



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO
EN FILOSOFÍA
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS

LA ECLOSIÓN DEL SENTIDO

TESIS

QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE:
DOCTOR EN FILOSOFÍA

PRESENTA:

AXEL RIVERA OSORIO

ASESOR:

DR. PEDRO ENRIQUE GARCÍA RUIZ
(FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS)

CD. MX.

2017





Universidad Nacional
Autónoma de México



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 la memoria de mi padre

AGRADECIMIENTOS

En primer lugar debo agradecer a mi familia, a mis padres, mis hermanos; sin ustedes nada de esto hubiera sido posible. Siempre han sido una inspiración y han permitido que poco a poco cumpla con las metas que me he propuesto; de muy diversa manera siempre he encontrado apoyo y comprensión en cada uno de ustedes y por eso les estoy sumamente agradecido.

También quisiera darle las gracias a todos mis amigos, especialmente a los que han estado conmigo desde tiempo atrás, ya que se han convertido en compañeros de innumerables travesías, compinches de un sin fin de experiencias, tanto académicas como vivenciales. He aprendido mucho de todos ustedes. Rafa siempre ha tenido grandes sugerencias sobre lo que debo leer después de las sesiones maratónicas de filosofía, el otro Rafa siempre fue una enseñanza de dedicación y esfuerzo, César y Hugo son la mejor compañía filosófica en un gimnasio, Mariana invariablemente me ha enseñado que la vida va más allá de la filosofía, aunque me cueste admitirlo, y evidentemente recordaré con cariño tu enseñanza más valiosa, siempre puedes tomar una cerveza los Lunes a las 10 am después de una clase de alemán. A Abraham por todas las conversaciones sobre libros que tenemos bastante a menudo. Lilian eres una gran compañera de estudio en la biblioteca. Cecilia recuerdo con gusto todas las enseñanzas que me has dado sobre la cerveza y especialmente por descubrir el amargo y delicioso sabor de una buena porter. A Liz le agradezco el interés que compartimos por la fenomenología, siempre es un placer hablar contigo. A Iván y Arancha por todas esas pláticas interminables. Así podría seguir con un número mucho más amplio de experiencias; sin embargo, eso sería un texto más grande que la tesis misma, así que mejor sólo les agradezco infinitamente a todos: Alejandra, Alfredo, Angélica, Carolina, Citlali, Daniela, Emiliano, Gustavo, Mauricio, Miguel, Ricardo, Tzitzí.

A todos mis amigos de los Archivos Husserl de Köln, ustedes hicieron que un país frío y rígido como Alemania fuera tan ameno como el estar en casa. Gracias por ello a Celia Cabrera, Andrea Scanziani, Marco Cavallaro, Ricardo Mendoza, Tomas da Costa, Nikolaos Soueltzis, Sara Pasetto, Honghe Wang y Giulia Pagani.

Un enorme agradecimiento para todos los miembros de mi Comité Tutorial. En primer lugar para el Dr. Pedro Enrique García Ruiz, quien desde hace más de diez años ha sido un mentor en la ardua tarea filosófica, enseñándome la dedicación que ella merece, pero al mismo tiempo que la calidad de un filósofo no depende sólo de cuánto sabe, sino que también importa la forma en la que uno vive y cómo se comporta, además de la necesidad de ser consecuente con lo que se enseña. Igualmente al Dr. Jorge Armando Reyes Escobar, quien ha sido un ejemplo de lo que significa ser un académico serio y comprometido con su trabajo, mostrando que la erudición es resultado de un inmenso y arduo trabajo. A la Dra. Mónica Gómez Salazar, quien me enseñó que para hacer una buena tesis se requiere algo más que el análisis de un autor, que se deben pensar los problemas y no sólo las propuestas de alguien, si esta tesis tiene algo de ello, gran parte se lo debo a ella. Al Dr. Carlos Oliva por su honestidad y por los consejos para realizar una mejor tesis. A la Dra. Rosaura Martínez por su comprensión y apoyo.

Itzia merece un reconocimiento aparte, la vida ha sido mucho mejor desde que estoy contigo y hemos logrado mucho estando juntos. Esto sólo es el principio de un camino mucho más largo; gracias por todo. Sabes muy bien que no hubiera sido posible sin ti.

Agradezco al proyecto PAPIIT "Naturalizar la ética: aportes y problemas del giro neurocognitivo para la filosofía moral contemporánea" (IN402715), el apoyo brindado para concluir esta tesis.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	1
CAPÍTULO I	
SENTIDO DEL IDEALISMO TRASCENDENTAL Y SU MOTIVACIÓN	12
Introducción	12
§ 1. Doble sentido de una fenomenología trascendental	13
§ 2. "Teleología inmanente". Sobre el sentido de la filosofía y la historia de la filosofía	18
§ 3. En-sí y para-sí de la filosofía	21
§ 4. Horizonte teleológico e intersubjetividad de la filosofía	24
§ 5. Primer motivo del giro trascendental	29
§ 6. Elementos esenciales de una ontología de la ciencia	33
§ 7. Consecuencias metafísicas de la ontología subyacente de la ciencia	35
§ 8. Segundo motivo del giro hacia el idealismo trascendental. Empirismo y sus consecuencias	36
CAPÍTULO II	
DESPLIEGUE DEL MOTIVO TRASCENDENTAL. LA LECTURA DE HUSSERL	44
Introducción	44
§ 9. Primer acceso al ámbito trascendental. Descartes y la implementación del método	45
§ 10. La contribución de Hume. La asociación y el ámbito pre-objetivo	49
§ 11. Husserl lector de Kant. Consideraciones preliminares	52
§ 12. Notas sobre el sentido de lo <i>a priori</i> . Síntesis y la función analítica	55
§ 13. El <i>a priori</i> material	61
§ 14. Psicologismo y antropologismo en Kant	65
§ 15. Digresiones en torno a la cosa-en-sí	71
§ 16. Sensibilidad y entendimiento	77
CAPÍTULO III	
EPOJÉ Y REDUCCIÓN	87
Introducción	87
§ 17. Problemática en la que se inscriben la epojé y la reducción	88
§ 18. Actitud natural	94
§ 19. Actitud naturalista	99
§ 20. Epojé. Una primera aproximación	104
§ 21. El realismo metafísico	109
§ 22. La función crítica de la epojé	115
§ 23. Reducción. Aclaraciones previas	125
§ 24. La vías hacia la reducción	126
§ 25. Fenomenalidad y ámbito trascendental	139

CAPITULO IV	
MUNDO	149
Introducción	149
§ 26. Notas sobre el concepto de Mundo	153
§ 27. Conceptos preliminares de mundo en la fenomenología husserliana	165
§ 28. Mundo como totalidad	177
§ 29. Mundo como horizonte	193
CAPÍTULO V	
MUNDO PROPIO, MUNDO EXTRAÑO, NORMATIVIDAD Y SENTIDO	219
Introducción	219
§ 30. Mundo propio. Tipo y el surgimiento de la tipicidad	221
§ 31. Normalidad, normatividad, contingencia e intersubjetividad	237
§ 32. Normalidad, anormalidad y corporalidad	242
§ 33. Corporalidad y performatividad	250
§ 34. Habitus, corporalidad y afectividad	255
§ 35. Habitus, normatividad e intersubjetividad	260
§ 36. Mundo. Tensión entre el mundo propio y el mundo extraño	268
CONCLUSIONES	277
BIBLIOGRAFÍA	279

INTRODUCCIÓN

Esta tesis es resultado de una motivación personal, la cual ha estado conmigo durante varios años. Siempre me han inquietado las cuestiones y los problemas de ontología, especialmente ser capaz de justificar una teoría coherente sobre el sentido de lo *real*. Por eso mismo, he dedicado cierto tiempo al tema del origen del sentido. A lo largo de los años he sentido, tras cada lectura, cómo el tema que tenía frente a mí se hacía cada vez más complejo, nunca encontré soluciones fáciles; no obstante, en el transcurso de la investigación noté que aunque no pudiera dar cuenta de todos los problemas que iban saliendo al paso, por lo menos iba reconociendo algunas formas de cómo no debe abordarse el tema y por lo menos ahora puedo afirmar que he logrado algunas conclusiones preliminares. Una de ellas fue haberme percatado de que una sola teoría o un solo modelo teórico es insuficiente para la resolución de la cuestión, ya que sin importar qué tan complejo sea el sistema filosófico o el modelo al que nos atengamos, siempre existen ciertos aspectos teóricos que se le escapan a los grandes filósofos; por ello, se necesita de un método capaz de incluir perspectivas, métodos y opiniones distintas. Tal forma de proceder hace mucho más complicado el trabajo, aunque a largo plazo lo hace, igualmente, más fructífero. No quiero decir que esta tesis haya cumplido cabalmente con este cometido; sin embargo, por lo menos me ha permitido transitar un camino filosófico fecundo.

La presente investigación comenzó situándose dentro de un marco teórico muy específico; a saber, la fenomenología y más específicamente la de Edmund Husserl. Al inicio de la misma tenía clara una idea que aún sostengo, que la filosofía debe entenderse como una filosofía trascendental. Sin embargo, lo que he comprendido por dicho concepto ha cambiado a lo largo de los años; ahora podría afirmar que la filosofía es o debe ser trascendental porque su ámbito de estudio es el *sentido* y éste no ocurre simplemente en el mundo, sino que es resultado de una compleja constitución subjetiva e intersubjetiva que se atiene a los modos de darse de lo *real*. Ahora bien, la intención que me guiaba al inicio era comprender y ser capaz de explicar el ámbito de la pasividad; es decir, ser capaz de hacer patentes las estructuras que posibilitan la actividad de la conciencia (las síntesis de identificación, la asociación, la teoría de la afectividad, la temporalidad, etc.), pensaba que sin tal explicación sería imposible dar cuenta de los rendimientos más elevados de la vida del sujeto, tal como podría ser el pensamiento, la voluntad, la libertad o cualquier otro estrato más elevado de sentido. Sin embargo, tras lecturas de diversos filósofos, sociólogos, historiadores, politólogos, etc., me di cuenta que la fenomenología abarcaba de manera muy sistemática y profunda algunos problemas mas no todos, incluso de que algunos temas esenciales le eran ajenos, lo cual al principio me dejó anonadado, pues sentí que también dichos problemas que sistemáticamente eran dejados de lado también constituían una parte fundamental para explicar el origen del sentido y por ello me preocupaban profundamente.

Uno de los tantos problemas importantes que no aborda directamente la fenomenología, aunque ha habido algunos intentos para conformar vínculos fructíferos, es la performatividad y como bien lo ha argumentado John Searle, sin una teoría tal es imposible explicitar la base de las instituciones sociales, parte esencial y constitutiva del origen del sentido, debido a que el sentido sólo existe en y gracias a las instituciones intersubjetivas, a la creación cultural de algún tipo de normatividad que establece los parámetros y marcos de pensabilidad. Teniendo esto en cuenta, a mitad del camino hubo un cambio en el rumbo de la tesis, pasó de ser una investigación centrada en la fenomenología husserliana a ser una tesis que intenta contrastar algunos de los mejores resultados de la teoría fenomenológica con algunas propuestas contemporáneas sobre los mismos temas. Aunque debo de reconocer que me fue imposible cambiar por completo el primer esquema de la investigación, por lo menos tal cual lo había concebido en un primer momento.

El tema de la presente disertación es el origen del sentido. Las tesis básicas defendidas en esta tesis son las siguientes. La filosofía debe ser una empresa trascendental, por razones que expondré a lo largo de la tesis. Por ello, hacer una indagación sobre el origen del sentido implica comprender cómo acontece en la realidad, para ello tenemos que recurrir al concepto de *constitución* empleado por la fenomenología, el cual apunta a los diferentes momentos de instauración simbólica, tanto los subjetivos como a los intersubjetivos e igualmente a los que nos ha legado nuestra tradición, además este concepto ayuda a reconocer que existen formas diversas de constitución que nos son ajenas y las cuales conforman el *mundo extraño*. Sin embargo, como la investigación en curso tiene un interés muy particular, que es el origen del sentido, entonces la empresa se ciñe mucho más a los momentos originarios, los cuales queremos la esfera pre-temática y pasiva de la experiencia, tal como es definida por Husserl y demás fenomenólogos, como Henry, Levinas, Merleau-Ponty, etc. El sentido resulta gracias a una constitución intersubjetiva, necesitamos de los otros para legitimar nuestra experiencia, sin embargo, una idea que me interesa defender aquí es la siguiente: el sentido no comienza con el lenguaje ni gracias a las facultades que suelen definir la racionalidad, sino que intento mostrar que existe una capa afectiva, pasiva, corporal, dicho de manera más general, aquello que Kant denominó la estética trascendental, allí acontecen los primeros rasgos de un mundo intersubjetivo. La determinación comienza allí donde todavía no existe claridad conceptual.

