte deseándolo; o es intencionado en la forma de percepción teórica *porque* suscita ese tipo de interés en el sujeto. El comportamiento es entonces, insisto, un acto o una vivencia intencional que responde a motivaciones. En este sentido la persona es un yo que se comporta frente a los objetos que tiene frente a sí, es decir, que ejecuta actos motivados¹².

La motivación, entendida como la “causalidad” de la vida espiritual —como el “porque-luego-entonces” de la vida del sujeto aprehendido como persona—, se presenta en un sinnúmero de variedades, pero éstas se pueden dividir en dos grupos: las que motivan al yo, es decir, las que de alguna manera estimulan a la persona para que se comporte de cierta

estratos noemáticos que el *objeto* adopta con estos actos de volverse, los cuales se superponen sobre el nóema primigenio, en las *cosas* sobre el puro nóema de *cosa*.” (I2 §55, pp. 266-267)

¹¹ Dicho de manera más precisa, lo que “llama a la puerta de la conciencia” es una vivencia con cierto grado de inactualidad, la cual pasa a ser actual si logra la atención del yo. Como quiera que sea, en este nivel del análisis no tenemos los elementos teóricos necesarios para expresarnos así. Podremos hacerlo una vez que hayamos comprendido la distinción entre actividad y pasividad, y que comprendamos el concepto de predación que se maneja a partir del siguiente capítulo.

¹²“Vemos por ende que bajo el YO ESPIRITUAL O PERSONAL yo espiritual o personal hay que comprender al sujeto de la intencionalidad y que la motivación es la ley de la vida espiritual.” (I2, §56, p. 267)

forma, y las que motivan a la conciencia, pero no al yo. Con ésta se atraviesa otra distinción que desarrollaremos con detalle más adelante, pero que es necesario destacar desde ahora: la conciencia es conciencia intencional que siempre viene acompañada de un polo yo, pero que no se identifica con éste; una cosa es la conciencia y otra cosa es el yo a quien pertenece esta conciencia. Las motivaciones de razón son motivaciones para actos, que son vivencias que parten del yo: un par de premisas *me* motivan a concluir tal cosa, el olor de una torta *me* motiva a decidir comerla, un fin *me* motiva a actuar, etc.; es decir, son motivaciones que influyen sobre el yo o que pasan por él y su resolverse. Se puede decir que la motivación racional es el *porqué* del nacimiento de la intención desde el yo: yo juzgo tal cosa porque he visto tal otra, el olor de la torta me deleita y por eso decido comerla, persigo este fin y actúo en concordancia con él, etc. En cambio, las motivaciones de la asociación actúan sobre mi conciencia y no directamente sobre mí: lo que motivan no depende de mí. Este es el caso de la percepción automática de cosas, cuando por ejemplo percibo y reconozco automáticamente una taza como tal porque antes he conocido otras tazas. Aquí no hay ninguna actividad propiamente dicha del yo, sino que a éste simplemente le es dado el sentido por asociación, independientemente de que lo atienda o no, independientemente de que se dé cuenta de que tiene frente así una taza o simplemente la vea, por así decirlo, con el rabo del ojo. Es evidente que el sentido de lo que es una taza se tuvo que constituir en experiencias anteriores donde el yo participó activamente —primero usándola y luego evidenciando su uso—, pero para reconocer esta taza que tengo enfrente, y que nunca antes había visto, no es necesario hacer nada: la conciencia lleva a cabo por sí sola la asociación¹³. Ya en la aprehensión de objetos que duran la pertinencia de las protenciones y retenciones que acompañan a lo que se vive como impresión se determina por asociación con otras impresiones previas. Las motivaciones de la asociación son referencias entre conciencia anterior y conciencia posterior, y no tienen que ver con el modo con que nos comportamos ante las cosas, sino con el modo en que éstas se nos ofrecen. Esto vale también en el caso de la costumbre o la habitualidad, donde se podría decir que el acto no es propiamente un acto —ni por consiguiente el comportamiento propiamente un comportamiento— porque no nace del yo sino de la mera asociación. Yo

¹³ Más adelante denominaremos “sensibilidad secundaria” a este tipo de asociación que remite a una constitución anterior en la que participó el yo.

puedo moverme de cierto modo por mero hábito o costumbre, porque así lo he hecho anteriormente en circunstancias similares, pero en este caso no estoy yo detrás de mis movimientos, y puedo incluso moverme sin darme cuenta de ello. Se mueve por costumbre, por ejemplo, el empleado de un juzgado que pasa su jornada poniendo sellos; lo hace mientras piensa en otra cosa, sin siquiera advertirlo¹⁴.

Con lo que hemos dicho se ha pretendido dejar en claro que la persona se relaciona con su mundo comportándose, es decir, en una actitud práctica en el sentido más amplio¹⁵. Las leyes que rigen la vida espiritual, la vida de la persona con sus intenciones, son leyes que motivan comportamientos. Estos comportamientos, que son actos en relación con sus motivaciones, pueden ser acciones o pasiones según el yo haga algo o simplemente no haga nada; y entendiendo este no hacer nada como caso límite de la actividad, es decir, como lo menos que el yo puede hacer: padecer como un modo del asistir¹⁶. Esta actitud práctica de comportarse como persona que responde ante las motivaciones de su mundo circundante es, además, condición de posibilidad para la actitud teórica¹⁷ y para todas las demás actitudes que quepa distinguir. Hay tantas actitudes como tipos de comportamientos posibles, pero fundamentalmente yo estoy frente al mundo en una actitud personalista, es decir, comportándome como persona. Como investigador teórico soy una persona con tal o cual carácter y ante tales o cuales motivaciones, pero soy una persona que se comporta estudiando ciertos fenómenos de cierta manera, según ciertos aspectos y ciertas relaciones. En esta actitud me olvido de mí mismo y me olvido también de los aspectos del fenómeno que caen fuera del tema teórico, pero el asumir esta actitud obedece a motivaciones que se encuentran en la actitud personalista: soy biólogo y asumo constantemente esa actitud

¹⁴ Claro que las costumbres no suelen aparecer como mera pasividad sino como entramados de actividad y pasividad que admiten graduaciones.

¹⁵ “En un sentido amplísimo podemos también designar la actitud personal o actitud de motivación como la actitud práctica: se trata siempre del yo que actúa o padece, y justo en el auténtico sentido interno.” (I2, §50, p. 235)

¹⁶ En *Verdad y Método*, Hans-Georg Gadamer compara el papel del espectador de la obra de arte con el de quien asiste a una fiesta religiosa, y sostiene que asistir es una forma de tomar parte en la acción, pero precisamente olvidándose de sí mismo. En este contexto escribe lo siguiente: “La asistencia es algo más que la simple copresencia con algo que también está ahí. Asistir quiere decir participar. [...] La asistencia como actitud subjetiva del comportamiento humano tiene el carácter de un «estar fuera de sí». [...] En realidad estar fuera de sí es la posibilidad positiva de asistir a algo por entero. Esta asistencia tiene el carácter del auto-olvido, y la esencia del espectador consiste en entregarse a la contemplación olvidándose de sí mismo. Sin embargo, este auto-olvido no tiene aquí nada que ver con un estado privativo, pues su origen está en el volverse hacia la cosa, y el espectador lo realiza como su propia acción positiva.” (Hans-Georg Gadamer, *Verdad y Método*, Ediciones Sígueme Salamanca, Salamanca, 2003, pp. 169 y 171.)

teórica porque los seres vivos me parecen interesantes y misteriosos y me estimulan a estudiarlos, porque una persona que admiro mucho es también biólogo y el deseo de imitarlo me motivó a estudiar biología, porque me pagan por asumir esa actitud, o por cualquier otra razón. En tanto que biólogo que trabaja en su laboratorio observando en actitud teórica el desarrollo de una larva, sigo siendo una persona sometida a las leyes de la vida espiritual, a la motivación, sólo que en este momento dichas motivaciones están fuera de mi campo de atención. La larva puede motivarme a sentir asco y a no querer comer nada en ese momento, pero esa motivación no está siendo aprehendida en la actitud teórica¹⁷. Si comparto el laboratorio con colegas, entonces al tiempo que me comporto en actitud teórica respecto de la larva, me comporto en actitud personalista o práctica con ellos. Aquí entra en juego lo que se llama comúnmente concentración y que consiste en vivir en mayor o menor medida envuelto en una determinada actitud o dirigido en una determinada dirección de aprehensión. Si pienso y hablo demasiado sobre la repulsión que me provoca la larva puedo distraerme de mi trabajo y distraer a mis colegas, esto es, dificultarles el que mantengan la mente ajena a las motivaciones de esta índole y que se comporten enteramente en actitud teórica. A un científico que le preocupe mucho un problema personal se le dificultará concentrarse, el problema lo estimulará de tal manera que no podrá dedicar su atención a otra cosa; en estos casos la actitud personalista sobrecoge al sujeto y no permite que se dé paso a otra actitud dentro de ella que deje de lado dichas motivaciones. Esto pasa incluso cuando el problema es un problema moral y uno trata de pensarlo con mente fría, abstrayéndose de las motivaciones específicas del caso: en situaciones semejantes las motivaciones dificultan la concentración. Esto es muy común cuando tenemos que tomar una decisión cuyas consecuencias afectarán para bien o para mal a nuestros amigos o familiares. Lo interesante de estos casos es que en ellos la abrumadora fuerza de las motivaciones puede ser síntoma de que el análisis que se pretende llevar a cabo con mente fría está simplificando demasiado el problema, de que justamente no da respuesta a todas esas preocupaciones que motivan a la persona incapaz de concentrarse. Como quiera que sea, se concentre o no en dentro de una actitud, la persona está siempre comportándose frente a su mundo circundante, y este comportamiento implica dación de sentido. Con el

¹⁷ Véase I2, §3 y §4

¹⁸ Además tendríamos que decir que la actitud teórica no favorece que dicho estímulo repulsivo adquiera fuerza.

comportamiento los objetos del mundo circundante adquieren nuevos estratos de sentido, los cuales motivan a la persona de nuevas maneras¹⁹.

La persona es un yo hecho objeto en el mundo, pero ésta es una objetivación que debe de entenderse con algunos matices importantes. El yo no es en principio un objeto, sino aquello ante lo cual aparecen los objetos, y por tanto no es algo que nazca nunca de la percepción o de la intuición en general²⁰. Que el yo se objeive no significa que deje de ser sujeto y que se convierta en objeto. El objeto lo es siempre de un sujeto, y el sujeto lo es siempre con respecto a un objeto. Así que en la persona hay que distinguir entre el yo que vive y las características objetivas que *le inhieren o le pertenecen*: el ser hombre o mujer, el tener tal o cual carácter, tal o cual edad, etc. Como persona soy lo que soy en tanto que sujeto y objeto para mí y/o para los otros, es decir, soy una subjetividad y el correlato de una subjetividad, pero esta subjetividad irreductiblemente subjetiva es condición de posibilidad para la subjetividad objetivada²¹. El yo objetivado como persona es entonces el yo puro o el yo existente que es además objeto para sí o para los demás que lo han aprehendido de esta manera. Este yo que es aprehendido como objeto puede ser, como en el caso de los bebés, incapaz de aprehenderse a sí mismo como persona, pero dicha aprehensión está latente porque puede ser un yo objetivo relativamente a otra subjetividad que lo capta como un yo en el mundo²². Más adelante veremos que lo que somos en tanto

¹⁹A propósito de esta configuración del sentido de las cosas a las que se refiere la persona con su comportamiento, Husserl escribe lo siguiente: “El yo les da forma, ahora se convierten en sus «engendros», sus «chapuzas», y como tales ingresan de nuevo en el mundo circundante del yo [...]” (I2, §50, p. 234)

²⁰Husserl lo dice así: “El yo no es primigeniamente a partir de la experiencia —en el sentido de la apercepción asociativa en la cual se constituyen unidades de multiplicidades del nex—, sino a partir de la vida (es lo que es no para el yo, sino él mismo el yo.)” (I2, §58, p. 300)

²¹ Para una mejor y más precisa comprensión de esto y de lo que se comentará a continuación, vale la pena tomar en cuenta el §52 de *Ideas II*, del cual presento a continuación un fragmento: “En el comienzo de la experiencia aún no está predado, ahí delante como objeto, un «sí mismo» constituido. Está completamente latente para sí y para otro, por lo menos en la intuición. Los otros, empero, ya pueden, empatizando, intracomprender más, en tanto que para ellos está experimentalmente delineada la forma de la subjetividad como forma que se constituye en el desarrollo. Lo peculiar del sujeto espiritual es que en él se presenta la apercepción «yo» en la que este «sujeto» es el «objeto» (aún cuando no siempre el *objeto* temático). En la *cosa* no se presenta una apercepción «cosa», sino solamente en sujetos. Tiene por ende que distinguirse: «yo, el que soy» por el lado del sujeto y «yo, el que soy» en cuanto *objeto* para mí, que en el yo-soy existente es representado, constituido, eventualmente mentado en el sentido específico: el mí. Aquí es mentada «la persona» constituida para mí, el yo que es consciente como sí mismo.” (I2, §58, pp. 300-301)

²² Esto se aplica también a otros aspectos de la personalidad que no son aprehensibles para las personas de quienes se trata. El adulto reconoce en el niño rasgos de personalidad que este no consigue objetivar debido a que desconoce cosas que el adulto ha aprendido a lo largo de su vida. De igual manera cada quien es objetivado por los demás de formas que él mismo es incapaz de llevar a cabo. Aun el adulto es objetivado por

que sujetos no se puede agotar en caracteres objetivos, de manera que nunca llegamos a conocernos de manera plena²³.

Un yo se objetiva en primera instancia cuando reflexiona sobre sí mismo y se tiene como correlato objetivo en la forma de “yo soy conciente de que percibo esto y de que soy el mismo yo que antes percibió esto otro, de que fui motivado de esta o aquella manera ante estas y aquellas circunstancias”; con ello pone de manifiesto su carácter²⁴. En semejante objetivación se puede poner ya de manifiesto una cierta personalidad en tanto que un estilo y un carácter conforme al cual el yo es estimulado, aunque cabe todavía preguntarse si puede hablarse de un estilo y de un carácter donde no se puede contrastar con otros estilos y con otros caracteres. Si prescindo de mis congéneres sólo puedo decir que soy una persona determinada en tanto que en el pasado he sido otras personas determinadas con otros estilos y otros caracteres. De cualquier manera, el sentido con que nos aprehendemos como personas implica más que esto: cada uno de nosotros se aprehende como una persona que se comporta y que es motivada *en* el mundo y no meramente frente a él, y este tener conciencia de nosotros como estando *en* el mundo supone la aprehensión de otras personas. El otro yo se me da por presentación —esto es, por co-percepción— junto con su cuerpo. El cuerpo del otro es el primer objeto constituido en el mundo intersubjetivo: cuando intuyo a otro yo junto con su cuerpo, percibo ese cuerpo como siendo conciente para mí y para el otro sujeto que co-percibo a una con él. Una vez que he percibido al otro —que como veremos más adelante, es con su cuerpo la unidad de la expresión y lo expresado—, me concibo también a mí mismo como algo aparente ante él. Lo mismo pasa con el resto de los objetos que pasarán a formar parte del mundo intersubjetivo, y cuyas apariciones serán concebidas como relativas a una subjetividad que ocupa un lugar en el mundo tempo-

el niño con ciertos rasgos que el adulto desconoce, pertenece a una tipología que le es ajena: a cierto tipo de personas que hablan al niño de cierta manera, etc.

²³ “El yo puede ser más y distinto que el yo en cuanto unidad aperceptiva. Puede tener habilidades (disposiciones) ocultas que todavía no se ponen de manifiesto, que todavía no son *objetivadas* aperceptivamente, así como una cosa tiene propiedades que todavía no están incluidas en la apercepción de la *cosa*.” (I2, §58, p. 300)

²⁴ “La percepción de sí mismo como percepción de sí mismo personal y el nexo de las experiencias de sí mismo reflexivas, me enseña que mis actos de yo puros se desenvuelven reguladamente en sus circunstancias subjetivas. Eidéticamente veo o puedo ver intelectivamente que, en conformidad con estos transcurso regulados, tiene que desarrollarse necesariamente la «representación» yo-persona, la apercepción de yo empírica, y tiene que seguir desarrollándose incesantemente; que por ende yo, si reflexiono tras un transcurso de vivencias, tras un transcurso de cogitaciones cualesquiera, tengo que encontrarme constituido como yo *personal*.” (I2, §57, p. 299)

espacial común. En adelante me referiré a este tipo de objetivación intersubjetiva con el adjetivo *objetivo* y sus derivados (así, en cursivas). Al tener conciencia de las otras personas tenemos también conciencia de que vemos las mismas cosas, sólo que desde puntos de vista diferentes; el espacio *objetivo* y el tiempo *objetivo* son sistemas que ordenan estas relatividades. El tiempo *objetivo* es un mapa de sucesiones donde se pueden ubicar los objetos trascendentes constituidos en mi corriente de conciencia y en la de los otros; el espacio *objetivo* es un mapa donde se pueden localizar los objetos trascendentes que percibo en una determinada orientación respecto de mi *aquí* absoluto y el *aquí* absoluto del otro (que relativamente a mí es un *allí*, y viceversa). Yo puedo fijar una determinada vivencia, como la vivencia de la percepción de una persona que es atropellada por un automóvil, en un determinado tiempo *objetivo* conforme al cual ciertas vivencias de todos los demás que presenciaron dicho acontecimiento se fijan en un mismo punto, el momento del evento fatal; lo mismo con respecto al espacio, puedo fijar mi orientación respecto del acontecimiento en un espacio *objetivo* conforme al cual la orientación de todos los demás que presenciaron el acontecimiento es relativa a un punto, la ubicación de dicha tragedia. Como se ve, se trata de mapas, pero de mapas que están implícitos en el sentido de todo lo que vivimos como referido al mundo *objetivo*²⁵.

Lo real (en alemán *real*) en tanto que opuesto, por ejemplo, a lo fantástico, es lo que tiene el sentido de pertenecer al nexos causal del mundo; esto es, lo que está sujeto al

²⁵ Thomas De Quincey escribió un magnífico ensayo en el que, con el fin de describir el efecto que producía en él una escena de *Macbeth*, propone al lector que lleve a cabo un pequeño experimento que echa muchas luces sobre este asunto del sistema del espacio *objetivo* que ahora nos ocupa. Cito: “Píde a una persona, cualquiera que sea, que no tenga previos conocimientos de perspectiva, que trace de la forma más simple la apariencia más común que dependa de las leyes de esa ciencia, como, por ejemplo, que represente el efecto de dos paredes que estén situadas formando un ángulo recto, vistas por una persona mirando la calle desde uno de los extremos. En todos los casos, a menos que la persona haya observado en cuadros cómo los artistas producían esos efectos, será completamente incapaz de lograr ni la más mínima aproximación a la realidad. ¿Por qué? Porque ha visto ese efecto todos los días de su vida. La razón está en que permite a su entendimiento que derogue lo que ven sus ojos. Su entendimiento, que no incluye un conocimiento intuitivo de las leyes de la visión, no le puede suministrar ninguna razón de por qué una línea que se sabe, y se puede demostrar, que es horizontal, podría no *parecer* horizontal; una línea trazada así despertaría la impresión de que todas las casas están como desplomadas. En consecuencia, él hace de la línea de sus casas una línea horizontal y falla desde luego al querer producir el efecto requerido. Éste es un ejemplo de muchos en los que no sólo se permite que el entendimiento derogue lo que ven los ojos, sino donde al entendimiento se le permite de manera positiva que suprima los ojos como ellos son, pues el hombre no sólo cree la evidencia de su entendimiento en oposición a la de sus ojos, sino que (¡lo que es aún más monstruoso!) el muy necio no se da cuenta de que los ojos le están proporcionando esa misma evidencia. No sabe que ha visto (y por tanto *quoad* su conciencia *no* ha visto) lo que ha visto todos los días de su vida.” (Thomas DeQuincey, *Del asesinato considerado como una de las Bellas artes y otras obras selectas*, “Sobre los golpes en la puerta en *Macbeth*”, Valdemar, Madrid, 2004, p. 133.)

principio de razón de la causalidad eficiente. Como persona que está motivada y que se comporta *en* el mundo soy, sin embargo, una persona real en el sentido más amplio que cabe concebir: tengo motivos para creer en la causalidad eficiente y tengo motivos para suponerme sujeto al nexo causal que impera respecto de las cosas físicas, pero también a nexos causales más amplios, psíquicos y psicosomáticos. Así, también encuentro que las cosas en el mundo están entre ellas en relaciones complejas de “causalidad” en un sentido más amplio que el de la mera causalidad física: veo que una noticia en tal medio “causa” una revuelta en tal lugar, que una imagen en la televisión “causa” una conducta en el centro comercial, que una mujer “causa” una pintura o un poema, etc. Todos los objetos espirituales —las naciones, las mercancías, los derechos, las herramientas, etc.— son reales en este sentido amplísimo que incluye a la realidad causal de la naturaleza, pero que no se agota en ella. Pero yo estoy sujeto a esta “causalidad” en un mundo que no es meramente mi correlato sino también el de los otros, en un mundo del cual yo mismo y mi comportamiento somos parte. Más adelante hablaré sobre los tipos de determinaciones que pueden ejercer las personas sobre sus semejantes, y sobre lo que significa el hecho de que la persona pertenezca al mundo objetivo ante todo como cuerpo expresivo o como expresión en general, el que esté en el mundo como una especie de proto-palabra o de necesario antecesor de la palabra. Lo importante aquí es no perder de vista que la persona es motivada y se comporta frente a cosas que están ahí para todos, y que ella misma se comporta a sabiendas de que ella y su comportamiento son también cosas *objetivas*, del dominio público, por así decirlo. La relación de la persona con su mundo circundante es por tanto una relación de mutua imbricación, es una relación “causal” en el sentido amplio. Como persona soy el que soy en mis circunstancias mundanas y en las motivaciones a las que éstas dan ocasión. En ello se pone de contraste la diferencia fundamental entre el yo puro y el yo aprehendido como persona; el segundo es un yo *objetivo* aprehendido junto con el mundo que lo motiva, es decir, una realidad en el sentido más amplio de la palabra. En los capítulos 3 y 4 describiremos con mayor precisión el sentido de la persona y de su mundo circundante, así como los estratos de sentido que se superponen en su constitución. Sin embargo, antes de pasar a ello será necesario dar un rodeo para comprender la distinción entre constitución activa y constitución pasiva, así como la basiquísima operación que rinde como resultado el correr de la conciencia.

Capítulo 2:

Actividad, pasividad, y la síntesis de la conciencia interna del tiempo

Antes pasar a un análisis de la constitución de la persona y de su mundo circundante es necesario decir algo sobre una distinción fenomenológica importante que tiene que ver con la constitución misma. Esta distinción, entre actividad y pasividad, presupone además una comprensión más precisa del yo puro.

Ya hemos dicho que el yo puro es el polo del cual parte la intención. En tanto que es intencional, toda conciencia implica un polo subjetivo y un polo objetivo: es conciencia *de* un sujeto y *de* un objeto. Cuando la vivencia es una percepción, el yo es el polo percipiente, cuando es una valoración, el polo valorante, y así en todos los casos el yo es el polo al que se atribuye la función. Yo vivo en mis percepciones, rememoraciones, valoraciones, etc., las cuales son a su vez percepciones, rememoraciones y valoraciones de objetos. Cada una de mis vivencias tiene el sentido de ser vivencia *de* algo, este algo es el polo objeto al cual se *dirige* la intención, y el yo es el polo de la intención que se dirige a él. Si el lector reflexiona sobre una vivencia propia encontrará que inevitablemente ésta entraña un valorar y un algo valorado, un percibir y un objeto percibido, un recordar y un algo recordado, etc. Esta dualidad de la vivencia está recogida en la distinción husserliana entre nóesis y nóema: lo noético es lo que se predica respecto del vivir, lo noemático es lo que se predica respecto de lo vivido. Es evidente que el yo no puede tener, *en tanto que yo puro*, determinaciones noemáticas, y por ello no puede ser concebido sino como lo idéntico de la actividad dadora de sentido; esto es, como lo idéntico del vivir o de la nóesis. El contraste entre el polo yo de la vivencia y su polo objeto está en que mientras lo propio del objeto es ser experimentado de tal o cual manera, lo propio del yo es vivir así o asá. Cuando, refiriéndome a mí mismo en tanto que sujeto, digo *yo soy*, esta expresión significa *yo vivo, yo existo*. Este vivir es una evidencia absoluta que desde el punto de vista fenomenológico antecede a cualquier otra

evidencia. Puedo dudar de mis rasgos objetivos en tanto que yo *objetivado* y aprehendido como persona, pero no de mi vivir en tanto que existencia¹. Sólo porque vivo puedo tener ulteriormente, como persona, rasgos objetivos.

En lo que resta de este capítulo me referiré a estos diversos modos de vivir o existir propios del yo con el concepto de *función*, que deberá entenderse como el modo en que se vive en la conciencia *de* un objeto. De esta manera, percibir, desear, atender, recordar, pensar, hablar, admirar, lamentar, etc., y todos los demás modos de referirse el yo intencionalmente a un objeto, son funciones. Así, lo yoico deberá entenderse como sinónimo de lo vivencial y funcional: decir que algo es yoico equivale a decir que entraña un vivir. Con esto se acota, como veremos en seguida, el concepto de “vivir”, pues supondremos una conciencia anterior al vivir del yo. La función del yo es lo que en *Ideas I* y en *Ideas II* se designa frente al núcleo de sentido noemático como “toma de posición”² o “carácter de acto”, que en *Investigaciones Lógicas* recibe frente a la “materia” el nombre de “cualidad”, y que en *Meditaciones Cartesianas* se contrapone como “*cogito*” al “*cogitatum*”. Básicamente es un concepto que designa un modo en que se vive o intenciona aquello que la vivencia asume como su objeto o materia³.

Quizá no esté de más insistir aquí en un aspecto importante de la fenomenología husserliana y su concepción intencional de la conciencia, que ya tocamos en el capítulo anterior. Lo que se pretende con la reducción trascendental es acceder a la vivencia pura y reflexionar sobre ella. En esta reflexión se muestra la persistencia del mundo en cuanto nóema, es decir, en cuanto correlato de la conciencia que siempre y necesariamente es conciencia *de* algo, aun cuando esto no fuera algo verdadero, real, cierto, etc. Con la reducción trascendental lo que queda de lo que en la vida cotidiana llamamos mundo real es este mismo mundo, con las mismas determinaciones, pero tomado en cuanto correlato de la

¹ Obviamente que este vivir no es un vivir natural en el sentido en que se opone a la muerte como evento natural, pues en efecto puedo fantasear con que he muerto y que soy ahora un espíritu. De lo que no puedo dudar es de mi vivir en tanto que tener experiencia, ya sea como espíritu de un muerto o de un vivo, pues aun el dudar mismo es en este sentido un vivir.

² Con la salvedad, quizá, de la atención, que a decir de Husserl forma el puente entre la pasividad y la vida de yo, y que siendo una función no es una toma de posición.

³ En el §14 de *Meditaciones cartesianas* está expresado esto con mucha claridad: “El título trascendental del *ego cogito* tiene que ampliarse en un miembro: todo *cogito*, toda vivencia de la conciencia, decimos también, *asume algo*, y lleva en sí misma, en este modo de lo asumido, su peculiar *cogitatum*. [...] Las vivencias de la conciencia llámanse también *intencionales*, pero a condición de que el término de intencionalidad no signifique otra cosa que esta propiedad fundamental y universal de la conciencia, consistente en ser ésta conciencia *de* algo, en llevar la conciencia en sí, en cuanto *cogito*, su *cogitatum*.” (CM, §14, pp. 79 y 80)

conciencia en sus diversas modalidades: mundo recordado cuando la conciencia es un recordar, mundo percibido cuando la conciencia es un percibir, etc. Para la fenomenología trascendental el mundo es mundo conciente; como tal, está determinado por el tipo de conciencia de la cual es correlato. Como vimos antes, en esta correlación el vivir recibe el nombre de nóesis y su correlato el de nóema. El mundo conciente no es sin embargo algo que esté contenido en la conciencia, sino algo a lo que ésta se refiere. Tener algún tipo de conciencia de algo quiere decir referirse a él de alguna manera, mentarlo. El vivir algo de X manera implica un algo mentado de X manera, y viceversa. Esto nos lleva a que hablar del mundo, y de todo el *ser*, sea equivalente a hablar del mundo experimentado de esta o de aquella manera, del mundo que al ser mentado con este o aquel sentido noético adquiere su sentido noemático. Dicho en otros términos: el sentido de toda objetividad remite a una subjetividad dadora de sentido, todo objeto percibido implica un percibir, todo valor implica un valorar, etc.; y también a la inversa, todo percibir se refiere a un objeto percibido y todo valorar a un objeto de valor. De acuerdo con lo dicho anteriormente, lo propio del polo yo es vivir de tal o cual manera, es decir, actuar o funcionar. Cada una de sus funciones, en tanto que es un modo del vivir intencional, es una dación de sentido: vivo en un tipo de percepción de algo que por ello tiene para mí el sentido de ser algo percibido, o vivo valorando y mi vivencia tiene justamente como correlato un valor, etc; y así en todos los casos el yo funciona mentando y con ello dando sentido a los objetos de su vivir.

La conciencia en que es conciente algo que es correlato de una función del yo, de un vivir suyo, se denomina activa; se denomina pasiva aquella en la que algo, que puede o no haber sido constituido antes en actividad, es simplemente conciente sin que el yo viva en la ejecución de su sentido. Es importante señalar que la conciencia pasiva, en la que el yo está ausente, no está aquí concebida como un supuesto teórico. Este concepto se refiere, por el contrario, a cierto tipo de conciencia que podemos aprehender en nuestra experiencia cotidiana al reflexionar sobre ella. Supongamos que después de pasar horas estudiando y escribiendo esta tesis decido salir a la calle a buscar algo de comer. Mientras camino con dirección al mercado me pongo a pensar en la pasividad, en la actividad, en el concepto de yo, etc. Cuando estoy tan absorto en mis pensamientos no vivo más que de manera tangencial en el percibir el camino rumbo al mercado, y más bien vivo de manera preeminente en el pensamiento de dichos conceptos. Mi yo está incluso casi por completo

ausente del caminar, mismo que llevo a cabo de manera automática. Esto se hace patente de manera especial cuando alguien percibe que no le prestamos suficiente atención y dice: “estás en otra parte”. Puede que mientras camino rumbo al mercado no me detenga ni una sola vez en el hecho mismo de estar haciéndolo, y sin embargo posteriormente podré responder a preguntas tales como: “¿Por dónde pasé?” o “¿A quién vi en el camino?”. Seguramente me faltarán muchos detalles, pero al menos podré decir que tomé tal o cual calle y que en el camino me encontré con tal o cual persona (un vendedor de periódicos, un señor con quien tropecé al cruzar una calle, los porteros de un hotel, etc.). De este modo puedo enterarme de la pasividad en que era consciente mi caminar rumbo al mercado. Así, la conciencia, que en la conceptualización husserliana es siempre conciencia de un yo, puede ser más o menos sorda⁴ o pasiva según el yo funcione o no de manera preeminente en ella. Aquí hablamos de grados de pasividad y de preeminencia de funciones, pero si se toma en cuenta que ya el atender es una función yoica, nos topamos con que la pasividad absoluta tiene que ser un modo del ser consciente anterior a la atención e incluso a la receptividad⁵. Como quiera que sea, y como se ilustró en el ejemplo, la pasividad es algo que sólo se puede “ver” activamente, reflexionando retrospectivamente sobre ella.

Con el correr de la conciencia toda actividad se hunde en pasividad, y con ello lo que antes era actual se convierte en parte del horizonte que envuelve el sentido que ahora es actual, se convierte en algo co-presente en la forma de la inactualidad. El rostro que antes vi de una persona que acabo de conocer y que ahora me da la espalda sigue estando co-presente mientras la miro alejarse. Percibo su espalda co-determinada por el rostro que no veo, porque no miro su espalda alejarse sino a toda su persona. Como veremos más adelante, la plenitud de mi vivencia de mirar a esa persona recién conocida alejarse implica sin embargo la co-presencia de todo lo que he vivido: miro a esa persona alejarse en X

⁴ Al respecto es particularmente interesante lo que Husserl escribe en el §26 de *Ideas II*: “En la esencia de la conciencia no radica, empero, que en ella tenga que ser necesariamente ejecutado un *cogito* actual. Nuestra «conciencia en vigilia» puede ser interrumpida a trechos por una conciencia durmiente, completamente sorda, en la cual no hay diferencia entre campo actual de la mirada y fondo oscuro. Todo es ahora fondo, todo es oscuridad. Al despertar del sueño sordo podemos llevar hacia atrás la mirada reflexiva, captar lo recién pasado en su ensordecimiento y abandono del yo: su abandono del yo activo, el que puede concebir, pensar, padecer-en-vigilia, etc. Que nos esté permitido decir que en lugar de este yo actualmente ejecutante existe un yo sordo como otro modo-del-yo, y que precisamente ese modo existe también por todas partes como modo-de-entorno del yo actual (correspondiente al fondo oscuro), es algo que podría ser puesto en duda. Pues es difícil enviar miradas reflexivas al reino de las oscuridades y llegar a estar seguro de lo que en esta esfera se da.” (I2, §26, p. 144 - Hua IV 107)

⁵ Dado que la receptividad implica ya un cierto grado de actividad en tanto que es un asistir a algo.

momento de mi vida. Como quiera que sea, la próxima vez que vea dicho rostro, éste se me ofrecerá de golpe como un rostro conocido, como el rostro de Fulano: se me ofrecerá en pasividad sin necesidad de que le preste atención, se me dará como algo previamente constituido y listo para ser asumido en una nueva intención, por ejemplo, la de percibirlo y saludarlo. Esta pasividad que remite a un origen activo se le denomina en *Ideas II* pasividad secundaria o sensibilidad secundaria⁶, y es un tipo de conciencia pasiva que convendrá tener muy presente en el desarrollo de esta tesis. En todos los casos en que un objeto es conciente en pasividad también se dice que es un dato sensible, que es dado en la sensibilidad.