Para ello, y dicho muy esquemáticamente, tuve que argumentar la necesidad de legitimar una esfera pre-conceptual donde se asienta el *mundo*, concepto al cual le dedicamos un capítulo entero para saber a qué nos referimos con él; ese mundo pre-conceptual, pasivo, ya incluye a los otros, mas todavía de forma limitada, por ello nos adentramos a pensar al *mundo* como *tipicidad*, teniendo que explicar que él se conforma mediante *tipos* de cosas y en la construcción de habitualidades; es decir, de ciertos comportamientos que todavía no cuentan como acciones y decisiones completamente libres

para la acción, sino que son comportamientos asumidos por los individuos, los cuales están dados y asentados en nuestras culturas, son modos de caminar, de ver, vestir, comer, todo aquello que se incluye en el concepto de *habitus* de Bourdieu; aquello que nos enseña a mirar al mundo de cierta manera, tal conclusión es lo que pretendemos mostrar en el último capítulo. El sentido es una constitución intersubjetiva, mas una constitución que comienza con la estética trascendental, en el cuerpo, en la afectividad, en la sensibilidad.

No obstante, el primer capítulo no aborda directamente este tema, porque a mi juicio, era necesario establecer ciertas bases para poder acceder plenamente a dicha cuestión. Lo primero que intenté justificar en él fue la forma en que debe comprenderse la fenomenología, a saber, como un tipo de idealismo y de una pragmática trascendental. La filosofía, a mi juicio, es una empresa trascendental y lo es porque debe ser crítica frente a las ontologías ingenuas que predominan en nuestra vida cotidiana, como podrían ser el objetivismo, el cientificismo, el realismo metafísico (tal como lo denomina Putnam), etc. La asunción básica de todas ellas es la existencia de una realidad en-sí, la cual es independiente de todo rendimiento subjetivo o intersubjetivo, de lo que se pueda conocer, decir, crear, creer, etc., por parte de la subjetividad; frente a ello la fenomenología, y otras corrientes filosóficas actuales, afirman que es imposible conocer al mundo, determinar el sentido o justificar una teoría sin hacer referencia a los aspectos subjetivos e intersubjetivos de la experiencia, ellos son los marcos donde se inscriben las teorías y cualquier tipo de justificación. Por eso, debía quedar claro el sentido de lo trascendental. Trascendentalidad y sentido son conceptos que van de la mano. Por otra parte, cuando afirmo que la fenomenología es al mismo tiempo un idealismo y una pragmática trascendental tengo la intención de aseverar que la fenomenología tiene que explicar todos los aspectos de la vida constituyente; desde los estratos pasivos de la experiencia, hasta los actos de la voluntad, de la libertad, los ámbitos sociales que implican el hacer un mundo cultural en conjunto con otras personas, por ello mismo, idealismo es un concepto que se queda corto para explicar todos los aspectos de la vida de los sujetos, se necesita enfatizar igualmente el aspecto práctico, afectivo, volitivo de la vida; por eso autores como Natalie Depraz han buscado enfatizar el aspecto pragmático que se encuentra en la fenomenología. Aclarar esta cuestión fue el primer objetivo del capítulo.

El resto del primer capítulo está enfocado en desarrollar dos ideas. La primera fue aclarar por qué es importante el estudio de la historia de la filosofía; porque desde el momento en que afirmamos que la filosofía debe entenderse como trascendental estamos tomando una decisión teórica con fuertes implicaciones ontológicas y epistemológicas; pues desde ese momento nos estamos insertando en una tradición específica del pensamiento. De tal manera, una de las primeras tareas necesarias fue explicar lo que significa estudiar filosóficamente la historia de la filosofía, que es ubicarse en ella críticamente y no simplemente repetir lo que alguien, por más bueno que sea, haya dicho. Ese es, a mi

juicio, el espíritu de la fenomenología, cuando Husserl aseveró el *dictum* fenomenológico *par excellence: a las cosas mismas*. Con tal aseveración Husserl no tuvo otra intención más que afirmar la exigencia de ir directamente al estudio de los problemas, lo cual quiere decir que filosofar es analizar críticamente la realidad, el mundo y no el mero repetir lo que se nos ha enseñado. Esto último es el mal que aqueja a gran parte de los estudios académicos actuales y lo que Fink, en un famoso artículo, denomina el mal de la doxografía. El último punto a desarrollar del primer capítulo fue mostrar el *motivo* del giro trascendental, lo cual según lo expusimos se divide en dos aspectos: a) El primero de ellos fue el desarrollo de la ciencia, el cual debido a su éxito significó un cambio fundamental en la comprensión de la *realidad*. Se llegó a una comprensión de la misma como un en-sí, pensándola como si fuera completamente independiente de la subjetividad o de la cultura, lo cual llevó al estudio del modo de ser de los entes como *res extensa* y por ello también llevó al análisis de la subjetividad, pues el modo de ser de ésta no concuerda con tal descripción. b) Por otra parte, la ciencia también postuló un nuevo método para plantear problemas, eliminando toda explicación que no caiga bajo criterios mensurables y suponiendo a la causalidad como el elemento imprescindible para toda explicación; el empirismo fue la consecuencia y la radicalización del dicho método; pues si la causalidad es quien rige al mundo, entonces también lo hace con la forma con la que nos relacionamos con él, debido a ello el empirismo postula el concepto de *sensación* como el resultado de dicha causalidad, lo cual significa que el mundo objetivo necesita necesariamente pasar por el tamiz de la subjetividad, pero al hacerlo nuestro conocimiento ya no es *del* mundo, sino de la experiencia que tenemos de él, con todas sus implicaciones, incluyendo un cierto escepticismo epistemológico. Estos profundos problemas intentaron ser resueltos por la filosofía trascendental, iniciando con la de Kant, tratando de mostrar cuáles son los verdaderos límites de la subjetividad.

El segundo capítulo es el más técnico de la tesis, comienza con la explicación de las influencias de Descartes y Hume en el desarrollo de una filosofía trascendental, aunque este capítulo está centrado principalmente en las críticas de Husserl contra Kant, cuestión harto relevante pues la problemática gira en torno al sentido que debe entenderse por lo trascendental. Allí enumero por lo menos diez críticas, las más relevantes, para no extenderme demasiado, serían tres: 1) el sentido de lo *a priori*, que en Kant tiene que ver con las condiciones que pone la subjetividad para que la experiencia pueda acontecer; a saber, las intuiciones puras de la sensibilidad y las categorías, mientras que en Husserl lo *a priori* se relaciona con los modos de darse del objeto para una subjetividad, los cuales incluyen evidentemente ciertos aspectos subjetivos, pero al mismo tiempo elementos que provienen del objeto, los cuales poseen diversos tipos de configuraciones, ámbitos, los cuales pueden ser descritos desde los modos en se presenta la realidad y por los cuales somos capaces de distinguir entre una percepción y algo imaginario, e incluso hasta configuraciones culturales que hacen que un objeto tenga

un sentido bastante determinado. Entonces, la conclusión a la que llega la fenomenología es que el sentido de lo *a priori* no debe restringirse a las meras condiciones subjetivas. 2) Otra de las críticas de Husserl a Kant se dirige a enfatizar las dificultades existentes en el concepto de lo en-sí; uno de los intérpretes más renombrados de la filosofía kantiana, Henry Allison, afirma que Kant emplea dicho concepto por modestia epistemológica, ya que nunca seremos capaces de determinar de una vez y para siempre lo que es algo; por ello arguye que debemos asumir tal indeterminación en nuestras teorías y esa sería la función específica del concepto de lo en-sí; sin embargo, para la fenomenología dicho concepto es un presupuesto gratuito de la filosofía kantiana, ya que sólo podemos hablar o determinar aquello de lo que tenemos experiencia y la cosa en-sí, por definición, escapa a los límites de la experiencia, entonces la filosofía husserliana, y fenomenológica en general, intentará explicar de un modo distinto la indeterminación de la *realidad* apelando al excedente ontológico que ella posee, reconociendo que lo *real* puede tener significados diferentes dependiendo del modo en que lo determinemos, sin embargo, lo que no acepta es que dicha indeterminación se deba a algo que no puede ser experimentado, sino que la experiencia misma es el baremo y la que nos muestra que lo *real* siempre es más de lo que decimos. Esto lo aclaramos mejor en los capítulos finales. 3) La tercera crítica de importancia que queremos señalar es la autonomía de la sensibilidad frente al entendimiento, porque si aceptamos con Kant que la sensibilidad necesita de lo categorial para ser significativa, entonces estamos asumiendo que el estrato más originario de sentido no es necesariamente el campo de lo sensible, pues él sería dependiente del entendimiento, o de la actividad de la conciencia para generar una síntesis; mientras tanto Husserl arguye a favor de una autonomía de la sensibilidad, apelando a la creación de campos de sentido que provienen del cuerpo, de las síntesis de identificación, de los *tipos*, de los *habitus*, etc., incluso como lo argumentaremos en el capítulo final, esto nos serviría para defender una tesis como la de J. Butler, quien afirma que la performatividad no comienza en los actos de habla, sino en la corporalidad de las personas o en actos intersubjetivos, pero que antes de ser lingüísticos dependen del mero hecho de estar reunidos, de una vida corporal comunal; por lo tanto, ello significaría que el sentido comienza antes de que el entendimiento y la razón entren en acción, que la vida desde su pasividad originaria crea determinaciones y tipologías del mundo que no dependen de juicios reflexivos, sino de una vida corporal y la cual es la base de la determinación del mundo.

El tercer capítulo marca el rumbo de una idea esencial que busco defender, a saber, necesitamos una ontología que nos permita una pluralidad conceptual. Para fundamentar tal idea partimos de una idea expuesta por J.J. Drummond en su famoso libro sobre el *noema* en el pensamiento de Husserl, en el cual acerca la postura del filósofo moravo a la propuesta ontológica de Hilary Putnam; lo hace cuando explica que el *noema* funciona como una *x* indeterminada; es decir, en

el mundo tenemos "objetos", entendidos tal como Husserl lo hace en *Ideas I*, los cuales son nuestros referentes; sin embargo, éstos cobran sentido solamente gracias al esquema conceptual en el que estén insertos. Tal es la idea central del capítulo, aunque se encuentra debajo de ciertos análisis técnicos sobre la epojé y la reducción, métodos esenciales de la fenomenología husserliana.

El estudio de dichos elementos metodológicos fue necesario porque Husserl solía afirmar que el mayor problema de Kant, y de la filosofía trascendental previa, fue no reconocer la función de la *reducción*. Una de las metas esenciales del capítulo se enfocó en aclarar dicho concepto pues suele mal interpretarse, como si se tratase de un regreso a la experiencia subjetiva y como si desde allí surgiera todo el sentido del mundo, concluyendo que la fenomenología apela a un subjetivismo, a un idealismo, entendiendo éste último concepto en el peor sentido de la palabra; por ello, me pareció imprescindible esclarecer ambos conceptos y señalar sus verdaderas implicaciones. Lo esencial de la epojé es rechazar la actitud natural para ser capaces de salir de ella. Para ello hubo que explicar a qué nos referimos con actitud natural y actitud naturalista. Ambas distintas, pero comparten un presupuesto; a saber, ambas poseen planteamientos ontológicos no aclarados en los que se asume el sentido de la realidad como si ésta fuera independiente de todo rendimiento subjetivo e intersubjetivo. Ahora bien, dicha aclaración teórica no tiene por qué hacerla alguien que se encuentre en *actitud natural*, ya que es el modo cotidiano de habitar en el mundo, no obstante ello implica, que es imposible generar una teoría partiendo de tal ontología incuestionada; sin embargo, cuando hablamos de la actitud naturalista es diferente, ya que es la actitud que mantiene la ciencia, los científicos, junto con sus presupuestos ontológicos. El mayor problema, a mi juicio, tal como lo planteo en el capítulo es lo que Putnam llama el *realismo metafísico*, el cual es la asunción de la existencia de una realidad en-sí, la cual, según la actitud naturalista, nos es revelada sólo por la ciencia. Cuestionar tal ontología, como cualquier otra ontología ingenua, es la función de la epojé y a eso se limita; a poner entre paréntesis cualquier afirmación no examinada.

La *reducción* es la fase positiva del método fenomenológico en tanto que con ella se revela la ontología defendida por la fenomenología. La primera tesis que hace patente la *reducción* es que no existe el sentido, el ser, el mundo sin apelar a los rendimientos subjetivos e intersubjetivos de la experiencia; el sentido siempre nos incluye y no sólo a los seres humanos, sino a todo lo viviente, la realidad está ahí, pero *para nosotros*, el sentido aparece debido al modo en que habitamos lo real. Por eso mismo, la realidad de la que habla la ciencia, como Husserl lo expone en la *Crisis*, es una idealización de la experiencia, una descripción en tercera persona que presupone la existencia de quien la experimenta. No hay sentido sin el dativo de la manifestación, sin el sujeto experimentante. El mundo se revela gracias a los sujetos que lo viven; de tal manera la ciencia y sus descubrimientos dependen de la articulación que hagamos de ellos dentro de nuestro horizonte significativo, sólo así

cobran legitimidad. Eso es lo que Husserl llama la función de la subjetividad trascendental, aunque bien entendida significa en verdad una intersubjetividad trascendental, tal como lo han argumentado varios fenomenólogos, tal como Zahavi o Römpp. Otra tesis que defendemos en este capítulo es que el sentido y la verdad dependen de los interés que tengamos a la hora de estudiar un objeto; porque el modo de aproximarse al objeto de estudio determina en cierta medida su modo de revelarse, por ende, no existe una forma única y universal de determinar el sentido de una cosa, sino que existen múltiples modos de interpretarla, dependiendo del contexto donde la coloquemos. Algo que debe quedar claro es que cada contexto, o como Husserl lo diría, cada región ontológica, se conforma dependiendo del interés que tengamos sobre el objeto de estudio, lo cual permite que formemos diversos criterios de legitimación en cada uno de ellos; un ejemplo nos ayudará a clarificar más el sentido de lo que queremos decir. Tomemos por ejemplo un cuadro; ahora bien, el sentido que éste tiene varía dependiendo quien lo observe, por ejemplo, un curador, un historiador del arte, un físico o un lego en la materia. Cada uno de ellos podrá decir ciertas cosas significativas sobre el mismo, partiendo de su especialidad y donde los criterios sobre la verdad o la falsedad de sus afirmaciones se medirán por la normatividad imperante en sus áreas de estudio. Así, no podemos descalificar ninguno de los discursos sobre ese objeto, ni podemos descalificar *a priori* lo que diga alguno de nuestros sujetos imaginarios con base en el discurso de otra región ontológica, sino que tenemos la obligación de tener una posición abierta, aclarando que el cuadro es un *noema*, una *x* indeterminada, la cual cobra sentido dependiendo del contexto y la teoría desde la que se le considere; aunque, al mismo tiempo, es evidente que no podemos decir cualquier cosa sobre un objeto determinado, en primer lugar porque la realidad tiene modos de darse específicos que imposibilitan aseverar algunas cosas sobre ciertos tipos de entes, este tema lo trabajamos en el cuarto capítulo, en segundo lugar porque la verdad, o la justificación de una teoría, tal como Putnam y Husserl mantienen, depende de parámetros intersubjetivos, de especialistas que van conformando criterios acerca de la verdad y la falsedad de los entes. Ello hace más compleja a la ontología al aceptar y defender una pluralidad conceptual; aunque la realidad nunca ha sido sencilla.

El cuarto capítulo ataca directamente otro de los problemas esenciales de la fenomenología; a saber, el concepto de mundo. La tesis primordial que defiende en el capítulo es la siguiente: el mundo es el horizonte trascendental que condiciona el aparecer del ente, lo cual quiere decir, teniendo en cuenta que el sentido existe para los vivientes y no es algo en-sí o que esté allí esperando a ser encontrado, que el significado de un ente, del objeto, de las teorías y las ontologías regionales, no se determinan solamente por las cualidades que le sean inherentes al ente, por lo que una persona quiera decir sobre él o por lo que una teoría proponga, sino que todas ellas se inscriben en un horizonte cultural, intersubjetivo, el cual a final de cuentas es nuestro mundo, él determina lo que es, en tanto que nuestro *mundo* condiciona lo que puede ser dicho, pensado; es un marco de inteligibilidad, tal como lo

ha analizado Foucault, Bourdieu, aunque también la fenomenología. En esencia lo que se afirma es que el mundo implica un cierto reparto de lo sensible, lo cual prepara la consecuencia ontológica que defenderemos en el quinto capítulo, a saber, que existen diversos *mundos* conviviendo en cada época histórica; es decir, diversas normatividades que condicionan diferentemente el modo de ser de los entes.

El capítulo cuarto comienza analizando el concepto de *mundo* como totalidad, porque queremos contrastarlo con el concepto de *mundo* defendido por la fenomenología; a saber, que el mundo es un *horizonte* de significación. El concepto de mundo como totalidad lo ilustramos con la forma en que Wittgenstein lo aborda en el *Tractatus* y tal como lo defiende el estructuralismo; en esencia lo que afirman es que el mundo es una estructura lógica a-histórica que subyace y determina lo que puede ser dicho sobre lo *real*. Lo que objetaremos es lo siguiente: el mundo no puede ser pensado como si fuera una estructura o varias estructuras formales y a-históricas; tampoco es un mero correlato intencional que está ahí y que debe tomarse de una única manera, sino que el *mundo* es un sistema normativo conformado de forma intersubjetiva e históricamente, el cual además incluye la herencia simbólica de nuestros antepasados. Ahora bien, el paso previo para llegar a esta conclusión lo hacemos analizando el concepto de *mundo* que Heidegger expone en *Ser y Tiempo*; creemos que éste es un concepto bastante logrado para definir lo que en el capítulo quinto llamaremos en *mundo propio*; es decir, el horizonte histórico concreto de cada cultura que condiciona lo que puede ser pensado. Asumo la descripción de Heidegger, aunque acotándola, y lo repito, a ser la descripción estática del *mundo propio*. En primer lugar acepto que el sentido de los entes nos viene dado por su uso, es una determinación práctica más que teórica, además el uso o la utilidad del ente se inscribe dentro de un contexto referencial y dichos contextos dependen de una estructura más general que es el mundo. No obstante, argumentaremos que dicho concepto, por lo menos tal como Heidegger lo describe en *Ser y Tiempo*, aún posee limitaciones, por ejemplo, depende del modelo lenguaje, por ello, no logra acceder a los campos más originarios de sentido, tema de esta tesis; es decir, al ámbito de la estética trascendental, donde no todo el sentido depende de convenciones o de estructuras formales, sino también obedece al modo en que la realidad se presenta; por ejemplo, retomando el ejemplo del martillo de Heidegger, y recordando la explicación de Javier San Martín, por más que queramos, el sentido de un martillo es limitado, se usa para clavar, tal vez como arma contundente, mas no para cualquier cosa, no puede usarse o determinarse, por ejemplo, como un portador de líquidos; en esencia el martillo se usa para unir dos realidades materiales y eso no depende sólo del uso, sino es un modo de ser material dado, del modo de ser de lo *real*, tal afirmación no tiene el objetivo negar los minuciosos análisis de Heidegger, sino apuntar a su limitación, porque lo que defiende es que existe un ámbito pre-temático, pre-conceptual que no es dependiente del uso, sino de una significación corporal,

el sentido de lo *real* comienza en la forma corporal de habitar al mundo, ella es el correlato de los modos de darse de la realidad; el uso es un aspecto que viene posteriormente; el uso significa ya estar instalados prácticamente en el mundo, pero para ello debemos habitarlo previamente, implica una pasividad más originaria, tal como lo explica Levinas, Henry y Husserl. Otra de las limitaciones del concepto de mundo de Heidegger es que no toma en cuenta la transformación histórica del sentido; por lo tanto, permanece como una mera descripción formal que debe completarse con una fenomenología genética y generativa, retomando los mejores aspectos de la fenomenología de Husserl y los novedosos análisis de Waldenfels e incluso de otras corrientes filosóficas, como las de Foucault, Agamben, De Certeau o Bourdieu.

Haciendo un breve resumen podríamos decir que en el capítulo cuarto definiendo las siguientes tesis: 1) el mundo es el horizonte trascendental que determina el aparecer del ente; 2) el mundo ni es una estructura formal, ni universal ni a-histórica; 3) el mundo es una constitución intersubjetiva capaz de determinar el reparto de lo sensible de una comunidad cultural; es decir, enmarca lo que puede ser dicho, pensado, imaginado, etc.; 4) el sentido del ente es práctico antes que teórico; 5) el sentido de los entes depende de un contexto referencial y a final de cuentas de la estructura del mundo; 6) el sentido de los entes y del mundo no logra definirse sólo con el uso, sino que debemos tomar en cuenta el modo de darse de lo real; lo cual hace ver que el sentido depende de una estructura triádica; a) la experiencia subjetiva, pues todo sentido debe incorporarse en la vida de alguien para acontecer; b) la estructura intersubjetiva o cultural que define lo que puede ser pensado, dicho, etc. y c) el modo de ser de lo real, donde a grandes rasgos se distinguen las regiones formales que nos permiten distinguir entre modos de ser de los entes, por ejemplo, diferenciar algo que es percibido de lo que es imaginado, recordado, etc., cada región posee ciertos límites sobre lo que puede ser dicho; por eso Merleau-Ponty solía recordar que nosotros dotamos de sentido al ente, pero no sin antes dejar que él nos susurre lo que podemos decir sobre él.

El quinto y último capítulo trata de introducirse en los temas que fueron dejados de lado por Heidegger sobre el concepto de *mundo*. Finalmente lo que busco justificar en él es una distinción que me parece necesaria para comprender la complejidad sobre la constitución del sentido; a saber, la de *mundo propio* y *mundo extraño*. A mi juicio ni el sentido ni el mundo se comprenden sin ella; ambos conceptos buscan explicitar la generatividad implícita en el concepto de mundo; buscan señalar que el *mundo* en tanto estructura normativa condiciona lo que puede ser dicho, mas él se concreta en la creación de normas, leyes, modos de visibilidad, modos de actuar, funciones de estatus, estableciendo poderes deónticos, etc., aunque debido a ello debemos tener conciencia, tal como nos lo recuerda Spinoza, que *omnis determinatio est negatio*; es decir, que cada vez que creamos o constituimos una estructura de determinación lo hacemos negando otras tantas; así, lo *propio* solamente se define

gracias a la diferenciación que hace frente a lo *extraño*. Entonces el *mundo* con el que nos encontramos originariamente es nuestro *mundo propio* y al mismo tiempo es una estructura liminal que supone y depende del *mundo extraño*; ambos son aspectos constitutivos de la estructura del mundo y solamente cuando tomamos en cuenta a ambos podemos definir con precisión cómo se constituye el sentido.