La pasividad secundaria presupone actividad, pero toda actividad presupone a su vez pasividad o sensibilidad primaria. Como dijimos un poco más atrás, todo *cogito* asume algo como su *cogitatum*, esto es, como su objeto. El *cogito* como función del yo, como modo en que el yo vive algo, tiene que presuponer en última instancia “objetividades” o predaciones sensibles que no proceden a su vez de otras *cogitaciones*. Estas daciones sensibles se constituyen primariamente en mera pasividad, como objetos de diversas formas, mediante asociación; primero en la conciencia interna del tiempo que tiene como correlato la corriente de conciencia, y luego en las asociaciones e identificaciones que constituyen cosas espacio-temporales dentro de esta corriente.

La vida del yo presupone conciencia constituyente pasiva y, correlativamente, objetos constituidos en pasividad; un “claro del ser”⁷ anterior a todo vivir activo. Estas “objetividades” últimas, lo que se encuentra en la corriente de conciencia en que todavía no se presenta el yo, tienen que ser constituidas originariamente en mera pasividad como “representaciones oscuras o latentes” que presuponen un “fondo que yace antes de toda actividad”⁸. También luego de la puesta en juego de las funciones del yo y de la aparición

⁶ Véase el §5 de *Ideas II*.

⁷ Véase Martin Heidegger, *Carta sobre el humanismo*.

⁸ En *Ideas II* Husserl escribe a propósito de esto: “Por otro lado, por lo que toca a la constitución de conciencia del objeto antes del volverse atencional y de las tomas de posición específicas, nos vemos remitidos a constituciones de conciencia de objetos anteriores y a atenciones anteriores y quizás a anteriores tomas de posición, nos vemos remitidos a los datos de sensación y a las indicaciones prospectivas y retrospectivas que se les añaden, etc. Por último llegamos a las representaciones y complexiones de representaciones “oscuras”, “latentes”. Sin embargo, en la medida en que la atención desempeña un papel en esta constitución de las unidades y multiplicidades trascendentes, tenemos también ahí implícitamente un yo que se comporta, pero por otro lado, por último, un fondo que yace antes de todo comportamiento, que más bien está presupuesto por todo comportamiento.” (I2, §61, p. 327) Me pregunto si este fondo que yace antes

de sus correlatos objetivos, la conciencia pasiva sigue siendo constituyente y produce nuevos sentidos mediante asociaciones y distinciones en las que el yo está ausente: estas asociaciones y distinciones le dan forma a mi conciencia en mi ausencia absoluta, antes y después de que yo entre en escena. Por lo demás, la constitución pasiva domina toda la vida de conciencia también en la forma de la conciencia interna del tiempo, que analizaremos un poco más adelante.

En fin, el mundo en que habitamos de manera cotidiana está lleno de objetividades que se constituyen de manera pasiva cada vez que entran en nuestro campo perceptivo y que se mantienen constituidas incluso cuando no las miramos: así, al apartar mi mirada del monitor de la computadora me encuentro de golpe frente a una deliciosa taza de café expreso de Oaxaca que ni siquiera he probado, pero que se me ofrece incluso con un determinado sabor. En esta taza de café que tengo enfrente está implícito un universo de sentido que en parte tuve que haber constituido en actos anteriores, en el conocer el instrumento conocido como tasa, en el saborear el café y distinguir sus variedades, en el haber percibido el grano del que se hace, en el saber que Oaxaca es una región de México en la que se cultiva un café con determinadas características, etc. Es claro que si nunca hubiera tenido alguna experiencia relativa al café —ya sea que lo hubiera visto, probado o siquiera oído hablar de él— no podría constituir de manera pasiva el café que llena la taza que ahora tengo enfrente. Este café, con todo su sentido maravillosamente rico, lo tengo “predado” antes de volverme hacia él y aprehenderlo en alguna función⁹. Esto predado es lo que el acto o la toma de posición asume como su materia, materia que tuvo que haber sido constituida originariamente en actividad o pasividad. Proto-dación o predación [*Vorgegebenheit*] remite a lo que se da antes de una determinada función o dación, y es por tanto un término relativo a la función respecto de la cual algo es una predación. Así, el percibir¹⁰ originariamente un bien supone la predación de una valoración, el percibir un estado de cosas presupone la predación de las cosas que se encuentran en relación, etc. En última instancia todo volverse atencional supone algo que es atendido con el volverse a él, pero que necesariamente afectaba de manera pasiva antes de ser advertido. Al volverme

de toda actividad es a lo que Husserl se referiría en escritos posteriores con el concepto de “Tierra”. Véase Edmund Husserl, *La tierra no se mueve*, Universidad Complutense S.A., Madrid, 2006.

⁹ Véase I2, §4.

hacia mi taza de café vivo percibiéndola con su riqueza de sentido de la cual hasta entonces sólo había tenido conciencia pasiva, viéndola con el rabo del ojo. Esta conciencia pasiva de la taza de café, con su gran riqueza de sentido, supone a su vez infinidad de actos en que hubieron de constituirse tazas, aromas, sabores, tipos de cafés, creencias, juicios, sentimientos, etc., todos los cuales determinan la aprehensión de esa cosa humeante que tengo delante y que se me ofrece de golpe como una taza de café expreso de Oaxaca que tengo junto a la computadora donde hoy trabajo en una tesis que trata sobre X tema y en la que avanzo poco o mucho, como una taza de café que me recuerda tales o cuales episodios de mi vida, que me sabe distinta a la que me tomé ayer, etc. Estrictamente hablando, el sentido pleno con que se me predá —aquí y ahora— esta taza de café supone toda mi vida: el sentido pleno de esta taza que se me ofrece aquí y ahora implica todo lo que he vivido, la percibo como sólo puede percibirla quien haya vivido mi vida: es la taza que veo mientras hago esta otra cosa, un día después de que fui a tal lugar, antes de una cita que tengo programada con tal doctor, la taza que está en mi departamento, donde habito junto con tal persona que tiene tales características, etc. La taza se me presenta de golpe con todos estos horizontes de sentido que la hacen *esta* tasa concreta y no otra; en ella late mi vida entera, aunque obviamente de un modo confuso que nunca podré explicitar por completo. Por lo demás, esto lo retomaré más adelante.

De la sensibilidad primaria hablaremos más en el siguiente capítulo. Por ahora es necesario señalar que nuestro mundo cotidiano, mi mundo circundante y el del lector, implica mucho más que “mera sensibilidad”; nuestras predaciones sensibles son, por el contrario, complicadísimas construcciones como las del ejemplo de la taza de café. Nuestro mundo es un mundo espiritual que presupone por todos lados actividad¹¹. La distinción entre actividad y pasividad no debe de buscarse en sus rendimientos intencionales, pues no encontraremos en nuestro entorno un solo objeto que sea producto exclusivo de la actividad o de la pasividad; la constitución del mundo es una imbricación de ambas. Esto quiere decir que aunque sea siempre un correlato de la conciencia, sólo parte de su articulación se debe al yo (o ulteriormente a las comunidades de yoes). Toda

¹⁰ Me refiero aquí al percibir dóxico-teórico, no a la percepción en el modo de la valoración que Husserl denomina valicepción.

¹¹ Además de que, como me hizo notar A. Ziri6n, todo lo producido en pasividad requiere de actividad para ser visto.

actividad presupone y se somete a la síntesis pasiva de la conciencia interna del tiempo, y sólo en esa medida es constitución sucesiva, genética.

La conciencia interna del tiempo es una síntesis pasiva que lo domina todo¹². La vida total de la conciencia está sintéticamente unificada, y toda vivencia particular imaginable es algo que sólo se destaca en un todo de conciencia ya supuesto unitariamente¹³. Este todo de conciencia es el concreto absoluto de que hablábamos en nuestro esbozo de la teoría husserliana de los todos y las partes: la vida en su sentido más pleno, de la cual todas las vivencias particulares que destaquemos son partes abstractas. La conciencia interna del tiempo es la forma de síntesis fundamental en que se produce y desarrolla la unidad de la vida. La fenomenología reflexiona sobre el sentido con que vivimos todo lo que nos hace frente, por ello su campo de estudio es la vida de conciencia que en la actitud fenomenológica —cuando ponemos entre paréntesis al mundo— se nos ofrece como una corriente o un flujo de vivencias. Decir que las llamadas vivencias particulares sólo se destacan en un todo de conciencia ya supuesto unitariamente equivale a decir que son abstracciones. Yo no puedo tener la vivencia de asistir hoy al mercado a comprar verduras sino como una parte no-independiente del todo de mi corriente de vivencias. Como veremos más adelante, cualquier vivencia es justamente algo individual en virtud de que tiene un sentido absolutamente único —una quiddidad individual— que depende del todo de la corriente de vivencias: no puedo pensar esta vivencia concreta como parte de otras corrientes de vivencias. En la conciencia interna del tiempo se enlazan las vivencias unas con otras en la unidad de una sucesión, y el correlato noemático de esta forma de síntesis fundamental es la temporalidad inmanente misma¹⁴. Esto quiere decir que la temporalidad inmanente es la primera forma en que se puede articular la materia, la forma sintética más básica de todas, y que por tanto lo primero que se nos da es la vivencia que sucede temporalmente. Así pues, la nóesis más básica es la temporalización de lo dado,

¹² No debe perderse de vista que en la fenomenología el término “síntesis” remite a la teoría de los todos y las partes, por lo que no significa mera unión o conjunción: hay tantos tipos de síntesis como formas de articularse las partes en todos. (Véase CM, §17, pp. 87-89.)

¹³ Véase el §18 de *Meditaciones cartesianas*.

¹⁴ En *Meditaciones cartesianas*, Husserl escribe: “La *forma fundamental* de esta síntesis universal, que hace posible todas las restantes síntesis de la conciencia, es *la conciencia interna del tiempo*, que lo abarca todo. Su correlato es la temporalidad inmanente misma, gracias a la cual cuantas vivencias del *ego* pueden encontrarse en la reflexión tienen que presentarse temporalmente ordenadas, empezando y acabando en el tiempo, simultánea y sucesivamente, dentro del horizonte constante e infinito «del» tiempo inmanente.” (CM, §18, p. 91)

el aprehenderlo sucediendo; para que sea posible aprehender cualquier objeto tiene que haberse dado primero una conciencia del *suceder*. La corriente de vivencias es entonces lo fenomenológicamente primero. Ignorando este límite la fenomenología sobrepasa su campo de estudio (que es lo que se le da a la conciencia con sentido). Como veremos un poco más adelante, la conciencia del suceder, o sea la conciencia interna del tiempo, es una síntesis entre lo presente, lo inmediatamente por venir, y lo que inmediatamente acaba de ser. En la jerga fenomenológica el momento de vivencia que tiene como correlato el presente se denomina “impresión”, el que tiene como correlato al futuro inmediato se llama “protención”, y el que tiene como correlato al pasado reciente, “retención”.

Antes de pasar a analizar la forma de esta síntesis universal creo que convendrá exponer brevemente el concepto fenomenológico de “horizonte”¹⁵; esto nos permitirá relacionar desde un principio esta síntesis con otras. Este concepto se refiere a los sentidos que se asumen de manera implícita, como potencialidades, en el *cogito* actual. Lo importante a este respecto es que estos sentidos determinan en calidad de potencialidades el sentido de lo actual. Aquí potencia es sinónimo de pasividad o inactualidad, pero al denominarla de este modo ponemos énfasis en que le es inherente la posibilidad esencial de pasar a algún modo de actividad o actualidad. El que yo tenga dada en acto la cara de un cubo supone que yo tenga dadas en potencia sus demás caras, supone otras caras que “yo podría” percibir si lo hiciera girar: el sentido de cubo que se da por este lado implica la síntesis de esta actualidad con sus respectivas potencialidades predeterminadas. Las vivencias tienen siempre un horizonte temporal. Esto significa que el *cogito* actual, mi vivir ahora, asume de manera implícita potencialidades en la forma de retenciones y protenciones, potencialidades predeterminadas que pertenecen a los productos sintéticos de la conciencia interna del tiempo: la corriente de conciencia y las vivencias intencionales que se viven como sucesiones (y cuya forma sucesiva es el tiempo interno). Pero el horizonte del tiempo interno es sólo un tipo de horizonte; las retenciones y las protenciones

¹⁵ En el §19 de *Meditaciones cartesianas* encontramos la siguiente definición del concepto de horizonte: “Los horizontes son potencialidades «predeterminadas»: También decimos: se puede *preguntar a todo horizonte por lo que «hay implícito en él», «interpretarlo», «descubrir»* las correspondientes potencialidades de la vida de la conciencia. Pero precisamente con esto descubrimos *el sentido objetivo, implícitamente asumido* en el *cogito* actual, pero exclusivamente siempre en un grado de mera indicación. Este sentido objetivo, el *cogitatum qua cogitatum*, no nos lo representamos *jamás como algo dado de un modo acabado*; el sentido se «aclarar» sólo, por medio de una interpretación del horizonte y de los horizontes constantemente conjurados de

conforman el horizonte de una conciencia actual, pero esto sólo desde el punto de vista de su suceder o de su correr. Un *cogito* actual, la experiencia de ver desde mi ventana a la gente que camina por la calle, tiene un horizonte que le confiere un sentido en tanto que suceder al que le corresponde un lugar dentro de mi corriente de vivencias, pero también tiene un horizonte espacial gracias al cual mi experiencia tiene el sentido de ser un ver desde un aquí hacia un allá, un horizonte práctico en virtud del cual mi percepción viene acompañada y determinada por la posibilidad de gritarles algo o vaciarles encima una cubeta de agua, así como un horizonte de sentimiento, un horizonte moral, etc. Algunos de estos elementos pueden estar en el horizonte y otros en la actualidad misma de la vivencia, o transitando entre la actividad y la pasividad. El horizonte del tiempo inmanente abarca todas las vivencias en tanto que pertenecientes a una corriente unitaria, pero no determina de manera relevante a todas las actualidades; no es, por ejemplo, determinante para la conciencia de objetos ideales como los números o las esencias¹⁶.

Con la síntesis de la conciencia interna del tiempo, el vivir es un suceder. La operación más básica y a la vez más universal de la conciencia es ésta que da el suceder temporal. Gracias a la estructura de la conciencia del tiempo interno es posible la intuición de algo que se da como durando. Empecemos por describir sus momentos: En esta forma de síntesis el momento (parte no-independiente) que tengo ahora dado de manera actual es la impresión. Toda impresión tiene por su parte una estela de retenciones. La retención no es un recuerdo sino más bien aquello que hace posible al recuerdo. No puede haber, como ya afirmaba Agustín de Hipona, un olvido absoluto¹⁷. La retención es, en la conceptualización fenomenológica, justamente este relativo olvido del pasado concerniente a lo que tenemos presente; es lo que hace posible que el acto de recordar como tal no emerja, como sería impensable, desde un olvido absoluto: el pasado está implícito en el sentido con que se aprehende una actualidad que sucede —una impresión—, y por ello es posible volver a

nuevo. La predeterminación misma es sin duda imperfecta en todo momento, pero en su *indeterminación* de una *estructura determinada*.” (CM, §19, pp. 93-94)

¹⁶ Sin embargo el que el horizonte del tiempo interno sea irrelevante respecto del sentido de una intención dirigida a una idealidad no implica sea irrelevante respecto de su génesis. El horizonte temporal no determina como horizonte el sentido de un número (o, si se quiere, lo determina otorgándole el modo de ser de la omnitemporalidad), pero es condición de posibilidad para su génesis, pues la abstracción ideatoria es un proceso temporal.

¹⁷ En sus *Confesiones* habla de esta posibilidad en los siguientes términos: “Que si por completo se borrara del espíritu, aun cuando se nos sugiriera, no lo recordaríamos. Y es que no hemos olvidado por completo, lo

actualizarlo, recordar. Pero el sentido de la impresión está también determinado por protenciones, expectativas potenciales que son el análogo de las retenciones, sólo que dirigidas hacia el futuro; así que el sentido de lo temporalmente actual también viene determinado por anticipaciones de sentido.

Para aclarar la índole de la determinación de las potencialidades sobre la actualidad en el horizonte del tiempo inmanente recurriré a un ejemplo que Husserl usa en las *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*: al fenómeno que consiste en escuchar atentamente una melodía. No retomo el ejemplo sólo por tratarse de uno puesto por el propio Husserl —lo cual considero que en efecto tiene algún valor al menos en lo que respecta a la ortodoxia con que se apropia uno de su pensamiento—, sino porque este ejemplo en particular evidencia de manera muy clara la carga de sentido que la retención y la protención ejercen sobre la impresión; es decir, evidencia cómo las potencialidades determinan, de acuerdo con la manera de determinar del horizonte del tiempo inmanente, el sentido de lo dado de manera actual. Esta claridad se debe quizá a que como todo objeto artístico, una melodía tiene un exceso de sentido¹⁸ que la hace destacar en su unidad, misma que emana de sí¹⁹ —piénsese en la sensación de unidad que impone una melodía en contraste con la falta de cohesión del ruido—, y a que en el caso de la melodía esta unidad se consigue eminentemente gracias a la síntesis de la conciencia interna del tiempo; es decir, se trata de un objeto que se constituye de manera preeminente gracias a esta forma sintética, como si fuera un suceder completo dentro del suceder de la totalidad de la corriente de conciencia. A la silla en general le es inessential su horizonte temporal —el que dure poco o mucho—, pero no así a la melodía, que sólo puede serlo en su suceder, en una conciencia que la aprehenda durando. Lo mismo tiene lugar en otras manifestaciones

que al menos recordamos haber olvidado. De manera que ni siquiera lo que está perdido podríamos buscar, si lo hubiésemos olvidado por completo.” (San Agustín, *Confesiones*, Porrúa, México, 2005, p. 213)

¹⁸ Esta idea del exceso de significación de la obra de arte la tomo de la primera sección de *Verdad y Método*, de Hans-Georg Gadamer, y de *El origen de la obra de arte*, de Martin Heidegger.

¹⁹ Con esto me refiero a que quizá la obra de arte, o el arte como función, motiva en cada caso su propia identidad. La obra de arte es una obra que se constituye de manera originaria siempre que se la interprete, siempre es un sentido naciente. Esto, por supuesto, siempre que la obra de arte esté vigente y que el objeto siga siendo por lo tanto una obra tal. Al afirmar que la unidad de la obra de arte encuentra motivación en sí misma quiero decir que ella, en lo que tiene de obra de arte única y no meramente en su soporte material, no se percibe por analogía; no es, pues, un objeto “ya conocido” del todo, no es un ejemplar de algo dado previamente. De acuerdo con esto la obra estaría vigente siempre y cuando en cada interpretación manifestara algo nuevo, siempre y cuando siguiera siendo una fuente de sentido, un motivo para el nacimiento del sentido.

artísticas como el cine, pero sin duda en este otro caso la materia sintetizada es más compleja que los sonidos que son materia para la melodía, además de que intervienen con fuerza otras síntesis y su sentido no se entiende si no se piensa determinado por muchos otros horizontes.

Analicemos el ejemplo de la melodía: si estoy escuchando una melodía, la nota que ahora atiendo es una impresión que tiene una estela de retenciones y protenciones; al atenderla, esta nota tiene para mí un sentido que implica todas las notas que la han precedido, e implica también anticipaciones. Una determinada nota de la escala musical es percibida de una manera cuando suena aislada, es percibida de una manera enteramente distinta cuando suena precedida por otras notas, y aún es percibida de otra manera cuando viene acompañada de la anticipación más o menos determinada de ciertas notas²⁰. Esto quiere decir que las notas que forman junto con ella esta sucesión –que es la melodía que suena—determinan el sentido con que se percibe la nota actual, pero la determinan como pasividades –puesto que si estas notas pasadas y futuras resonaran como actualidades, en lugar de una melodía tendríamos una confusión ruidosa de sonidos²¹. La aprehensión de esta nota de la melodía que ahora atiendo –el que la escuche justamente así—implica la retención de las notas que la han precedido, la protención de lo que le ha de seguir, y la retención de las protenciones que correspondieron a las impresiones que ahora son retenciones. Esto significa que si percibí erróneamente un largo silencio como el final de la melodía, este “error” será arrastrado en la sucesión y determinará la forma en que escuche las notas posteriores. Es interesante advertir la gigantesca complejidad de esta implicación de pasado, presente y futuro: cada una de las retenciones tiene una estela de retenciones y protenciones que se multiplican inconmensurablemente; al atender yo a esta nota que se me da como impresión puedo haber olvidado –y con toda seguridad lo he hecho—varias notas precedentes en el sentido de que me sea imposible recordar íntegramente la melodía²² con cada uno de sus sonidos, pero con todo y esto en la forma de percibir la nota actual están implicadas todas estas otras “olvidadas”: cada una de las retenciones posteriores a la nota

Cuando la obra muere se convierte en un objeto que ya no nos intriga, en una cosa que ya no exige actividad de quien se enfrenta a ella.

²⁰ En este último caso cae la diferencia entre oír una melodía por primera vez y oír una melodía por segunda, tercera, cuarta vez, etc., es decir, entre oír una melodía por primera vez y oír una melodía ya conocida.

²¹ Y, en el mejor de los casos, un gran acorde.

que no puedo recordar, hasta llegar a la nota inmediatamente anterior a la actual, ha recogido su sentido; esto quiere decir que el pasado ejerce influencia incluso ahí donde no lo podemos recordar²³ –y no hay que perder de vista que parte de este pasado que se arrastra y que determina el sentido de lo actual son las anticipaciones de sentido pasadas, que al pasado le es inherente cierto futuro del pasado.

Como ya mencioné, la síntesis de la conciencia interna del tiempo es una síntesis pasiva universal que le confiere a todas las vivencias la forma del tiempo interno, gracias a la cual necesariamente se presentan temporalmente ordenadas simultánea y sucesivamente. El tiempo interno es la forma en que las vivencias se enlazan en un orden sucesivo, pero no es todavía el tiempo objetivo mensurable: aquí sólo hay una secuencia de vivencias que duran y que se siguen unas a otras. Esta primera temporalidad es, como he venido insistiendo, una forma en que las vivencias se articulan con sentido; no es mensurable sino vivencial. Más adelante veremos por qué el tiempo objetivo, el de los relojes, no es su medición sino su sistematización. Como quiera que sea, en la síntesis de la conciencia interna del tiempo no interviene para nada la espontaneidad del yo, que ya desde siempre es sujeto de un vivir temporal cuyo carácter a este respecto no puede cambiar, e incluso lo precede. A este respecto, y como veremos más adelante, ni siquiera la protención es una operación que pueda ser efectuada por la espontaneidad del yo. La mera pasividad es ya sucesión que tiene la estructura de retención-impresión-protención.

²² No me refiero aquí, por supuesto, a una imposibilidad esencial, pues por esencia todo lo retenido es recordable, sino a una imposibilidad fáctica.

²³ Se antojan muy interesantes las implicaciones que pudiera tener esto desde el punto de vista psicológico. El sentido con que vivimos cualquier experiencia implica vivencias que ya no podemos recordar, vivencias que quizá se remonten hasta nuestra vida prenatal. Esto también permite entender de otra manera parte de lo que la psicología empírica explica sirviéndose del concepto de inconsciente. Aquí la presencia inconsciente de nuestro pasado puede pensarse como algo que forma parte de la concreción de aquello de que tenemos experiencia, como algo que forma parte de nuestro mundo y que determina su sentido, un sentido por el cual podemos preguntar. A partir de esto se puede entender que para una persona con cierto pasado el mundo sea algo absolutamente insufrible y que para otra sea más que tolerable, maravilloso, etc. Estos son atributos y predicados de objetos. De ellos se dice que son subjetivos sólo en la medida en que se les vincula con una subjetividad individual, pero ello no quiere decir que no sean predicados que pertenecen a cosas que están ahí delante y que mientras lastiman a una persona, deleitan a otra. Todo esto lo desarrollaremos en el capítulo sobre el yo y sus subsuelos.

Capítulo 3:

Constitución de la persona y de su mundo circundante

Ahora que hemos comprendido la distinción entre actividad y pasividad tenemos más herramientas teóricas para retomar el tema central de esta tesis y abordar los problemas de la constitución de la persona y de su mundo circundante. Este mundo circundante en el que nos encontramos en la vida cotidiana como personas es un mundo de cosas que tuvo que constituirse estrato por estrato a partir de intenciones en creciente nivel de complejidad. Toda intención que constituye un objeto de nivel superior supone un objeto de nivel inferior, un núcleo noemático en que se funda la nóesis que aporta el nuevo estrato de sentido. Por ello habrá que empezar por describir los niveles más básicos de esta constitución y sacar a relucir aquello sobre lo cual se funda todo lo demás. En este capítulo analizaremos la constitución del cuerpo vivo y de lo cósmico que surge en un principio —y en un nivel todavía muy básico— como su correlato.

Las cosas son objetos trascendentes, objetos constituidos con el sentido de ser unidades que no pueden darse de manera plenamente acabada, es decir, con el sentido de tener identidades más allá de sus manifestaciones y de su contenido sensible. Si retrocedemos hasta la objetividad cósmica más básica que quepa concebir, nos encontramos con la cosa meramente sensible que según Husserl se forma en pasividad primaria¹. No hay que pensar que la cosa originada en mera sensibilidad sea algo que podamos encontrar a nuestro alrededor. Mera sensibilidad equivale aquí a pasividad pura, que no presupone actividad. ¿Qué forma puede tener una cosa sensible que esté depurada de todo rendimiento intencional que suponga una función del yo? Pues bien, tiene que ser muchísimo más

¹ Aquí es muy interesante observar como el sentido de la trascendencia, entendida como “más allá”, se da ya con el avanzar de la corriente de conciencia y el hundimiento de las impresiones que se vuelven retenciones y con ello de alguna manera se “trascendentalizan”: desde el punto de vista genético lo único absolutamente

básica que la de las cosas que contemplamos en el mundo de nuestra vida cotidiana. (Este mundo espiritual). Las cosas que se predán en mera pasividad y que no suponen sedimentos de actividad no pueden ser cosas que estén determinadas según un espacio y un tiempo *objetivos*, ni como cosas que se distingan por sus tipos, ni como cosas *reales* en nexos causales con otras cosas, ni mucho menos como cosas que estén ahí para otros yoes.

En su nivel más básico la cosa se le ofrece al yo como algo ya formado y listo para que éste se vuelva hacia ella prestándole atención, deseándola, interrogándola, etc. Lo primero que el sujeto tiene ante sí son los datos sensibles entendidos como unidades que se forman en la conciencia interna del tiempo, en las cuales se fundan unidades con carácter de cosa también formadas sin intervención del yo, es decir, sin que para formarse tengan que ser siquiera captadas². El sujeto constituyente, que lleva a cabo funciones que en su nivel más básico consisten en captar o atender —puesto que todo otro acto presupone un objeto atendido al cual se dirige la intención—, tiene ante sí cosas que se manifiestan a través de momentos de sensación (como sensaciones visuales, táctiles, auditivas, emotivas, impulsos, etc.). Estas cosas meramente sensibles sobre las que se pueden luego edificar percepciones activas, entendidas como actos en que el yo capta objetos, se le pueden quizá adscribir ya a un feto —o incluso a una lombriz— que mediante el tacto sea capaz de ser consciente de su corporalidad, de tener conciencia de su propio cuerpo o de partes de él como cosas que se distinguen de otras cosas. Quizá una idea de la relación entre la corporalidad (*Leib*) propia y lo cósmico meramente sensible (*Körper*) pueda dárnosla la experiencia de cerrar los ojos y palpar algo procurando depurar dicha experiencia de todo lo que no nos sea dado mediante el tacto: los momentos sensibles, las sensaciones táctiles que corren con mi conciencia, apuntan en dos direcciones hacia dos trascendencias, la de lo tocado y la de lo tocante: por un lado a la cosa percibida como tocada y aprehendida como una unidad más allá de ellos —de los momentos de sensación que son vivencias no intencionales, ingredientes—; por otro lado al cuerpo propio percibido como tocante y aprehendido también como unidad más acá de ellos. El sentido de nuestra corporalidad se da a través del tacto, éste proporciona sensaciones localizadas que Husserl denomina

inmanente es la impresión. La impresión no contiene retenciones, apunta a ellas. Este tipo de trascendencia no es todavía, sin embargo, la de la cosa.

² Véase I2, §8, §9 y §10 y Anexo XII, §2

ubiestesias³: cuando palpo una cosa las sensaciones táctiles se localizan en la parte de mi cuerpo que funciona como órgano, en mi mano derecha o en mi mano izquierda, en un dedo o en otro, en mi hombro, en mi espalda, en la punta de mi dedo meñique, en mi párpado, etc. La ubiestesia es entonces una sensación que funda un “aquí”. Esto, por supuesto, está combinado con sensaciones de movilidad, cinestesis, cuyo sentido se puede dar en principio gracias a las distintas referencias en que pueden estar las partes del cuerpo localizadas en distintos puntos del tiempo, es decir, gracias a la movilidad del propio cuerpo. El sentido del movimiento se me da entonces en primer lugar gracias a la movilidad corporal. Ahora bien, todas las demás sensaciones —visuales, acústicas, de sabor, olor, etc.— que proporcionan la materia para percepciones se refieren directa o indirectamente a los “aquí” que se dan de manera primigenia en el tacto; de esta manera mis órganos visuales, auditivos, gustativos y olfativos tienen una localización en el cuerpo a la cual quedan referidas las daciones visuales, auditivas, etc.: veo, oigo, degusto y huelo desde aquí. Las cosas meramente sensibles, cuyas constituciones según Husserl se llevan a cabo sin intervención del yo, se dan siempre orientadas hacia un cuerpo. El cuerpo es el “aquí” desde el que se revela lo que es, y todo aparecer es aparecer desde el “aquí” corporal, está orientado hacia él⁴. Dado que todo el sentido de lo cósmico se funda sobre lo meramente sensible, esto vale también para las cosas de nivel superior, que luego pueden ser objetos para intenciones emotivas o prácticas: la cosa que apetezco está en cierta orientación respecto de mí, la cosa que me repugna está en cierta dirección que evito, etc.

El yo como principio de actividad presupone de esta manera un cuerpo y un mundo de objetos y cosas meramente sensibles con riqueza fáctica variable. Este mundo es rico o pobre en comparación con otros animales, y rico o pobre en comparación con otros miembros de su misma especie: algunos tienen mejor oído, otros mayor sensibilidad gustativa, otros son ciegos, etc. El cuerpo (*Leib*) también se constituye como cosa sensible (*Körper*) que se puede palpar, ver, oír, etc., pero se constituye como cosa que además es cuerpo (es decir, como *Leibkörper*), y por tanto se distingue del resto de las cosas sensibles por este *plus* del que acabamos de hablar y que es justamente lo que lo vincula al polo yo como el “aquí” donde habita. Pero además de éste, el cuerpo propio tiene otro *plus* frente a

³ Sobre el fenómeno de la ubiestesia [*Empfindnis*], véase §36 y §37 de *Ideas II*.

⁴ Para todo lo relativo a la constitución de la corporalidad véase *Ideas II* del §35 al §42.

las cosas sensibles: su movilidad inmediata. Mi cuerpo como órgano movable es el “aquí” desde donde muevo las cosas mundanas, el “aquí” desde donde se despliega la actividad del yo en su mundo circundante. En este respecto mi cuerpo como cosa sensible se distingue del resto de las cosas sensibles en que lo puedo mover inmediatamente: las cosas sensibles tienen el sentido de estar ahí listas para ser atendidas, pero mi cuerpo tiene además el sentido de estar aquí listo para ser movido con sólo resolverme a ello.

Así pues, antes de que haga nada el yo cuenta con un horizonte de cosas sensibles formadas en síntesis pasiva y con un cuerpo propio que según lo que acabamos de ver es algo más que una cosa sensible. A partir de este horizonte sensible el yo puede actuar de diversas maneras dadoras de sentido. Lo meramente sensible conforma un primer mundo circundante que aún no es nada que se parezca al mundo en el que habitamos como personas quien lee esta tesis y un servidor. Contar con este mundo es condición de posibilidad para la constitución intencional de otros yoes, pero en él no se encuentra nada cuyo rendimiento intencional los suponga: no puede haber ahí una noción de la realidad *objetiva*, independiente de mi persona, ni una noción mí mismo como un yo que está en el mundo, ni mucho menos nociones del espacio y del tiempo *objetivos*. En este primer mundo circundante yo me encuentro frente a un mundo que me trasciende y con el que me vinculo a través de un objeto privilegiado que es mi cuerpo. Las cosas que ahí intenciono son cosas o trascendencias *para mí* y están muy lejos de contar con la complejidad *objetiva* del mundo que solemos llamar *real*. Este mundo subjetivo de sentido más simple que el nuestro es pensable quizá en un feto o en algunos animales que no sean capaces de percibir a sus semejantes⁵. En tanto que se trata de un estrato de sentido que, como veremos a continuación, tiene que presuponerse como nóema en que se funda la percepción de otros yoes y con ellos la percepción de un mundo intersubjetivo, podemos asumir el hecho de que tuvimos que vivir en él en alguna etapa muy temprana de nuestro desarrollo como subjetividades dadoras de sentido. En el mundo subjetivo podría haber una constitución de la persona como polo idéntico de todas sus vivencias y como sustrato de las habitualidades fundadas a partir de ellas, pero esta persona distaría mucho de lo que nosotros en el mundo cotidiano nombramos así: sería meramente la idea de un polo-yo que cambia conforme avanzan sus vivencias, pero al que no podría adscribirse un estilo que se manifestara a

⁵ Lo cual excluye por lo pronto a los mamíferos.

través de todas ellas, ni el sentido de ser un yo que está *en* su mundo ni mucho menos en un mundo *objetivo* válido *para cualquiera*, etc. Lo personal es aquí lo relativo al yo aprehendido en su desarrollo, pero como ahora hacemos abstracción de todos los sentidos que suponen la constitución de otros yoes, lo personal no es nada que tenga que ver con lo que comúnmente queremos decir cuando hablamos de una opinión personal, una visión personal, un gusto personal, etc., sentidos éstos que presuponen el tener conciencia de otras personas. Hasta aquí tenemos una mónada —que es el yo concreto, es decir, tomado junto con todas sus vivencias— que contiene un cuerpo vivo y un mundo trascendente primordial, o sea, un mundo que posee una trascendencia que todavía no es *ajena* a la subjetividad que la constituye: lo que percibo son las determinaciones de la cosa, su sentido. En este estadio de la constitución del mundo lo que es no puede aún distinguirse de mi subjetividad y tiene siempre el sentido de ser lo que es *para mí*. Hay que tener cuidado con esta expresión y no perder de vista que al hablar de *para mí* en este estadio es necesario prescindir del sentido que da a esta expresión el contraste con el *para los otros*. Es sin embargo legítimo hablar aquí de *para mí* en el sentido de que si falto yo faltará también el objeto que se encuentra aprehendido junto con mi existencia, como parte no independiente de ella.

Según Husserl en el mundo subjetivo trascendente primordial (también llamado por él trascendente “inmanente”) que acabamos de describir no hay nada que tenga el sentido de “lo ajeno”, sino que este sentido surge con la constitución del yo *ajeno*. Así pues, lo primero *ajeno* es el *otro yo*⁶. Por lo demás es claro que el concepto de “lo propio” presupone el contraste que da el concepto de “lo ajeno” y surge junto con él; de esta forma ambos conceptos se remiten: lo ajeno es “lo no propio”, y lo propio es “lo no ajeno”. Pero más allá de esta definición analítica, lo ajeno es lo relativo al *otro yo* cuya constitución describiremos a continuación. Una propiedad es ajena cuando es una posesión de otra persona, un acto es ajeno cuando pertenece a otro yo, una lengua es una lengua ajena cuando es la de una comunidad de personas distinta de la mía, el mundo es un mundo ajeno cuando es el mundo de otras personas, etc. De manera que para esclarecer el sentido de lo “ajeno” hay que esclarecer el sentido de los otros yoes.

Si concedemos que la noción de otros yoes, y con ella el sentido de lo ajeno, es algo que tuvo que constituirse a partir de un universo de sentido más simple que no la

suponía, es decir, a partir de un mundo subjetivo como el descrito más arriba, entonces tendremos que fijarnos en lo que del otro podemos encontrar ahí como fundamento para su constitución: esto no puede ser sino su aspecto cósmico. Del otro yo se me da en primer lugar, por asociación del aspecto cósmico de su cuerpo con el aspecto cósmico del mío, su cuerpo vivo. Este cuerpo ajeno es un cuerpo vivo igual al mío que sin embargo no puedo acreditar originariamente en sus caracteres corporales y no meramente cósmicos. Precisamente en esta imposibilidad esencial de cumplir la experiencia originariamente se muestra la frontera entre lo propio y lo ajeno. El cuerpo ajeno se me da como un cuerpo sintiente y libremente movable pero no *para mí*: como los rasgos propiamente corporales de la cosa cuerpo, el sentir y el mover voluntario, están esencialmente correlacionados con un *yo*, concibo el cuerpo ajeno como el cuerpo de *otro yo*⁷. Este sentido noemático del cuerpo vivo ajeno se forma a través de una síntesis pasiva que es una especie de asociación denominada parificación. Este tipo de asociación⁸ se caracteriza porque en ella se dan destacadas y en la unidad de una conciencia dos o más daciones que están siempre constituidas como par o como conjunto, y en la cual el sentido de cada una de las daciones se transfiere a las demás⁹. Esta síntesis supone la conciencia simultánea de las daciones que entran en parificación como objetos destacados. Lo que tiene de característico es que en ella se constituyen pasivamente nuevos estratos de sentido para todas las daciones asociadas de esta forma. Genéticamente hablando, en la parificación no interpreto las daciones actuales según el sentido de las daciones previas, sino que lo previo aporta a lo actual y lo actual aporta a lo previo. Estas aportaciones de sentido hacen que cuando yo vuelva sobre lo pasado, como en este caso la experiencia pasada de mi corporalidad, lo vea de una manera diferente. La parificación que da lugar a la constitución del cuerpo vivo

⁶ Aquí hay que tener cuidado y entender el concepto “otro” en el sentido de “ajeno” y no de meramente “distinto”. Véase *Meditaciones cartesianas*, §44 y siguientes.

⁷ Hay que tomar en cuenta que aquí el orden no es temporal sino lógico y que de hecho es muy posible que el sentido del otro yo se dé simultáneamente con el del lado cósmico del cuerpo vivo ajeno.

⁸ Quizá no esté de más recordar que la asociación es, según lo que vimos en el capítulo pasado, un tipo de síntesis pasiva; esto es, que no depende de que el yo esté “despierto”.

⁹ En el §51 de *Meditaciones cartesianas*, Husserl escribe lo siguiente: “En una asociación parificadora, lo característico es que, en el caso más primitivo, están dados, en la unidad de una conciencia, destacados intuitivamente, dos datos, y que, sobre la base de su aparecer como distintos —por presencia, ya en la paridad pura, o sea, con indiferencia de que estén o no atendidos—, fundan fenomenológicamente una unidad de semejanza [...] En un análisis más preciso, encontramos que se halla presente, por esencia, un «contagio» intencional, que aparece genéticamente tan pronto como (y ello, por esencia) los datos que se parifican se hacen conscientes simultáneamente y destacados.” (CM, §51, p.176)

ajeno ocurre inicialmente entre mi cuerpo vivo (*Leib*) y una cosa (*Körper*) de mi mundo subjetivo que se le parece. Mi cuerpo vivo es una cosa y algo más, y por asociación parificadora aprehendo el objeto semejante de mi mundo subjetivo como una cosa con este algo más, que es su lado sintiente y libremente movable, es decir, su lado subjetivo: en la aprehensión de esta cosa de mi mundo circundante como cuerpo vivo está implicada una subjetividad o una conciencia; aprehendo el cuerpo ajeno como algo que tiene un sentir que no se me da originariamente, que no siento yo pero que tiene que corresponder necesariamente a un polo subjetivo, a *otro yo*. Al aprehender una cosa de mi mundo subjetivo como el cuerpo vivo de otro polo yo, de otro ego trascendental, ésta adquiere un nuevo estrato de sentido que la convierte en una cosa *objetiva*: es una cosa que está en cierta orientación respecto de mi “aquí” corporal, pero que al aprehenderla como cuerpo la tengo que aprehender como teniendo sensaciones localizadas y por tanto siendo ella misma otro “aquí”. La aprehensión del cuerpo ajeno implica que es un objeto que está “allí” para mí y “aquí” para el otro yo; implica un sistema según el cual se trata de una misma cosa que si es vista desde mi aquí aparece en cierta orientación y si es visto desde su aquí aparece con otra orientación (en este caso, respecto del cuerpo en su conjunto, en una orientación cero; aunque no así respecto de las partes de su cuerpo que no actúan para él como cuerpo: la mano izquierda palpada por la derecha, las piernas vistas, etc.). Este sistema cuyo sentido nace con la aprehensión del cuerpo ajeno es el espacio *objetivo*; junto con él, también implicado en el sentido del cuerpo ajeno que se constituye en esta parificación, nace el sistema del tiempo *objetivo*. Esta temporalidad es *objetiva* en un sentido análogo al del espacio *objetivo*, sólo que se trata de la sistematización de las vivencias que identifica lo que se da en la temporalidad inmanente de mi conciencia con lo que se da en la temporalidad inmanente de la conciencia del otro. El cuerpo vivo ajeno se me da en el tiempo inmanente como el cuerpo de otro yo que tiene su propia corriente de conciencia, su propio tiempo inmanente; al aprehender el cuerpo vivo ajeno que se da en mi temporalidad inmanente como el mismo cuerpo que se le da al otro yo como cuerpo vivo propio en otra temporalidad inmanente surge la idea de un tiempo *objetivo* como el sistema de la relatividad temporal: aprehendo mi tiempo vivido y el tiempo vivido del otro como manifestaciones de uno y el mismo tiempo *objetivo*. Este tiempo *objetivo* no es otra cosa que el sistema de la sucesión de las vivencias propias y ajenas, o, si se quiere, la idea de que

todo lo que se vive temporalmente está en una relación de simultaneidad o sucesión con el resto de las vivencias propias y ajenas. Al identificar el correr de mi conciencia y el correr de la conciencia del otro concibo un tiempo trascendente del que ambas son manifestaciones; el concebir este tiempo trascendente como mero sistema o como correlato de algún otro tipo de conciencia superior (como una subjetividad divina de la forma que se quiera), depende de creencias que se funden sobre esta primera dación pasiva del sentido de la temporalidad objetiva. Como quiera que sea, el tiempo objetivo es, como cualquier otro objeto trascendente, algo siempre aprehendido como más allá de nuestra experiencia. Para un cristiano como Agustín, este más allá puede ser aprehendido como Dios¹⁰, y para un ateo puede ser un más allá meramente formal, pero en todos los casos el tiempo *objetivo* es como un mapa en que se ubican mis vivencias y las de todos los otros yoes¹¹. Lo que no debemos perder de vista es que al aprehender un objeto como cuerpo vivo ajeno lo aprehendo necesariamente como una cosa tempo-espacialmente *objetiva*, y por cierto como la primera cosa de este tipo. Con la aprehensión del cuerpo vivo ajeno mi propio cuerpo adquiere, por asociación parificadora, el sentido de ser también una cosa tempo-espacialmente *objetiva* que puede ser aprehendida por otros yoes como cuerpo vivo ajeno. A partir de esta constitución del cuerpo vivo propio y ajeno todas las demás cosas de mi mundo circundante trascendente subjetivo, adquieren un nuevo estrato de sentido: son cosas de las que también los otros pueden tener conciencia y que se les dan a los otros de manera distinta de como se me dan a mí. Con ello está dada la posibilidad para que me aprehenda como hombre empírico, es decir, como una persona real que está motivada *en* su mundo

¹⁰ Esto se sugiere en las *Confesiones* de Agustín de Hipona, cuando en el famoso libro XI escribe: “En verdad, si hay un espíritu dotado de tan vasta ciencia y presciencia [(sic) conocimiento del futuro], que le sean tan bien conocidas todas las cosas pasadas y futuras como lo es para mí una canción muy conocida, ese espíritu provoca un exceso de admiración y un estupor que llega hasta el horror sagrado, puesto que no se le oculta nada de cuanto ha sucedido ni de cuanto ha de suceder en los siglos venideros, como tampoco a mí se me oculta, cuando canto esta canción, qué y cuánto ha pasado de ella desde el principio, qué y cuánto falta hasta el final.

Más lejos de mí pensar que tú, el Creador del universo, el Creador de las almas y de los cuerpos, lejos de mí pensar que conoces así las cosas futuras y pasadas. Tú las conoces mucho, mucho más maravillosamente, mucho más misteriosamente.” (San Agustín, *Confesiones*, Porrúa, México, 2005, p. 264.) Según esto en Dios se sistematizan todas las corrientes de conciencia, y esto de un modo que al cristiano le resulta incomprensible.

¹¹ Hay que tener cuidado de no confundir el sentido fenomenológico de trascendencia con el sentido teológico. Aquí, sin embargo, lo que sugiero es que la solución del tipo agustiniana al problema del tiempo consiste en identificar la trascendencia formal con la trascendencia divina.

circundante real. Por lo demás, el sentido preciso de esta realidad lo habremos de poner de manifiesto más adelante.

De acuerdo con lo anterior, el *otro yo* se me da junto con los aspectos cósmicos de su cuerpo en algo que Husserl denomina presentación. La presentación es una compresencia, es decir, la conciencia de algo ausente que acompaña a lo presente. Esta forma de conciencia es por lo demás muy común y se encuentra ya en el modo en se tiene conciencia perceptiva de una cosa, en la cual aparece o está presente un lado que supone o presenta otros lados que no están presentes¹². Lo característico de la dación del *otro yo* es que como presentación es esencialmente incumplible: aunque hasta cierto punto puedo entenderlo, no puedo ocupar su lugar en tanto que apertura del ser. Esta imposibilidad es una imposibilidad esencial y no meramente fáctica: imaginar que ocupo el lugar del otro es imaginar que soy él¹³. Como vimos atrás, mi cuerpo vivo tiene necesariamente el modo de un “aquí” tempo-espacial central, pero cuando veo a otro yo éste se presenta en el modo de un “ahí” que tiene que ser al mismo tiempo un “aquí”, es decir, de un “aquí” que está en cierta orientación respecto de mi “aquí”. Esta contradicción se evita, y se evita con ello el tachar la aprehensión del cuerpo vivo “ahí” como ilusoria, al presentar junto con el cuerpo vivo “ahí” una modificación de mi yo que no exige cumplimiento vía presentación: *el yo ajeno se constituye como el yo que no puedo ser yo*¹⁴. Esta aprehensión del cuerpo ajeno no es, sin embargo, un capricho de nuestra conciencia, que se afane en asociar un objeto del mundo trascendente subjetivo con el cuerpo vivo en el que se localiza el yo. El otro yo se me planta enfrente verificándose constantemente a través de su conducta corporal¹⁵ que, como explicaremos en el siguiente capítulo, es la primera forma de expresión concebible. Por lo pronto bastará con decir que una vez constituidos mediante parificación el cuerpo propio y el ajeno, todas las demás determinaciones del otro se me siguen dando por lo que Husserl denomina empatía [*Einfühlung*]: los estados de conciencia del otro vienen acompañados de manifestaciones corporales que conozco por experiencia propia: los

¹² Véase *Meditaciones cartesianas*, §50, p. 172.

¹³ Con esto tiene que ver la expresión coloquial “ponte en mi lugar”, que quiere decir “entiéndeme fingiendo que eres yo”.

¹⁴ Así, en el §54 de *Meditaciones cartesianas*, Husserl escribe a propósito de esto: “Lo que en la esfera primordial no es compatible en cuanto a coexistencia, se hace compatible gracias a que mi *ego* primordial constituye el *ego* otro para él, mediante una apercepción presentativa que ni exige ni consiente jamás, por su propia índole, cumplimiento vía presentación.” (CM, §54, p. 184)

¹⁵ Véase el §52 de *Meditaciones cartesianas*.

párpados del otro expresan alegría o tristeza, cierta manera de torcer la boca expresa disgusto. El lenguaje corporal, que aprendo al observarme a mí mismo y al otro, no es sólo el primer lenguaje, sino el fundamento de todos los demás lenguajes.

La exposición que acabo de hacer de la constitución del cuerpo ajeno y con él del estrato *objetivo* del cuerpo y del mundo circundante tenía por fin describir, y por cierto de manera muy resumida, las capas de sentido que se superponen en la constitución de la persona y del mundo circundante *objetivo* en el que habita, pero hasta ahora he evitado hablar de los estratos de sentido de nivel superior y me he limitado a exponer solamente la constitución del cuerpo y del mundo *objetivo* sensible en sus caracteres más básicos. El yo personal propio y el ajeno se constituyen en sus caracteres espirituales por empatía a través de su conducta. Antes de entrar en detalles sobre su constitución dentro de la intersubjetividad, lo cual haré en el siguiente capítulo, me gustaría agregar algo más sobre la constitución del otro yo a partir de su cuerpo. En el §52 de *Meditaciones Cartesianas*, Husserl se pregunta cómo es que una apercepción como la del otro yo, que no permite el cumplimiento de lo presentado, puede no ser anulada al instante¹⁶. Su respuesta muestra la posibilidad lógica material de esta aprehensión, y con ello prueba que es posible acceder al sentido de lo ajeno partiendo desde un mundo meramente subjetivo. Sin embargo, en mi opinión hay en este pasaje un silencio absoluto respecto de los *motivos* por los que esta aprehensión no se cancela y en cambio con la parificación se constituye un yo modificado, otro yo. Me parece que en el llevarse a cabo esta constitución interviene más que la mera semejanza entre el cuerpo propio y un objeto de mi mundo circundante subjetivo que se le asemeja; es decir, me parece que la semejanza es un motivo necesario para esta aprehensión, pero no suficiente. Para que la aprehensión proceda este objeto tiene que tener el carácter de un objeto demandante, que pide ser aprehendido de determinada forma. A la semejanza de su figura, que no basta, se tiene que agregar la semejanza de su comportamiento, que viene a ser como un constante motivo para que se dé dicha aprehensión. Por ello creo que puede decirse que el cuerpo ajeno es producto de una

¹⁶ Dicho pasaje, en la p.177 de la versión castellana que aquí utilizo, empieza de la siguiente manera: “Mas ahora se nos presenta el difícil problema de explicar cómo una apercepción así es posible y no puede, más bien, ser anulada al instante. ¿Cómo es que, según enseñan los hechos, es tomado como valiendo y siendo en el sentido traspasado, como un acervo existente, en el cuerpo físico de allí, de determinaciones psíquicas, siendo así que, sin embargo, no pueden mostrarse jamás en tanto que ellas mismas en el dominio de la originalidad de la esfera primordial (la única que está a disposición)?” (CM, §52, p. 175)

síntesis que aun siendo pasiva es motivada por un yo, que es justamente *el otro*. Finalmente, si tomamos en cuenta que la constitución del otro yo a través de su cuerpo es condición de posibilidad para la *objetivación* de la misma subjetividad que lo constituye, me parece que una lectura en clave fenomenológica de la dialéctica hegeliana del amo y del esclavo sería interesantísima. Salta a la vista que el primer yo que se concibe a sí mismo como *objeto* en el mundo es aquel que cede ante la exigencia de reconocer al otro. En el siguiente capítulo retomaré este tema que tendría que ser aún más claro en lo que respecta a la constitución de la persona en sus caracteres propiamente espirituales.

Capítulo 4:

Empatía e intersubjetividad

El lenguaje, la comunicación interpersonal y el mundo espiritual

Como vimos en el capítulo anterior, el otro yo se me co-presenta con su cuerpo, uno que tiene para mí el sentido de ser no sólo cuerpo sintiente sino *cosa* de mi mundo circundante. El sentido de lo ajeno se funda entonces sobre mi mundo primordial, como lo relativo a la subjetividad que *para mí* es inaccesible y por lo tanto *ajena*. Esta fundamentación de lo ajeno-apresente sobre lo propio-presente (*mi* mundo circundante) prevalece en todas las manifestaciones del otro, desde las más básicas hasta las más sutiles: todas consisten en la unidad de una expresión que se hace cada vez más sofisticada. Por lo que se verá más adelante, no conviene entender esta unidad de presentación y apresentation en que me manifiesto yo y se manifiesta el otro como una subespecie del género “unidad de la expresión y lo expresado discursivamente”; mucho más enriquecedor resultará entender esto al revés y pensar la unidad de la expresión y lo expresado en el lenguaje discursivo como una subespecie del género “unidad de presentación y apresentation en que se manifiesta la vida de la persona”. Veremos que esto no implica reducir la expresión lingüístico-conceptual a la expresión no-conceptual del gesto, sino pensar al gesto como algo que se eleva hasta el nivel de la significación¹.

Hay que prestar atención al hecho de que la otra persona, y con ella la apresentation de sus vivencias referidas a las mismas cosas que yo, nunca deja de pertenecer, a través de su carácter cósmico, a mi mundo circundante: la otra persona es siempre para mí una parte de

¹ Hay que tomar en cuenta que el concepto de “gesto” del que aquí me valgo se refiere a una determinada forma de aparecer el “cuerpo animado”, y que al ser una unidad de presentación y apresentation en la que sólo *a posteriori* cabe destacar un lado cósmico corporal y un lado espiritual, difiere del concepto de “gesto” que Husserl caracteriza en *Investigaciones Lógicas* como señal de la “vida psíquica”. Así pues, no está de más insistir que el gesto al que aquí me refiero no es un cuerpo que apunte hacia determinadas vivencias, sino la identidad de ese cuerpo con esas vivencias, es decir, cuerpo animado.

mi mundo circundante ante la cual este mismo mundo se revela desde otro ángulo. Desde un punto de vista fenomenológico, el mundo circundante ajeno nace ya enlazado con el propio, y por ello es un falso problema el de cómo vincularlos². Dicho con otras palabras: el otro yo y todo lo relativo a él, incluido su mundo circundante, sólo se da como la unidad entre la presentación y la apresentation; no hay primero un otro yo que luego se manifieste a través de su lado cósmico y con ello se integre a mi mundo circundante, sino que el otro yo sólo se da como unidad de la expresión y lo expresado. (Aunque todavía falta precisar el sentido que aquí tienen estos dos últimos términos).

El cuerpo vivo ajeno se verifica a través de su conducta acorde³. Dejemos que el término “conducta” se refiera exclusivamente a la concordancia de las manifestaciones del cuerpo, a su estilo unitario, y usemos la expresión “gesto” para referirnos a estas manifestaciones tomadas por separado y prescindiendo de su sucesión acorde. El “gesto” en este sentido amplio incluye todas las unidades de presentación y apresentation en que se manifiesta el hombre –y cualquier otro animal— a través de su cuerpo vivo: el gesto de saludar, de pedir, de alegrarse, de lamentar, de querer algo, de estar confundido por determinado problema, de negarse a ir a la escuela, de tener antojo de unos tacos de mixiote y una cerveza, etc⁴. Hay gestos corporales de nivel superior, como el de saludar, que se fundan sobre otros gestos corporales de nivel inferior, como el de reconocer a otra persona⁵; también hay gestos hechos a conciencia y gestos hechos sin querer. Lo importante aquí es no perder de vista que, aunque una sucesión de gestos pueda ser aprehendida como un gesto de nivel superior, la conducta no es un gesto sino una serie de gestos aprehendidos en su suceder, en la unidad sintética de su sucesión: en la conducta los gestos

² “No es que yo tenga una segunda esfera original apresentada, con una segunda «naturaleza» y un segundo cuerpo físico-vivo (el del otro mismo) en esta naturaleza, y que haya luego que preguntar cómo hago para aprehender ambas como modos fenoménicos de la misma naturaleza objetiva; sino que, mediante la apresentation misma y su unidad –necesaria para ella en tanto que apresentation— con la presentación que coactúa con y para ella (en virtud de la cual existe para mí ahí otro y, en consecuencia, su yo –ego—concreto), está ya necesariamente producido el sentido de identidad de «mi» naturaleza primordial y la otra re-presentada.” (CM, §55, p. 189)

³ En *Meditaciones cartesianas*, Husserl escribe lo siguiente: “[...] el cuerpo vivo ajeno objeto de experiencia se atestigua continuamente como cuerpo vivo real tan sólo en su cambiante pero siempre acorde «conducta», de tal modo que ésta tiene su lado físico que es índice apresentativo de lo psíquico; lo cual tiene que aparecer impletivamente en experiencia originaria. Y así en el perpetuo cambio de la conducta de fase a fase. El cuerpo vivo se experimenta como cuerpo ilusorio justo cuando no va acorde con ello.” (CM, §52, p.178)

⁴ Más adelante explicaremos cómo el discurso mismo puede ser un tipo de gesto en que se manifiesta una subjetividad a través de una unidad de presentación y apresentation.

se aprehenden en un enlace parecido a aquel de las notas en una melodía, y en este enlace se verifica la realidad de la subjetividad que se manifiesta en ellos. Por lo demás, basta una mínima concordancia de un gesto con uno posterior para que haya conducta. Con esta verificación no sólo se confirma o tacha dicha subjetividad, sino que también se matiza y se revela en sus caracteres personales, en las fases de su personalidad, en su estilo, en su individualidad. Aquí entra el problema del reconocimiento del *otro yo* que indicamos al final del capítulo anterior y al que volveremos someramente dentro de poco⁶. Por lo pronto conviene detenernos a revisar cómo se manifiesta la persona a través de su cuerpo.

El cuerpo vivo ajeno, aquí entendido como cuerpo (*Körper*) al que le es inherente una subjetividad o vida de conciencia distinta de la mía (es decir, como *Leibkörper*), se me da como una unidad de presentación y aprensión; es decir, necesariamente como cuerpo vivo que es una cosa *en* el mundo. Como vimos en el capítulo anterior, esta aprensión lleva consigo la aprensión del estrato *objetivo* o intersubjetivo⁷ del mundo, del mundo del tiempo y del espacio *objetivo* que está ahí *para cualquiera* y del cual mi mundo circundante tal como se me ofrece en mi vivir es una mera manifestación⁸. La persona que constituyo de la manera descrita en el capítulo anterior es una cosa física, extensa, en sus caracteres que se dan en presentación, y una cosa psíquica en sus caracteres que se dan en aprensión —aquí el término “psíquico” significa relativo a la vida de conciencia, a la subjetividad, que anima al cuerpo—; pero estos dos aspectos suyos sólo se destacan a partir de su unidad⁹ que es el todo respecto del cual son partes no-independientes¹⁰. Esto quiere

⁵ Pues es el gesto de saludar puede pensarse como un gesto con el que se reconoce a otra persona y se celebra este reconocimiento.

⁶ Por lo demás, como se verá más adelante, éste es un problema que sólo se puede abordar de manera seria desde una fenomenología de la cultura.

⁷ Recuérdese que con la expresión *objetivo* me refiero siempre a objetos intersubjetivos, que tienen el sentido de estar ahí para cualquiera.

⁸ Aunque de manera más precisa se puede decir que con la constitución del otro yo el mundo circundante se convierte en mundo intersubjetivo, pues lo que cada quien intenciona es el mundo intersubjetivo. Así como el sujeto no percibe la aparición de un cubo sino el cubo mismo, tampoco percibe la persona la aparición de un mundo intersubjetivo, sino el mundo intersubjetivo mismo. Como quiera que sea, a lo que me refiero con “mundo circundante tal y como se me ofrece en mi vivir” es a la forma en que se cumple en cada quien esta intención.

⁹ “La empatía de personas no es más que aquella aprensión que precisamente comprende el sentido, esto es, capta el cuerpo en su sentido y en la unidad del sentido que ha de portar. Ejecutar empatía quiere decir captar un espíritu objetivo, ver un hombre, una muchedumbre, etc. Aquí no tenemos un aprehender el cuerpo como portador de algo psíquico en el sentido de que el cuerpo estuviera puesto (experimentado) como *objeto* físico y fuera luego añadido algo distinto, como si fuera aprehendido como algo en referencia a, o en enlace con, algo distinto. Se trata precisamente de una *objetivación* de nivel superior, la cual se superpone a la del otro estrato de aprensión de modo tal que se constituye la unidad de un *objeto* que, por su lado (sin ningún

decir que sólo porque es pensable el ente persona-animal¹¹ son pensables los cuerpos físicos *objetivos* y las unidades psíquicas que Husserl denomina almas. Antes de la constitución del cuerpo vivo ajeno no puede concebirse una cosa *objetiva* cuerpo y otra cosa que sea la subjetividad propia o ajena que lo anima; en la etapa constitutiva del mundo circundante primordial lo único que encontramos es un polo yo que en su vivir se relaciona con su mundo circundante a través de su cuerpo, cuerpo que es un objeto privilegiado dentro de su mundo circundante primordial, pero que todavía no es ni su morada ni una cosa en el sentido en que habitualmente hablamos de cosas *en* el mundo *objetivo* o intersubjetivo. Ahí ni el cuerpo es lo que comúnmente entendemos por cuerpo, ni la subjetividad es lo que comúnmente entendemos por vida o conciencia de un ente mundano, de una persona. Sólo hasta que se ha llevado a cabo la aprehensión del ente-persona animal puede destacarse un cuerpo en el sentido de lado cósmico suyo, que es aquello a través de lo cual se expresa la vida anímica, y una vida anímica o alma como contenido que se presenta en mayor o menor grado de determinación. Así, el cuerpo de un animal es como los datos gráficos o acústicos de una palabra, y su vida anímica es como el sentido entrañado en ellos. El cuerpo del animal es expresión de su conciencia aun antes de que se le adjudique un significado. Como acabamos de decir, primero se constituye el ente persona —el hombre, el perro, el gato, etc., todos los tipos de animales que quepa constituir mediante empatía— y luego las abstracciones en que se destacan *su* cuerpo y *su*¹² psique

enlace, el cual presupondría separación), implica un estrato *objetivo* de nivel inferior y de nivel superior, los cuales se diferencian sólo posteriormente.” (I2, §56, h), p. 291)

¹⁰ De manera más precisa se puede decir que suponen la aprehensión de la persona, del cuerpo vivo ajeno; es decir, suponen su constitución general, aunque no necesariamente la del individuo en el que en ese caso particular se pretendan distinguir.

¹¹ Debe de tenerse muy en cuenta que cuando en esta tesis hablo de “ente animal” me refiero a una persona, aunque no siempre humana. Los animales no están pensados con el sentido que les da la biología y que sólo recoge de ellos lo relativo a su tipo o especie. El ente animal al que me refiero aquí es en cambio este perro al que le gusta jugar con esta cuerda, o ese pajarraco que se obstina en robarse mi alimento, aquél mono que me produce una sensación extraña cuando hace conmigo contacto visual, o ese ser humano que me saluda risueñamente, etc. Con la palabra “animal” designo pues a todos los tipos de personas.

¹² He optado por poner en cursivas el artículo posesivo para enfatizar que lo que sólo puede distinguirse *a posteriori* no es un cuerpo y un alma —pues ciertamente la aprehensión de la persona supone la aprehensión de su cuerpo en su carácter cósmico (*Körper*)—, sino el cuerpo y el alma que le pertenecen a la persona, es decir, el cuerpo y el alma que tienen el sentido de ser determinaciones *suyas*. En tanto que determinación de una persona, el lado cósmico de su cuerpo (*Körper*) adquiere la “función” de soporte de algo más; de manera que el cuerpo (*Körper*) de una persona que se obtiene cuando se lo abstrae de la unidad que es junto con la psique tiene otras determinaciones que el cuerpo (*Körper*) del mundo primordial sobre el que se funda la aprehensión del otro yo. No es, por lo tanto, lo mismo el cuerpo del otro en el mundo primordial que el cuerpo

que están en la relación de la expresión con lo expresado. No es que no se le puedan adjudicar significados convencionales a un determinado gesto del cuerpo —lo cual en efecto ocurre todo el tiempo—, sino que a todo lenguaje convencional de este tipo, en que al cuerpo de una expresión se le atribuye más o menos arbitrariamente lo que expresa, le antecede esta primera forma de lenguaje en que la expresión y lo expresado surgen juntos y se nos plantan enfrente en la forma de un ente animal dado en persona¹³ en el que se puede destacar *a posteriori* un lado físico y un lado psíquico que además se encuentran entre ellos en relación de motivación o “causalidad”: sé que la laceración del cuerpo viene acompañada de una determinada vivencia de dolor, que la impresión de ver un cadáver me puede hacer vomitar, etc.¹⁴.

Establecimos antes que las manifestaciones del cuerpo vivo eran gestos y que una sucesión de gestos era una conducta. De acuerdo con esto, el ente animal no se nos planta enfrente desde un principio como meramente existiendo como lo que quiera que sea, pues antes de constituirse en su tipo se manifiesta a través de sus gestos particulares, ninguno de los cuales es el gesto de ser vaca o de ser hombre¹⁵. (Por más que, una vez constituidos sus tipos, haya gestos en que se reconozca la vacunidad o la humanidad). Así también, cuando vemos a un hombre desconocido no vemos de golpe a un hombre que es así o asá, sino a un

del otro con el otro ya constituido. Por lo demás, creo que el sentido con que en la vida cotidiana hablamos de cuerpo y alma (tomados así, como pareja) implica necesariamente esta referencia a la persona.