Sin embargo, tal afirmación es la conclusión a la que llegamos en el capítulo. El capítulo comienza adentrándose en la explicación de la pre-comprensión; siempre me pareció que dicho concepto heideggeriano dejaba algunos asuntos sin resolver; la pregunta con la que inicia el capítulo, por tanto, es qué significa el estar arrojado en el mundo, estar siempre comprendiéndolo. Heidegger parece bastante satisfecho con tal afirmación; sin embargo, no es tan fácil y eso nos lo muestra la fenomenología de Levinas, Henry o la de Ricoeur, éste último afirma, por ejemplo, que Heidegger suele emplear una vía corta en sus descripciones, mientras es menester comprender las mediaciones que hacen posible los resultados a los que Heidegger llega. Teniendo esta idea en mente me propuse investigar la pre-comprensión desde lo que considero su base, es decir, el ámbito pre-conceptual y pre-temático de la vida. Para acceder a este ámbito estudio con cierto detenimiento el concepto de *tipo* de Husserl; el cual ya implica una cierta determinación del ente, aunque es una determinación pre-conceptual y la cual no se subsume al uso. Los *tipos* son estructuras dinámicas de determinación mediante las cuales interactuamos con el entorno sin estar todavía en una red referencial o un nexo de significaciones bien definidas; por eso mismo me gusta definir al mundo como una *tipicidad*, como lo *típico*; lo cual incluye la pasividad que, creo, hace falta en Heidegger.

La meta que me propongo en este último capítulo es mostrar que la capa pre-conceptual es la base de la intencionalidad y de la performatividad, ya que la intencionalidad de acto presupone toda una esfera de afectividad, instintiva, que se concreta en la corporalidad; la cual es el correlato subjetivo de la *tipicidad* del mundo. Igualmente retomo la tesis arrojada por J. Butler, quien argumenta que los actos performativos igualmente se basan en los cuerpos que se reúnen; allí se comienza a performar el mundo. Entonces la instauración de sentido no tiene que ver en un primer momento con la lengua o con los estratos más altos de la razón, sino con una la estética trascendental en su autonomía. El mundo y el sentido se constituyen al habitarlo corporalmente, por eso el sentido no sólo es humano, sino que es constitutivo de lo viviente, aunque sólo los seres humanos somos capaces de crear un mundo mucho más amplio y significativo.

Finalmente, habiendo argumentado a favor de comprender al mundo como *tipicidad*, termino apuntando algunas ideas que deben servir para investigaciones futuras. En primer lugar, creo que es necesario pensar a fondo el sentido del *mundo propio*; es decir, los modos en que se crea lo *típico* en nuestras sociedades, las tecnologías que nos subjetivan, los *habitus* que somos, investigar cuáles son

los *dispositivos* que funcionan en nuestra cultura, cuáles son las instituciones hegemónicas que determinan lo que es, porque todos ello configura el sentido de nuestro mundo; dicho estudio sobre lo *propio* al mismo tiempo también servirá para defender la tolerancia y el respeto frente a formas de ser distintas a las nuestras, sabiendo que lo *propio* no existiría sin lo *extraño*. Reconociendo que el *mundo* y el *sentido* incluyen la extrañeza, una que no puede ser dominada ni incluida dentro de lo *propio*; son sus márgenes y lo que la complementa. La exterioridad, la alteridad se concreta en modos de ser de otras personas y pueblos enteros, constituyen tipicidades propias y reconocerlo implica la necesidad de una fenomenología responsiva, que no intente decir lo que los otros son, sino que pueda escuchar la forma en la que ellos hablan a partir de su experiencia, cómo conforman su mundo; pero que al mismo tiempo da criterios mínimos para llegar a acuerdos. Esa sería la tarea de una investigación por venir.

CAPÍTULO I

SENTIDO DEL IDEALISMO TRASCENDENTAL Y SU MOTIVACIÓN

Llevada a cabo en esta concreción sistemática, es la fenomenología *eo ipso* «idealismo trascendental», bien que en un sentido radicalmente nuevo.

Edmund Husserl, *Meditaciones Cartesianas*

Introducción

El primer capítulo intenta señalar algunos elementos relevantes para enmarcar el problema de la génesis del sentido. Buscamos señalar el doble sentido de la fenomenología trascendental; en primer lugar trata de argumentarse que ella es un idealismo, aunque uno bastante particular, en tanto que toma con seriedad el papel constitutivo del sujeto en todas sus explicaciones teóricas. Sin embargo, la fenomenología va mucho más allá de ser una filosofía de la subjetividad, pues no es una filosofía que sólo se preocupe por este enfoque, ya que, a la vez, incorpora la *praxis* y todos los estratos de la vida intencional, de los cuales es evidente que algunos son subjetivos, pero al mismo tiempo existen otros que sólo pueden ser explicados apelando a la intersubjetividad, por ello mismo, la fenomenología no queda anclada a un paradigma subjetivista, a pesar de las críticas que Habermas u otros filósofos hayan hecho en este sentido¹; por ende, aquí afirmaremos que ella es un idealismo trascendental pero al mismo tiempo una pragmática trascendental. Este último punto será uno de los resultados finales de la tesis, aunque debemos afirmarlo desde un inicio.

En un segundo momento, el capítulo intentará dar cuenta de un núcleo de inteligibilidad en el concepto de lo “trascendental”. Para esto aclararemos el concepto de *teleología interna* que emplea Husserl; pues servirá para delimitar el sentido de la filosofía y mostrar el campo específico de la filosofía trascendental. Además lograremos vislumbrar ciertos aspectos relevantes, ontológicos y metodológicos de la fenomenología.

En tercer lugar, este capítulo intentará dar cuenta del *motivo* que llevó a la filosofía a dar el giro trascendental. Podemos resumirlo en tres momentos: primero el desarrollo de la ciencia junto con la ontología que se deriva de ella; que va a hacer necesaria la pregunta por el modo de ser de la subjetividad. Segundo, la relación existente entre el análisis de la subjetividad y la fundamentación de la ciencia. Y, en tercer lugar, señalaremos que el empirismo y sus consecuencias escépticas son

¹ Un libro interesante sobre la crítica de Habermas y Apel a la fenomenología de Husserl y una respuesta a ella puede verse en Zahavi (1996).

igualmente lo que posibilitan el replanteamiento de la pregunta por el modo de ser de lo subjetivo y una nueva forma para interpretarlo, allí va a surgir la especificidad del planteamiento trascendental.

§ 1. Doble sentido de una fenomenología trascendental

Uno de los problemas principales de la fenomenología es la *constitución del mundo*. Cuando Husserl se dio cuenta de su importancia se convenció de que la fenomenología tenía que ser vista como un *idealismo trascendental*, porque el sentido no está dado desde el inicio de los tiempos, no aparece simplemente en el *mundo*, sino que es resultado de una constitución intersubjetiva, entonces para aclararlo es menester tomar en cuenta la actividad subjetiva e intersubjetiva en su interacción con el mundo, por lo menos si queremos hablar propiamente del sentido. A partir esta asunción la fenomenología efectúa sus decisiones metafísicas más importantes²; pues gracias a ella y siendo consecuentes con la decisión tomada, la fenomenología toma posición frente al problema del ser, del mundo, de la verdad, el conocimiento, etc. E igualmente, gracias a ella podemos ubicar la problemática de la génesis del sentido.

En el idealismo trascendental fenomenológico de Husserl, ser se entiende como producción, específicamente como *producción intencional*³, tal afirmación quiere decir que toda objetivación en el mundo, toda *efectividad* e incluso *el mundo mismo*, son posibles debido a que son constituidas trascendentalmente, tanto subjetiva como intersubjetivamente⁴. No existe ninguna, cosa, objeto o ente que posea algún modo de ser o algún tipo de validez sin que éste a su vez sea parte de un rendimiento intencional. Toda labor efectuada posteriormente por la fenomenología será congruente con esta decisión metafísica; el trabajo fenomenológico es, por tanto, la explicitación de lo que se está en juego en la interrelación por una parte, entre lo constituido; es decir, la determinación que hacemos del

² En la *Investigaciones Lógicas* Husserl había señalado que la fenomenología debía ser una ciencia meramente descriptiva de la fenomenalidad que aparece y, por tanto, metafísicamente neutral, sin embargo, con el paso del tiempo él mismo comprendió que para poder afrontar los problemas más importantes de la filosofía era necesario tomar decisiones profundas sobre el aparecer del fenómeno, justamente eso es lo que Husserl comienza criticando en su exposición sobre Kant en *La crisis de las ciencias europeas*. Cf. Hua VI, § 27, 102/ *Crisis*, 104. (Las obras de Husserl serán citadas a partir de la edición de las obras completas de Husserl [Husserliana], abreviándola como Hua, los números romanos indican el tomo de dicha colección y los arábigos el de la página; si existe traducción al español agregaremos seguidamente la página de dicha traducción.)

³ "Dieses ‚konstituierende‘ Bewußtsein als schöpferischer Quellgrund für alles erscheinende Seiende ist das wahre Thema seiner Forschungen (Husserl). ‚Intentionalität‘ bezeichnet hier nicht eine Beziehung und Richtung, sondern eine **Hervorbringung. Die transzendente Subjektivität erbaut in ihren Bewußtseinsleistungen die Welt als ihre Sinngebilde** und stiftet zugleich den Ort, den sie mit der konstituierten Selbstauffassung als Mensch darin einnimmt." (Fink, 2004, 218-219) Énfasis nuestro.

⁴ Múltiples textos pueden citarse aquí, sólo señalaremos uno breve: "Die 'Welt' konstituiert sich im Bewusstsein. Sie ist, was sie ist, nur in Beziehung auf Bewusstsein" (Hua. XXXVI, 29).

ámbito noemático, la cual se expresa en las constituciones de sentido pertenecientes a contextos significativos, teorías, al mundo, etc; pero que del mismo modo da por hecho que el sentido depende siempre del estar en *un mundo*; por otra parte, la fenomenología también busca explicar las operaciones de la subjetividad e intersubjetividad trascendental, aunque estas últimas se ligan a los modos de darse de lo real, por ello mismo siempre debemos tomar en cuenta la correlación intencional que se juega en cada acto o en cada región ontológica, haciendo ver que el aspecto noemático siempre tiene un papel importante.

Ahora bien, en esta investigación el interés está centrado principalmente en la filosofía husserliana, mas también en la fenomenología como programa filosófico, reconociendo los nexos que pueda tener con propuestas contemporáneas; no obstante, a pesar de nuestra inclinación hacia dicha teoría, lo que está en juego no es una pura interpretación filosófica sobre Husserl o sobre la fenomenología, sino que el verdadero problema es la propia forma en que debe determinarse lo real, sobre el modo originario de su aparecer, y por tanto, la forma en que éste debe ser descrito; por eso mismo es una necesidad filosófica aclarar la posibilidad de tal fenomenología trascendental, porque ante todo lo que se nos impone como problema es la *validez* de la decisión metafísica adoptada por la fenomenología⁵.

La pregunta que se nos impone es la siguiente: ¿cómo podemos determinar la validez de dicha decisión? Esto es así porque el tipo de afirmaciones que hace la fenomenología, así como las de cualquier otra corriente filosófica, no son evidentes por sí mismas. Toda filosofía presupone una arquitectónica y ella configura la forma en que determinamos el sentido del aparecer de lo real, y esa misma arquitectónica se retrae y queda como un fondo indispensable, pero que al mismo tiempo queda oculto. Por eso, si debemos atenernos a los problemas y no a las interpretaciones que se han hecho de ellos, tal y como la fenomenología enseña, entonces la única forma para poder comprobar la verdad o falsedad de los presupuestos esenciales de cualquier corriente filosófica es yendo hacia su propia evidencia, a las estructuras esenciales que enmarcan sus propios presupuestos y tratando de ver su factibilidad, sólo a partir de ello podremos determinar o su verdad o falsedad.

⁵ Esto mismo es lo que Derrida tiene en mente a lo largo de sus estudios de la fenomenología de Husserl, su interés siempre fue dar cuenta de los logros y los límites de la fenomenología; por eso es que puede afirmar: "La fenomenología no ha criticado a la metafísica en sus hechos sino para restaurarla. Le ha dicho su hecho para despertarla a la esencia de su tarea, a la originalidad auténtica de su diseño. *Las Meditaciones Cartesianas* lo recuerdan en sus últimas páginas: contra la especulación «aventurera», contra la metafísica «ingenua» ya «degenerada», es preciso volver hacia el proyecto crítico de la «filosofía primera». Si ciertas metafísicas despiertan la sospecha, si incluso la totalidad de la metafísica es «suspendida» por la fenomenología, ésta no excluye la «metafísica en general»." (Derrida, 2006, 195) El punto nodal, por tanto, es saber qué tan legítima es esta decisión de la fenomenología, en la que se basa todo su proyecto.