¹³ Por lo demás, parece que para Husserl todo lenguaje se incluye en este sistema del lenguaje corporal originario, al menos en lo que respecta a su vía de acceso. A todo enunciado tipo se accede mediante un enunciado caso. El lenguaje por su lado físico corporal, un ennegrecimiento sobre el papel o una determinada articulación de sonidos, expresa una idealidad, la palabra, que a su vez expresa un significado; sin este ennegrecimiento del papel o sin esta articulación de sonidos el lenguaje no podría funcionar intersubjetivamente. Así, en el §45 de *Ideas II*, escribe: “Pero si está dado un comienzo de entendimiento de la vida anímica ajena, entonces cooperan diferentes indicaciones apresentadas en sí indeterminadas; es entendido el ser anímico, que para el espectador tiene movimientos corporales codados en copresencia, y por cierto regularmente, los cuales ahora, por su parte, se vuelven con frecuencia nuevos signos indicativos, a saber, para las vivencias anteriormente indicadas o conjeturadas, y justo en casos donde éstas no son indicadas de otra manera. Se conforma así paulatinamente un sistema de signos indicativos, y al final hay realmente una analogía entre este sistema de signos de la «expresión» de sucesos anímicos, de los pasivos y de los activos, y el sistema de signos del lenguaje para la expresión de pensamientos, prescindiendo de que **el lenguaje mismo —en cuanto realmente hablado— se incluye en aquél**. Se podría directamente partir de ahí (y esto en efecto ya se ha intentado) para estudiar sistemáticamente la «expresión» de la vida anímica y poner de manifiesto, por decirlo así, la gramática de esta expresión.” (I2, §45, pp. 207-208. Las negritas son mías.)

¹⁴ Por lo demás la idea de que cuerpo y mente forman una unidad indisoluble está presente en algunas psicologías terapéuticas como el Focusing. Al respecto véase Carlos Alemany (comp.), *Psicoterapia Experiencial y Focusing. La aportación de E.T. Gendlin*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 1997, y Eugene T. Gendlin, *Focusing. Proceso y técnica del enfoque corporal*, Ediciones Mensajero, 2002.

hombre que saluda o frunce el ceño, que grita y que después se disculpa, etc. Como hemos constituido anteriormente al tipo de ente animal que es el hombre, y como tenemos además experiencia de varios tipos particulares de hombres, podemos asociar acertada o desacertadamente cierto gesto o hasta un mínimo matiz de un gesto con un determinado tipo de hombre, y así constituir la personalidad de ese hombre desconocido casi como de golpe, prescindiendo de muchísimas articulaciones de gestos que de otro modo serían necesarias. Semejante aprehensión conforme a un tipo de hombre se modificará y se confirmará o tachará según sea o no compatible con su conducta subsiguiente, pero en todo caso el tipo particular de hombre debió constituirse por primera vez en una articulación de gestos. Los gestos simultáneos y sucesivos del animal se articulan, de manera análoga a como se articulan las palabras en el discurso, formando unidades de presentación y presentación cada vez más complejas. Lo que se presenta son vivencias ajenas percipientes, valorantes, judicativas, actuantes, deseantes, demandantes, etc., en suma, dadoras de sentido: cierta configuración del rostro de alguien puede expresar un cierto pesar muy específico para el cual no existen palabras, o un cierto entusiasmo que es más que lo que dice esta palabra¹⁶.

La articulación de los gestos en que se expresa el ente animal es análoga a la de las palabras en el discurso. Cuando leo o escucho un discurso la palabra que atiendo viene acompañada por un horizonte o contexto de otras palabras que codeterminan su sentido, y es como si viera confluir en ella el resto del discurso, incluida la anticipación más o menos determinada de lo que falta por pronunciarse. Más precisamente, la palabra confluye en la sílaba, la frase en la palabra, el párrafo en la frase, etc., y así hasta llegar al todo del discurso. El sentido de cada unidad significativa se abraza con otras unidades y se constituyen así unidades cada vez más amplias¹⁷. Algo muy parecido ocurre en la

¹⁵ Aquí hay que tomar en cuenta que, como veremos más adelante, la misma idea de “hombre” es sólo una forma posible de aprehender a nuestros congéneres biológicos, junto a ella hay otras ideas que varían históricamente y culturalmente.

¹⁶ A partir de esto podría entenderse el interés casi morboso que suscitan ciertas fotografías que muestran gestos de personas desprevenidas, o de las bromas que tienen como finalidad ver la expresión de quien las padece. Tal parece que lo que se busca en estos casos es ver al hombre que ahí se despoja de las máscaras de los gestos convencionales y fingidos. No creo que la fotografía logre este cometido, pues podría pensarse que muchas veces sólo consigue mutilar o editar el gesto dejando sólo sus articulaciones estáticas y despojándolo de las dinámicas, pero por extraño que parezca, quizá las bromas pesadas sí lo logren.

¹⁷ El inciso h) del §56 de *Ideas II* es muy interesante y claro en lo que respecta a la analogía entre aprehensión de la palabra y del hombre. Ésta y la siguiente cita recogen casi íntegramente dos párrafos sucesivos. En el primero, que es éste, se pasa de la reflexión sobre el hombre a la reflexión sobre palabra: “La aprehensión del

articulación del cuerpo del animal, donde la articulación es, al igual que en el discurso, una articulación de sentido en la cual el sentido de cada momento gestual se abraza con el sentido de otros momentos gestuales¹⁸, constituyéndose así unidades cada vez más amplias que permiten la aprehensión cada vez más precisa y detallada de las determinaciones del animal, del perro o del hombre concreto, existente¹⁹, y luego las de la comunidad.

Las comunidades o personas de nivel superior aparecen también a través de articulaciones de gestos, a través de expresiones en las cuales cabe distinguir *a posteriori* su cuerpo y su espíritu. No siempre que veo juntos a un hombre y a una mujer veo a una pareja, sino sólo en algunos casos en que ciertos gestos de cada uno abraza otros gestos suyos y de la otra persona; lo mismo puede decirse de un grupo de amigos, de una familia, de una comunidad religiosa, de un pueblo, de una clase social dentro del pueblo, de un movimiento social, etc. En estas articulaciones de personas de nivel superior hay un sentido o espíritu “común” que abraza a los hombres y se propaga entre ellos de la misma forma en

hombre es tal que atraviesa como «sentido» la aprehensión del *cuerpo*: no como si aquí se tratara de una secuencia temporal, primero la aprehensión del *cuerpo* y después la del hombre, sino que es una aprehensión que tiene la aprehensión del *cuerpo* que constituye la corporalidad como soporte fundante para la aprehensión de sentido comprensiva: en la base y en cuanto a lo principal, es igual al modo como el texto es el «cuerpo» para el «sentido» animador. Más aún: la página impresa o la conferencia pronunciada no es una dualidad enlazada de texto y sentido; más bien cada palabra tiene su sentido, y eventualmente partes de palabra tienen ya carácter de palabra, así como ya el sentido apunta en indicación anticipadora a un nuevo sentido, nuevas palabras, así como las palabras se enlazan en formaciones de palabras, en oraciones, las oraciones en nexos de oraciones, por el hecho de que el sentido animador tiene tal acompañamiento, tiene tal entretejimiento de sentido, tal unidad, una unidad que tiene empero su sostén, o mejor, su corporalidad, en soportes de palabras, de modo que el todo de la conferencia es, de cabo a rabo, una unidad de cuerpo y espíritu, y en sus articulaciones siempre unidad de cuerpo y espíritu, cuya unidad es parte de una unidad de nivel superior, y finalmente ahí está la conferencia misma como unidad del nivel más alto: [...]” (I2, §56, h), p. 288)

¹⁸ Después de los dos puntos de la cita anterior sigue esto: “Exactamente así ocurre con la unidad hombre. No es el cuerpo una unidad física indivisa, indivisa desde el punto de vista de su «sentido», del espíritu. Sino la unidad física del cuerpo que está ahí, que se altera así y asá o está en reposo, está múltiplemente articulada y, según las circunstancias, ya más determinada, ya menos determinada. Y la articulación es una articulación de sentido, y esto quiere decir que no es de tal índole que pueda hallarse en el interior de la actitud física, y como si a cada partición física, a cada diferenciación de propiedades físicas le conviniera «significado», a saber, significado como cuerpo, o le conviniera un sentido propio, un «espíritu» propio. Más bien la aprehensión de una *cosa* como hombre (y con más precisión como hombre que habla, lee, baila, se enfada y vocifera, se defiende o ataca, etc.) es precisamente de tal índole que anima múltiples momentos, pero señalados, de la objetividad corpórea aparente; a lo singular le da sentido, contenido anímico, y a las singularidades ya animadas las vincula de nuevo, conforme a las exigencias que yacen en el sentido, en una unidad superior [...]” (I2, §56, h), pp. 288-289)

¹⁹ Con estos dos adjetivos pretendo dejar en claro que no se trata aquí de la aprehensión de la esencia del hombre en general o de determinado tipo de hombre, pues esta aprehensión esencial procede de la abstracción ideatoria. Aquí el hombre que se aprehende es un hombre que saluda, baila, lee, etc., es el hombre con que nos encontramos de golpe en la actitud natural, aun antes de que reflexionemos sobre él con la pretensión de aclarar su sentido, aun antes de proponernos entender sus personalidad y sus caracteres psicológicos.

que el sentido de una frase abraza el sentido de las palabras que forman parte de ella²⁰. Sobre esto profundizaremos más adelante; por ahora bastará con mencionar que los hombres se articulan en unidades de nivel superior. Cuando me aprehendo a mí mismo como hombre, esto es, como persona *en* el mundo que está ante los otros hombres a través de la expresión, me dispongo y aprehendo a mí mismo dentro de colectividades cuyos espíritus se fundan sobre otras personas y yo. Como hombre pertenezco a tal familia, soy esposo de Fulana, miembro de tal sociedad, ciudadano de tal nación, etc. La sociedad a la que pertenezco es así, y mi familia es así, y por lo tanto yo soy así o tengo este sentido y esta función en tanto que miembro de la sociedad a la que pertenezco, y soy así y tengo este otro sentido en tanto que miembro de mi familia.

El tipo de asociación que es la parificación me asemeja con el ente animal que constituyo como mi enfrentante, pues lo que mi experiencia le atribuye al ente animal en presentación son en primer lugar vivencias como las que acompañan a las apariciones semejantes de mi cuerpo. Aquí la asimilación es en las dos direcciones, pues las articulaciones estáticas y dinámicas del cuerpo ajeno crean nuevas significaciones que me enseñan las formas en que se articulan los cuerpos, incluido el mío, con el advenimiento de ciertas percepciones, sentimientos, deseos, intenciones prácticas, etc. En primer lugar la parificación le aporta a mi cuerpo su inserción en el mundo *objetivo*, pero luego el conocimiento de mi cuerpo *objetivo* proveerá de nuevos puntos de apoyo para atribuirle al cuerpo ajeno otras vivencias, y luego lo nuevo que se presente en el cuerpo vivo ajeno aprehendido de este modo determinará la forma con que aprehenda mi propio cuerpo, el cual ganará complejidad con estos nuevos sentidos que a su vez volverán a servir como puntos de apoyo para atribuirle al cuerpo vivo ajeno vivencias más complejas. Según mis tipos de vivencias me atribuyo ante el otro las conductas y los gestos que veo en él cuando lo aprehendo viviendo cosas similares, y constituyo así unidades gestuales —unidades corporales expresivas— cada vez más complejas²¹. Así, por ejemplo, tuve que conocer la

²⁰ “Cada cuerpo tiene su espíritu, pero están enlazados mediante el espíritu común que se propaga entre ellos, el cual no es nada junto a ellos, sino un «sentido» o «espíritu» que los abraza.” (I2, §56. h), p.291)

²¹ En el §54 de *Meditaciones cartesianas* Husserl escribe: “Los acontecimientos psíquicos superiores, con todo lo varios que son y lo diversamente que se han llegado a conocer, tienen entonces, a su vez, su estilo de conexiones sintéticas y de formas de transcurso, que pueden serme comprensibles gracias a puntos de apoyo asociativos en el estilo de vivir mío propio, que me es, en sus rasgos típicos aproximados, empíricamente familiar. En esto actúa también toda comprensión de los otros lograda con buen éxito como inauguradora de nuevas asociaciones y nuevas posibilidades de comprensión; igual que, a la inversa, puesto que toda

expresión de entusiasmo súbito —que por su “ocasionalidad” o “espontaneidad” es casi imposible de ver en el espejo— a través de un rostro ajeno antes de tomar conciencia de que mi propio rostro a veces se “ilumina” de un modo semejante. La constitución de un gesto así sólo se pudo haber dado en una articulación compleja en que ese aparecer o esa conducta del rostro estuviera determinado dentro de un amplio contexto de gestos que diera a entender que esa manifestación corporal viene acompañada de una vivencia de entusiasmo repentino, como cuando alguien recibe un regalo. Esta aprehensión del gesto de un hombre que se entusiasma súbitamente me determina a mí también: cada vez que reciba una sorpresa y me entusiasme, me aprehenderé con ese gesto, como una persona que aparece *objetivamente* así. De esta manera, así como en la constitución del otro están presentadas mis vivencias —modificadas como vivencias ajenas—, en mi propia constitución están presentadas las manifestaciones *objetivas* del otro —modificadas como propias—: el otro tiene vivencias como las mías, y yo tengo una manifestación *objetiva* como la del otro. En este ir y volver de la parificación, mi conciencia constituye mi corporalidad gestual apoyándose en lo que se presenta del otro, y constituye la intrincada complicación de las vivencias del otro apoyándose en mi vivir. Este es el punto a partir del cual la constitución fenomenológica del hombre puede entenderse según la dialéctica hegeliana del amo y del esclavo: yo me *objetivo*, me vuelvo una persona *en* el mundo, sólo en la medida en que puedo ser aprehendido por otro; para ello tengo que haber constituido primero al otro en parificación conmigo mismo, en primera instancia no para ser yo mismo una persona reconocida fácticamente por el otro, sino para ser siquiera una persona que puede ser reconocida por un ente que tiene el sentido de ser otro yo. Si no ha constituido al otro, la autoconciencia es la vacía identidad del yo soy yo, y no la identidad del yo que existo en mi vivir y el yo que existo como manifestación *objetiva*. Pero no es sólo que no le atribuya al otro yo la capacidad de reconocermé y que por tanto yo no sea en otra conciencia una persona-ente animal con determinadas características, capacidades y ulteriormente derechos, obligaciones y estatura moral, sino que si no he constituido primero al otro con estas determinaciones, no puedo siquiera pensarme a mí mismo como siendo así en el mundo, *objetivamente*. Ya como manifestación *objetiva*, como *persona en el mundo*,

asociación parificadora es mutua, revela la propia vida anímica por afinidad y alteridad y, gracias a las nuevas cosas que destaca, la hace fructífera para nuevas asociaciones.” (CM, §54, pp.184-185)

el amo se refleja en la pobreza con que constituye la subjetividad del esclavo, pues como acabamos de ver, la *objetivación* es *objetivación* en gestos, en expresión, y nadie se puede atribuir a sí mismo los gestos que no ha constituido primero en otro. La *objetivación* de lo subjetivo se da en forma de expresión, y la expresión nace y evoluciona con la “lectura” que hago del otro. En esta dialéctica el esclavo es para el amo expresión de una subjetividad pobre y dependiente, así que el amo no tiene recursos expresivos más que para *objetivarse* así; y el amo es para el esclavo una subjetividad compleja e independiente, con lo cual este último puede *objetivarse* así. Claro está que aquí el *poder* es solamente posibilidad esencial y no fáctica; quiere decir que hay la posibilidad esencial de que en su mundo circundante una subjetividad se exprese y objetive de semejante manera; esto es como decir que para cualquier personaje del siglo XVI que dominara el medio de expresión que era entonces el castellano hubiera sido posible escribir el Quijote. Como quiera que sea, es importante dejar en claro que esta consideración no es estrictamente fenomenológica (en el sentido de Husserl), y que cualquier explicación fenomenológica de la desigualdad ontológica debe de suponer un primer nivel en que yo y el otro nos co-constituimos necesariamente como semejantes por obra de la parificación. En seguida volveremos a tocar este tema una vez más y veremos que dicha desigualdad podría provenir de la verificación activa del otro previamente dado en pasividad.

De acuerdo con esto, constituyo a los demás y me constituyo a mí mismo *en* el mundo intersubjetivo mediante gestos. No deja de ser interesante el que esta *objetivación* o expresión de la subjetividad se dé en primer lugar como gesto involuntario, pues el uso intencionado de los gestos supone tener conciencia de ellos, es decir, haberlos constituido previamente. Sólo el desarrollo de una conciencia de sí mismo como hombre, es decir, del aparecer *objetivo* de uno mismo a través de la expresión en su sentido más amplio, hace posible el engaño gestual, el disfraz, la objetivación voluntaria y también la comunicación deliberada. En principio estoy expuesto ante los otros y ellos están expuestos ante mí mediante expresiones involuntarias. La unidad de presentación y aprensión que es el hombre se me predá en síntesis pasiva antes que cualquier unidad deliberada de significado y significante. Esto quiere decir que el hombre se expresa aún antes de proponérselo y que la esfera de la expresión en su sentido más amplio abarca mucho más que la mera expresión deliberada; al tratar con los otros “decimos” mucho más de lo que nos proponemos. Pero

esta involuntariedad del gesto con que se presenta el hombre no es sólo falta de voluntad de quien aparece, sino también de aquel ante quien aparece. El que el otro yo se constituya en síntesis pasiva quiere decir que se me ofrece como otro yo antes de toda actividad. Esto vale no sólo para la parificación que en primera instancia constituye el cuerpo vivo ajeno en su nivel meramente sintiente, sino para todas las que le siguen y que lo constituyen en creciente nivel de complejidad como persona. De ello resulta que la aprehensión del *otro yo* no es *en primera instancia* un acto que dependa de quien lo lleva a cabo; por el contrario, el *otro yo* se me planta enfrente con una personalidad y una serie de capacidades que no constituyo yo, con un sentido que no puedo hacer aparecer o desaparecer en actos, aunque sí puedo confirmar, modificar o tachar en un reconocimiento que es una verificación racional, que confirma o tacha por razones que pueden ser confusas o distintas, y en muchos casos deliberadamente engañosas, pero que acoge lo dado intuitivamente y lo lleva más allá. Aquí entran los casos en que se subordina lo intuitivo a un determinado concepto prefabricado que sirve para afirmar o negar el estatus ontológico de un ente, casos de genocidios llevados a cabo en nombre de la razón y de una determinada concepción del hombre que le da la espalda a la intuición, pero también los casos en que se interpreta al hombre intuitivo en una lógica que le confiere derechos y obligaciones, o en los que se reconoce el valor de sus actos, etc. Este reconocimiento entendido como verificación y aprehensión racional del hombre dado en la intuición, me confiere a mí mismo y a los demás hombres nuevos estratos de sentido que enriquecen la intuición cuando no la niegan, pero que la empobrecen cuando sí lo hacen. Es importante mencionar que esta verificación racional, activa, no es algo que sólo se dé en la aprehensión de hombres o de entes animales, sino en general en todos los objetos de que tenemos experiencia. Suele surgir en situaciones donde la aprehensión del objeto intencional es ambigua o contradictoria, como cuando veo a una persona sacar un conejo de un sombrero que antes parecía vacío, y entonces rectifico mi percepción y le añado el juicio de que ha hecho un truco de prestidigitación para hacerme creer una situación que no corresponde a la realidad. Como veremos más adelante, todo el tiempo estoy verificando y modificando racionalmente la aprehensión de hombres conforme a tipos. Lo problemático de esta actividad necesaria radica en que en ella intervienen una infinidad de motivaciones, muchas de las cuales no son meramente dóxicas: ningún objeto me motiva tan complejamente como me motivan los

demás hombres, en su verificación e interpretación racional intervienen y hacen presión todas las pasiones de que somos capaces. Esta verificación es importante porque nos permite también reconocer hombres distintos de nosotros mismos y nos permite tachar —en el sentido técnico de cancelar una posición—, por ejemplo, la personalidad de un robot que en muchos aspectos asemeje a un hombre vivo pero del que sepamos que no es sino una máquina sin conciencia. Finalmente es también esta verificación la que hace posible la desigualdad y el desequilibrio ontológico entre el amo y el esclavo.

Por otro lado queda en pie la pregunta sobre hasta dónde llegue la constitución meramente pasiva del hombre y dónde empiecen los caracteres cuya constitución implique actividad, como juicios, valoraciones, etc. En esto está en juego el alcance de la expresión y la comunicación meramente involuntaria, pasiva: de la sociabilidad más fundamental. En última instancia el origen de la sociedad —del vivir los unos como los otros, enriqueciéndonos con el intercambio de nuestras experiencias— no es ni convencional ni racional, sino algo que nace con la constitución pasiva del otro yo; antes de que hagamos ninguna otra cosa ya estamos los hombres que nos concebimos como tales expresándonos y comunicándonos involuntariamente, esto es, dejándonos abrazar por un “espíritu común”. Sobre esta comunicación primitiva se funda luego la comunicación voluntaria, aquella en la que nos decimos lo que nos interesa, lo que nos queremos decir, lo cual supone la capacidad de abstraer y destacar —aunque no de un modo reflexivo o teórico— en el ente animal la unidad corporal y la unidad espiritual: el “significante” y el “significado”. Pero la comunicación involuntaria no es algo que se detenga con la aparición del lenguaje deliberado, pues los hombres siguen apareciendo como esta unidad de presentación y representación que es la expresión en su sentido más amplio, y siempre aparecen de maneras novedosas, pues ningún gesto es enteramente igual a otro.

Con la aprehensión del hombre, el sentido vivencial —el sentido implícito en las vivencias de cada quien— se *objetiva* dentro de un mundo intersubjetivo, se hace público como expresión. Las vivencias del *otro yo* me son accesibles a través de su cuerpo vivo y luego a través del lenguaje hablado o escrito. Según Husserl, el “cuerpo”²² de la palabra es una idealidad que remite a un objeto mediante otra idealidad que es su significado. De

²² Uso la expresión “cuerpo” (así, entre comillas) para referirme al análogo del cuerpo del hombre en la expresión discursiva, es decir, a la palabra en su soporte “corporal”.

acuerdo con esto el significado parecería ser un sentido vivencial presentado con el “cuerpo” ideal de la palabra, sentido que como cualquier otro sentido lo es de un objeto. Como vimos al principio de este trabajo²³, el sentido es la intención mediante la cual la conciencia se refiere a su objeto, así que el significado de la palabra es una intención presentada junto con una “corporalidad” que puede pensarse como la idealización de un gesto²⁴. Esta idealización de la corporalidad que se da en la palabra no es gratuita, pues ya el uso deliberado del lenguaje gestual implica, como dijimos antes, la capacidad de destacar en el hombre la unidad del cuerpo físico significante y la unidad de la vida significada, y de aprehender la corporalidad de los gestos en su tipicidad: reproducir un gesto corporal a propósito implica estar consciente de hacer un gesto idéntico a otro gesto corporal aprehendido con anterioridad, es decir, implica conciencia de una identidad (que como cualquier otra identidad es una idealidad). En este caso del gesto hecho a propósito la identidad conciente es la del gesto físico del hombre, por ejemplo la del gesto de fruncir el ceño, pero en la palabra la identidad es la de su aparecer gráfico y/o sonoro²⁵. Tal parece que la constitución del lenguaje hablado y escrito se funda sobre la expresión gestual; en principio esto lo sugiere la forma en que los niños aprenden a hablar, o la forma en la que nos comunicamos mediante gestos cuando estamos en algún lugar donde hablan un idioma desconocido para nosotros. Además, quizá sea posible tomar a la emisión de un sonido como a un gesto corporal, y explicar así la génesis a partir del cuerpo. No es aquí el lugar para enfrascarnos en reflexiones, descripciones y esclarecimientos sobre el proceso constitutivo del lenguaje hablado y escrito y sus complejísimas complicaciones; como quiera que sea, es necesario decir algo sobre la capacidad de expresión y de articulación intencional que permite.

En el §124 de *Ideas I* Husserl toca el tema de la expresión lingüística dejando fuera a propósito los problemas sobre su lado sensible, “corporal”, y concentrándose únicamente

²³ Véanse las consideraciones preeliminares a este trabajo.

²⁴ Como, por ejemplo, el gesto de emitir un sonido.

²⁵ Aquí entra la distinción lógica entre oraciones tipo y oraciones caso. Al respecto en *Lógica, significado y ontología* Raúl Orayen escribe lo siguiente: “Las oraciones son trozos de lenguaje. Se distingue entre oraciones-caso y oraciones-tipo. Las oraciones-caso son entidades concretas, localizadas en determinadas coordenadas espacio-temporales. Son, en todos los casos, entidades físicas, ya sea fenómenos físicos –como los sonidos del lenguaje hablado—u objetos físicos –como manchas sobre un papel en el caso del lenguaje escrito. [...]”

en su lado no sensible, “espiritual”²⁶. Esta abstracción es interesante porque nos permite apreciar el alto nivel de mediatez que tiene este tipo de expresión. Prescindiendo de su “corporalidad”, el lenguaje hablado y escrito se compone de la capa de la significación y de una subcapa de lo expresado por la significación^{27 28}. Lo peculiar del significar consiste en que en él un objeto ideal funciona como soporte de una expresión, pero no como soporte “corporal”, sino como un nuevo tipo de soporte²⁹. Entre el “cuerpo” ideal de la expresión y lo que ésta expresa nos encontramos entonces con otro objeto ideal, que en esta intercalación funciona como significado: el “cuerpo” de la palabra está unido con un objeto ideal que a su vez es soporte para expresar algo más que puede ser o no ideal. Así, por ejemplo, el objeto ideal que acompaña al “cuerpo” de la oración “Esta mesa está rota”, es decir, su concepto o significado, expresa una situación objetiva real, sensible. Quizá lo más interesante de este tipo de lenguaje es el hecho de se pueda articular a voluntad para expresar lo que queramos decir, aun cuando nunca antes haya sido expresado. Tengo conciencia de que si junto estos o aquellos significados en éste o en aquel orden podré expresar esto o aquello, y así cosas cada vez más sutiles y complejas. En esto entra en juego la complejísima estructura sintáctica de la lengua y las distintas leyes que la rigen. Ello es tema para inacabables investigaciones. Como quiera que sea, la expresión con significado tiene necesariamente un “cuerpo” que es, como vimos atrás, un cuerpo ideal, inteligible: una identidad que se manifiesta en su “cuerpo” sensible. En el soliloquio que pasa por mi cabeza cuando pienso, como ahora, en lo que debo escribir para esta tesis de licenciatura,

Una oración-tipo es una forma gráfica abstracta, algo así como un arquetipo o modelo ideal del cual distintas oraciones-caso pueden ser «copias» o «ejemplos».” (Raúl Orayen, *Lógica, significado y ontología*, UNAM, 1989, p. 19, 21.)

²⁶ Casi al comienzo de este §124 escribe: “Partimos de la conocida distinción entre el lado sensible o, por decirlo así, corporal de la expresión y su lado no sensible, «espiritual». En la detallada discusión del primero no necesitamos entrar, como tampoco en el estar unidos ambos lados. Como se comprende, son también éstos rótulos para problemas fenomenológicos no sin importancia.” (I1, §124, p. 296) Estos problemas sobre la corporalidad de la expresión y el la unión de ésta con su “espiritualidad” ya se empiezan a resolver en *Ideas II* con el análisis de la constitución del hombre; en lo que sigue del trabajo trataremos de desarrollarlos un poco más.

²⁷ “El fonema sólo puede llamarse expresión porque la significación correspondiente expresa; en ella reside primitivamente el expresar. La «expresión» es una notable forma que consiente en adaptarse a todo «sentido» (al «núcleo» noemático) y lo eleva al reino del «logos», de lo *conceptual* y, con esto, de lo «universal».” (I1, §124, p. 297)

²⁸ “Ya el reconocer que tras la abstracción de la capa de los fonemas sensibles queda aún realmente una capa de la índole que hemos supuesto aquí, o sea, en todos los casos [...] una capa de significar expresivo y una subcapa de lo expresado, no es fácil, y mucho menos lo es el comprender las relaciones esenciales entre estas capas.” (I1, §124, p. 298)

prescindo de la “corporalidad” sensible de las palabras, pero no de su “corporalidad” ideal. Si alguien me viera trabajar no podría saber en qué estoy pensando, aun cuando estoy pensando con palabras, y sin embargo podría entender el discurrir de mi pensar si se las manifestara de manera sensible. La comunicación requiere de expresión con corporalidad real, así que cuando hablamos con otra persona aprehendemos los sonidos que ésta emite como “cuerpo” real en que se manifiesta el “cuerpo” ideal de una palabra, una frase o una plática a través de la cual una idealidad aprehendida junto con ella —el significado— expresa aquello que se quiere decir. El lenguaje no puede nunca prescindir de algún tipo de corporalidad, pues si en el discurrir de mi pensar prescindo de la “corporalidad” ideal de las palabras, pierdo con esto su significación y me quedo quizá con conceptos que puedo articular de diversos modos, pero que no están aprehendidos junto con un índice “corporal” que me permita manejarlos sin pasar por su intuición. Con ello se hecha de ver la enorme ventaja *técnica* del lenguaje, que aunque da cabida a la confusión, a la vaguedad y al pensamiento impropio³⁰, nos permite articular objetividades que difícilmente podríamos articular en la intuición —objetos categoriales de gran complejidad.

Por lo demás, independientemente de la sofisticación y precisión de la comunicación, ya desde que aprehendo al otro yo como hombre, esto es, a través de la expresión de su cuerpo, tengo presentadas sus vivencias intencionales y los objetos de las mismas. La bilateralidad noético-noemática de la vivencia ajena presentada junto con el cuerpo del otro permite aprehenderlo desde el principio en su referencia al mundo: sus gestos expresan el deseo de cierta cosa, la aversión hacia cierta otra cosa, el percibir esto o aquello, etc.: expresan siempre vivencias intencionales, vivencias dirigidas a objetos. De esta manera con la aprehensión del otro yo aprehendo también los objetos de su mundo circundante, y luego el hombre se puede comunicar deliberadamente y de esta manera el sentido vivencial se transpone en la esfera de la expresión de maneras cada vez más precisas. Siempre que nos aprehendamos a nosotros mismos o a los demás como personas en el mundo estaremos trasponiendo sentido vivencial a la esfera de la expresión en el sentido más amplio³¹: a determinada aparición del cuerpo ajeno le asigno determinada

²⁹ Aquí la imagen de las capas podría confundir al lector, quien no deberá perder de vista que el soporte es la capa superior.

³⁰ Véase Edmund Husserl, *Lógica formal y Lógica trascendental*, UNAM, 1962, §12-§22, pp. 51-73.

³¹ Con “esfera de la expresión en el sentido más amplio” me refiero al género al que pertenece tanto la expresión lingüístico-conceptual como la expresión no-conceptual del cuerpo (que presenta las vivencias de

vivencia, y a determinada vivencia mía le asigno una determinada aparición corporal. Esta esfera de la expresión en su sentido más amplio incluye también al lenguaje discursivo con que nos expresamos, así que se puede hablar de gestos de nivel superior: el gesto con que se me aparece el otro o con que me pongo a mí mismo incluye también los gestos de decir en voz baja o gritando tal o cual cosa, o de escribirla, etc. Con esto no quiero decir que el lenguaje conceptual se reduzca al lenguaje gestual primitivo, sino que el primero se funda en el segundo o que necesariamente lo supone. Además, no sólo nos importa lo que decimos o lo que nos dicen, sino también cómo lo decimos o nos lo dicen, las circunstancias de su enunciación. Los gestos determinan y matizan el sentido del discurso. En el lenguaje hablado se puede marcar parte de estas circunstancias con la entonación; en el lenguaje escrito se lo suele expresar recurriendo a convencionalismos que dan a entender amabilidad, seriedad, cordialidad, pesar, etc. (y tal parece que con algunas nuevas tecnologías que demandan rapidez al escribir, y al menos en contextos relativamente informales, estos convencionalismos están dejando paso a modos más directos de expresar la gestualidad: las frases escritas vienen acompañadas de caras felices, llorosas, perplejas, pensativas, etc.). El lenguaje discursivo no es una estilización del lenguaje gestual que al nacer se desentienda de él; por el contrario, tal parece que a menudo viene acompañado y co-determinado por la corporalidad de quien lo enuncia y de la que luego se abstrae —aunque nunca por completo, pues incluso en los textos adivinamos “guiños” y toda clase de “gestos” del autor. Como quiera que sea, la esfera de la expresión no puede desentenderse de la corporalidad del hombre, pues sólo a través de esta corporalidad la vivencia intencional trasciende el ámbito de lo subjetivo —de lo sólo *para mí*— y se instala como algo público: sólo a través de esta corporalidad se accede a todas las formas de expresión, incluidas las formas más sutiles del lenguaje discursivo³². Si abrimos el diccionario en busca de una palabra encontraremos ahí definiciones de tipos, esencias, e idealizaciones de cosas. Estas definiciones implican que estamos al menos hasta cierto punto familiarizados con la lengua en cuestión; si no sé ruso me será completamente inútil un diccionario unilingüe de ruso, no encontraré ahí sino manchas o en todo caso palabras a

la persona a quien pertenece). Esta esfera de la expresión en el sentido más amplio es básicamente la esfera de lo esencialmente público.

³² Esto lo constatará quien observe el proceso mediante el cual un niño aprende a hablar o quién haya tenido que comunicarse con alguien que hablara una lengua desconocida.

las que les asigno un significado completamente indeterminado. Antes de entender las palabras debo de entenderme con quien las entienda, debo saber preguntar por ellas y entender las respuestas que sobre ellas me den. Es obvio que no me entenderé en ruso antes de aprenderlo, así que si nadie a mi alrededor habla español tendré que aprender ese lenguaje a partir de gestos. Con esto se ve que en última instancia todas las expresiones del lenguaje discursivo remiten a las diversas formas en que aparecen los hombres y comercian sus vivencias los unos con los otros. La comunicación en este sentido amplio es mucho más que hablar, es ser los unos junto a los otros y compartir nuestras vidas con el simple hecho de aprehendernos y de percatarnos de los demás. Querámoslo o no, estamos siempre comunicándonos infinidad de cosas que probablemente no podamos expresar con palabras. Hablando de la proporción entre el significado lingüístico y el sentido vivencial, Antonio Ziri6n escribe lo siguiente: “Las palabras, el discurso lingüístico, es como un pequeño archipiélago de islas flotantes perdido en la inmensidad del océano.”³³ Pues bien, de acuerdo con lo que acabamos de decir sólo una ínfima parte de ese de por sí pequeño archipiélago es expresión a través del discurso lingüístico.

Como dijimos anteriormente³⁴, al constituirme como persona *en* el mundo me constituyo como parte de una comunidad intermonadológica: puesto que el sentido *objetivo* del mundo refiere a una multiplicidad de mónadas, y puesto que la multiplicidad monadológica sólo es concebible en un mundo con el sentido de mundo *objetivo*, esto es, con el sentido de ser lo idéntico que se manifiesta en dos o más corrientes de vivencias, “[...] *no es posible para mí una multiplicidad de mónadas más que explícita o implícitamente en comunidad* [...]”³⁵. Esta comunidad es intencional: mediante empatía intenciono y aprehendo otras mónadas más o menos determinadas, es decir, tengo conciencia de otras vidas de conciencia, de otros yo es con otras vidas en que se manifiesta el mismo mundo que yo percibo. No es que los demás se me den como parte de mi experiencia, como si se agotaran en lo que son *para mí*, sino que mi experiencia de ellos tiene el sentido de ser experiencia referida a ellos en toda su alteridad³⁶. Esta comunidad

³³ Antonio Ziri6n Quijano, “El sentido sin el lenguaje y la tarea de la fenomenología”, en *Folios Segunda Época. Semestre de 2002. No. 16*, Bogotá, pp. 5-12

³⁴ Véase el capítulo anterior.

³⁵ CM, §60, p. 207. Las cursivas son mías.

³⁶ Al respecto Husserl escribe: “Si cada mónada es en sentido real-ingrediente una unidad absolutamente clausurada, el acceso intencional irreal de las otras en mi esfera primordial no es irreal en el sentido de

intermonadológica está siempre en comunicación, determinando socialmente el sentido de los objetos de mi mundo circundante.

La persona se encuentra *en* el mundo frente a otras muchas personas con las que entra en contacto y se co-determina de infinitud de formas. Las personas de mi mundo circundante ejercen sobre mí estímulos como los que ejercen las cosas, motivan agrado o desagrado, deseo de conocerlas, de increparlas, de planear un viaje al sureste con ellas, etc., pero también me motivan de una forma en que no pueden hacerlo las cosas: me motivan a través de sus vivencias y de actos comunicativos en que tienen en ocasiones la intención de ser comprendidas por mí y de determinar mis actos³⁷. Obviamente estas motivaciones ocurren también en la dirección contraria, de manera que busco darme a entender, convencer, manipular, cambiar, hacer caer en la cuenta, solicitar que se me comparta un punto de vista, etc., a mis semejantes, y esto generalmente en la forma de acción y reacción, de interpelación y de respuesta que se repiten indefinidamente. En estos “diálogos”, en parte activos y en parte pasivos, también se constituyen personas de nivel superior tales como familias, parejas, grupos de amigos, aldeas, clubes, pueblos, comunidades religiosas, etc., las cuales son resultado de las relaciones personales, de los actos en que las personas se alcanzan unas a otras³⁸. Las personas que formamos parte de ellas nos comportamos de

soñado, de representación de la índole de una mera fantasía. Un ser está con otro ser en comunidad intencional. Se trata de un tipo de enlace peculiar por principio, de una verdadera comunidad; precisamente, de la que hace trascendentalmente posible el ser de un mundo (de un mundo de hombres y cosas).”(CM, §56, p. 195)

³⁷ Al respecto de esto y de lo inmediatamente siguiente véase el §51 de *Ideas II*, y el §58 de *Meditaciones cartesianas*. En estos pasajes Husserl sostiene que las comunidades se constituyen a través de «yo-tú actos», de actos específicamente sociales en que una persona pretende alcanzar a otra y darse a entender con ella. Yo no estoy completamente seguro de que toda comunidad se constituya necesariamente en actos comunicativos de este tipo, en los cuales se pretende alcanzar al otro. Por lo expuesto un poco más atrás sobre el gesto, es pensable que yo forme comunidad con el otro en tanto éste se me plante enfrente expresando su vivir, quiéralo o no. Yo estoy de esta manera en un nexo con otras personas a las que puedo nunca haberme dirigido con la pretensión de alcanzarlas, pero cuyas vivencias me motivan. Por ejemplo, veo que a alguien le asusta un determinado objeto y ello me motiva a que yo también le tema. Parecería que las personas se alcanzan y forman unidades enlazadas de comportamiento aun cuando no lo pretendan.

³⁸ En el texto póstumo al que se le puso el título de *El espíritu común I*, Husserl se expresa de la siguiente manera: “Comunidad no significa igualdad de maneras, de formas de acciones personales, de modos de pensar, de opiniones, actividades científicas, etc. Significa más bien personas que, manteniéndose en comunidad, permanecen en tal relación en la unidad de una conexión espiritual activa, sea la acción visible en lo singular o no. El Yo actúa sobre el Tú, en sentido muy amplio, en la unidad de una «tradición», en una totalidad personal o en una personalidad de orden superior. La voluntad del actuar, como actuar personal, atraviesa el Tú y en el funcionario obra implícitamente la voluntad personal de los otros funcionarios. El *compañero de lengua* actúa a través de una expresión que «encuentra acogida» en el interior de la comunidad lingüística, pero *no actúa personalmente*. [...] La comunidad de investigadores científicos es más que una comunidad lingüística. En cuanto los investigadores piensan en sus colegas (pensados indeterminadamente

manera enlazada-unitaria [*verbunden-einheitliches Verhalten*] hacia los objetos de un mundo común, hacia los objetos del mundo tal y como es para dicha persona de nivel superior, *para nosotros*. Comportarnos de manera enlazada-unitaria quiere decir que creemos, pensamos, valoramos, o amamos algo en nuestro nexo motivacional, es decir, en nuestra conjunción y en virtud de ella³⁹. Por ahora bastará con indicar que estas comunidades espirituales son una suerte de conciencia de nivel superior respecto de la conciencia individual, y que consisten en nexos en que las conciencias individuales se motivan unas a otras: me comporto de cierta manera en respuesta a lo que mis amigos piensan, creen, quieren, detestan, esperan, o exigen del mundo, de mí, de los demás, etc. , y viceversa, mis vivencias motivan vivencias ajenas; hago esto porque alguien más hizo aquello, valoro un ramo de flores porque sé que mi pareja las apreciará, disfruto un trabajo arduo y no remunerado con dinero porque sé que es útil para otras personas, asisto a un determinado comercio porque sé que es de un amigo a quien le dará gusto, o hago algo porque me lo exige otra persona. Con la aprehensión *de estos nexos* de personas se constituyen las personas de nivel superior: un matrimonio es cierto nexo de personas, una ONG es otro, una amistad otro. Reconozco estos nexos al observar cierta articulación de personas: veo una pareja que se mima, veo una organización en que personas trabajan de manera conjunta para conseguir un fin, veo un grupo de amigos que conversa, etc. La constitución de estas subjetividades es similar a la constitución del hombre en la articulación de sus gestos. En ocasiones aprehendo primero el carácter de la subjetividad de nivel superior y luego los respectivos caracteres de los individuos en que se funda. El correlato de las personas de nivel superior es un mundo espiritual común: el mundo para la familia Pérez, para la comunidad del centro de México, para el movimiento surrealista, para la comunidad maya de San Juan Chamula, para la comunidad católica del norte del país, para un grupo de estudiantes de la FF y L de la UNAM, para los japoneses, etc. Aquí hay

como universo y eventualmente también en los conocidos que pertenecen a la generación actual), se dirigen espiritualmente a ellos y, se conocen justamente como tales, forman una relación personal, pero no por cierto una asociación que tenga su condición.” (“Edmundo Husserl. El espíritu común (Gemeingeist) I y II (1921). Obra póstuma.”, Introducción, notas y traducción de César Moreno, en *Themata*, No. 4, Sevilla 1987)

³⁹ “El mundo circundante común adquiere comunidades de un sentido nuevo y de nivel superior mediante los actos de determinación personal mutua que tienen continuamente lugar sobre la base de comprensiones mutuas. Con estos actos surgen posibilidades no sólo para un comportamiento que corre paralelamente y es mutuamente entendido hacia objetos del mundo circundante comunitario como tales, sino también para un comportamiento enlazado-unitario de las personas hacia tales objetos, un comportamiento en el cual participan en común como miembros de un todo enlazado.” (I2, §51, pp. 237-238.)

que tener sin embargo cuidado y no tomar a las personas de nivel superior como subjetividades que de alguna forma suplantarán a los individuos en que se fundan. Aprenderme como miembro de una comunidad no significa generalizarme sino aprenderme en la relación de motivación en que me encuentro con los demás miembros de ella. Esta relación me determina hasta cierto punto, pues permite que mis vivencias estén motivadas por vivencias ajenas y que de alguna forma me alimente de la vida de los demás, pero de ninguna manera es la relación en que se encuentran un individuo y una especie. La “familia Pérez” es de hecho un individuo con un modo de ser único porque es lo que es en la imbricación e interacción de sus miembros individuales, algunos de los cuales son ya subjetividades de nivel superior, como la comunidad de la pareja o de los hijos; para aprender a la familia en sus determinaciones particulares tengo que examinar el carácter de sus individuos, de los padres y de los hijos, y perseguir sus cambiantes nexos. Por lo demás, sólo parte del mundo cultural de los espíritus que integran esta subjetividad de nivel superior depende de ella, es decir, de este nexo comunicativo: el mundo espiritual de los miembros de la familia Pérez tiene *en virtud de ese nexo* en común una serie de principios, de creencias afirmadas por algunos de sus miembros y tachadas por otros, de estratos de sentido relativos a cierta concepción del hombre, de estímulos inherentes a cierto tipo de objetos, etc...; ese es, por decirlo de algún modo, su patrimonio cultural. Lo mismo ocurre en el caso infinitamente más complejo de la “comunidad del centro de México”; lo increíble es que a pesar de ello percibimos algunos de sus aspectos y de sus inconmensurablemente complejas relaciones; de alguna forma, de cierta manera muy indeterminada, vemos que la gente de esta comunidad es, a diferencia de los noruegos, de los alemanes o de los norteamericanos, así y asá, y que ven el mundo de cierta manera. Ser miembro de un nexo de personas no quiere decir formar parte de una generalidad de la que pudiéramos desprendernos, sino ser motivado y por tanto determinado por ella: somos quienes somos en nuestras comunidades, y nuestras comunidades son lo que son a partir de nosotros. Como quiera que sea, no debemos de perder de vista que las comunidades no son subjetividades cerradas; cada individuo forma parte de varias comunidades, las cuales a su vez están unas y otras en constante comunicación⁴⁰. Tampoco hay que perder de vista que

⁴⁰ Por lo demás, el carácter estructural de estas personas de nivel superior, es decir, la forma en que se constituyen los distintos tipos de comunidades espirituales, es algo que habrá que explorar y describir posteriormente en otro trabajo. (El que pienso llevar a cabo como tesis de maestría).

los miembros de las comunidades no son homogéneos y que dentro de ellas suelen haber papeles radicalmente distintos.

Todas las unidades sociales de que se tenga o se pueda tener conciencia son ya por ese mero hecho —pues sólo pueden ser concientes como expresión— aprehensibles en enlace dentro una subjetividad de nivel superior total⁴¹ que tiene como correlato el mundo del espíritu, el mundo de las objetividades de los actos mancomunados, de los correlatos de los actos de las conciencias que están unas con otras, de los objetos de las culturas. Nosotros habitamos en el mundo del espíritu que se nos ofrece ante todo según las conformaciones de nuestra propia cultura, de nuestra inserción inmediata en nexos de personas tales como nuestra familia, la comunidad donde residimos y nos desarrollamos, la comunidad donde nos educaron, los grupos de amigos a los que pertenecemos, etc. Como personas *en* el mundo necesariamente formamos parte de ciertos nexos de personas que constituyen juntas un mundo intersubjetivo cultural, y sin embargo *a partir del punto de vista de nuestra cultura* vemos y aprehendemos otras culturas⁴². El mundo de mi cultura es la idea regulativa de un mundo para un *nosotros relativo o parcial*, es decir, para un nosotros que tiene la forma de una subjetividad de nivel superior como las que acabamos de describir; el mundo del espíritu es la idea regulativa de un mundo para un *nosotros absoluto o total*. Así como en la subjetividad social de nivel más ínfimo, o sea en el hombre individual, hay una frontera entre yo y el otro, así también respecto de las subjetividades de nivel superior sigue habiendo fronteras entre las comunidades a las que pertenezco y las comunidades ajenas. Aquí hay que decir que las subjetividades de nivel superior se constituyen mediante empatía de manera parecida a como se constituyen los hombres. Las comunidades sólo se constituyen como tales cuando aprehenden a otras comunidades que en su vivir mancomunado se comportan de otra manera frente al mundo y lo aprehenden espiritualmente de otra manera⁴³. El mundo donde habito no es el mundo de una comunidad

⁴¹ Esta forma de expresarse acerca de que el mundo del espíritu es una *totalidad*, que *incluye* mundos propios y ajenos, es ciertamente, atendiendo a lo que expone Anthony J. Steinbock sobre la irreversibilidad ontológica de lo propio y lo ajeno en *Home and Beyond. Generative Phenomenology after Husserl*, imprecisa y discutible, pero valga como una formulación provisional de la correlación entre lo propio y lo ajeno.

⁴² “Todo hombre, precisamente en tanto que hombre de la comunidad que lo configura históricamente, comienza por comprender su entorno concreto, su cultura, según su núcleo y con un horizonte velado.” (CM, §58, p.200)

⁴³ En *Home and Beyond*, Steinbock sostiene que la constitución de lo propio supone la constitución de lo ajeno, y viceversa; pero además, que la crítica de la cultura propia es como una especie de respuesta desde un acercamiento a la cultura ajena. Lo mismo se dice de la réplica ante la cultura ajena, de tal manera que al

con una cultura, sino el mundo de las comunidades y de los mundos comunicativos propios y ajenos; así lo experimento desde que aprehendo algo así como una comunidad, pues su sentido necesariamente presupone el contraste con otra comunidad: la conciencia de una comunidad propia implica la conciencia de comunidades ajenas que constituyen el mundo en sus caracteres espirituales de una manera distinta a como lo constituimos nosotros. Estos caracteres espirituales se dicen culturales en su referencia a unidades subjetivas de nivel superior que no son absolutas, es decir, que están aprehendidas con un sentido que implica la conciencia de otras subjetividades de nivel superior⁴⁴. El mundo circundante en el que habito no incluye nada más a mi comunidad con su correlativo mundo de objetos culturales, incluye también a otras comunidades⁴⁵. Sin embargo sólo me es posible aprehender estas formaciones espirituales ajenas transitando a través de mi propia cultura, pues se fundan —como modificaciones— en objetos que ésta constituye: veo “artistas” en sociedades donde no había concepto de obra de arte, veo reinos e imperios en sociedades prehispanicas donde no habían reyes ni imperios, veo seres humanos libres y autónomos donde hay más bien hijos de algún dios determinista. Volveremos a tocar estos temas en el último capítulo. Por ahora tenemos que dejar en claro que todos los mundos se constituyen de manera orientada⁴⁶: esto vale respecto del horizonte del mundo espiritual, que se despliega a partir de la cultura propia y que constituye las culturas ajenas a partir de ésta, pero también respecto del mundo de mi comunidad, que se despliega desde mi propio punto de vista⁴⁷. El

replicar ante lo ajeno se critica lo propio, y al criticar lo propio se replica ante lo ajeno. Véase Anthony Steinbock, *Home and Beyond. Generative Phenomenology after Husserl*, Northwestern University Press, Evanston, Illinois, 1995, Sección 4.

⁴⁴ Aquí tendríamos que decir que ocurre lo mismo que con la constitución de la persona en su referencia al otro yo. No es que antes de la constitución de las comunidades ajenas no haya ya espíritu común en un determinado grupo de personas, sino que la forma de ser de este espíritu común no se manifiesta sino con la aprehensión de otras comunidades. No es sólo que la comunidad ajena proporcione un contraste indispensable, sino que mi aprehensión como persona o como comunidad supone el punto de vista del otro, un punto de vista que no es meramente formal. De ahí que al visitar el extranjero o al hablar con personas de otras culturas uno suela comprender muchas cosas de su propia tierra.

⁴⁵ Quizá se pueda decir que hay una sola comunidad total o global, pero que se manifiesta de diversas maneras según cada cultura; o que cada mundo cultural incluye al resto de los mundos culturales. Aquí hay que tener cuidado con la manera de entender esta inclusión, pues como ya vimos en éste y en el capítulo anterior, lo ajeno no es nunca algo que se pueda subsumir en lo propio: por el contrario, al intencionar al otro yo o a la otra comunidad los miento en toda su alteridad, con todo lo que tienen de necesariamente incomprensible. Así pues, sé que mi manera cultural de ver el mundo es siempre parcial.

⁴⁶ Al respecto de la constitución orientada de mundos véase el §58 de *Meditaciones cartesianas*.

⁴⁷ “En la comunidad comunicativa ve cada uno lo que yo veo, oye cada uno lo que yo oigo, o puede ver y oír lo mismo. Experimentamos las mismas cosas y procesos, experimentamos los hombres y animales que están ante nosotros, les vemos a ellos la misma vida interior, etc. Y, sin embargo, cada uno tiene sus apariciones

mundo de la familia de un niño incluye por ejemplo un jarrón que para él tiene el sentido de ser un objeto valioso porque le trae a su mamá recuerdos de su abuela. El niño comparte hasta cierto punto, y por razones distintas, la valoración de la madre que envuelve como estrato de sentido a dicho objeto, pero dicho valor no es algo que esté presente para él en el jarrón —es decir, al percibirlo no vive en el valorarlo—, sino algo que está presente por su referencia a la madre. Es más, seguramente para el niño el valioso jarrón es un estorbo que le impide jugar en la zona de la casa donde se encuentra. En esto se aprecia que tanto para la madre como para el niño el jarrón es hasta cierto punto lo mismo, algo valioso, pero que ambos lo ven desde sus respectivos puntos de vista. En el siguiente capítulo examinaremos cómo evoluciona este punto de vista, esto es, cómo evoluciona *para mí* el sentido del mundo cultural en el que habito cotidianamente.

Este mundo espiritual que se abre desde la cultura a la que pertenecemos es el mundo cotidiano en que habitamos el lector y yo. En él no encontramos cosas físicas más que cuando hacemos abstracción del resto de sus caracteres espirituales y las aprehendemos en la actitud de la ciencia física. Este mundo cotidiano es, por el contrario, un mundo de objetos espirituales, de cosas animadas con sentidos de muchísimas índoles: cucharas, jarrones, paisajes, platillos culinarios, piezas arqueológicas, novelas, tratados de filosofía, etc. El que estas cosas sean espirituales quiere decir que tienen un sentido *para nosotros*, que las aprehendemos en una unidad comprensiva similar a la de las palabras, que tienen un soporte físico o sensible sobre el que se funda un estrato de sentido espiritual: lo que hace de esta cosa material una cuchara, de aquella un jarrón, y de aquella un paisaje. Los objetos espirituales de nuestro mundo cotidiano son reales en tanto que son cosas sujetas al nexo causal que impera en el mundo, pero más precisamente son en parte reales y en parte ideales. Así como no aprehendo el cuerpo del otro como mera señal de su vida, así tampoco aprehendo este ejemplar de *Ideas II*, de portada gris y de páginas ennegrecidas con letras, como mera señal de su contenido ideal: veo un hombre de carne y hueso *con* sus vivencias, y veo un libro de cartón y papel *con* su contenido ideal. Esto no quiere decir que lo ideal pueda formar parte de lo real y estar sujeto de esta manera a la individuación tempoespacial y a la causalidad, pues en tal caso dejaría de ser ideal. Lo ideal admite, sin embargo, una corporalización física, y con ella una referencia extraesencial a la

exclusivamente propias. Éstas las experimenta solamente él en su mismidad «en persona», de modo

temporalidad, a la extensión, e incluso al nexo causal⁴⁸. La extraesencialidad de esta referencia quiere decir que la esencia del objeto ideal es la misma independientemente de su cuerpo físico real: el significado de una oración de *Ideas II* es el mismo independientemente de que esté escrita con lápiz o con pluma, sobre un papel o en una pizarra, con letra fea o bonita, de que esté o haya estado escrito aquí, allá, ahora o ayer, etc. Como quiera que sea, en mi mundo cotidiano ahora que escribo tengo frente a mí un librero que aprehendo con una multiplicidad de libros reales de los cuales tiene cada uno un significado ideal; tengo conciencia de que con quemar mis libros no se quemarán sus significados, sus tramas, sus historias o sus disertaciones, aunque sí puede que se pierda mi acceso a estas objetividades ideales. Recordemos que lo que define a lo real es el pertenecer al nexo causal. Tengo en mi mundo cotidiano frente a mí toda clase de objetos en parte reales y en parte ideales, de los cuales sólo su cuerpo real es una cosa *en* este mundo y tiene una extensión y una temporalidad. Cuando digo que el ejemplar de *Ideas II* que tengo en mis manos es una cosa real en el mundo sólo puedo entender por esto el hecho de que tiene un cuerpo real que expresa algo ideal. Así como cuando percibo al otro no aprehendo sus vivencias como *en* el mundo sino como referidas a él, tampoco al ver el libro aprehendo su contenido ideal como estando *en* el mundo real.

Por lo demás, mi mundo cotidiano no sólo incluye cosas sino también valores, normas de toda clase, costumbres, fines, etc. Todos los objetos del mundo cotidiano son objetos espirituales, esto es, correlatos de la actividad espiritual del hombre —cuya conciencia está, según lo que hemos visto, en gran medida determinada colectivamente—, obras en un sentido amplio que incluye obras teóricas, prácticas, valorativas y de la creencia. Cuando en el discurso coloquial hablamos de transformaciones del mundo

enteramente originario.” (I2, §51, p. 244)

⁴⁸ Véase al respecto la segunda sección de *Lógica formal y lógica trascendental*, especialmente del §57 al §64. Hablando de la objetividad ideal de los juicios, Husserl escribe: “Los respectivos procesos mentales que los forman son temporales (considerados como procesos psíquicos reales de hombres reales, son temporales y objetivos), son los unos exteriores a los otros, individualmente distintos y separados entre sí. Mas no sucede lo mismo con los pensamientos pensados en el pensar. Es cierto que no se presentan en la conciencia como algo «externo» a ella. Pues justamente no son objetos reales, espaciales, sino formaciones irreales del espíritu, cuya esencia característica excluye la extensión espacial, la propiedad original de la locación y la movilidad. Como otras formaciones del espíritu, admiten empero corporalización física; en este caso mediante los signos sensibles del lenguaje; adquieren así una existencia espacial secundaria (la que corresponde a la expresión oral o escrita). Cualquier especie de irrealidad, cuyos casos particulares son la idealidad de las significaciones y la idealidad de la esencia genérica o de la especie (que hay que distinguir de la anterior), tiene sus modos de

solemos entender por esto transformaciones *causales* del mundo *físico real*. Pero este tipo de transformaciones no son las únicas posibles, y la actividad intencional del hombre es una actividad que también produce y transforma el sentido del mundo. Cuando con la ayuda de clavos y un martillo transformo un montón de madera en un banco, esta transformación no es solamente física sino también espiritual: a la articulación de madera le doy el sentido de ser un banco que por tanto sirve para sentarse, pero pudiera ser el caso que yo articulara físicamente la madera de la misma forma y le diera sin embargo otro sentido como el de ser una repisa que por tanto sirve para exhibir sobre ella otras cosas. Para la producción y transformación espiritual de las cosas en el mundo no es necesario que hayan cambios físicos: con un giro de la conciencia el tronco de un árbol caído puede ser aprehendido como un banco natural, como un instrumento para derribar puertas, como madera con un cierto valor, como un estorbo en mi jardín, etc.

En las páginas anteriores hemos puesto al descubierto la estructura del mundo circundante espiritual en el que habitamos el lector y yo; en el siguiente capítulo veremos cómo se produce y transforma, con el correr de nuestras vidas, el sentido de este mundo. Lo que hemos hecho en este capítulo y en el anterior es interpretarnos a nosotros mismos en tanto que personas y al mundo en el que habitamos cotidianamente con un marco conceptual que permitirá responder a la pregunta clave de esta tesis: ¿Cómo y en qué sentido evoluciona para cada persona, con el correr de su vida, la forma en que se le ofrece el mundo?

participar en la realidad. Mas esto nada cambia la distinción fundamental entre lo real y lo irreal.” (Edmund Husserl, *Lógica formal y lógica trascendental*, §57, pp. 162-163)

Capítulo 5:

El correr de la conciencia y la individuación de la persona y de su mundo espiritual

Ahora que hemos esbozado el proceso en que se constituye la persona y su mundo circundante hasta llegar a sus caracteres culturales, sacando a la luz los estratos de sentido que se superponen, es posible tener una idea más clara del sentido de la correlación de la persona con el mundo cotidiano en el que habita, de la intrincada red de motivaciones en que se encuentra inscrita, y del sentido más preciso de su comportarse dador de sentido.

La persona es un yo *en* el mundo. Su estar en el mundo tiene la forma de la expresión en el sentido más amplio, aprehende a otras personas y se aprehende a sí misma como siendo perceptible *en* el mundo a manera de una expresión en que su cuerpo y su vivir —expresado en el primero— están en dependencia psicofísica real. Esto quiere decir que su vivir en tanto que persona está circunstanciado por la realidad física que lo rodea, y también que dicha realidad a la que se refiere en su vivir está circunstanciada por su resolverse, esto es, que está en un nexo causal con lo psíquico: la división física de mi cuerpo, el cortarme, conlleva dolor, la intención de mover mi mano conlleva este movimiento, etc. La persona está referida al nexo motivacional *objetivo* a través de su cuerpo, órgano mediante el cual se manifiesta *objetivamente* no sólo expresándose y motivando de esta manera a sus semejantes, sino también interviniendo causalmente en la naturaleza, moviendo, transformando, esculpiendo, soldando, construyendo edificios y conformando físicamente toda clase de cosas. Cuando me aprehendo como persona me tomo tal como vivo en mi vida cotidiana, como un sujeto de carne y hueso sometido a la causalidad física, pero también a toda clase de motivaciones espirituales, a la influencia recíproca respecto de otras personas, a la influencia de mis comportamientos pasados que tienden a imponerse como costumbres, así como al estímulo de los objetos bellos, feos,

apetecibles, abominables, deseables porque están de moda o porque tienen el sentido de ser deseados por otras personas, o indeseables porque representan algo a lo que me opongo, etc.; es decir; me aprehendo tal y como soy en mi vida ordinaria, con todas las peculiaridades que tienen que ver con la manera con que se me ofrecen todas las cosas con que me encuentro.

La persona es entonces un que se *objetiva* como expresión *en* el mundo, pero —como vimos en el capítulo sobre actividad y pasividad— todo yo presupone una conciencia pasiva en la que funciona y que le ofrece la materia de su vivir. Incluso la atención, que es para Husserl el puente entre la pasividad y la vida de yo¹, presupone la constitución pasiva de algo que es atendido con el volverse yoico. Como el yo sólo *es* en su funcionar o en su vivir, que presupone pasividad, al yo que se aprehende como persona en el mundo le es inherente también una conciencia pasiva, una sensibilidad sobre la que se fundan sus actos. Tomando en cuenta esta distinción entre la actividad y la pasividad de la subjetividad que se *objetiva*, se puede hablar de un lado espiritual y de un lado sensible de la persona². El lado específicamente yoico de la persona es espiritual, en el sentido intersubjetivo señalado en el capítulo anterior, en la medida en que el yo aprehendido como persona vive en un nexo con otras personas y en su funcionar está referido a otras personas: percibe cosas que tienen el sentido de ser también percibidas por los demás, o valora cosas que tienen cierto sentido para los demás, y en general sus tomas de posición están motivadas por tomas de posición ajenas. El yo aprehendido como persona es un yo espiritual porque está necesariamente aprehendido dentro de una realidad espiritual, dentro de un nexo de yoes cuyos actos fungen como circunstancias, pues como vimos atrás,

¹En *Ideas II* escribe: “Todo espíritu tiene un «lado de naturaleza». Este es precisamente el subsuelo de la subjetividad, su conciente tener sensaciones, su tener reproducciones de sensación, sus asociaciones, su formación de apercepciones, y en verdad de las más bajas, las que constituyen unidades de experiencia. Al lado de naturaleza pertenece inmediatamente la vida sentimental inferior, la vida impulsiva y también, en cierta forma, la función de la atención, que es una función específica del yo, igual que la función general del volverse. Ella forma el puente hacia el ser-yo y la vida-de-yo específicos. El nivel inferior es la morada de la constitución de un mundo de apariciones u *objetos* de aparición, el mundo de lo mecánico, de la legalidad muerta: todo lo que meramente se encuentra ahí.” (I2, §61, p.327 - Hua IV 279) Véase también el §49 de *Análisis sobre síntesis pasiva y activa*. (Me refiero al grupo de textos traducidos al inglés que lleva el título de *Analyses Concerning Passive and Active Synthesis*.)

² Aquí no hay que perder de vista que esta distinción implica una abstracción de dos términos que en la realidad personal se encuentran completamente entremezcladas: toda actividad o espiritualidad presupone necesariamente pasividad o sensibilidad, y la sensibilidad de la persona tiene siempre sedimentos de espiritualidad, es decir, es sensibilidad formada espiritualmente, sensibilidad secundaria. El concepto de

aprehenderse a sí mismo como persona en el mundo implica constituir este nexo. Decir que lo propiamente yoico de la persona es espiritual quiere decir que al estar la subjetividad personal aprehendida con referencia a sus circunstancias, la parte yoica que de ella se puede destacar está en nexo de motivación con otros yoes que la determinan: yo actúo en comunidad espiritual con otros yoes; no puede entenderse mi funcionar yoico, mi vivir, haciendo abstracción de cómo me motivan los demás. Como quiera que sea, este lado espiritual de la persona es algo que sólo se puede destacar a partir de la persona concreta entendida como un tejido de espiritualidad y sensibilidad, de actividad y pasividad.

Como persona yo vivo comportándome de distintas maneras frente a distintos objetos de mi mundo circundante que ejercen estímulos sobre mí: puedo verlos, olerlos, desearlos, pensar acerca de ellos, o simplemente prestarles atención. En cada uno de estos comportamientos les confiero un nuevo estrato de sentido y tiendo así a constituir objetividades de niveles superiores, pero todos mis comportamientos suponen objetos respecto de los cuales me comporto. Habíamos dicho que un comportamiento es la vivencia de un yo aprehendido en referencia motivacional a su mundo circundante, y que por tanto se trata de una vivencia que entraña una intención motivada. Así, mi volverme para percibir atentamente un ramo de flores tirado sobre la calle es un comportamiento motivado por el llamado de sus colores, los cuales pescan mi atención, y mi imaginar una historia de amor frustrado es otro comportamiento que está motivado por la percepción que acabo de tener y los recuerdos que se le asocian. El comportamiento es comportamiento de alguien y frente algo, *desde* un yo aprehendido como persona con un determinado carácter y *de* los objetos de *su* mundo circundante, *del* mundo *objetivo* aprehendido *desde* su punto de vista. En última instancia el espíritu entendido como yo de la persona tiene que fundarse sobre una subjetividad que le ofrezca los objetos de su vivir, pues éste es —como todo vivir— un vivir algo. Podemos decir que la persona es un determinado yo que vive *en* el mundo y al que éste se le ofrece de determinada manera. La persona entendida como subjetividad que se *objetiva* no es entonces sólo un yo, sino un yo con una sensibilidad, con una conciencia constituyente pasiva que se desarrolla junto con él³. Al aprehender a una persona veo a un

sensibilidad designa entonces a la pasividad tal y como funciona en una determinada persona, a una pasividad con una “forma” y un “estilo” personal.

³ “Así pues, si tomamos ahora al yo *personal* en el nexo de su desarrollo, entonces encontramos dos niveles que eventualmente pueden separarse (por ejemplo, el nivel inferior como animalidad «pura»), una doble «subjetividad»: la superior es la específicamente espiritual, el estrato del *intellectus agens*, del yo libre como

yo que se refiere al mundo a través de su vivir, el cual tiene el sentido de ser un vivir dirigido a un mundo que no es ingrediente de sus vivencias; su sensibilidad es la conciencia en que este mundo trascendente se le ofrece para ser asumido en su vivir intencional, y como veremos a continuación es una conciencia en constante desarrollo.