Ser es aparecer y el aparecer es producción intencional, este es el supuesto fundamental de la fenomenología husserliana. Lo cual quiere decir que la efectividad del mundo es una producción, pero no sólo teórica, sino ante todo práctica. La vida se despliega en la praxis y es allí donde se realiza su efectuación como tal. Por esta razón la fenomenología debe verse como un idealismo trascendental, aunque también debe asumirse como pragmática trascendental. Esta es una propuesta que defenderemos, al igual que la filósofa francesa Natalie Depraz⁶. Ella parte del hecho de que lo real no se agota en la comprensión, sino que se crea y configura a partir de todos nuestros actos. Por ejemplo, el ámbito social es sólo resultado de complejas instituciones sociales que se configuran en y a través de la praxis histórica, por tanto, se hace patente que la vida subjetiva e intersubjetiva es configurante del mundo en todo su actuar. Otro ejemplo lo obtenemos gracias a la teoría de los actos de habla de Austin, donde se muestra que la performatividad crea aspectos noemáticos del mundo que no existirían sin la realización de los mismos y van desde algunos efectos subjetivos hasta las instituciones sociales, con lo cual se da cuenta de que la objetividad no siempre tiene un referente en el mundo⁷, por ejemplo, las promesas, el miedo de una persona frente al grito de un asaltante, las instituciones sociales como la economía, la democracia, etc. El mundo, por tanto, no sólo refiere a un sentido previamente constituido, instaurado y que estaría siempre allí formado de antemano y que tendría que ser asumido simplemente por la subjetividad o las sociedades, sino que el sentido se da gracias a la configuración y re-configuración permanente de la realidad. Lo real es un complejo entramado que sobrepasa la mera "naturaleza", que se realiza e instancia en varias configuraciones sociales que a su vez son producciones subjetivas e intersubjetivas, tanto actuales como algunas que hemos heredado. Tal problema lo abordaremos con mayor precisión y detenimiento en capítulos posteriores de la tesis.

Antes de iniciar con los análisis que verdaderamente nos interesan quisiéramos hacer una precisión acerca del sentido de la fenomenología en tanto pragmática trascendental y ella tiene que ver con un aspecto estrictamente metodológico o procedimental, pero de suma importancia; a saber, la cuestión de cómo se justifica la verdad, pues si somos consecuentes con lo expuesto hasta ahora

⁶ "Sin embargo, mi apuesta aquí es completamente diferente: me propongo hacer que resurja la experiencia que sostiene la descripción de los fenómenos que se estudian en ese texto y, al hacerlo, invitar a los lectores a que, cada vez, la efectúen por sí mismos. Por eso mismo, lo apostado consiste en destacar el tenor vivido, intuitivo, del sentido de los conceptos según la exigencia husserliana de la verdad como 'evidencia', es decir, como 'vivencia de la verdad' (*Erlebnis der Wahrheit*), establecida desde las *Investigaciones lógicas*. Antes que apoyarnos en un concepto formal de verdad como coherencia interna o en su concepto exegético, entendido como articulación textual, mostraré un sentido de la verdad que extrae su validez de la experiencia subjetiva nativa del lector, es decir, de su aptitud para verificar por sí mismo la veracidad del concepto en relación con su vivencia. Desde este punto de vista, la lectura que propongo toma un giro pragmático, es decir, se ubica en un contexto de renovación de la fenomenología como práctica." Depraz, (2008 b), asimismo cf. Depraz, (2008 a) y Depraz (2009).

⁷ Sobre el tema véase Searle (2014) y Putnam (2013).

debemos reconocer que la verdad no es algo que esté allí simplemente, ajena al investigador y esperando a ser encontrada, sino que ella y su justificación se despliegan en la investigación misma, en los campos y ámbitos generados por nuestros intereses. Por eso mismo, el estatuto de verdad de los análisis fenomenológicos no se realiza por una coherencia interpretativa entre diversos textos, ni por asumir acríticamente lo dicho por alguien, sino surge en la efectividad del análisis; es decir, depende de la experiencia en el momento en que se está examinando el problema. De tal forma, el objetivo del fenomenólogo es afirmar sólo aquello de lo que posee evidencia y sólo lo puede lograr a partir de su propia experiencia, allí es donde se puede autentificar o justificar la verdad o la falsedad de alguna afirmación o de alguna propuesta filosófica. Por ende, no podemos simplemente dar por buenas las afirmaciones de la fenomenología, ya sea la de Husserl, Heidegger o de cualquier otro, sino que ante todo hay que ir hasta la evidencia que ellas nos proponen para determinar la verdad de la misma. Esto, por otra parte, no significa que el fenomenólogo haya creado la verdad con su investigación, sino tan sólo que la lleva a su efectuación, la hace concreta al hacerla parte de sí y de su vida, incluso puede exteriorizarla y objetivarla al hacerla comprensible para otros. Por eso mismo la filosofía y su justificación nunca es auto-evidente, pues toda verdad que haya podido ser dicha por Platón, Kant, Hegel, Husserl o cualquier otro filósofo no pueden ser adquiridas a menos que realicemos el mismo trabajo de aclaración conceptual que ellos realizaron. En filosofía no existen atajos, todo tiene que ser asegurado por uno mismo⁸. De no ser así, todo lo que sea asumido de manera acrítica funcionará en nuestra contra. Esto es parte de lo que queremos decir cuando afirmamos que la fenomenología tiene que ser vista como pragmática trascendental, ya que el sentido, la verdad y su justificación se configuran en la propia experiencia, aunque todo ello lo profundizaremos a lo largo de la tesis. Heréticamente, como acuñó el término Ricoeur (Ricoeur, 1986, 9), afirmamos que la fenomenología husserliana mantiene ambas vertientes, un idealismo trascendental, ya que intenta mostrar que el sentido se patentiza subjetiva e intersubjetivamente en los actos de los sujetos, lo cual es un aspecto centrado más en el plano epistemológico, y al mismo tiempo es una pragmática, ya que la subjetividad, en tanto ser viviente, es una subjetividad actuante y, por tanto, produce sentido en el mundo mediante una praxis vivencial, aspecto centrado más en lo ontológico. Ahora bien, de lo dicho hasta ahora puede inferirse que el único método para el análisis fenomenológico es la explicitación teórica de la

⁸ "La dificultad no proviene de la enorme discordia de las opiniones, que crece a medida que la historia avanza. Pongamos por caso que alguna de esas opiniones, algún sistema de filosofía primera ya elaborado en alguna época y disponible hoy en ciertos libros, fuera la verdadera filosofía primera. El problema está en que llegar a reconocerla como lo que de hecho es no será jamás para nadie –por pasión, talento, y buenos maestros que tenga– una tarea esencialmente más breve o fácil que la que tuvo que hacer el primer descubridor [...] El pensador tiene que poner a contribución de su obra su responsabilidad y su libertad de un modo radical" (García-Baró 1993, 32-33).

experiencia; aunque reconociendo que ella siempre parte de la *vida práctica* del sujeto y se dirige a explicar sus rendimientos. Es en esa vida, en su *vivir*, previo a toda objetivación, donde se atiende a la manifestación de la efectividad de lo real, es donde se logra dar cuenta de la experiencia. Por ende, la única forma de hacer patente la validez de las decisiones metafísicas de la fenomenología y sus análisis es ir hacia las propias descripciones de la experiencia que la fenomenología nos ofrece, allí es el lugar donde queremos ubicarnos para comprender el sentido de los conceptos más importantes de la fenomenología, tales como los de la constitución, la intencionalidad, ser, a priori, el noema, la nóesis, sentido, mundo, etc.

Para analizar la experiencia primero debemos tomar como hilo conductor a algún objeto de investigación, gracias a ello tendremos una pre-delineación del ámbito en el que debemos movernos y solo así podremos profundizar en la descripción de nuestra experiencia. Para este fin proponemos iniciar una indagación sobre el concepto de lo trascendental, ya que si la fenomenología pretende ser vista como idealismo o pragmática trascendental, entonces en primer lugar debemos definir a qué refiere dicho concepto. Esta meta es la que nos guiará en el presente capítulo. Sin embargo, para adentrarnos en la esencia de la "cosa misma" tendremos que dar un rodeo, como diría Kosík (Kosik, 1967, 25), porque el concepto de lo "trascendental" ha tenido una sedimentación histórica bastante compleja a lo largo de la historia de la filosofía, específicamente partiendo de Kant y sus sucesores. Husserl mismo se siente heredero de una teleología inmanente de dicha historia de la filosofía, la cual, a su juicio, culminaría con su fenomenología trascendental; por ello parece importante señalar el itinerario que él mismo realiza para la explicitación de su filosofía. La meta que tendremos, no obstante, no será realizar un recorrido con una intención meramente doxográfica, sino que nuestra intención de fondo será explicitar el concepto de lo trascendental y el *motivo* que guió a la filosofía para que tal giro fuera posible. Este primer punto tendrá conexión con el segundo capítulo de la tesis, pero allí trataremos de dar un paso más y haremos eco de las críticas que Husserl le realiza a Kant, lo cual nos servirá para profundizar aún más en la explicitación de lo trascendental, pues allí buscaremos detallar ciertos aspectos importantes del problema que fueron dejados de lado por Kant y que tienen una fuerte repercusión a la hora de comprender el modo de ser de lo real y la forma en que podemos acceder a él. En este capítulo el objetivo será dar cuenta de lo que motivó la aparición de una filosofía trascendental; porque para dar cuenta de la semejanza existente en el concepto de lo trascendental, ya sea en Kant, Fichte, o Husserl, debemos señalar un núcleo de inteligibilidad que subyace a la filosofía de todos ellos. Por eso mismo, debemos explicar el *motivo* que despierta la problemática trascendental. Para realizar este propósito nos centraremos en la idea de una *teleología inmanente* que Husserl cree ver en la historia de la filosofía y que culminaría en su fenomenología. Este análisis será la condición

de posibilidad para dar el paso hacia el segundo movimiento analítico, es decir, hacia una comparación entre el sentido de lo trascendental en Kant y Husserl, lo cual será la tarea del segundo capítulo.

§ 2. "Teleología inmanente". Sobre el sentido de la filosofía y la historia de la filosofía

El interés que mueve este segundo párrafo se centra en explicitar el concepto de *teleología inmanente* ocupado por Husserl. Él asume que la fenomenología es la etapa final de un proceso denominado como filosofía trascendental, el cual, para sorpresa de muchos, y a su juicio, no inicia con la filosofía de Kant, sino con la de Descartes. Este proceso es el que tendremos que aclarar. Sin embargo, antes de comenzar quisiéramos decir algunas palabras sobre el concepto de *teleología inmanente*, en tanto que antes de ser un concepto es más bien una forma de comprender el sentido de la filosofía, regularmente es empleado por muchos filósofos, aunque de forma implícita y sin ser conscientes de ello, eso hace que la *teleología inmanente* no sólo sea un gesto fenomenológico, sino ante todo filosófico.