No debe de concebirse esta conciencia personal pasiva como un supuesto metafísico, como si paralelamente al vivir del yo corriera un vivir que no fuera yoico. El vivir del yo, que es el único vivir en sentido estricto, es un vivir vuelto hacia algo, es un vivir en una determinada intención. Pero lo que se tiene en conciencia pasiva no es algo que no se viva en absoluto, sino algo que no se vive de manera preeminente; es algo que determina el sentido de lo actual a manera de horizonte y que por tanto se vive de manera horizontal. Al percibir una nube que miro a través de una ventana vivo en la contemplación de sus formas, de su textura algodonosa, de sus transformaciones, etc., pero al vivir en esto sigo teniendo delante de mí un campo perceptual que incluye otros objetos que en este momento no atiendo y que por tanto se me dan en mera pasividad, como los objetos que están en el cuarto desde donde se abre la ventana y que sólo miro con el rabo del ojo, y sigo teniendo conciencia de estar sentado en mi estudio, sigo escuchando el ruido de la alarma de un automóvil estacionado en la calle de enfrente, sigo oliendo el aserrín de una carpintería cercana, sigo sabiendo que tengo un compromiso al rato, sigo teniendo las preocupaciones que me acosaban antes de voltear a ver la nube, etc.; todo ello permanece como trasfondo de dicha experiencia, enmarcándola y determinando su sentido: vivo de manera preeminente en la contemplación de las nubes, pero esta contemplación la vivo en el contexto de mi vida total de conciencia. Aquí sucede lo mismo que cuando interpretamos una palabra o una frase en el contexto de un discurso; vivimos en la ejecución de su sentido, pero el resto del discurso está ahí en pasividad, determinándola.

La conciencia pasiva es una conciencia *de fondo*, de lo que tenemos consciente con el rabo del ojo de la conciencia. Aquí no hablamos de un inconsciente como de una conciencia ajena que me habite, o de una conciencia que no fuera subjetividad, o sea, que

yo de los actos libres, entre ellos todos los actos de razón propiamente dichos, los actos positiva, pero también los negativamente racionales. Luego a este nivel pertenece también el yo no libre, entendida la no-libertad en el sentido en que rige precisamente para un yo real: yo me dejo arrastrar por la sensibilidad. Este yo específicamente espiritual, el sujeto de los actos del espíritu, la *personalidad*, se halla a sí dependiente de un subsuelo oscuro de predisposiciones de carácter, disposiciones primigenias y latentes, y por otro lado dependiente de la naturaleza.” (I2, §61, p. 324 - Hua IV 276)

no fuera una conciencia de un sujeto, pues esto sería una contradicción. La conciencia es un ver, un captar, un sentir, etc., y esto no lo puede ser sino desde un sujeto, o cuando menos no puede ser sino algo subjetivo. Esta conciencia de fondo no sólo acompaña a todas nuestras vivencias yoicas, también opera antes y después de ellas: es su fundamento. Para poder vivir algo de determinada forma hay que tener primero una conciencia de fondo, y también todo lo que vemos, oímos, creemos, etc., pasa al fondo de nuestra conciencia.

El yo está siempre ocupado con algo: percibe, siente, desea, ama, detesta, atiende, etc., *algo*. En última instancia este *algo*, que es el objeto de la intención propiamente dicha⁴ —es decir, de aquella en la cual vive el yo—, se tiene que constituir en pasividad como un *fondo*. Esta conciencia de fondo, y con ella los objetos de que se tiene conciencia de este tipo, se enriquece con la experiencia del yo, pero su evolución no depende únicamente de la actividad. Como veremos más adelante, la conciencia pasiva y lo constituido en ella está sintetizándose constantemente en la forma de conciencia interna del tiempo; para cuando el yo hace aparición por primera vez, el fondo de su conciencia es ya una sucesión, y ya desde la primera vez que se vuelve a algo lo encuentra sucediendo, cambiando. Esto que se constituye de manera pasiva como objeto y tema para la actividad del yo es una *predación*. El término predación, en alemán *Vorgegebenheit*, se refiere, al menos en *Ideas II*, a una condición previa a la dación propiamente dicha, que es dación de nóemas correlatos de nóesis dóxicas, objetivantes⁵. Toda vivencia intencional presupone la predación del objeto sobre el que se funda la intención. Este objeto puede ser otra vivencia intencional que sirve como materia para una nueva intención, como en el caso en que en la percepción de la valoración de algo⁶, que funge aquí como predación, se *da* un objeto valioso, pero también puede ser un objeto que se constituye en pasividad, como en el caso de los objetos desatendidos que caen dentro de mi campo de percepción, y como todo lo que en general me sale al encuentro en el mundo cotidiano.

⁴ En el §2 del Anexo XII incluido en la versión castellana de *Ideas II*, Husserl habla de una intencionalidad impropia en los siguientes términos: “EN LA ESFERA DE ESTA PASIVIDAD, de este hacerse por sí mismo o llegar de nuevo (una esfera de receptividad: el yo puede mirar, encontrar, experimentar estímulos a partir de ahí), tenemos una PROTOESFERA DE INTENCIONALIDAD, DE UNA INTENCIONALIDAD IMPROPIA, porque no se habla de una propia «intención a», para lo cual es menester el yo; pero la «representación de», la apercepción, ya está ahí.” (I2, Anexo XII, §2, p. 387)

⁵ Al respecto véase *Ideas II*, §7.

⁶ Me refiero aquí al caso en que se percibe lógico-dóxicamente una valicepción. Una valicepción es, en la terminología husserliana, una percepción en el modo de la valoración.

En un intento por vincular su pensamiento con la tradición filosófica, Husserl identifica esta conciencia pasiva en que se constituyen predaciones con lo que la escolástica denominaba sensibilidad, intelecto paciente⁷. La esfera de la sensibilidad incluye todo lo que brota pasivamente de la corriente de conciencia sin ser correlato de actos de yo; lo sensible es lo que, constituyéndose de manera pasiva, le hace frente al yo como materia sobre la cual puede fundar nuevas intenciones. Supongamos que me encuentro absorto en una lectura y que de repente un ruido me hace apartar mi mirada del libro, entonces me doy cuenta de que un pájaro canta cerca del árbol en que me apoyo: estoy en el jardín de un parque, rodeado de variadísimos y complejísimos objetos que percibo de golpe: aves, bancas, árboles, cafeterías, automóviles, policías, puestos de comida, personas que pertenecen a distintos grupos como “patinetos”, “darks”, etc. Todo esto lo veo de golpe, sin detenerme a constituir en este momento cada una de estas cosas. Puede que nunca haya visto esta especie de pájaro antes, y sin embargo lo veo de golpe como un pájaro, sin detenerme a juzgar si verdaderamente lo es. En realidad este es el caso con cada uno de los individuos que nos hacen frente: se nos ofrecen de golpe como miembros de una especie de cosa antes de que podamos detenernos a verificar activamente su sentido. El que se nos ofrezcan de golpe significa que están ahí listas para ser captadas como cosas previamente constituidas: estos árboles se me ofrecen como cosas valiosas sin que haya habido en esa ocasión una valoración. Todas estas cosas sensibles, que se me presentan de manera súbita al apartar mi mirada del libro que estaba leyendo, remiten, sin embargo, a actos pasados en que constituí estos objetos u otros similares. Para un extranjero poco familiarizado con nuestra cultura, el policía tendría definitivamente otras determinaciones, lo mismo que el puesto de comida, que seguramente tendría para él un gran halo de misterio; pero no hay que ir tan lejos, para cualquier otra persona ese parque se presentaría sensiblemente⁸ de otra forma: no sería el parque que está cerca de mi casa, en el que me veía con mi novia o iba a jugar fútbol con mis amigos, y en el que he vivido esto y aquello.

⁷ Véase *Ideas* II, §61 y Anexo XII.

⁸ En el sentido de sensibilidad que aquí estamos usando y que quiere decir conciencia pasiva tal y como funciona en determinada persona. Este concepto designa entonces todo lo que se le ofrece a la persona como posible materia para su percepción y en general para todo su vivir intencional.

Entonces la sensibilidad se enriquece con la actividad. Husserl distingue entre sensibilidad secundaria y protosensibilidad o mera sensibilidad⁹. La mera sensibilidad sería aquella constitución pasiva que no implicara absolutamente nada de actividad, es decir, la constitución pasiva que puede llevarse a cabo antes de que el yo, y con él la razón, entre en escena. Es difícil imaginar qué es lo que se puede presentar ante una conciencia como meramente sensible, es decir, qué es lo que puede quedar de un objeto cuando lo depuramos de los estratos que le confiere la actividad. Para Husserl la naturaleza se constituye de esta forma en su nivel más básico, como una especie de mundo mecánico y de legalidad muerta. La forma de esta naturaleza meramente sensible no es algo que concierna a este trabajo; lo que sí nos interesa es el proceso mediante el cual la forma de lo sensible evoluciona conforme la actividad se hunde en pasividad, pues en este proceso se gesta una sensibilidad secundaria que contiene sedimentos de actividad, sedimentos de la vida del yo que producen el mundo espiritual tal y como se nos ofrece en nuestra vida cotidiana.

La distinción entre actividad y pasividad no demarca dos tipos autónomos de conciencia. La conciencia activa es siempre un tipo de conciencia dentro de una conciencia pasiva más amplia que en su nivel más básico es la conciencia interna del tiempo, que lo domina todo como un fondo envolvente. Toda actividad está siempre hundiéndose en pasividad, esto es, está siempre sintetizándose según la forma de la conciencia interna del tiempo que la aprehende en la unidad de un todo de conciencia, que es la corriente de vivencias¹⁰. La vivencia intencional pasa indefectiblemente a retención y con ello se convierte en algo de lo que se tiene conciencia de fondo, en algo que se ve con el rabo del ojo de la conciencia, en este caso como algo ausente en la modalidad de transcurrido. La conciencia interna del tiempo constituye mi corriente de conciencia entendida como la vida misma a partir de la cual yo actúo viviendo preeminentemente en esto o en aquello, intencionando esto o aquello. Esta vida está ya desde siempre constituyéndose pasivamente

⁹ “Distinguimos aquí sensibilidad y (decimos) razón. En la sensibilidad distinguimos la protosensibilidad, que no contiene nada de sedimentos de la razón, y la sensibilidad secundaria, que nace de una producción de la razón. En conformidad con ello dividimos también la razón en razón primigenia, intellectus agens, y razón sumergida en sensibilidad.” (I2, Anexo XII, §1, p. 386)

¹⁰ “La *forma fundamental* de esta síntesis universal, que hace posible todas las restantes síntesis de la conciencia, es la *conciencia interna del tiempo*, que lo abarca todo. Su correlato es la temporalidad inmanente misma, gracias a la cual cuantas vivencias del *ego* pueden encontrarse en la reflexión tienen que presentarse

como un correr que tiene la estructura de la unidad de impresiones, retenciones y protenciones. Así pues, todo tener conciencia y todo lo que es conciente transcurre en la síntesis de la conciencia interna del tiempo¹¹. En este correr la materia consciente aparece, sin embargo, con un sentido más o menos fijo, con una determinada estela de retenciones y una determinada dirección protencional. Todo lo que se manifiesta en el presente lo hace de manera inacabada, como algo que no ha acabado de manifestarse, pero de lo cual se retiene y anticipa necesariamente —al aprehenderlo con un sentido— respectivamente el pasado y el futuro de su manifestación. Es evidente que la pertinencia y el alcance de las retenciones y de las protenciones no puede ser correlato de la actividad del yo, que ya las implica. La constitución pasiva de lo temporalmente conciente —que es en realidad todo lo conciente con tal de que no se abstraiga de su carácter temporal— es como una especie de apuesta pasiva en que se determina lo que ha de seguir a la impresión, es decir, de una apuesta mecánica en que se interpreta lo inacabado. De esta manera, además de la constitución de la conciencia interna del tiempo, que sintetiza formalmente —esto es, independientemente de su contenido— la vida de conciencia, todas las vivencias que se suceden se asocian y distinguen pasivamente de distintas maneras: con ello se constituyen todas las duraciones que tienen lugar dentro de la corriente de conciencia.

Todo lo que es consciente tiene necesariamente un sentido, pero cuando se reflexiona sobre lo consciente tomando en cuenta su temporalidad salta a la vista que las direcciones retencionales y protencionales de la duración dependen del sentido con que se aprehende lo actual; en otras palabras, que aprehender algo es determinar su duración, determinar la forma en que dura. Supongamos que mientras estoy en mi automóvil, pensando distraídamente en alguna cosa y aguardando a que cambien las luces de un semáforo, comienzo a escuchar un ruido y a vivir en su percepción: súbitamente me

temporalmente ordenadas, empezando y acabando en el tiempo, simultánea y sucesivamente, dentro del horizonte constante e infinito «del» tiempo inmanente.” (CM, §18, p. 91 - Hua I 81)

¹¹ Aquí hay que tomar en cuenta que este transcurrir no es algo trascendente. En este sentido la manifestación de las ideas transcurre inmanentemente, pero ellas mismas son trascendencias que no transcurren en el tiempo *objetivo* o trascendente. La conciencia de las ideas es algo temporal, no así las ideas mismas, que a decir de Husserl, en *Meditaciones cartesianas* y en *Lógica formal y lógica trascendental*, son más bien omnitemporales. El transcurrir del tiempo interno es el transcurrir de las vivencias, de la conciencia misma y de las manifestaciones conscientes de las cosas de que se tiene conciencia. Para ser más precisos debiéramos decir que cuando tenemos conciencia de objetos ideales tenemos conciencia temporal de objetos omnitemporales, que tales objetos omnitemporales son conscientes temporalmente. En este sentido todas las

sorprende una melodía ejecutada por el claxon de un microbús que se encuentra cerca. Aquí hay que decir que puedo aprehender primero el sonido chillón del claxon como parte del ruido del embotellamiento en que me encuentro, de manera que la conciencia del mismo tiene un horizonte retencional que implica otros muchos ruidos y que alcanza hasta donde empezó el aspecto ruidoso del embotellamiento —aun cuando no le prestara demasiada atención porque estuviera pensando en otra cosa—, y un horizonte protencional en que anticipo otros ruidos de diversas índoles, pero siempre compatibles con el sentido de esta aprehensión. El sonido chillón que me impresiona “suena” como parte de un embotellamiento: es consciente de esa manera y tiene ese sentido, viva o no yo en su percepción. Pero de repente aprehendo ese mismo sonido chillón como parte de una secuencia melódica que se repite, entonces cambia el horizonte retencional y protencional relevante: el sonido chillón que me impresiona es una nota de una melodía ejecutada en medio de un embotellamiento; tiene un horizonte retencional que implica otras notas más o menos chillonas y que alcanza hasta donde comenzó la secuencia melódica en medio del ruido —aun cuando no le estuviera prestando atención—, y un horizonte protencional en que anticipo con mayor o menor determinación notas siguientes. Si finalmente emerge de la secuencia melódica un fragmento de una canción conocida, por ejemplo, la de la película de “El Padrino”, vuelven a cambiar las direcciones de retención y protención; ya no oigo una sucesión melódica circular —o sea, sin principio ni fin—, sino la canción de “El Padrino” que se repite y que cada vez que suena tiene un horizonte de retenciones y protenciones relevantes que implica las notas pasadas y futuras de dicha melodía, y que alcanza hasta donde comienza ese fragmento de la melodía y hasta donde termina; es decir, aprehendo la monótona repetición de la canción de “El Padrino” empezando y acabando una y otra vez. En cada uno de estos casos el sonido chillón se aprehende con un sentido diferente, en cada uno de ellos tengo conciencia de una cosa diferente que se manifiesta a través de lo que me impresiona en el presente. El momento actual está siempre aprehendido como parte de un todo con un determinado horizonte de pasado y de futuro, y el sentido del vivir en su acepción más amplia (que incluye pasividad y actividad), que por ser vivir se da necesariamente durando en el tiempo fenomenológico, se impone por necesidad antes de

predaciones son conscientes temporalmente, se manifiestan de la única forma en que es posible que algo se manifieste: en la sucesión de la conciencia.

que el objeto acabe de darse. En las distintas conciencias del ejemplo anterior un sonido chillón era parte de un ruido, de una secuencia melódica o de una determinada melodía en curso, es decir, parte de estos todos en proceso de darse, pero lo cierto es que ya el sonido chillón es un objeto constituido como duración, es decir, como un todo temporal. El presente, entendido como impresión, es una parte abstracta que necesariamente requiere ser tomada como parte de un todo de sentido que se despliega en el tiempo: no hay un presente por sí solo —pues ello significaría un presente atemporal que no durara él mismo—, sino un presente en el que se escorza el pasado y el futuro. El presente es la actualidad a través de la cual se manifiesta lo temporal; es, por decirlo de algún modo, como la cara visible del cubo cuya aprehensión implica caras invisibles. Todos los objetos, por más que ellos mismos sean concebidos como atemporales u omnitemporales, son concientes temporalmente en el tiempo fenomenológico, y ello quiere decir que se aprehenden de esta manera en el curso inacabado del vivir (activo o pasivo) en que son concientes. Según Husserl esta aprehensión se lleva a cabo de acuerdo con las leyes esenciales de la asociación: el sentido de una vivencia implica necesariamente una asociación de vivencias que la conforman desde el punto de vista de su duración. En el ejemplo que acabamos de poner, a cada una de las aprehensiones corresponden distintas asociaciones: la de la impresión con el resto del ruido del embotellamiento, con una sucesión melódica, o con una melodía en específico.

La asociación es un tipo de intencionalidad; esto es, un modo en que se tiene conciencia de algo. Hablar de la asociación es entonces hablar de tener conciencia en la forma de la asociación. Tener conciencia del suceder es *tener conciencia* de algo en la *forma de la asociación*, es ser conciente asociando una vivencia con otra¹². Toda asociación es una referencia entre conciencia anterior y posterior¹³, y mediante ella se constituyen los fondos de la conciencia que son luego tema para la actividad del yo. El que las vivencias se asocien dentro de una conciencia no significa meramente que una vivencia evoque a otra, aunque este es también un caso posible dentro de la asociación, sino que conciencia anterior y posterior entren en comunidad intencional, que formen parte de la unidad de una

¹² Aquí hay que tener cuidado y no entender esta expresión en el sentido de que la asociación fuera una forma de tener conciencia que se pudiera contrastar con otras formas de tener conciencia. Por el contrario, toda forma de tener conciencia tiene ya la forma general de la asociación.

¹³ Véase *Ideas* II, §56, b).

conciencia. En la conciencia que tiene la forma de la asociación se constituyen unidades temporales como las del ejemplo del claxon, pero no se constituyen meramente en su forma temporal, es decir, en su duración, también se constituyen en el resto de sus determinaciones. En la asociación se constituyen pasivamente unidades de identidad a partir de la multiplicidad de las vivencias en constante decurso, estas unidades de identidad son todas las que se pueden constituir en pasividad primaria o secundaria, es decir, son todos los objetos de los cuales es posible tener conciencia de fondo. Pero no se trata de que las aprehensiones determinen asociaciones y con ello duraciones, como si lo primero fuera la aprehensión pensada estáticamente y luego la asociación, sino de que el carácter intencional de la asociación implica que ella misma es una aprehensión; tener conciencia en la forma de la asociación es ya necesariamente “tener conciencia *de*” en la forma de la asociación, es decir, tener conciencia asociativa con un determinado sentido intencional. Describir la constitución de objetos a partir de su asociación es describirla desde el punto de vista genético, es decir, desde el punto de vista de cómo surge su aprehensión dentro del tiempo fenomenológico.

No hay que perder de vista que la unidad de la conciencia asociativa es, sin embargo, una unidad de motivación, en la cual las vivencias asociadas se motivan unas a otras¹⁴. Basta con recordar la experiencia de atender una melodía y la estela de modificaciones retencionales y protencionales que conlleva la asociación de cada nueva impresión, y la motivación que éstas ejercen sobre la nota actual para que ésta sea aprehendida con un determinado sentido: es decir, basta con observar que en la aprehensión de duraciones el sentido de cada una de las impresiones, retenciones y protenciones depende del resto. La unidad de la manifestación fenomenológica de los objetos es la unidad de un sistema de retenciones, protenciones e impresiones que se motivan unas a otras. De acuerdo con esto habría que decir que el correr de la conciencia, en tanto que conciencia que tiene la forma de la asociación, es un correr que entraña y produce siempre sentido. Entraña sentido porque, como acabamos de decir, la asociación temporal en que se da toda vivencia es ya una aprehensión, y produce sentido porque las vivencias asociadas se motivan unas a otras y con ello motivan nuevas asociaciones, nuevas aprehensiones. Dentro de las asociaciones, y esto vale también para el todo de la corriente de conciencia, la

¹⁴ Véase *Ideas* II, §56, c).

impresión se encuentra en una relación de motivación más directa con ciertas retenciones que no son siempre las más recientes¹⁵. Mientras la melodía sigue su curso, ciertas notas hacen resonar ciertas notas pasadas que pueden hacerse intuitivas y presentarse como reproducciones o simplemente mantenerse como retenciones vacías. Este fenómeno es aún más claro en el cine, y en especial en el caso de las películas de suspenso, donde la secuencia visual viene acompañada de una secuencia sonora que nos revela que cierto personaje merodea cerca de la escena: una melodía o un giro dentro de la melodía que acompaña a la película nos hace pensar en el asesino, nos recuerda los casos anteriores en que la melodía ha adoptado ese giro. La motivación es aquí a través de la similaridad; lo que ahora percibo hace resonar lo que he percibido antes y con ello es posible que emerja un recuerdo —o dicho con más precisión, una reproducción pasiva que de ser atendida se convertiría en recuerdo— y que flote ante mí listo para ser atendido, pero también es posible que éste no sea el caso y que la resonancia se quede en una retención vacía, como sin duda ocurre la mayor parte de las veces. Escucho la melodía e inmediatamente relaciono la escena actual con otras escenas anteriores, pero no necesariamente las tengo flotando ante mí en el fondo de la conciencia, listas para ser recordadas con sólo quererlo; puede que simplemente resuenen de manera vacía, sin representación intuitiva. Pero esta evocación —ya sea llena o vacía— de las escenas pasadas no es sólo un emerger lo pasado desde el presente, sino también un emerger lo actual desde lo pasado; tendríamos que decir que también lo pasado evoca a lo actual. En efecto, la forma en que veo ahora la escena actual y capto la presencia del asesino es algo evocado por las escenas que he visto con anterioridad. De esta manera, en el interior de la corriente de conciencia —que como correlato de la conciencia interna del tiempo¹⁶ es una asociación universal— tienen lugar otras asociaciones, en el interior de éstas aún otras, y así indefinidamente y según todas las modalidades en que las partes se pueden articular en todos. Un tipo de asociación

¹⁵ En su tesis de maestría, titulada *Autobiografía y presente vivo. Un estudio fenomenológico*, Gabriel Schutz Rosenfeld habla de dos escorzo temporales: uno longitudinal y otro transversal, de manera que mientras el primero se extiende gradualmente hacia el pasado y hacia el futuro, el segundo se extiende de manera más abrupta, dando saltos, por el pasado cercano o remoto donde se encuentre lo similar. (Véase Gabriel Schutz Rosenfeld, “Autobiografía y presente vivo. Un estudio de fenomenología”, inédita, México, tesis que se presentó para aspirar al grado de maestro en filosofía, Universidad Nacional Autónoma de México, 2007.)

¹⁶ En *Análisis sobre síntesis pasiva y activa*, Husserl considera que el tiempo interno, en tanto que mera forma, es una abstracción. En el §27 escribe: “Mere form is admittedly an abstraction, and thus from the very

importante es la conciencia de lo similar, es decir, la conciencia de una vivencia como similar a otra vivencia. Lo que ahora tengo en el fondo de la conciencia está intencionado de manera pasiva como similar a otra cosa que se ha dado o predado antes, o, dicho con mayor precisión, conciencia anterior y posterior están aprehendidas como similares en la unidad de una conciencia que tiene como correlato varios proto-objetos que de ser atendidos se mostrarían como percepciones, recuerdos, valoraciones, recuerdos de valoraciones, expectativas, etc. Esto tiene particular relevancia respecto del tema de cómo se determinan las protenciones de lo actual, que por estar necesariamente inacabado en lo que respecta a su dación intuitiva y por tener que estar aprehendido con un sentido, toma prestado el horizonte protencional de lo dado anteriormente y es conciente como algo similar. Esto quiere decir que en circunstancias similares emerge lo similar¹⁷. La constitución pasiva que aquí hemos venido llamando sensibilidad secundaria es justamente esta constitución pasiva de las predaciones que semejan objetos previamente constituidos en actividad. Como ya se dijo, estas predaciones son objetos que de ser atendidos se convertirían en percepciones, recuerdos, imaginaciones o expectativas.

Es difícil encontrar leyes apodícticas en el reino de la asociación y la conciencia pasiva, justamente porque ésta no es algo que podamos explorar en nuestra experiencia más que o retrospectivamente o como supuesto de ésta, es decir, indirectamente. Las leyes de la asociación son, como señala Husserl en *Análisis sobre síntesis pasiva y activa*¹⁸, leyes de la subjetividad trascendental que como tales determinan las condiciones de posibilidad de lo objetivo. (Pues determinan a la subjetividad trascendental, que es condición de posibilidad de lo objetivo). No se trata pues de leyes meramente empíricas, sino de leyes que hacen posible lo empírico y que por tanto son necesarias. Esta necesidad es, sin embargo, una necesidad que deriva de la forma en que se da lo objetivo: para que tengamos conciencia de los objetos de que podemos tener conciencia es necesario que haya una subjetividad regida

beginning the analysis of the intentionality of time consciousness and its accomplishment is an analysis that works on [the level of] abstractions.” (ACPAS, §27, p. 173)

¹⁷ “Las leyes de hecho (leyes de existencia) de las impresiones sensibles solamente se pueden alcanzar como leyes psicofísicas [...] Estas leyes de hechos conforme a las cuales las sensaciones posibles reciben su ordenación fija, y para esto una ordenación intersubjetivamente concorde, presuponen leyes elementales, leyes de esencia, y en verdad más generales, que llegan más allá de la protosensibilidad: las leyes de la asociación y la reproducción de la especie de las que, digamos, rezan: si ha habido una vez un conjunto de sensaciones, y hay de nuevo un conjunto similar, entonces se adhiere a éste una tendencia al recuerdo retrospectivo de lo similar, a un surgimiento de la reproducción correspondiente.” (I2, Anexo XII, §2, p. 389)

por ciertas leyes de la asociación. La ley de la asociación de lo similar, por ejemplo, se puede corroborar en la experiencia de objetos que se nos ofrecen de golpe como parecidos a otros objetos que hemos visto con anterioridad. Parecería que en los casos en que la similitud no es entre demasiados objetos, éstos se nos ofrecen como predaciones que de ser atendidas se convertirían en recuerdos de lo similar. Supongamos que asisto a una fiesta y que veo a un amigo beber de una lata hasta entonces desconocida para mí, y que al día siguiente me encuentro con una lata similar en el supermercado. Entonces tendré conciencia de la lata que tengo enfrente como de una lata similar a aquella de la cual bebía mi amigo el día anterior, y, como casi siempre en ese tipo de casos, aparte de la predación de esta lata aprehendida como similar a aquella otra, tendré la predación del recuerdo de la otra, es decir, la lata de ayer flotará ante mí pasivamente, lista para ser recordada. Ambas latas, la actual y la pasada, están co-intencionadas en la conciencia de la lata que veo en el supermercado; no puedo tener conciencia de esta lata como siendo similar a aquella otra lata sin tener ambas latas en la unidad de una conciencia. La lata pasada puede estar, sin embargo, co-intencionada en vacío, como las caras ocultas del cubo, que no tienen que estar representadas, pero a menudo no es éste el caso, sobre todo cuando la conciencia de la similitud es relativamente simple y no implica demasiados objetos. En la conciencia de la similitud algo es consciente como apuntando a algo más, y este algo más determina el sentido de lo que es consciente como similar. El apuntar de una cosa a otra es denominado por Husserl un “puente”, y todo lo que es actualmente consciente como similar es un “término puente”¹⁹ respecto de otras cosas que han sido conscientes y que se despiertan con la conciencia de él. Esto a lo que apunta el término puente y que se despierta con él es lo que antes he dicho que resuena. Con ello se ve que la relación entre lo actual y lo pasado no es solamente una de distanciamiento; por el contrario, el presente y el pasado se acercan todo el tiempo.

Con lo que acabamos de ver, queda más o menos claro en qué sentido se puede decir que la sensibilidad de la persona evoluciona conforme ésta vive y se desarrolla. Lo que está en constante evolución es el nexo de motivaciones en que opera la conciencia

¹⁸ Me refiero al grupo de textos traducidos al inglés agrupados en el volumen que lleva el título de *Analyses Concerning Passive and Active Synthesis*.

¹⁹ Respecto de este “término puente” véase el §25 de *Análisis sobre síntesis pasiva y activa*; respecto de la similitud véase además de éste el §28 y el Apéndice 16.

pasiva constituyente y que determina la dirección de aprehensión de lo que se predá como tema para la actividad del yo. Este nexo abarca todo lo que alguna vez ha sido conciente en pasividad y actividad, y que como retención está en una relación de motivación con el resto de las retenciones, protenciones e impresiones; abarca toda la corriente de conciencia unificada según la síntesis de la conciencia interna del tiempo. Todo lo que percibo en mi mundo cotidiano tiene carácter de ya más o menos conocido, de similar a alguna otra cosa. Aparto la vista de esta página y no veo meras cosas; por el contrario, me encuentro de golpe con toda clase de cosas espirituales cuyos tipos han sido previamente constituidos en actos: libros, tasas, mesas, dvd's, calendarios, focos, aparatos eléctricos, etc. Estos objetos se constituyen pasivamente en el fondo de mi conciencia según las leyes de asociación que acabo de esbozar, según las cuales lo actualmente dado es conciente en asociación con un horizonte de conciencia retencional y protencional que determina el sentido de su aprehensión. El contenido de la impresión no es, empero, algo que nazca de la conciencia, sino algo frontero a ella²⁰; la conciencia se limita a darle forma mediante la asociación con retenciones y protenciones, a articularlo como parte de un todo. En el Apéndice I de las *Lecciones de Fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, Husserl habla de impresiones originarias [*Urimpression*] o momentos de origen como de semillas a partir de las cuales *crece* un continuo de modificaciones, un objeto temporal²¹. El correr de la conciencia no es entonces un correr vacío en que las vivencias se asocien unas con otras en un mero sucederse formal; por el contrario, es un correr en que las vivencias se asocian para constituir todos los objetos que forman parte de nuestro mundo cotidiano, y ello ocurre de manera análoga a como se constituye el sentido de la nota que suena dentro de una melodía: nuestra vida es como una gran melodía que en lugar de estrofas o secuencias va arrojando toda clase de objetos.

Hasta aquí hemos venido tocando temas concernientes a la constitución que tiene lugar dentro de la esfera de la pasividad, pero la conciencia pasiva es, con todo,

²⁰ Con esto quiero decir que la impresión no surge *de* la conciencia, es decir, que no tiene en ella su origen, aunque ciertamente sí nace *en* la conciencia en el sentido de no se puede pensar sin ésta.

²¹ “He aquí lo característico de la producción continua. Sin cesar la modificación engendra siempre una nueva modificación. La impresión originaria es el comienzo absoluto de esta producción, la fuente originaria de la que todo lo demás se produce sin cesar. Ella misma, sin embargo, no se produce, no surge como algo producido, sino que lo hace por *genesis spontanea*, es engendramiento originario. No crece —no tiene germen—, es creación originaria. [...] La peculiaridad de esta espontaneidad de la conciencia es, con todo,

necesariamente conciencia para un polo subjetivo. Al hablar recurrentemente de conciencia de fondo estamos ya presuponiendo a un yo que no vive preeminentemente en ella sino en otra conciencia que siguiendo con la imagen podríamos llamar “conciencia frontal”. Pero toda vida de yo presupone una conciencia pasiva que no está caracterizada por el contraste con otra conciencia en la que se vive preeminentemente; puesto que no hay ahí funciones, y no hay por consiguiente un yo propiamente dicho, es más preciso hablar de polo sujeto. El polo del sujeto puede ser afectado por las predaciones desde antes de atenderlas y puede tener conciencia de ellas como de afecciones, pero en esta conciencia no hay ninguna función. La afección es una atracción del objeto consciente sobre el polo subjetivo, un sentirse —y debe entenderse este sentirse como una forma de ser consciente— en mayor o menor medida atraído por algo que pide ser atendido²². Lo que es consciente en el modo de la afección es algo que llama al polo subjetivo, polo que de responder al estímulo funcionaría como un yo frente al objeto del que éste parte²³. De acuerdo con esto, a la conciencia pasiva le correspondería un yo latente, un yo que constantemente quiere ser despertado por las afecciones que son correlato de la conciencia pasiva. El fenómeno de la afección se puede captar de manera muy clara en casos donde sentimos una mirada sobre nosotros. Supongamos de nuevo que me encuentro leyendo en un parque y que estoy vagamente consciente de que una persona ha venido a sentarse en una banca cercana al árbol sobre el que estoy recostado; no me inmuto... hasta que de repente siento una mirada que se dirige directamente hacia mí. En ese punto ya no estoy vagamente consciente de dicha persona, como lo sigo estando del resto de los elementos que me rodean, sino que

que ella se limita a hacer crecer, a desplegar lo engendrado en origen, sin gestar nada «nuevo».” (VPIZ, Apéndice I, pp. 120-121)

²² En *Análisis sobre síntesis pasiva y activa*, Husserl describe la afección en los siguientes términos: “By affection we understand the allure given to consciousness [*bewusstseinsmäßiger Reiz*], the peculiar pull that an object given to consciousness exercises on the ego; it is a pull that is relaxed when the ego turns toward it attentively [...]” (ACPAS, §32, p. 196)

²³ En su *Excurso sobre el idealismo trascendental*, Edith Stein ofrece una caracterización sencilla y concisa de lo que aquí se entiende por estímulo: “Cuando una iluminación súbita hace que yo levante los ojos y me doy cuenta de que un farol acaba de encenderse allá afuera, el estímulo luminoso es lo primero que se deja averiguar cuando analizamos este proceso interior reflexivamente. Tomamos «estímulo» aquí en el sentido inmanente que acabamos de establecer: el dato de la sensación que desencadena un movimiento del sujeto, no algo que exista [*Bestehendes*] fuera y lo afecte causalmente. El dato se presenta como algo que reclama y llena la actividad de mi vida, pero que en cierto sentido es independiente de mí. Viene sin ser llamado, entra en el contexto de mi vida, tal vez interrumpiendo una línea de pensamiento en que vivía. No tengo libertad para evocarlo ni rechazarlo a fuer de una actividad puramente espiritual. Puedo guardarme de él cerrando los ojos y cubriéndolos con la mano; puedo someterme a él abriendo los ojos.” (Edith Stein, *Excurso sobre el idealismo trascendental*, Ediciones Encuentro, Madrid, 2005, p. 21)

siento el peso de su mirada, la cual acapara mi atención. Antes de vivir en la conciencia de estar siendo observado por alguien, padecí dicha mirada como una tensión. Cuando abandono mi lectura y me vuelvo hacia la mirada —que resulta ser de un conocido que quería saludarme—, la tensión se libera; la predación ha tocado a la puerta de la conciencia frontal y ha tenido éxito. De esta manera, cuando decimos que el polo subjetivo se encuentra en una relación de afección con algo de lo que tiene conciencia pasiva, esto significa que se encuentra en una relación de tensión. Dentro de mi horizonte perceptivo siempre hay muchos objetos tratando de acaparar mi atención, pero mientras no me vuelva a ellos sólo los “vivo” como tensiones. Toda actividad cae dentro del ámbito de la atención²⁴, pero la atención no es meramente captar atento, sino también valorar atento, querer atento, resolverse atento, etc. Así, mi ceder a la tensión de un objeto que es consciente como apetecible o como placentero consiste en desearlo o complacerme en él. Husserl sostiene que estos caracteres que tienen que ver con el sentimiento son capas que se fundan sobre un objeto previamente constituido, y que se puede constituir por contexto en mera pasividad²⁵. Como quiera que sea, la afección puede ser una tensión objetivante, es decir, que tira del polo sujeto para que lleve a cabo un acto objetivante, o puede ser una tensión no-objetivante que tira del sujeto para que lleve a cabo otra clase de acto, ya sea de la esfera estimativa o práctica. La atención es la forma más básica del vivir preeminentemente en la conciencia de algo, y todos los actos —el percibir, el valorar, el juzgar, etc.—, son formas de la atención de nivel superior, son formas estar atento²⁶. Con la atención entra en escena el yo, que es el polo sujeto que funciona y vive preeminentemente en esto o en aquello, pero en primera instancia entra en escena en respuesta a una afección. Esto quiere decir que muchas veces lo conciente de manera pasiva exige que polo subjetivo se convierta en un yo y que viva en su corriente de conciencia vuelto hacia ello. Por lo demás, el tema de la afección sería central para una fenomenología que pretendiera describir el proceso mediante el cual lo implícitamente consciente llega a hacerse explícito. Me parece que la técnica terapéutica del *focusing* se vale de un concepto de afección como

²⁴ “All genuine activity is carried out in the scope of attentiveness.” (ACPAS, §49, p. 276)

²⁵ Véase *Análisis sobre síntesis activa y pasiva*, §50.

²⁶ “En todo acto impera un modo de la atención. Pero siempre que el acto no sea un acto de simple conciencia de cosas, siempre que en semejante forma de la conciencia se funde otra en que “se tome posición” relativamente a la cosa, se separan la cosa y el pleno objeto intencional (por ejemplo, la “cosa” y el “valor”) y asimismo el atender y el tener a la vista del espíritu.” (I1, §37, p. 85 - Hua III/1 77)

éste, y aparentemente con éxito. Parte de este método consiste en prestarle atención a lo que nos afecta y con ello dejar que los significados sentidos [*felt meanings*] sean conscientes de manera explícita²⁷.

De acuerdo con esto, la persona es un yo en el mundo al cual le es inherente una determinada sensibilidad, una conciencia pasiva que le proporciona predaciones y todo aquello que la afecta y hacia lo cual puede volverse en sus actos. A través de esta sensibilidad le es predado el mundo, y ella misma se predá en el mundo gracias a que es una cosa sensible, es decir, gracias a que el aspecto cósmico de su cuerpo es para ella y para los demás correlato de este tipo de constitución pasiva. Cuando intenciono a una persona miento a un yo que está en el mundo y que está referido a él de determinada forma, es decir, que tiene una determinada manera de tenerlo predado; soy consciente de que el otro yo tiene conciencia del mismo mundo que tengo yo enfrente, pero no de la misma manera, y esta manera suya de tener predado el mundo le pertenece, es una parte inseparable de su personalidad, como también lo son todas las costumbres que nacen de la asociación. La persona es un yo en el mundo al que le es inherente una determinada sensibilidad²⁸ que evoluciona con él y de la cual justamente se dice que es subjetiva porque inhiere necesariamente al polo subjetivo, es la sensibilidad *de* alguien, de una persona entendida como *espíritu*, como *yo espiritual*. Lo que hace de un yo puro estos yoes que somos cada uno de nosotros no es solamente el contar con una determinada sensibilidad; esta sensibilidad le pertenece a un determinado yo espiritual. Nuestra experiencia no es afección; por el contrario, es experiencia de lo que nos afecta, es experiencia que asume lo que nos afecta y con ello le da un nuevo sentido intencional: percibo esta cosa *como* una piedra, y luego aprehendo esta piedra *como* un instrumento, etc. La sensibilidad es conciencia pasiva de un polo subjetivo que no es un yo en la medida en que no funciona, pero no hay que pensar esto como si la vida de conciencia tuviera más de un polo: el yo es polo subjetivo que funciona en algún respecto, que vive preeminentemente en algo, y que

²⁷ Véase Carlos Alemany (comp.), *Psicoterapia Experiencial y Focusing. La aportación de E.T. Gendlin*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 1997, y Eugene T. Gendlin, *Focusing. Proceso y técnica del enfoque corporal*, Ediciones Mensajero, 2002.

²⁸ “Sensibilidad” en el sentido técnico que hemos indicado, pero también en el sentido más común en el cual se dice, por ejemplo, que alguien es especialmente “sensible” a tales o cuales cosas, y que implica que es especialmente perceptivo para ese tipo de cosas, pero también que lo afectan de manera considerable. Puede decirse que el concepto coloquial de sensibilidad apunta al concepto técnico de sensibilidad que he venido usando aquí, el cual es, sin embargo, mucho más amplio y mucho menos ambiguo.

es pasivamente conciente del resto de su vida sintéticamente unificada. Como hemos visto en capítulos anteriores, con el correr asociativo de la conciencia se constituye la identidad de un polo yo que no corre con ella; así como la cosa es lo que es en el nexo de sus manifestaciones, el yo es quien es en el nexo de su actuar y su ser afectado: yo soy quien cree esto o aquello, quien es afectado de tal o cual forma por cierta cosa. La intención es un plus que en cada caso se funda en la materia sensible, y está motivada por otras intenciones. De manera que el yo que toma posición y que vive ahora en un acto es el mismo yo que antes ejecutó otros actos, y así se asume necesariamente al momento de tomar ahora posición: yo, el que ahora juzgo esto, soy el mismo que antes juzgó aquello otro. La persona es el yo de todos sus actos pasados y presentes, de los cuales tiene conciencia como suyos y de los cuales no puede desentenderse borrándolos, aunque sí modificándolos, matizándolos, tachándolos o afirmándolos con más énfasis. Todo acto de la persona es un acto *en vista de otros actos*. Entre estos actos que están a la vista de todo actuar se incluyen también todos los actos ajenos, los cuales tienen necesariamente la forma de lo que *para mí* es la vida ajena, que hacen de la persona *un yo que es un nosotros*. Por otra parte, en los actos se forjan habitualidades, como un gusto, una convicción, una manera de hacer algo, una decisión que se mantiene, etc., las cuales se muestran tanto en actos como en vivencias pasivas, es decir, en la intermitencia de la actividad y la pasividad.

En la medida en que se aprehende como un yo que está en el mundo, la persona es sujeto y es objeto: es lo que es en un nexo de actividad y de afección, pero *en* el mundo. Debemos tener muy presente que el polo-yo de la persona es un espíritu, y que es quien es en tanto que pertenece a nexos de personas que se motivan unas a otras. La persona es un yo real, esto es, aprehendido en referencia a sus circunstancias, y es espíritu justo en la medida en que está circunstancialmente determinado por otros yoes. Lo que los otros creen, piensan, estiman, detestan, quieren hacer, etc., está vigente para mí a través de la empatía, y mi vida de yo está íntimamente entremezclada con otras vidas de yoes hasta el punto de que no se puede separar de éstas: juzgo esto en vista de que alguien más juzgó aquello, veo los puntos luminosos en el cielo como estrellas o planetas porque estoy algo familiarizado con lo que los astrónomos dicen de ellas, etc. Aunque la vida del yo espiritual suponga necesariamente una sensibilidad²⁹ que predé aquello sobre lo que se fundan los

²⁹ Una conciencia pasiva personal, formada.

actos o las intenciones espirituales —pues las vivencias motivadas requieren de una sensibilidad que predé las vivencias motivantes, y en última instancia la empatía de la vivencia ajena supone la constitución de la naturaleza en mera pasividad—, el yo es espíritu en la medida en que sus actos dependen de actos ajenos y viceversa, es decir, en la medida en que se encuentra en un nexo de actividad y su intención misma es intención de nivel superior. En tanto que espíritu no sólo soy alguien que cree esto o aquello, sino alguien que cree que los demás piensan tal otra cosa y valoran aquello otro. Como quiera que sea, lo determinado aquí por el nexo motivacional ya no es el fondo de la conciencia, sino el acto mismo en que el yo espiritual se comporta frente a dicho fondo y le da sentido. De acuerdo con esto, las habitualidades del yo —los actos convertidos en determinaciones del polo sujeto, o las huellas que los actos dejan en los sujetos— se extienden más allá del ámbito solipsista: encuentro los juicios, estimaciones o pretensiones de mi comunidad en gran medida como los míos, y esto muchas veces de modo confuso, como supuesto implícito en mis tomas de posición explícitas, sin que yo lo sepa o quiera. No hay desde el principio una distinción entre lo que yo pienso y lo que piensa mi comunidad³⁰; por el contrario, el pensamiento propio sólo es tal cuando se distingue del de mi comunidad. Lo que *se* piensa es lo que pienso mientras no lo distinga y sustituya con un nuevo pensamiento que sea caracterizado como propio³¹. Dentro de la vida cotidiana esto se pone en evidencia frecuentemente en casos donde no sabemos justificar nuestros juicios porque carecemos de premisas para ellos, o en casos donde al tratar de justificarlos nos damos cuenta de que implican ciertas premisas que no estamos dispuestos a aceptar. En última instancia nuestra vida entera y nuestra manera de ver el mundo está edificada sobre una infinitud de creencias impersonales. Ortega y Gasset dice de estas creencias impersonales que son “la tierra firme sobre que nos afanamos”³², y las distingue de las ideas, que son esos parches que ponemos ahí donde las creencias ya no actúan sobre nosotros.

³⁰ O, de manera más precisa, entre el contenido de mi pensamiento y el contenido del pensamiento de mi comunidad, pues cada quien tiene necesariamente sus propias vivencias.

³¹ Esto es quizá lo que Heidegger denomina “uno” [*das Man*] en el §27 de *Ser y tiempo*, y a lo que en *El concepto de tiempo* se refiere en los siguientes términos: “En tanto el ser-ahí es un ente al que va anejo el soy yo y a la vez está determinado como ser-juntamente-con-otros, mayormente y como término medio no soy yo mismo mi ser-ahí, sino que lo son los otros; yo soy con los otros, y los otros son igualmente con los otros. Nadie es él mismo en la cotidianidad. Lo que allí es y cómo es alguien, presenta la faz del nadie: nadie y, sin embargo, todos juntamente. Todos coinciden en no ser sí mismo. Este nadie, que nos vive en la *cotidianidad*, es el «uno» [*das Man*].” (Martin Heidegger, *El concepto de tiempo*, Editorial Trotta, Madrid, 2003.)

³² Véase Ortega y Gasset, José, *Ideas y creencias*, Espasa-Calpe Argentina, Buenos Aires, 1945, p. 30

A pesar de esta co-pertenencia, y de que sus tomas de posición se fundan sobre tomas de posición ajenas, la persona es, a decir de Husserl, el yo de la libertad³³, quien puede ser o no libre según esté o no impedido para actuar³⁴. Los actos espirituales son intenciones de nivel superior, y como intenciones son conscientes como partiendo del yo: sus motivos son motivos del yo que hace esto en vista de aquello de la misma manera y con la misma libertad con que en vista de lo mismo podría hacer otra cosa siempre y cuando fuera capaz de ello. El horizonte puede ser más o menos confuso, pero mi comportamiento consiste siempre en actuar en vista de un horizonte de actividad motivante. No estoy seguro de que este concepto de libertad, que trataré de desarrollar en los siguientes párrafos, entrañe necesariamente decisión. En tanto que persona, me concibo a mí mismo como un yo libre de acuerdo con mis capacidades, y en este nexo de motivaciones en el que me encuentro me comporto con libertad cuando mis actos son conscientes como partiendo de mí en la forma de actualizaciones de mis capacidades o posibilidades prácticas. Es pensable el caso de una persona que no tuviera otra opción más que actuar de cierta manera, pero que la opción de actuar de ese modo fuera algo que naciera de ella como actualización de su única capacidad en ese momento. Me parece que en la vida cotidiana concebimos como más o menos libres los actos que se viven como compatibles con la posibilidad de haber obrado de otros modos, es decir, según estén acompañados de la conciencia de ser actos de una persona capaz de obrar de otros modos; como veremos en seguida, el concepto de libertad entendido como predicado de los comportamientos que tienen el sentido de partir del yo es compatible con esta concepción, aunque abarca más casos: es libre todo comportamiento que venga acompañado de la conciencia de ser acto de una persona capaz de obrar de otros modos, pero también es libre el comportamiento de una persona que actúa de la única forma de que es capaz. En general se dice que no somos libres cuando una de nuestras capacidades está impedida por algo o alguien más, y entonces tenemos conciencia de no ser libres de hacer tal cosa, o mejor, cuando algo impide que tengamos una determinada capacidad: el preso está impedido para salir a la calle, y en ese sentido no es libre —no es capaz— de hacerlo. Como se ve, la libertad no es desde el punto de vista fenomenológico

³³ “Ante todo, empero, hay que delimitar frente al sujeto empírico general y unitario a la “persona” en un sentido específico: el sujeto de los actos que hay que juzgar desde el punto de vista de la razón, el sujeto que es «responsable-de-sí-mismo», el sujeto que es libre y subyugado, no libre; tomando libertad en el sentido particular, y, ciertamente, en el sentido propio.” (I2, §60, p. 304 - Hua IV 257)

algo a-causal, como si el hombre libre fuera el que no estuviera determinado causalmente. Por lo demás, esto se aclarará cuando expliquemos el concepto de *capacidad*.

Según hemos venido insistiendo, el yo es el polo de donde parte lo que en términos fenomenológicos se denomina actividad. Como unidad, el yo es un sistema del “yo puedo”³⁵: es activo de acuerdo con sus posibilidades prácticas. El “yo puedo” es una modificación de neutralidad práctica, o lo que es lo mismo, es una modificación de un acto cuyo carácter de ser se pone entre paréntesis. Como modificación, este hacer posible es necesariamente modificación de un hacer con algún tipo de actualidad, de manera que para que algo se me ofrezca como posible tengo que haberlo hecho primero por lo menos en la fantasía³⁶. Ésta no es, sin embargo, una posibilidad lógico-dóxicas, que es aquella que se refiere a todos los objetos que pueden ser representados —y con ello caer dentro de la categoría “objeto en general”—, sino una posibilidad práctica. Una cosa es la posibilidad lógico-dóxicas que se refiere a que un objeto sea concebible o representable para una subjetividad en general³⁷, y otra cosa es la posibilidad práctica, que se refiere a que un acto —en el sentido amplio de vivencia intencional— sea posible; esto se ve ya desde que se toma en cuenta que no todos los actos son objetivantes, y que por tanto la esfera de la posibilidad práctica abarca más que la esfera de la posibilidad lógico-dóxicas. Mientras que el reino de los objetos lógico-dóxicamente posibles es el reino de lo que se puede representar, el reino de los actos posibles es el reino de lo que se puede hacer; sé que un objeto es lógico dóxicamente-possible cuando lo percibo en la realidad o en la fantasía, sé que un acto es prácticamente posible cuando lo *llevo a cabo* en la realidad o en la fantasía. La intuición de posibilidades lógico-dóxicas supone posibilidades prácticas en el sentido de que sólo es posible intuir como lógico-dóxicamente posible el objeto “jinete sin cabeza” si el yo *puede* llevar a cabo el acto de representarlo. Esta distinción entre posibilidades prácticas y lógico-dóxicas parece ociosa en el ámbito del yo abstracto, pero esto cambia cuando las pensamos en tanto que relativas a la persona. Hay que recordar que el yo puro es un concepto abstracto que requiere siempre de un correlato, y que por lo tanto se lo

³⁴ Actuar en el sentido amplio de tomar posición.

³⁵ Véase el §59 de *Ideas II*

³⁶ Al respecto, Husserl escribe: “Primigeniamente, el «yo muevo», «yo hago», precede al «yo puedo hacer».” (I2, §60, a), p. 308)

³⁷ Como es en este sentido representable un jinete sin cabeza o una manzana multicolor, e irrepresentable una manzana roja que no tenga extensión.

puede pensar como haciendo cualquier cosa siempre y cuando esté en un mundo donde eso sea posible. La persona se refiere en cambio a algo concreto porque designa a un yo que está tomado junto con su horizonte mundano y que guarda relación con todo lo demás que es inherente a su vida de conciencia, designa al yo de la mónada, a mí o al lector en toda nuestra concreción. Cambiar el mundo de la persona es cambiarla a ella; en un mundo donde se pudiera volar con sólo desearlo yo ya no sería esta persona que soy. En tanto que persona no puedo hacer muchos actos posibles en sí, y entre estos actos imposibles *para mí* se incluyen percepciones imaginarias que otros sí pueden llevar a cabo: yo no soy capaz de llevarlas a cabo porque su complejidad me rebasa, porque suponen familiaridad con conceptos o sentimientos que desconozco, etc. Un azteca no podía imaginarse un jinete sin cabeza porque no conocía los caballos. Si un novelista hiciera a un cacique azteca del siglo XIV temer a los caballos, diríamos que su personaje es inconsistente con la cultura y el periodo al que pertenece, que es anacrónico; una persona que perteneciera a ese nexo de personas no podía representarse un caballo, no podía saber de él siquiera de oídas. Podía, es cierto, imaginar animales semejantes al caballo, y temerlos, pero nunca un caballo con el sentido que tiene para nosotros o que tuvo para él en el momento de encontrarlo: un animal efectivamente existente, con tales o cuales características y referencias al mundo real tempo-espacial. En tanto que persona, mis posibilidades prácticas son las que son compatibles con mis circunstancias: con el hecho de que tengo un cuerpo con tales características, de que formo parte del mundo real frente al cual y dentro del cual me comporto, de que ciertos objetos me repugnan, de que pertenezco a un nexo de personas, de que otras personas influyen sobre mí y me determinan, etc. A estas posibilidades prácticas relativas al yo tomado como persona es a las que me refiero con el concepto de *capacidad*; las capacidades son las posibilidades prácticas *de una persona*, esto es, compatibles con ella en tanto que yo que vive en tal lugar y en tal época, que tiene tales o cuales características, tal estilo, tal carácter, tales motivaciones, tal forma de dejarse motivar, etc. El reino de mis capacidades como persona, de las capacidades que cabe intuir en mí, es el reino de todo lo que es pensable que yo, como esta persona que soy, *haga*. En el esclarecimiento de mis capacidades hay, sin embargo, una complicación que tiene que ver con que como persona soy quien soy en referencia a mis circunstancias: cuando trato de pensar qué sería capaz de hacer en circunstancias hipotéticas —como lo son todas las

circunstancias que espero en un futuro cercano o remoto—, tengo que pensarme como una persona distinta de la que soy ahora y acorde con dichas circunstancias.

Según lo que acabo de exponer, libres en sentido propio son los actos de la persona, y no-libres son las capacidades impedidas, posibilidades prácticas frustradas. Aquí el concepto de libertad designa no sólo a la actividad como lo opuesto de la pasividad, sino también como lo opuesto de la actividad frustrada; como concepto es resultado de esta segunda distinción. De manera más precisa se puede decir que la actividad frustrada es capacidad—esto es, actividad potencial— impedida por algún motivo. De acuerdo con esto el alcance de mi libertad es algo que sólo está determinado respecto de su frustración: tengo conciencia de ser libre de hacer todo aquello para lo cual no esté impedido³⁸. La causalidad no explica nada, sólo transfiere la pregunta por el ser de una cosa a otra; en lugar de explicarnos por qué una cosa es lo que es, nos dice de qué otra cosa depende el que esta cosa sea lo que es. Libre desde el punto de vista fenomenológico es simplemente lo que tiene el sentido de nacer del yo, aún cuando dependa de muchas otras cosas. El problema de la libertad es, por lo demás, un tema capital de la filosofía que puede ser abordado de infinidad de formas. Lo que interesa aquí es dejar en claro que la libertad es compatible con la motivación. La libertad es algo que se predica de los comportamientos de la persona cuando estos son conscientes como naciendo de él³⁹, pero también se predica de la persona, y esto quizá por metonimia: decir de una persona que no es libre es decir que no es libre de actuar en algún respecto.

La persona es entonces un yo que en ciertos respectos se comporta libremente—esto es, consciente de que en otros respectos está impedida para actuar— frente al

³⁸ Se comprenderá que este concepto de libertad es bastante relativo, pues depende de qué capacidades se le atribuyan al yo. Fulano puede atribuirle a Zutano la capacidad de hacer algo y en ese sentido aprehenderlo como libre de hacerlo, pero el mismo Zutano puede considerarse incapaz, o viceversa. Quizá pueda decirse que en sentido estricto la persona sólo es libre de hacer lo que efectivamente hace.

³⁹ Aquí me he cuidado de definir a la libertad sólo negativamente, es decir, esclareciendo el sentido de lo no-libre. El filósofo japonés Kitaro Nishida —apoyándose en el concepto schopenhaueriano de voluntad— proporciona una caracterización de la libertad compatible con la que aquí he expuesto, pero que dice más: “En suma, la clase de voluntad que describen aquellos que sostienen las teorías del libre albedrío —una voluntad por completo carente de causa o razón— no existe. Semejante voluntad contingente no se sentiría como voluntad libre. Más bien la sentiríamos opresiva. Cuando obramos por cierta razón, es decir, atendiendo al carácter interno del yo, nos sentimos libres. Y nos sentimos sumamente libres cuando la causa de una acción procede del más profundo carácter interno del yo. La razón que está detrás de la voluntad, sin embargo, no es una causa mecánica como la que describen los deterministas. Nuestro espíritu tiene una ley que rige su actividad y cuando el espíritu actúa de conformidad con su propia ley, es realmente libre.” (Kitaro Nishida, *Indagación del Bien*, Editorial Gedisa, Barcelona, 1995, p. 146.)

mundo. Pero los comportamientos de la persona —los cuales son dadores de sentido, constituyentes— están también sujetos a la síntesis pasiva y con ello a las leyes de la asociación. El que toda actividad se hunda en pasividad significa que todo lo que vivimos es hasta cierto punto determinante de lo que habremos de vivir en el futuro. Al hundirse, la actividad se convierte en co-mención que enriquece y determina el sentido de la actividad futura, y alimenta a la sensibilidad de tal manera que los correlatos de los actos que ahora se fundan sobre lo predado se pueden constituir luego en pasividad como predaciones sensibles listas para ser asumidas en nuevos actos. En *Ideas II* Husserl emplea el término subsuelo [*Untergrund*] para designar aquello sobre lo cual se funda la vida espiritual de la persona. Me parece que esta expresión recoge el carácter de fundamento o piso que tiene la conciencia pasiva para la vida del espíritu y subraya su carácter oscuro; designa aquello sobre lo cual está parada la persona en su actuar cotidiano, aquello sobre lo que se funda el yo espiritual y su actividad. Así, la persona tiene un subsuelo de vivencias co-mentadas, y un subsuelo de sensibilidad —que cabe destacar dentro del primero— que es la forma en que estas vivencias se asocian para constituir predaciones. Hablar de un yo que se hunde en sus subsuelos es hablar de un yo que se desarrolla, es decir, de una persona cuyo carácter cambia con el correr de su vida, que cuenta con un haber que evoluciona y a la cual el mundo se le ofrece constantemente de manera distinta. A medida que la actividad se asocia con el resto de la corriente de conciencia y se hunde en pasividad, la asociación constituye nuevas predaciones a las que sólo les falta que se les preste atención. El mundo de la persona es de esta forma una hechura suya; por ello podemos hablar de tipologías personales que evolucionan con su desarrollo⁴⁰ y que en parte se deben a su actividad libre. A medida que constituyo cosas, y a medida en que en condiciones similares se me predán cosas similares a las antes constituidas, las cosas se vuelven aprehensibles en sus diversos tipos. Lo similar es necesariamente similar respecto de algo, y este algo es justamente lo que la cosa tiene de genérica. Así, los géneros según los cuales es posible aprehender lo conciente cambian de periodo en periodo conforme la persona se desarrolla y conforme lo que es consciente como individuo motiva la constitución pasiva de individuos similares.

En mi vivir concreto está siempre implicada mi vida entera, y el vivir concreto es necesariamente un vivir que se asocia con toda mi vida. Así, por ejemplo, el sentido con

⁴⁰ Véase *Ideas II*, §60, d).

que en este momento tengo experiencia de esta silla de madera concreta entraña todo lo que he vivido, o con más precisión, entraña todo aquello de lo que he sido de una u otra forma consciente. La silla que ahora veo no es solamente la silla que se me ofrece sensiblemente como aquella que compré en Querétaro hace como dos años, que tiene una pata rota que no alcanzo a ver desde donde estoy ubicado, que dejó de ser mi silla predilecta cuando compré otra más cómoda, y que tiene una infinidad de características que se me ofrecen de golpe cada vez que la veo; la silla que ahora veo es además la silla de la que tengo experiencia como sólo puedo tenerla en este momento de mi vida. Lo que cambia entre la forma de ver esta silla hoy y la forma en que la vi ayer, y correlativamente, la diferencia entre la silla vista hoy y la silla vista ayer, es justamente lo que he vivido desde entonces y que está presente en el contenido total de la experiencia noético-noemática. Si comparo mi experiencia de ver la silla hoy con mi experiencia de verla ayer, y luego pregunto qué es lo que cambia en ambas, me doy cuenta de que hay ahí algo inefable, una especie de “colorido”, como lo llama Antonio Zirión. En la forma en que percibo esta silla está de alguna manera implícita la totalidad de mi vida de conciencia. Conciencia plena es un rótulo para designar todo lo que es pasiva o activamente conciente en un determinado punto del tiempo interno, todo lo que está mentado en nuestro tener conciencia ahora⁴¹. En esta experiencia plena vivo en el mentar perceptivamente esta silla, pero al mismo tiempo está co-mentado, a manera de horizonte o de contexto, el resto de mi vida de conciencia. Como hablar de algo concreto es hablar de algo aprehendido con todas sus determinaciones, la experiencia de esta silla aquí y ahora en su plena concreción es una conciencia que comenta al resto de la corriente de conciencia y que necesariamente se individualiza en cada una de sus fases.

El objeto conciente como individuo no es nunca algo que pueda aprehenderse de manera genérica sin perder con ello todo lo que lo hace justamente individual. Cuando veo *esta* silla de madera no veo una silla de madera en general, sino justamente *ésta*, con todas las determinaciones que he sugerido más arriba y que implican al todo de mi vida de conciencia (que a su vez, implica, como hemos visto, empatía de vidas ajenas). El correr de mi vida misma es además una constante individuación del polo sujeto y del polo objeto.

⁴¹ Esta es, por supuesto, una formulación desde el punto de vista noemático, pues desde el punto de vista noético la conciencia plena es un rótulo para designar la totalidad del mentar vigente en nuestro tener conciencia de algo ahora.

Yo, en tanto que esta persona que soy, tengo una esencia o una quiddidad⁴² concreta que remite a todo lo que he vivido y que cambia con el constante correr de mi vivir; y lo mismo puede decirse del objeto en tanto que esta cosa concreta a la que estoy vuelto en este momento de mi vida. La experiencia plena es una vivencia individual en el sentido de que al implicar al todo de la corriente de conciencia tiene necesariamente una quiddidad propia que no comparte con ninguna otra y que por la estructura esencial del correr de la conciencia, que en tanto que correr es un todo de impresiones, retenciones y protenciones en constante modificación, no puede nunca volver a darse de manera idéntica. Pero en la medida en que el objeto individual —esto es, aprehendido de manera concreta— es intencionado con una determinada identidad, éste es tomado como un ejemplar de un tipo genérico que se acuña y determina poco a poco. Este proceso es muy claro con respecto a los tipos de personas, como cuando gracias a experiencias pasadas reconocemos en alguien a un timador o decimos que tiene tipo de embustero, y nos cuidamos de él antes de caer en su trampa. Estas determinaciones genéricas no son, sin embargo, meramente imposiciones de la experiencia pasada sobre lo dado de manera actual, como si todo lo aprehendido adoptara simplemente la forma de lo ya conocido; por el contrario, el ejemplar revela algo más de la esencia del género del que es ejemplo y contribuye a acuñar el tipo con mayor precisión o cuando menos de manera distinta. Así, la forma concreta en que tenemos conciencia intencional de algo es una individuación de un tipo de forma genérica que con ella se muestra como nunca antes lo había hecho. El enamoramiento puede ser un ejemplo donde parecería que una vivencia tomada en su plena concreción, y con ello en su individualidad, determina de manera contundente el género del que es ejemplar: podemos decir que cada vez que alguien se enamora le es revelada una cara distinta del enamoramiento. En esto no hay que olvidar que la persona es un espíritu en el sentido intersubjetivo antes señalado, y que el sentido de la intención, el tipo genérico conforme al cual se aprehende al individuo, es con ello un sentido genérico espiritual que se individualiza⁴³. Un vivir no puede nunca ser igual a otro porque a personas distintas

⁴² Para evitar malentendidos, en adelante usaré la expresión quiddidad en lugar de esencia para referirme a lo que hace que las cosas individuales sean lo que son. Hago esto en consideración a que el término “esencia individual” es contradictorio con una de las características de lo que en fenomenología se denomina esencias: su universalidad.

⁴³ Así, en el último párrafo de *Ideas II*, Husserl escribe: “No obstante, en el curso de conciencia del espíritu se manifiesta en cada caso su unidad, su individualidad. Si quiero comprenderlas, tengo entonces que

corresponden necesariamente centros de orientación distintos, y porque el correr de cada conciencia excluye la posibilidad de que las vivencias en sentido pleno se den en dos momentos distintos del tiempo interno⁴⁴. Con esto ya se ve con toda claridad que las intenciones espirituales son, en tanto que intenciones concretas llevadas a cabo por personas concretas, formas colectivas de tener conciencia que se individualizan en cada uno de nosotros⁴⁵.

La persona es un yo individual que vive en el mundo de una manera única y al que éste motiva y se le ofrece necesariamente de manera única y cambiante. El sentido del mundo tal y como se le ofrece evoluciona como producto de una dialéctica entre lo sensible y los actos motivados que se fundan sobre ello. La vida de conciencia de la persona es un nexo individual de motivaciones de acto que se funda sobre un nexo individual de motivaciones de la asociación. El que los actos de la persona se encuentren en un nexo individual de motivaciones de acto o de razón la convierte en un espíritu individual, y el que sus actos se funden sobre un nexo individual de motivaciones de la asociación lo hace tener un mundo sensible individual, el cual también es espiritual en la medida en que la actividad está sujeta a las leyes de la asociación. Así, de la persona y de su mundo podemos

perseguir este curso, tengo que reconstruirlo; si quiero comprenderlo por un lado determinado, entonces tengo que destacar con la vista los nexos correspondientes en su curso de conciencia. La comprensión es completamente intuitiva, esta objetividad «individuo» viene a darse ahí en su ser propio.