En una conferencia de 1935 Eugen Fink (Fink, 1935) apuntaba uno de los graves problemas en la práctica actual de la filosofía, y que se ha agravado en las últimas décadas, a saber, la falta de una intención verdaderamente filosófica en el tratamiento de los problemas actuales, a juicio de Fink, se ha tergiversado el sentido del quehacer filosófico. En el artículo antes citado, la intención de Fink era dar cuenta de la existencia de dos formas de "hacer" filosofía, una superficial, y que sólo busca repetir lo que alguien más ya dijo, analizar argumentos y ofrecer interpretaciones de un autor, mientras que la otra es un verdadero cuestionamiento y sigue ejerciendo el espíritu con el que nació la filosofía desde hace más de dos milenios. La primera tal como él la denomina es la doxografía, en ella los intérpretes se desgarran las venas y crean controversias argumentando la falta de precisión en el empleo de conceptos, invocando la verdad unívoca dicha por tal o cual autor, dando cuenta de anacronismos en el uso de tal o cual concepto, señalando fechas, datos específicos, etc; es decir, ella es un modo de proceder donde lo más importante es la erudición y el correcto empleo conceptual de un sistema filosófico; sin embargo, Fink quería poner énfasis en que tal tipo de proceder tiene su mayor limitación en donde radica su fuerza, ya que este tipo de obrar filosófico puede ofrecernos una suma considerable de erudición y, a pesar de ello no significa hacer filosofía; sino que más bien ella llevada a cabo como fin en sí mismo es la reificación del espíritu filosófico. Filosofar es, por lo menos tiene que ser, algo más que la suma de datos y conocimientos, quien se preocupa por la filosofía necesita ir más allá de letra, significa pensar-con algún autor, participar del cuestionamiento que se hace con la intención de re-actualizar la problemática planteada y hacerla parte de nuestro mundo una vez más. De tal forma, interpretar filosóficamente a un autor significa ampliar los horizontes de experiencias actuales, significa

asumir críticamente la tradición que nos ha antecedido, pero no para volvernos devotos de ella, sino para poder volver a pensar sus intenciones, sus objetivos más profundos, por lo tanto, significa recurrir al patrimonio de las ideas que nos han legado, y en ello "consiste en el despliegue de los estratos de sentido cuyo escalonamiento constituye el *mundo como sentido constituido*." (Ricoeur, 2004, 68)

La filosofía nos enfrenta a diversos marcos categoriales, a diversas arquitectónicas de la realidad, porque nos presenta diversas formas a partir de las cuales se ha pensado la estructuración de lo real; filosofar es hacer nuestro alguno de esos marcos, aunque críticamente. Significa llegar a tener criterios mediante los cuales podamos argumentar por qué una concepción sobre la verdad, lo bueno, lo bello es "mejor", o más justificada, que otra. No obstante, el proceso de adquisición no es cosa fácil, en tanto que significa asumir críticamente, apropiarse de un marco y al mismo tiempo cuestionar los presupuestos implícitos en los que está montado. Esto último no es una tarea diáfana, sino al contrario, le es inherente una opacidad específica, en el sentido de que la tradición filosófica en la que nos insertamos nos ha enseñado a ver de una cierta manera, nos entrega cierto sentido del ser y de lo real, allí se encuentra la claridad de la mirada que nos va ayudando a estructurar nuestro mundo; sin embargo, lo que no es visible para esa mirada es el propio "ámbito de visibilidad" que la hace posible. Los "ámbitos de visibilidad" son los andamiajes categoriales en los cuales se sostiene una interpretación de lo real y allí es donde yace la verdadera tarea del filósofo, en dar cuenta de ellos, repensarlos crítica y profundamente, en tanto que la forma mediante la cual damos cuenta del mundo es a su vez la manera en la que nos relacionamos con lo real, con los otros, con lo otro; es además, la forma mediante la cual obtenemos criterios normativos y taxonomías. Por eso filosofar, no significa sólo erudición, sino es ante todo una actitud frente al mundo, es acercarse críticamente a una tradición, aunque cuestionando los modos y los mecanismos de validación, pero no con una intención escéptica y radical que tenga la intención de negar todo, sino una que tenga la tarea positiva de reconstruir una comprensión racional de lo real, obteniendo criterios para los ámbitos ideales del saber, aunque también, y principalmente, para nuestra vida cotidiana. De tal manera, filosofar no es algo que se pueda hacer en un solo momento y que todo queda después solucionado para las investigaciones del porvenir, sino que es una tarea interminable que sólo se puede asumir finalmente como una auto-responsabilidad.

Este sentido específico de filosofía y del filosofar se encuentra implícito en el concepto de *teleología inmanente* empleado por Husserl. Él reconoce que el pensamiento está siempre inmerso y situado en una tradición, de allí que no sea posible comenzar desde cero con nuestra investigación, sino que partimos de lo que nos ha sido legado. Y la filosofía ante todo nos ha legado su historia. Como solía decir Heidegger, el hecho de que alguien piense que es innovador en filosofía sólo demuestra que él es ignorante de la historia de la misma; por eso mismo, sólo es posible filosofar cuando se asume

críticamente la historia de la filosofía, insertándose en ella, formando parte de una tradición y siendo a su vez interpelados por ella. Sin embargo, como hemos mencionado, eso no significa una mera aceptación o asunción acrítica de la misma, sino ante todo es un doble proceso, de apropiación como de distanciamiento, como le gustaba decir a Ricoeur, planteando nuevamente los problemas que nos ha heredado nuestra tradición, nuestra cultura, explicando los motivos que tuvo para cuestionar de cierta manera y no de otra e incluso tener la posibilidad de llegar hasta el cuestionamiento de lo impensado por nuestra tradición, aunque siempre teniendo en cuenta que la finalidad inherente de la filosofía es comprender nuestra realidad actual, pensar sus problemas e intentar darles una solución.

Por eso mismo, Husserl se vio con la obligación de re-interpretar la historia de la filosofía (especialmente en Hua VII); no obstante, tal retorno a la historia de la filosofía como fuente de inspiración no es un rasgo filosófico que él comience, sino que está dado desde el mismo inicio de la historia de la filosofía, desde Platón en sus *Diálogos* o Aristóteles -especialmente en el libro Alfa de la *Metafísica*- pues ambos analizan las ideas de sus predecesores, para criticarlas aunque también para señalar sus puntos de acierto y finalmente para continuar con la indagación de los problemas que aún permanecían sin resolución. Ahora bien, tal forma de proceder permanece vigente incluso en filósofos contemporáneos como el caso de Husserl cuyo itinerario filosófico estudiaremos después, como en Heidegger con su recorrido histórico sobre la pregunta por el ser y gracias al cual analiza detenidamente la forma en que se comprendió en el pensamiento de grandes autores; igualmente Ricoeur lo continua mediante su fructífero diálogo con las diversas tradiciones y lo cual conforma su recorrido fenomenológico-hermenéutico, un autor como Derrida debe hacerlo porque su propuesta teórica implica la deconstrucción de los presupuestos de la historia de la metafísica y, por ello, debe mirarla con lupa, para ser capaz de entresacar lo que ha pasado como lo natural, pero que en verdad es una constitución arbitraria y debido a la fuerza de ciertas dicotomías que se implantan para regir y determinar el sentido de lo *real*; de igual forma lo debe de hacer Foucault indagando por los mecanismos de verdad, o en una corriente más analítica nos encontramos con casos como los de Bernard Williams y Martha Nussbaum, sólo por mencionar a dos de los grandes de dicha tradición, quienes regresan a las inagotables fuentes griegas para encontrar algunos elementos que permitan esbozar éticas coherentes y distintas al kantismo; y claro todavía haría falta mencionar al caso más paradigmático que es el de Hegel.

La cuestión, por tanto, debe centrarse en señalar que la asunción filosófica de la tradición no puede ser sólo a través de la erudición y, por tanto, no existen modos únicos de aproximarse a ella. El filósofo se acerca a los problemas que nos fueron legados, toma como hipótesis interesantes las soluciones previas, aunque sólo para volverlas a analizar y ver su alcance actual. No existe ninguna otra manera de hacerlo, por esa razón, cuando Husserl usa el concepto de *teleología immanente*, lo que

busca con él es crear una aproximación filosófica con la historia de la filosofía; su intención no es hacer una historia “objetiva” de la filosofía, sino encontrar hilos conductores para dar cuenta de la solución a problemas que se le impusieron en su filosofar. En cierta manera podríamos decir que todo verdadero filósofo crea una propia teleología inmanente, porque significa ubicarse críticamente dentro de una tradición de pensamiento, para así volver a plantear problemas. En el caso de Husserl, la *teleología inmanente* aceptada por él es, a fin de cuentas, el motivo por el cual la fenomenología debería ser una filosofía trascendental. Cuando Husserl estudió con mayor detenimiento la historia de la filosofía, encontró que su intención filosófica estaba unida a una cierta *teleología inmanente*, la de la filosofía trascendental. En su interpretación de la misma, Husserl se da cuenta que dicha teleología no es unívoca, sino que por que se subdivide por lo menos en dos elementos. En primer lugar, existiría un motivo esencial que recorrería toda la historia de la filosofía, su esencia, lo que la hace ser lo que es; mientras que, por otra parte, existe otro motivo, iniciado por Descartes, el cual fue denominado por Husserl como “parentesco esencial” [*Wesensverwandtschaft*]⁹, tal parentesco es la esencia de la filosofía trascendental y es lo que tenemos que aclarar para dar cuenta del núcleo de inteligibilidad del idealismo trascendental.

§ 3. En-sí y para-sí de la filosofía

Como hemos mencionado, el siguiente análisis no pretende ser una revisión exhaustiva de la relación entre Husserl y Kant¹⁰ ni la historia del influjo que el segundo ejerció sobre el primero, ninguno de estos temas nos interesan por el momento. Lo que nos incumbe en este apartado es examinar el “parentesco esencial” que une a las diversas filosofías que se han denominado como trascendentales. Tomada al pie de la letra, dicha ambición parece ser inabarcable, ya que exigiría demasiado trabajo, por ejemplo, tendríamos que investigar a fondo la filosofía kantiana, las cumbres más elevadas del idealismo alemán y evidentemente la fenomenología, por decir lo menos. Para llevar a cabo tal fin entonces deberían analizarse los entrecruzamientos de sus problemáticas, la transformación o la incorporación de diversos sentidos semánticos a un mismo concepto, etc., lo cual haría evidente que nos hallaríamos en un atolladero. El problema con tal tipo de proceder se ubica en lo que hemos criticado anteriormente; estaríamos intentando dar cuenta del significado de lo trascendental a partir de diversas filosofías, simplemente incorporando elementos conceptuales y filosóficos de diversas tradiciones hasta el punto

⁹ Así es como Husserl se refiere a la relación existente entre la fenomenología y la filosofía trascendental de Kant. “der reinen oder transzendentalen Phänomenologie meiner *Ideen* –hat sich eine offenbare **Wesensverwandtschaft** zwischen dieser Phänomenologie und der Transzendentalphilosophie Kants herausgestellt” (Hua. VII, 230. Énfasis nuestro).

¹⁰ Una obra de referencia obligada sobre el tema sería la de Kern (1964).

de perder de vista "la cosa misma", el objeto que debemos enmarcar y posteriormente determinar, sobre el cual queremos realizar la experiencia, por eso debemos ser conscientes de que debemos preguntar y asir el sentido, la significación general del ámbito trascendental. Tal como hemos visto con las opiniones de Fink, y secundadas por Husserl, éste es el mayor problema con una visión doxográfica de la filosofía, porque mediante él se intentan ver las diversas propuestas filosóficas sin poder encontrar un *núcleo de inteligibilidad* entre sus problemáticas, todo su proceder y su intención filosófica se agota en el estudio de autores y filosofías, sin saber cómo se interrelacionan sus problemas¹¹.

Seguramente este era el mayor temor de Husserl cuando en *Ideas I* afirmó la necesidad de una epojé de la historia de la filosofía, porque bien puede pasar que la filosofía sea vista como un mero juego conceptual o de erudición y que, por tanto, se perdieran de vista los problemas a resolver. Ahora bien, Husserl hizo tal propuesta de suspender toda tradición filosófica, aunque no porque su estudio fuera innecesario, sino para evitar el mero aglutinamiento conceptual y erudito, él se propuso como metodología filosófica no asumir o no dar por sentado ningún análisis filosófico, sino ir directo a los problemas, a las cosas mismas¹². Pero, ¿qué pasa cuando la fenomenología tiene que dar cuenta de la historia de la filosofía? ¿Cómo podemos evitar toda esta problemática sin caer en contradicción con la epojé filosófica que Husserl se había propuesto? ¿Hay alguna forma de evitar la historia de la filosofía cuando ella es el objeto de estudio? Dar cuenta de la historia de la filosofía sin caer en un mero estudio doxográfico es el problema al que se enfrenta el autor de las *Meditaciones Cartesianas* y para ello necesitó de una metodología diferente para su realizar su investigación. Éste también será otro de los problemas en el que nos queremos enfocar, solamente así podremos evitar que el desarrollo de nuestro tema se convierta sólo en un recorrido histórico sobre las influencias de Husserl.