Yo revivo la vida espiritual ajena y con ello el ajeno mundo del espíritu, la *objetividad* espiritual ajena, y los comprendo en su significado individual, o sea, en su significado espiritual: la situación política, la época espiritual, la literatura contemporánea.

En ello hay que prestar atención a que la individualidad en sentido espiritual es algo enteramente distinto de la individualidad de la naturaleza. La *cosa* tiene su ser individual como lo que está aquí y ahora. Pero este «lo que» mismo es algo «general». Esto quiere decir: cada *cosa* es ejemplar de una generalidad; lo es ya la *cosa* en el nivel de la mera experiencia «sensible» concordantemente pensada. Cada una puede ser pensada tan frecuentemente repetida como se quiera. Igualmente: la *objetividad física* es lo que es, y según cada una de sus determinaciones, como existente bajo leyes matemáticamente formulables y en determinaciones matemáticamente formulables.” (I2, §64, pp.346-3477 - Hua IV 298)

⁴⁴ “[...] a la esencia de la realidad anímica pertenece el no poder retornar por principio al mismo estado total: las *realidades* anímicas tienen precisamente una historia. Dos ciclos de circunstancias externas contiguos uno del otro afectarían de igual manera la misma alma, pero en el alma misma los cursos anímicos de los estados no podrían ser los mismos, porque el estado anterior determina funcionalmente al posterior.” (I2, §33, p.176 - Hua IV 137)

⁴⁵ Por lo demás, la individualidad de los *objetos* aprehendidos como meras cosas físicas, es decir, la individualidad que se puede predicar de manera *objetiva* —entendiendo esta *objetividad* en el sentido matemático de las ciencias naturales—, es una individualidad derivada que remite al nexo causal del mundo tempo-espacial que es correlato de una subjetividad, la cual es lo único que puede ser en sí individual. Dentro del nexo causal, cada cosa es individual por cuanto se encuentra en una relación única con el resto de las cosas que pertenecen a dicho nexo, es decir, por cuanto tiene una ubicación tempo-espacial única; pero el orbe tempo-espacial en su conjunto no es individual sino en la medida en que es correlato de una vida de conciencia.

decir que son individuales en un sentido todavía más radical que se refiere a la manera en que se entretajan el espíritu individual y su mundo sensible individual para formar una mónada que tiene toda ella un estilo único: un *Dasein*, un modo único en que se manifiesta el ser.

En el siguiente capítulo examinaremos en qué medida la individuación de la persona y del sentido con que se le ofrece su mundo circundante es una suerte de producción de sentido: analizaremos el carácter teleológico de la forma en que el mundo se le revela a cada persona, y veremos cómo cada quien contribuye a la producción del sentido del mundo intersubjetivo en el que vive. Así pues, describiremos cómo evoluciona teleológicamente el sentido con que el mundo se le ofrece a cada quien, y cómo el producto de esta evolución es algo que se hace público y se comparte en nuestras comunidades.

Capítulo 6:

La producción individual del sentido del mundo espiritual y su *objetivación.*

Al final del capítulo anterior vimos que cada persona es un individuo que está en correlación con un mundo individual. En la medida en que es *sucesiva*, esta constitución individual del sentido del mundo puede ser pensada como *producción*¹. La corriente de conciencia es como una especie de fábrica que, a partir de lo que en última instancia se le da como frontero a ella, produce mundo con sentido². Al reflexionar sobre la constitución tomando esto en cuenta se echa de ver que todas las objetividades cuyos sentidos son ideas en sentido kantiano, es decir, la persona, las cosas, el mundo mismo y todo lo que tenga carácter trascendente, se producen de manera teleológica.

Hay que recordar que las esencias de las cosas son ideas en sentido kantiano, es decir, esencias que se refieren a unidades que están más allá de lo que se da en la intuición adecuada, más allá de los ingredientes de las vivencias, más allá de los contenidos visuales, táctiles, olfativos, etc., de la conciencia inmanente³. La idea de este caracol que tengo en mi mano entraña una enorme complejidad de sentido, en primera instancia porque no lo percibo como una mera cosa, sino como un resto de ser vivo que habitó en el mar, que tiene

¹ En la acepción en que se dice de las cosas de la naturaleza que se producen unas a otras o que salen unas de otras.

² Esto frontero a la conciencia, lo dado en primera instancia, es un límite de la fenomenología, que no puede hablar sino de la forma en que el ser es conciente.

³ La trascendencia de esta unidad se puede ilustrar comparándola con la que se hace patente en las imágenes que aparecen en los estenogramas RDS que estuvieron muy de moda en los noventas, donde uno tenía que hacer bizcos para que una imagen en tercera dimensión emergiera de un fondo difuso. Quizá podríamos trazar una analogía entre todo lo ingrediente de la vivencia y este fondo difuso, y el objeto trascendente y esta imagen en tercera dimensión: la imagen en 3d no es algo contenido en el fondo difuso sino algo que se muestra a través de él. Por supuesto que esta analogía no se sostiene cuando se la trata de llevar más lejos, pero al menos nos permite hacernos una idea del poder de la intencionalidad. Por lo demás, en el capítulo sobre la constitución de la persona y de su mundo circundante, vimos cómo la constitución de una objetividad trascendente y una subjetividad trascendente es ya inherente a la experiencia por medio del tacto.

una historia dentro de mi vida, que recogí en la costa de Veracruz durante un día alegre o triste, que con el desgaste ha perdido cierta parte, etc.; su idea ha ido adquiriendo todas sus determinaciones particulares a lo largo de una historia en que lo he llevado a la intuición siempre de forma necesariamente inacabada, cumpliendo parcialmente en cada caso la tarea de evidenciar su sentido. El caracol es algo que nunca podrá acabar de mostrarse, y esto justamente porque su identidad es consciente como algo trascendente, como algo que no pertenece a la misma dimensión que sus manifestaciones, accidentes o cualidades secundarias. Algunas características del caracol pueden cambiar y también puede perder o ganar otras —puede volverse blando al entrar en contacto con algún ácido, puede revelarse como un silbato, puede dejar de parecerme importante—, pero la quiddidad del caracol es lo idéntico que, aun cuando se muestra en ellas, está más allá. Cuando preguntamos qué es esta cosa, preguntamos por el sistema de manifestaciones coordinadas por esta idea, por el tipo de tarea sintética que impone a lo que se da para que se haga evidente en tanto manifestación de una determinada trascendencia tal como el caracol, y no, por ejemplo, como la piedra⁴.

Al volverme perceptivamente hacia las trascendencias que tengo sensiblemente predadas, éstas no se me ofrecen como evidencias, sino como tareas de evidenciar. Respecto de las cosas y del mundo en general, la evidencia es cumplimiento de una tarea inacabable: percibir de manera evidente un caracol es ejecutar la tarea de llevar a cabo algunos de los actos potenciales implícitos en su sistema. Así, al ver el caracol lo aprehendo como índice de un sistema que determina, por ejemplo, que si lo hago girar percibiré lados ahora invisibles, que si lo rompo encontraré en su interior pequeñas bóvedas, que si lo suelto lo veré caer al piso, etc.; es decir, lo aprehendo como teniendo todas estas manifestaciones que habrían de mostrármeme si llevara a cabo los actos de percepción correspondientes a sus determinaciones potenciales. Al momento de prestarle atención al caracol del que he venido hablando y que ahora se me ofrece como un punto blanco a la distancia, —en un extremo del cuarto—, lo veo como algo en proceso de hacerse evidente como mi caracol, como algo que se está haciendo evidente en una determinada dirección. Aprehender ese punto blanco como mi caracol quiere decir aprehenderlo como índice de un determinado sistema sintético que en la manifestación de ese punto blanco está

⁴ Véase el §83 de *Ideas I*, y los §17 y §18 de *Ideas II*.

actualizándose o llevándose a la intuición. Los objetos trascendentes son necesariamente conscientes de manera parcial y escurridiza. Nunca tengo completamente dadas las cosas de las que soy conciente, y en cada caso sólo tengo de ellas una parte del todo, una manifestación de algo que nunca acaba de darse; esta parte está aprehendida junto con la indicación de lo que habría que seguir para que dicha cosa se me siguiera mostrando: la revelación de lo cósmico es siempre evidencia parcial de un todo presunto. Este sistema, la identidad de la cosa en cuestión, es resultado de la tarea de llevarla a la evidencia en actos que luego se hunden en pasividad. De manera que siempre que una manifestación del caracol se me ofrece de manera sensible, lo hace como parte de un sistema que entraña evidenciaciones pasadas: la cosa vuelve una y otra vez como un ente que reclama la prosecución de la tarea de revelarlo: su idea es un sistema inconcluso que sin embargo determina la dirección en que ha de concluirse. La teleología inherente a la producción del sentido de las trascendencias estriba entonces en que cada vez que tenemos conciencia de una cosa, tenemos conciencia de algo que se muestra al retomar y cumplir con una tarea hasta cierto punto previamente llevada a cabo, pero necesariamente incompleta y por tanto siempre prosiguiéndose. La idea de este caracol deja abierto para posterior determinación todas las manifestaciones que sean concebibles como prosecuciones de la tarea de evidenciarlo previamente llevada a cabo, o sea, que sean compatibles con el sistema ya conformado con que se me ofrece. Esto quiere decir que la revelación de las cosas del mundo es hasta cierto punto progresiva y que este progreso es el desarrollo de ideas que determinan el sentido de lo que se da como manifestación: cada nueva manifestación enriquece el sistema de la cosa y puede modificar la dirección de aprehensión a la que pertenece. Vivir en la percepción de las cosas del mundo es darse a la tarea de sintetizar el correr de la conciencia conforme a identidades presuntas con tales o cuales determinaciones. La arbitrariedad de estas síntesis se nos muestra en casos donde la manifestación de una cosa idéntica en sus caracteres meramente físicos se revela como sustrato de distintas direcciones de aprehensión, de diversos tipos de cosas a las que son inherentes diversas ideas. Para observar esto basta con pensar en la dirección en que una determinada comunidad religiosa aprehende un objeto que para otra comunidad no tiene connotaciones religiosas. Otro ejemplo que está muy presente en los textos que abordan nuestra historia oficial es el sentido que los conquistadores españoles daban al oro, y el

contraste con el sentido que le daban los pueblos indígenas. El hombre medieval que llegó a América veía en el oro un tipo de cosa que había revelado poderes mágicos, religiosos y comerciales, es decir, aprehendía esa cosa dorada en una determinada dirección, y su percepción del mismo era una prosecución de una tarea de evidenciarlo que se remontaba varias generaciones atrás. Uno de esos hombres pudo haber descubierto con asombro alguna nueva faceta del oro, pero esta evidenciación hubiera sido una prosecución de la tarea de evidenciarlo acuñada en su idea; es decir, no hubiera anulado el resto de sus propiedades. Por el otro lado, para los pueblos indígenas el oro no era sin duda una cosa especialmente poderosa y bella, al menos no tanto como para los españoles, porque al verlo no veían algo que hubiera revelado ni los poderes mágicos, ni religiosos ni comerciales que éstos le atribuían; para alguien que no hubiera visto nunca su reflejo en un espejo, el oro no podía ser nunca tan fascinante como esos raros artefactos que le ofrecían a cambio. En la medida en que la persona pertenece a un nexo de personas en constante comunicación, la tarea que supone evidenciar las cosas no es, por supuesto, solipsista, y podríamos decir que cada vez que un individuo vive en la percepción de una cosa lo que hace es proseguir una tarea de su comunidad.

No hay que olvidar que el sentido de la persona misma es también una idea, pero en este caso se trata de la unidad de un objeto que pertenece a dos dimensiones: una más allá y otra más acá de la vivencia⁵. El sentido de una persona en tanto que yo *en* el mundo es el sistema de sus manifestaciones que apuntan hacia el polo subjetivo *más acá* del vivir, y sus manifestaciones que apuntan hacia el polo objetivo supuesto *más allá* del vivir que lo intenciona. En la persona, el polo yo se reviste de un carácter cósmico que evoluciona junto con él y en la unidad de una idea. En su vivir, la persona se produce necesariamente a sí misma como un personaje referido a un determinado mundo circundante que motiva su comportamiento, y al reflexionar sobre sí misma se percibe de esta forma, se verifica y prosigue la tarea de revelar quién es. Esta verificación alcanza extraordinarios niveles de complejidad con el juego de espejos que tiene lugar con la empatía y la interacción con los otros: al constituirme como persona me pienso como alguien que es percibido, valorado y usado como medio por los otros, y soy consciente de mí mismo como teniendo determinaciones de sentido que proceden de actos ajenos que me son sólo parcialmente

⁵ Es decir, se trata de la idea de una cosa que es a la vez trascendente y trascendental.

accesibles, y esto por presentación. Mis comportamientos vienen acompañados de la conciencia del modo en que me constituyo o revelo ante los otros aun cuando de hecho no haya nadie que me perciba. Al comportarme soy consciente de que tengo una determinada forma de aparecer ante los otros⁶, independientemente de que éstos estén o no ahí para actualizarla. Este fenómeno se pone de manifiesto en el hecho de que sentimientos sociales pueden hacerse presentes en la soledad, de que uno puede sentirse culpable, ridículo, orgulloso, etc., a causa de actos que sólo él conoce. Estas verificaciones vacías que presentan la forma de aparecer ante los otros exigen cumplimiento: las personas tienden a buscar el reconocimiento de los demás, su efectiva participación en la revelación de quiénes son⁷. Como quiera que sea, las personas se verifican en la prosecución de la tarea de evidenciarse a sí mismas y a las demás conforme a diversos tipos de estilos o personalidades genéricos⁸. Cuando salimos a la calle nos encontramos con diversos tipos de personas, y cada vez que conocemos a alguien lo aprehendemos primero conforme a un tipo previamente determinado que poco a poco vamos verificando y con ello modificando: la idea con que nos aventuramos a aprehenderlo en primera instancia se precisa, se tachan ciertos prejuicios, se corroboran otros, y por lo demás se gana en complejidad⁹. Los tipos de las personas particulares, sus ideas, se acuñan como variantes de ideas culturales: en este caso de la idea de hombre o de ser humano, a la cual es inherente cierta dignidad, ciertos derechos y cierto lugar y papel dentro del cosmos. De esta manera, aprehendo a mis semejantes como seres humanos y no como *macehuales*: éstas son dos formas distintas de determinar conforme a ideas lo que Heidegger denomina, con afán de neutralidad, el *Dasein*. El problema sobre si es pensable una idea neutra del hombre o del *macehual* habría que dirimirlo en una fenomenología de la cultura que tome como punto de partida a las personas de nivel superior y que comience por esclarecer su estructura.

⁶ Por lo demás, la forma de aparecer ante los demás no es una sola, sino muchas, e incluso con diversas jerarquías: cuando mi comportamiento tiene implicaciones éticas suelo destacar la mirada de mis padres o maestros, cuando me comporto con orgullo enfatizo la mirada de quienes compartirían el gozo de mi éxito, o de quienes se sorprenderían con él, etc. Según esto, parecería que con mis comportamientos tengo conciencia apremiante de mí según la mirada de las comunidades con las que estos están más íntimamente relacionados; mis comportamientos destacan mi estar referido como objeto a las comunidades que conforman el nexo de tomas de posición sobre las que estos se fundan en tanto que espirituales.

⁷ Y si hemos de considerar verosímil la trama de *Crimen y castigo*, ello ocurre incluso en los casos donde dicho reconocimiento es perjudicial para quien lo reclama.

⁸ Véase *Ideas* II, §60, d)

⁹ Algo similar ocurre con nuestra percepción de las personas de nivel superior: una familia se me ofrece en primera instancia conforme a un tipo, pero luego descubro todos los matices de su interacción.

Así, la persona vive en su verificación, y en la verificación de las otras personas y de las cosas —los sistemas de apariciones— que se le ofrecen de manera sensible. Esta verificación no consiste en ponerle una palomita a lo predado, sino en proseguir concordantemente en la tarea de evidenciarlo conforme a un sentido presunto, tarea que, como acabamos de decir, se vuelve cada vez más compleja en el juego de espejos de la empatía. La sensibilidad le proporciona a la persona un mundo trascendente previamente constituido, o, dicho de manera más precisa, constituido en pasividad secundaria como una suerte de sedimento de su actividad pasada. Conforme vive, el individuo está siempre produciendo activa y pasivamente el sentido de su mundo circundante; a lo largo de su vida se hace de una determinada manera de ver el mundo, de una manera personal de tenerlo predado. Esta cosmovisión es algo individual —esto es, que necesariamente tiene una quiddidad que sólo le corresponde a ella y a ninguna otra— en tanto que hilación del mundo sensible individual con los actos espirituales individuales, y está muy lejos de ser un mero conjunto de creencias que hubiera de envolver como una especie de agregado a las cosas dadas. Esta cosmovisión es una articulación individual de todo lo existente, una formulación individual del sentido de todo lo que es: del tipo de entidades existentes, de sus cualidades, de lo valioso y lo que no vale nada, de lo bueno y de lo malo, de los medios que corresponden a determinados fines; en suma, de qué sea el mundo. A veces la individualidad de cada mónada se insinúa débilmente en las películas o en las novelas donde se nos muestran historias entretejidas que ponen de manifiesto las miradas de diferentes personas involucradas en un mismo evento, pero la manera determinada en que el mundo se le ofrece a una u otra persona es mucho más divergente de lo que pudiera expresar ninguna obra literaria o cinematográfica. Cuando la vida de una persona se cruza con la vida de otra persona no sólo tenemos un curso de eventos que se cruce con otro: dos vidas se cruzan en un mundo que tiene el sentido de ser el mismo para ambas, pero que en cada caso aparece de manera distinta. No es sólo que con cada mónada se revele un aspecto del sentido del mundo, como si este sentido fuera algo fijo; más bien con cada mónada se revela un aspecto de un *presunto* sentido del mundo, de un mundo que entraña una determinada idea que evoluciona conforme se verifica; no es que el mundo sea algo fijo que esté ahí esperando a que se le verifique, sino que la idea de eso que hay que verificar

evoluciona en el curso de su verificación¹⁰. Cuando entro en contacto con alguien más, mi mundo asume el sentido de revelarse también de la manera en que se le ofrece a esa otra persona, y entonces todo lo que ese otro punto de vista revela determina también la dirección en que hay que proseguir la evidenciación de la incógnita de qué sea el mundo, de cuál sea el sentido de la gran obra que entre todos diseñamos, montamos, actuamos y observamos¹¹. En esta asunción del punto de vista ajeno hay, por supuesto, muchos matices, y en general sólo admitimos como válidas las manifestaciones que nuestra cultura considera normales¹². Como quiera que sea, la idea del mundo evoluciona conforme una determinada comunidad de individuos la verifica.

Mi comportamiento dador de sentido repercute directamente en la manifestación que yo tengo del mundo, pero no necesariamente en las manifestaciones ajenas presentadas junto con ella. Sin embargo, esta producción individual del sentido con que el mundo se nos ofrece es algo que se *objetiva* como expresión¹³; con ello influye en el sentido que éste tiene para la comunidad a la que pertenecemos y de aquello en lo que haya de convertirse. La persona es, como hemos visto, un yo que está *en* el mundo como expresión, como una cosa que expresa una determinada vida de conciencia intencional, y todas sus manifestaciones *objetivas* transpiran el sentido con que intenciona el mundo y las cosas en él. Esta vida de conciencia se manifiesta de manera más básica a través del cuerpo y de los gestos corporales, y luego de manera fundada a través de las palabras. La vida de

¹⁰ No perdamos de vista que esta verificación no es en primer lugar una verificación científica o filosófica, sino algo que está presente en todos los actos de nuestra vida y que no es sólo dóxica, sino también axiológica y práctica. Todo mi vivir es revelación, es decir, verificación, de “lo que es”.

¹¹ Aquí es interesante retomar una idea de Kitaro Nishida sobre la realización del individuo tal y como lo hemos entendido [C.f. cap. 5]. En *Indagación del Bien* encontramos esta contundente frase: “Lo que en última instancia depara a un individuo satisfacción extrema es la realización de la individualidad del yo, es decir, el despliegue en la práctica de las características distintivas propias.” (Kitaro Nishida, *Indagación del Bien*, Editorial Gedisa, Barcelona, 1995, p. 186). En este sentido el despliegue en la práctica de las características distintivas propias sería la participación individual en la revelación de un mundo que se refleja en una infinitud de miradas o vidas individuales.

¹² Es mi intención profundizar en este tema en la tesis de maestría, donde pretendo analizar cómo se cristaliza lo que se ha dado en llamar, inapropiadamente, la conciencia colectiva, y que según lo que hemos visto aquí sería la conciencia individual de la forma en que el mundo es consciente para los demás miembros de mi comunidad. Para semejante análisis será indispensable hacer un análisis del concepto de “normalidad”.

¹³ Aunque, en la opinión de Antonio Ziri6n, esto s6lo ocurre de manera muy exigua, m6nima, tentativa. Por otro lado, el que la esencia de algo individual se exprese equivale a llevar a la expresi6n algo nunca antes dicho. (Pues es la *objetivaci6n* de algo que por ser individual no se agota en ning6n significado gen6rico). De manera que, siguiendo un poco el pensamiento de Heidegger en “El Origen de la obra de arte”, podr6amos decir de la persona que est6 en el mundo a la manera de la poes6a. V6ase Antonio Ziri6n, “¿Ser6 posible una fenomenolog6a de lo inefable?”, en *Devenires*, a6o VI, No. 12, Morelia, Julio de 2005; y v6ase Heidegger “El origen de la obra de arte”, en *Arte y poes6a*, FCE, M6xico, 2002.

conciencia se organiza como una visión individual *del* mundo, y ésta visión se nos ofrece al menos parcialmente ya con el acto de percibir a la persona. Nuestro legado a la gente que nos rodea es cierta reelaboración del sentido del mundo que nos fue heredado, una reelaboración de los juicios sobre los comportamientos que están bien y los que están mal, o sobre qué sean las cosas que nos topamos a diario, o sobre quienes somos y cuál es el fin de nuestra vida, sobre qué cosa sea el mundo mismo y cómo debería ser. Esta reelaboración no se da sólo en el ámbito de la creencia, y es probable que ni siquiera preeminentemente en él, sino también en el estimativo y el práctico. Con el correr de nuestra vida comenzamos a valorar ciertas cosas que antes nos eran indiferentes, y también comenzamos a usar ciertas cosas como medios para determinados fines, y todo esto se lo comunicamos a los demás ya con el hecho de con-vivir, de tener conciencia de nuestra co-existencia. De esta manera, el mundo que forjamos a partir de nuestros comportamientos —de nuestros juicios, nuestras valoraciones y nuestras estrategias— determina también el sentido que tiene el mundo para la colectividad de la que formamos parte e influye sobre el resto de los individuos que forman parte del mismo nexo de personas que nosotros¹⁴.

Por lo demás, la persona tiene una identidad en tanto que miembro de una determinada asociación de personas: es una de las cabezas de un espíritu multicéfalo¹⁵. Para proporcionar una explicación fenomenológica de la producción intersubjetiva del sentido del mundo o de los mundos intersubjetivos, es decir, de cómo se cristaliza lo que coloquialmente se ha dado en llamar, inadecuadamente, conciencia colectiva, habrá que explorar el sentido y las diversas estructuras de las intersubjetividades correlativas a estos mundos, es decir, habrá que ensanchar las miras y hacer fenomenología de la cultura.

¹⁴ En la medida en que es posible que los demás no lleven a intuición la expresión del mundo forjado por alguno, y en la medida en que en ocasiones estas expresiones vacías se transfieren de generación en generación, el sentido del mundo intersubjetivo alberga restos de sentido que están ahí simplemente como monumentos a la forma en que las generaciones pasadas concibieron el mundo. Ese es creo yo el caso de tantas cosas que hoy en día se consideran valiosas, pero respecto de las cuales no hay ya elementos para vivir honestamente en su estimación. Muchos objetos han heredado su valor de las propiedades mágicas que hace siglos se les atribuían, como el oro. Creo que un interesante experimento mental consiste en preguntar qué es lo que hace valiosa a cada una de las cosas que se consideran bienes. Hay, por ejemplo, una abrumadora cantidad de las leyes morales que sólo se estiman porque los demás las estiman, es decir, que para quienes las siguen no tienen otro sentido que el de ser caprichosos mandatos sociales.

¹⁵ Esta expresión la tomé de Cesar Moreno Márquez, quien traduce así el adjetivo germano [vielköpfige] usado por Husserl en *Zur Phänomenologie der Intersubjectivität II*, Beilage XXVII.

Conclusiones

Con el desarrollo de este trabajo hemos visto que el yo que se aprehende a sí mismo como persona —es decir, cada uno de nosotros en nuestras vidas cotidianas— vive ya por ese mismo hecho en mundo *objetivo* o intersubjetivo que presupone tener conciencia de otras personas, y que al aprehenderse *en* el mundo la persona se aprehende como un yo que sólo puede aparecer ante los demás a través de la expresión. En ello vimos que la *objetivación* puede entenderse como expresión en su sentido más amplio, y que las personas están expresándose constantemente de manera involuntaria a través de su cuerpo. En este tema vimos luego cómo presumiblemente el lenguaje discursivo suponía siempre al lenguaje gestual, y cómo en ese sentido se fundaba en él y lo elevaba hasta el nivel de lo conceptual. Gracias a esto pudimos entender la estructura del mundo y de las cosas espirituales, que suponen siempre un sentido espiritual que se funda sobre un soporte corporal. Después vimos cómo la persona era siempre una persona aprehendida dentro de un nexo de personas, es decir, dentro de una intersubjetividad, y cómo sus tomas de posición son siempre actos motivados por los demás. En este punto pudimos esbozar una primera caracterización del espíritu común. También observamos cómo le es inherente a la persona una sensibilidad formada espiritualmente y conforme a la cual se constituye para ella pasivamente un mundo espiritual listo para ser asumido en nuevas intenciones. Con esto nos dimos cuenta de que a la persona le era inherente una manera única de referirse al mundo espiritual. Después de estudiar estos fenómenos desde un punto de vista dinámico, descubrimos que el correr de la vida de la persona implica siempre individuación y que esta individuación es aprehensión de cosas con una quiddidad individual, es decir, con modos de ser necesariamente únicos. Finalmente, el correr de la conciencia de la persona se reveló como producción que tiene además un sentido teleológico en tanto que su experiencia referida a cada cosa es prosecución de la tarea de evidenciar un sentido presunto.

A lo largo de la investigación que resumimos en el párrafo anterior obtuvimos las evidenciaciones y las herramientas conceptuales necesarias para contestar a la pregunta que la motivó: ¿Cómo evoluciona con el correr de la vida de la persona el sentido del mundo en el que habita? Vimos, pues, que el sentido del mundo circundante de una persona está

entretejido con el sentido que le dan las demás personas de las que tiene experiencia y con las que por ese mismo hecho se comunica siempre, y que la evolución del sentido del mundo debe de ser entendida como constante individuación de todo lo que se nos ofrece, incluyendo las determinaciones que el otro descubre en las cosas y que se nos comunican en la convivencia. Así, la vida de la persona es necesariamente una constante reelaboración del mundo que tiene enfrente. Dado que la persona está en el mundo a través de la expresión, esta reelaboración que lleva a cabo cada quien al vivir es algo que en cierta medida se comunica ya con el hecho de aparecer ante los otros. A partir de esta última tesis se comprendería también otra inquietud que tendría que desarrollarse como continuación inmediata de este trabajo –digamos, como primer capítulo de la tesis que pienso desarrollar en la maestría—, y que tiene que ver con una ambigua y misteriosa expresión que solemos usar cuando hablamos de la historia. ¿Qué queremos decir cuando afirmamos que en tal o cual época una “idea estaba en el aire”? Esta expresión se usa en muchos casos donde nos damos cuenta de que personas que nunca se conocieron llegaron a concebir ideas semejantes. Es obvio que esa coincidencia se debe en parte a que dichas ideas son respuestas a una misma realidad que en ese momento es problemática, pero también parece que gran parte del misterio se desvanece al tomarse en cuenta que la realidad misma es un producto espiritual, cuyo sentido implica toda clase de supuestos que comparten los contemporáneos, y que además cada persona se encuentra directamente e indirectamente en constante comunicación con todas aquellas otras personas de las que tiene conciencia y que tienen conciencia de ella. Se puede decir, en resumidas cuentas, que cada uno de los actos de la persona supone una serie de vidas contemporáneas y también una serie de vidas que le precedieron. Sin embargo, el sentido que le viene heredado de las personas que vivieron antes que ella sólo le es accesible indirectamente, a través de la convivencia con sus contemporáneos cuya constitución es, cómo hemos visto, condición necesaria para toda forma de comunicación.

Bibliografía

- Acta fenomenológica latinoamericana*, volumen II, enero de 2004.
- Agustín, *Confesiones*, Editorial Porrúa, México, 2005.
- Alemany, Carlos (comp.), *Psicoterapia Experiencial y Focusing. La aportación de E.T. Gendlin*, Editorial Desclée de Brouwer, 1997, Bilbao.
- Gadamer, Hans-Georg, *Verdad y Método*, Ediciones Sígueme Salamanca, Salamanca, 2003.
- Gendlin, Eugene T., *Focusing. Proceso y técnica del enfoque corporal*, Ediciones Mensajero, 2002.
- Hegel, G.W.F, *Fenomenología del espíritu*, FCE, México, 2004.
- Heidegger, Martin, *Arte y poesía*, FCE, México, 2002.
- Heidegger, Martin, *El ser y el tiempo*, FCE, México, 2004.
- Heidegger, Martin, *Carta sobre el Humanismo*, Alianza Editorial, Madrid, 2004.
- Heidegger, Martin, *El concepto de tiempo*, Editorial Trotta, Madrid, 2003.
- Husserl, Edmund, *Investigaciones Lógicas, 1*, Alianza Editorial, Madrid, 2006.
- Husserl, Edmund, *Investigaciones Lógicas, 2*, Alianza Editorial, Madrid, 2002.
- Husserl, Edmund, *Renovación del hombre y de la cultura*, Anthropos Eitorial, México/ Barcelona, 2002.
- Husserl, Edmund, *Meditaciones cartesianas*, FCE, México, 1996.
- Husserl, Edmund, *La tierra no se mueve*, Editorial Complutense, Madrid, 2006.
- Husserl, Edmund, *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, Editorial Trotta, Madrid, 2002.
- Husserl, Edmund, *Invitación a la fenomenología*, Ediciones Paidós, Barcelona, 1990.
- Husserl, Edmund, *El artículo de la Encyclopaedia Britannica*, UNAM, México, 1990.
- Husserl, Edmund, *Lógica formal y lógica trascendental. Ensayo de una crítica de la razón lógica*, UNAM, México, 1963.
- Husserl, Edmund, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro primero*, FCE, México, 1997.

- Husserl, Edmund, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro segundo: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*, UNAM, México, 1997.
- Husserl, Edmund, “El origen de la geometría”, en Derrida, Jacques, *Introducción al origen de la geometría de Husserl*, Ediciones Manantial, 2000.
- Husserl, Edmund, “El espíritu común (Gemeingeist I y II)”, en *Thémata*, número 4, Sevilla, 1987, págs. 131-158.
- Husserl, Edmund, *Analyses Concerning Passive and Active Synthesis. Lectures on Transcendental Logic*, Kluwer Academic Publishers, Carbondale, Illinois, USA, 2001.
- Nishida, Kitaro, *Indagación del bien*, Editorial Gedisa, Barcelona, 1995.
- Orayen, Raúl, *Lógica, significado y ontología*, Instituto de investigaciones filosóficas, UNAM, México, 1989.
- Ortega y Gasset, José, *Ideas y creencias*, Editora Espasa-Calpe Argentina, Buenos Aires, 1945.
- Reeder, Harry P., “Intención signitiva y textura semántica”, en *Devenires*, año VII, número 14, julio de 2006.
- Schutz Rosenfeld, Gabriel, “Autobiografía y presente vivo. Un estudio fenomenológico”, inédita, México, tesis presentada para aspirar al grado de maestro en filosofía, UNAM, 2007.
- Sokolowski, Robert, *Introduction to Phenomenology*, Cambridge University Press, 2000.
- Stein, Edith, *¿Qué es filosofía?*, Ediciones Ecuentero, Madrid, 2001.
- Stein, Edith, *Excursus sobre el idealismo trascendental*, Ediciones Ecuentero, Madrid, 2005.
- Steinbock, Anthony J., *Home and Beyond. Generative Phenomenology after Husserl*, Northwestern University Press, Evanston, Illinois, 1995.
- Zirión Quijano, Antonio, “¿Será posible una fenomenología de lo inefable?”, en *Devenires*, año VI, No. 12, julio de 2005.
- Zirión Quijano, Antonio, “Sobre el colorido de la vida. Ensayo de caracterización preeliminar”, en *Acta fenomenológica latinoamericana*, volumen I, 2003.

—Ziri3n Quijano, Antonio, “El sentido sin el lenguaje y la tarea de la fenomenolog3a”, en *Folios Segunda poca*, No. 16, Bogotá, segundo semestre de 2002.

—Ziri3n Quijano, Antonio, *Historia de la fenomenolog3a en México*, jitanjfora Morelia Editorial, Morelia, 2003.