¹¹ "Toute fière de son « objectivité » et de sa « positivité » (*Sachlichkeit*) impartiales, la doxographie n'est au fond rien d'autre que la sanction méthodologique prise par la conscience non-philosophique dans sa prétention naïve à pouvoir parler, sous l'horizon de sa compréhension de l'être stagnante et immobile, de ce grand ébranlement et mouvement spirituel et lequel vacille le monde tout entier du bon sens humain. Falsifier en la naturalisant une théorie philosophique pour en faire un fait de pensée « présent » qui se trouve dans une relation de signification fixe et rigide avec les mots du texte n'est nullement la conséquence inévitable de ce point de départ qui a placé la détermination d'une philosophie sous l'aspect de la « doctrine ». Seule la conception non critique et en quelque sorte schématique de ce qu'est une doctrine en général conduit à la doxographie, en ne clarifiant pas à partir de la philosophie la fonction de signification spécifique des propositions philosophiques, et même à l'inverse, en orientant son caractère d'énonciation selon l'image directrice de l'énonciation quotidienne. Une réflexion très vite ce point de départ anodin et dégage la tension propre aux énoncés philosophiques, à la doctrine philosophique. Par-là est reconnu d'un coup l'aspect doctrinal d'une philosophie comme un aspect dérivé qui ne peut être tout simplement compris qu'en retournant à une manière plus authentique de l'être-dans-le-temps d'une philosophie" (Fink, 1937, 44-45).

¹² "En nuestras afirmaciones fundamentales no hemos presupuesto nada, ni siquiera el concepto de filosofía, y así queremos seguir haciendo en adelante. La *epojé filosófica* que nos proponemos practicar debe consistir, formulándolo expresamente, en *abstenernos por completo de juzgar acerca de las doctrinas de toda filosofía anterior y en llevar a cabo todas nuestras descripciones dentro del marco de esta abstención*". Hua III, 40-41/ *Ideas I*, 46-47, cf. igualmente Hua XIX.

Cuando Husserl trata el problema de la historia de la filosofía llega a pensar que la única forma para encontrar un núcleo de inteligibilidad para ésta se logra cuando comenzamos nuestro estudio partiendo de alguna de las configuraciones específicas de la filosofía, es la única manera en que podemos estudiar filosóficamente la historia de la filosofía, ya que si partimos del estudio de una configuración específica entonces seremos capaces de hacer visibles ciertos elementos, aspectos o problemas que se encuentran en las demás, además se patentizará una actitud esencial a lo largo de toda la historia de la filosofía¹³. Al dar cuenta de una objetivación específica de la histórica de la filosofía podemos encontrar un cierto despliegue temático que no inicia ni se agota en ella misma. Y que, por principio, no tiene que ser un problema o una decisión teórica, sino ante todo es algo práctico, la primera unidad de coherencia interna que encontramos en la filosofía es una actitud frente al mundo, una vocación de verdad, la necesidad imperante por preguntar por el fundamento de lo que existe, de la verdad, etc, es simplemente un estudio crítico de nuestra realidad¹⁴, pero que al mismo tiempo se conforma en una actitud subjetiva de auto-responsabilidad, es el ideal de vida que inició hace tanto tiempo, con el ideal socrático-platónico, el cual aseveraba que una vida sin análisis no tiene sentido para ser vivida por el hombre (Platón, *Apología*, 38a). La filosofía, por tanto, es el intento de auto-justificación que el ser humano se da a sí mismo y ese ideal regulativo se encuentra en todos los momentos de su historia, sin importar tanto los resultados o los contenidos específicos de las doctrinas particulares, el hecho es siempre hay un intento por alcanzar la verdad, de justificación, de radicalidad. Allí inicia su teleología immanente, en la imperiosa necesidad de preguntar por el fundamento de lo que es, y de la realidad en general.

Este es el impulso mínimo va a comenzar con el despliegue de la esencia de la filosofía. Y además debe hacernos ver algo de suma importancia; la filosofía en sus diversas etapas ha dado varias soluciones a los cuestionamientos que ella misma plantea, aunque la divergencia se debe al hecho de que siempre ha tenido en mente esa radicalidad que le es esencial, el hecho de no querer darse por vencida a la hora de tener que dar cuenta de la verdad. Por eso mismo debemos distinguir dos elementos de esta forma de vida que es la filosofía: 1) El en-sí de la filosofía, que es justamente el ideal de auto-justificación que no deja de cumplirse a lo largo de su historia y 2) El para-sí de la

¹³ "Intentaremos atravesar la costa de los «hechos históricos» externos a la historia de la filosofía, interrogando, probando, verificando su sentido interno, su oculta teleología. (*deren inneren Sinn, ihre verborgene Teleologie*)" Hua VI, 16/ *Crisis*, 19.

¹⁴ "Ein Leben, in dem der Mensch in unermüdlicher Selbstbesinnung uns radikaler Rechenschaftsabgabe Kritik – letztbewertende Kritik – an seinen Lebenszielen und dann natürlich, und durch sie vermittelt, an seinen Lebenswegen, an seinen jeweiligen Mitteln übt. Solche Rechenschaftsabgabe und Kritik vollzieht sich als ein Erkenntnisprozeß, und zwar nach Sokrates als methodischer Rückgang auf die ursprüngliche Quelle alles Rechtes und seiner Erkenntnis: – in userer Sprache ausgedrückt – durch Rückgang auf vollkommene Klarheit, 'Einsicht', 'Evidenz'". Hua VII, 9.

filosofía, que son las diversas instanciaciones de dicho ideal de racionalidad, cada uno de los movimientos y doctrinas filosóficas que se han desplegado a lo largo de su historia. Este segundo elemento es determinado como un para-sí, dado que cada una de las etapas filosóficas se ha visto a sí misma como la concretización y como el cumplimiento filosófico del ideal de radicalidad. No obstante, tenemos que aclarar que ambos elementos no existen como elementos separados, sino que son momentos abstractos de un mismo fenómeno, el cual es la propia filosofía; ahora bien, a pesar de su mutua implicación, ambos pueden y deben ser diferenciados analíticamente, en tanto que en dicha distinción se juega el despliegue de los diversos para-sí de la filosofía y sus respectivas teleologías, todas ellas inmanentes a la propia historia de la filosofía¹⁵.

§ 4. Horizonte teleológico e intersubjetividad de la filosofía

Las etapas de la historia de la filosofía, como los demás objetos, poseen una estructura de *horizonte teleológico*¹⁶. Una descripción fenomenológica detallada de dicha estructura nos muestra que ellas se presentan a partir del juego que se establece entre intención e intuición, de vacío y cumplimiento. Esto es así, porque cada etapa filosófica particular, al estar regulada por el ideal filosófico de crítica y de búsqueda sobre lo que es, busca ser el cumplimiento efectivo de tal ideal, intenta responder lo que no se ha aclarado en ocasiones previas y tiende a ser finalmente la culminación de la radicalidad filosófica; no obstante, ninguna filosofía concreta ha logrado alcanzar dicha meta y lo más posible es que ninguna lo logre nunca por completo; así, el ideal filosófico siempre se escapa. Esto se debe al modo de ser específico de la esencia de la filosofía, que no es el de un objeto, sino el de un ideal regulativo y, por tanto, no es algo que pueda alcanzarse, sino que es esencialmente asintótico. Le es aplicable la metáfora del horizonte, ya que cada vez que intentamos aproximarnos a él se mueve con nosotros, nunca es estática la forma en la que lo encontramos y pasa exactamente lo mismo con el ideal filosófico. Por eso mismo, la filosofía nunca se agotará, por lo menos no mientras exista el imperativo

¹⁵ Aquí podría cuestionarse si este ideal de justificación y de auto-responsabilidad es algo que debemos *suponer* para que pueda hablarse de una teleología inmanente en filosofía o, más radicalmente, si este ideal existe gracias a la filosofía y viceversa. Es decir, es posible preguntar y cuestionar si él es la verdadera esencia de la filosofía. En la respuesta a esta pregunta se juegan aspectos esenciales de la filosofía y si quisiéramos proceder con mayor radicalidad podríamos todavía cuestionar si la filosofía podría seguir existiendo sin este ideal de racionalidad, si hay filosofía fuera de este ámbito. Tal tipo de cuestionamiento sería preguntar por los límites mismos de la filosofía, por sus márgenes, como bien lo diría Derrida. La pregunta, por tanto, sería: ¿puede haber filosofía sin razón? ¿Cómo podríamos siquiera pensar en otra posibilidad sin caer en una contradicción performativa? Podríamos comenzar a cuestionar si la filosofía puede ser algo distinto a este ideal, pero eso ya nos llevaría por otras sendas que exceden este trabajo. Tal vez lo único que podemos comentar es la necesidad de un concepto amplio de razón y racionalidad que se sepa finito y, por ende, vulnerable, aunque la filosofía siempre tiene la necesidad de tal concepto.

¹⁶ Esta idea la retomo del libro de Dominique Pradelle (2000).

de justificación racional, porque nunca terminan los problemas de la vida y, por tanto, la necesidad de resolverlas; en ello radica la importancia de la filosofía, tanto en la actualidad como en el momento en que se creó. Dejando al filósofo con un trabajo inagotable, como el de Sísifo, que no puede alcanzarse a título propio, pero que crea vínculos hacia el porvenir, genera un legado que se hereda a la posteridad.

Realizando un análisis fenomenológico preliminar podemos afirmar que existe un cierto "paralelismo estructural entre la constitución de un objeto perceptivo [...] y [la constitución] de una disciplina teórica: al igual que toda percepción anticipa la comprensión intuitiva de las caras no percibidas del objeto, ella constituye el sentido unitario del objeto a través de síntesis progresivas de las caras intuicionadas y se da su totalización como una meta ideal idéntica al sentido completo del objeto [...] lo mismo es para la historia de una disciplina teórica, debe ser un horizonte de investigaciones teóricas de un estilo unitario que desarrolla una '*dirección intencional*' y la posición de una meta ideal a la que ella tiende a alcanzar. En [ambos] casos, la identificación de un sentido unitario (del objeto percibido, de una disciplina) supone la posición de un *telos*, de un sentido final que abre un horizonte de realización infinita: el *telos* es correlativo de una tendencia (*dynamis*) hacia un cumplimiento (*entelechia*)" (Pradelle, 2000, 4). A pesar de ello, existe una diferencia entre la teleología de la historia de una disciplina y de la del objeto perceptivo, pues la explicación del objeto de percepción, aunque es una tarea infinita, puede ser realizada por un solo individuo, nunca en un instante concreto, pero que puede ser completada a lo largo de un desarrollo.

Sin embargo, la teleología de la historia de la filosofía, o de cualquier otra ciencia particular, no la efectúa un solo individuo, sino ante todo la configura una intersubjetividad, una comunidad de personas abierta indefinidamente. La filosofía, como cualquier otra disciplina teórica, es un tipo de investigación que no se determina a partir de deseos propios o designios particulares, sino sus problemáticas, sus conceptos, sus instrumentos de comprensión son realizaciones y cumplimientos intersubjetivos. Las corrientes filosóficas o los movimientos históricos son los momentos concretos donde las ideas aparecen y se desarrollan en lugares concretos, a partir de personas específicas, mas dichas ideas afectan a todas las demás personas, incluso a quienes no tienen una relación directa con la filosofía, en tanto que tales ideas transforman el modo de habitar el mundo, la forma en que nos relacionamos con nuestro entorno y finalmente son ellas las que constituyen habitualidades, lugares comunes y una visión de mundo, que se transforma en nuestro mundo, el *mundo propio*, tal como lo diría Husserl o Wandelfels. De tal manera, la historia de la filosofía a pesar de ser dependiente de desarrollos de individuos concretos, no deja de estar completamente aparejada con su comprensión intersubjetiva. Esto mismo lo afirma Husserl en el *Origen de la Geometría*:

“La geometría está necesariamente en este tipo de movilidad con un horizonte de futuro geométrico del mismo estilo; es así como tiene vigencia para cada géometra, pues cada uno tiene la conciencia (es decir, el saber constante e implícito) de estar comprometido con una progresión continua y en un progreso de conocimiento en tanto opera ese horizonte. Lo mismo ocurre con toda la ciencia. **Y de la misma manera, [tenemos la certeza de] que cada ciencia está referida a una cadena abierta de generaciones de investigadores, conocidos o desconocidos, que trabajan con otros y unos para otros, en tanto constituyen, para la totalidad de la ciencia viva, la subjetividad productora**” (Hua VI, 367/Origen, 166). Énfasis nuestro.

“puesto que la filosofía no es un asunto privado y su dado que su verdadero sentido sólo puede alcanzarse al ser conforme con ello, al ser la forma en que se gana su verdadero método, [dicho sentido] sólo puede materializarse en la asociación de los trabajos de filósofos en un progreso inacabable; por eso, cada filósofo tiene también la oportunidad de determinar las obligaciones de dicha comunidad, al igual que tiene la posibilidad de precisar la incorporación razonable de los métodos logrados” (Hua VI, 439) Énfasis y traducción nuestra.

Husserl, por ende, busca eliminar la doxografía como criterio para el estudio de la historia de la filosofía y frente a ello intenta encontrar un *telos* dentro de su misma historia. De tal forma, lo que intenta es hacer posible la distinción por una parte entre la sucesión entre las varias doctrinas filosóficas, sus temas, soluciones, problemáticas, etc., y por otra, un núcleo de inteligibilidad que podría ser común a ellas. Pensando que ellas a su vez se insertan dentro de un horizonte general que es la filosofía misma, el en-sí filosófico, el cual es una cierta forma de vida en la que la racionalidad debe ser llevada hasta sus últimas consecuencias, tal responsabilidad filosófica nos ha sido legada, aún cuando los filósofos y las doctrinas filosóficas no sean completamente conscientes de ella¹⁷. Aquí podemos ligar a este *telos* con una de las enseñanzas más profundas de la fenomenología, a saber, que la esencia del objeto siempre prescribe su modo de acceso, la esencia es quien determina el modo de aparecer del objeto y, por tanto, la forma en que puede ser investigado¹⁸. La *teleología inmanente* en la filosofía permite comprender su historia, debido a que toda historia necesita de una finalidad que, a pesar de todo, logra dotarla de una coherencia interna¹⁹ la filosofía, por ende, “no se contentaría en

¹⁷ “Precisamente aquí radica nuestra propia indigencia, la de nosotros, que no somos filósofos-literatos, sino que, educados por los genuinos filósofos de la gran tradición, vivimos de la verdad y sólo viviendo así estamos y queremos estar en nuestra verdad propia. En nuestra condición de filósofos del presente hemos caído, sin embargo, en una penosa *contradicción existencial*. No podemos renunciar a la fe en la posibilidad de la filosofía como tarea, esto es a la posibilidad de un conocimiento universal. A esta tarea nos sentimos, en cuanto filósofos, llamados.” (Hua VI, 15/ Crisis 17).

¹⁸ “Si pues, toda ciencia eidética es independiente en principio de toda ciencia de hechos, es lo contrario lo que pasa con la *ciencia de hechos*. No hay *ninguna* que, *plenamente desarrollada como ciencia*, pueda ser pura de conocimientos eidéticos y, por ende, *pueda ser independiente de las ciencias eidéticas, ya formales, ya materiales*.” (Hua III, 23/ Ideas I, 29).

¹⁹ “Un discernir no desde fuera, desde el hecho, como si el devenir temporal en el que hemos llegado a ser lo que somos fuera una sucesión causal meramente superficial, sino a partir del *interior*. Sólo así nosotros, que no sólo no nos limitamos a hacer nuestra herencia espiritual, sino que somos, en la totalidad de nuestros registros, el resultado de un devenir histórico-espiritual, una tarea a la que efectivamente considerar como propia. No la ganamos mediante la crítica de tal o cual sistema actual o transmitido por una tradición ya antigua o mediante la crítica de una concepción científica o pre-científica del

registrar, comparar y explicar extrínsecamente los hechos doctrinales, sino que debe tomar al *telos* a través de un 'presentimiento viviente', como un poder motriz y como foco de orientación." (Pradelle, 2000, 5). El *telos* de la filosofía, entonces, posibilita que su historia pueda pensarse como *tradición*, porque él es un marco pre-figurante que permite identificar lo que es parte de la filosofía y lo que no; al mismo tiempo también busca trazar fronteras con otras disciplinas teóricas. Tal *telos* debe ayudarnos asimismo a tematizar la existencia concreta de la filosofía, pues no existe abstractamente en un en-sí fuera de toda relación con la historia, sino que se hace presente en ella a través de comunidades de investigadores, a través de sus grandes figuras.

Ahora bien, el problema que queremos señalar se encuentra en la correlación entre la finalidad esencial de la filosofía y el de su instanciación histórica, la cual no sucede sino como una institución subjetiva que posteriormente se objetiva al convertirse en *tradición*, gracias al paso que da hacia una intersubjetividad abierta de investigadores. ¿Cómo es esto posible? Toda investigación filosófica permite que el en-sí de la filosofía, su esencia, pueda objetivarse en el mundo, en un para-sí, y por tanto, que pueda hacerse tradición. Este es el modo en que acontece la dialéctica entre el aparecer y el ocultamiento del *telos* en las doctrinas específicas de la filosofía, el aparecer es claro desde el momento en que la radicalidad del pensar se hace presente; no obstante, puede pasar que un filósofo esté más centrado en la resolución de un problema específico o en el empleo de una metodología concreta; entonces el *telos* de la filosofía queda supeditado a intereses concretos y, por ende, pasa a un segundo plano; a ser sólo el motor de la investigación desde su inmanencia, aunque replegado por problemas concretos. Dichos problemas concretos son los que generan variaciones internas en la historia de la filosofía, en tanto que no sólo exigen una búsqueda desinteresada por la verdad, sino que también exigen formas y metodologías concretas para la resolución de problemas. Dichos temas generan formas de pensamiento, presupuestos, metodologías; van creando su propia tradición, en la cual se inscriben comunidades de pensadores, aunque la historia de la filosofía sólo nos entregue los nombres de los momentos culminantes. El filósofo, de esta manera, se inscribe de una doble manera en una tradición; por una parte, consciente o inconscientemente posee un *telos* que subyace a su empresa y la trasciende, a veces hasta permanece como lo *impensado filosófico*; y en un segundo momento, se sumerge en una tradición específica, la cual genera modos específicos de comprensión sobre lo real; crea marcos categoriales, métodos, descripciones y especialmente cuando emplea todo este conjunto instrumental para comprender lo *real*, toda esa forma de proceder da por consecuencia

mundo, sino sólo a partir de una comprensión crítica de la totalidad de la historia, de nuestra historia."(Hua VI, 72/ Crisis, 74).

una nueva configuración arquitectónica de la realidad, la cual paulatinamente se transforma en paradigma en el que otros filósofos o investigadores sociales se incluyen. Es un doble momento que no se debe escapar; en su actuar, el filósofo perpetua la esencia de la filosofía, aunque también está inmerso en una tradición o incluso tiene la capacidad de crear nuevas maneras de comprensión de lo real, creando *sedimentaciones* a lo largo de una nueva dirección intencional, que siempre pueden ser reactivada, completada por generaciones posteriores. Así pues, la filosofía está compuesta de un *telos* profundo, que la atraviesa a lo largo de su historia, el cual es su esencia crítica y la responsabilidad frente a lo real, aunque también existen teleologías más cortas, que son paradigmas filosóficos, modos específicos de comprensión, ambos abiertos a una intersubjetividad indeterminada.

La sedimentación filosófica, por tanto, es el conjunto de las doctrinas filosóficas, todos los parásitos, encadenados a partir de una finalidad que es el anhelo de racionalidad. Por otra parte, es un hecho que ninguna doctrina específica puede reactualizar todos los elementos importantes de las anteriores; por ello, el proceso de sedimentación implica tanto la actualización como el olvido de ciertos aspectos o elementos relevantes, algunos llegan a actualizarse en el proceso mismo de su realización, mientras que otros tantos quedan en las sombras, esperando a ser reconfigurados en momentos posteriores de la historia inacabable que es la filosofía. Algunas veces, la sedimentación que permanece en la profundidad de la historia reaparece en diferentes épocas con una fuerza mayor y reclamando los derechos arrebatados en el pasado. Ese es el juego de la sedimentación filosófica y es importante reconocerlo, pues cualquier meditación acerca de la historia de la filosofía significa re-actualizar algunos elementos importantes y dejar de lado otros tantos.

Lo mismo ocurre en la investigación fenomenológica cuando realiza su estudio acerca de la historia de la filosofía, aunque es consciente de que no busca la recreación de la historia objetiva de la filosofía, sino meditar sobre ella, y "reconquistar el *telos* universal del cual ella es heredera y que es la intención implícita de su propia práctica teórica así como de la historia en su totalidad: comprender la historia es comprenderse a sí mismo, la tarea de auto-constitución de la fenomenología trascendental se confunde con la elucidación de su pasado trascendental, que es la historia de la filosofía" (Pradelle, 2000, 6). Ahora bien, para lograr el despliegue del *telos* filosófico, la fenomenología debe partir de una tradición específica y ésta será el idealismo trascendental. Husserl fue consciente de los problemas a los que se enfrentaba, los cuales eran por un lado el *objetivismo*, el *cientificismo* y, por otra parte, al *escepticismo* que en cierta medida era resultado y la respuesta al *cientificismo*, a su modo de comprender la vida y la realidad. Teniendo en mente ambos problemas Husserl desarrollará toda su filosofía, la cual culmina en una filosofía trascendental que busca ofrecer soluciones y los métodos necesarios para "superar" el escollo creado por *objetivismo*. De cualquier forma, el estudio emprendido por Husserl nunca significó el mero hecho de *repetir* la doctrina kantiana al pie de la letra, sino buscó

mostrar cuál es el *motivo interno* que generó esa forma de filosofar y, además, asumió que la fenomenología fue la culminación del mismo. En el siguiente párrafo buscaremos explicar por qué fue necesario el giro copernicano propugnado por Kant y continuado por generaciones venideras de filósofos. Indagaremos el *motivo* por el cual surge la filosofía trascendental, que será el núcleo de inteligibilidad para cualquier filosofía que se afirme como tal y que además ha quedado abierta para la prosecución de sus investigaciones gracias a toda una comunidad filosófica que la actualiza constantemente.

§ 5. Primer motivo del giro trascendental

Husserl define a su fenomenología como un idealismo trascendental²⁰, lo que nos interesa ahora es preguntar cuál ha sido la *motivación* de esta auto-designación, pues que escoger una denominación semántica para afirmar qué es la fenomenología implica una comprensión de lo que debe ser la filosofía, lo real y además un modo de aproximarse a los problemas. Por eso la nominación hecha por Husserl no puede ser una cuestión completamente aleatoria, implica una gran responsabilidad, especialmente cuando el concepto en cuestión tiene una gran tradición que lo respalda. Designar a la fenomenología como un «idealismo trascendental» bien que en un sentido radicalmente nuevo” (Hua I, 118/ MC 143) implica asumir ciertos compromisos teóricos, ya que es imposible eliminar todas las determinaciones previas que han sido hechas sobre esta manera específica de hacer filosofía. Así, este “gesto no es evidentemente fortuito, ni, en el pensamiento de su autor, inapropiado” (Lavigne, 2005, 18); por eso, debemos preguntar qué hace que la fenomenología pueda identificarse como parte de esta corriente filosófica; en este párrafo indagaremos, por tanto, sobre el “parentesco esencial” existente entre las diversas manifestaciones filosóficas que se llaman a sí mismas filosofías trascendentales, aunque debemos ir más allá de las meras filiaciones temáticas o de los parecidos externos entre dichas manifestaciones filosóficas, debemos realmente buscar su relación teleológica, el motivo profundo que las une a todas ellas dentro de una misma auto-determinación para su modo de hacer filosofía.

Nuestro primer anclaje será la forma en que Kant define el sentido de lo trascendental, en tanto que habiendo siendo él el primero en emplear de forma específica dicho concepto, entonces su definición debe darnos alguna luz sobre nuestro tema. En la *Crítica de la razón pura* el filósofo de Königsberg nos dice:

²⁰ Cf. Hua I, Hua III y especialmente Hua XXXVI.

"Llamo *trascendental* a todo conocimiento que se ocupa, no tanto de los objetos, cuanto de su modo de conocerlos, en cuanto que tal modo ha de ser posible *a priori*. Un sistema de semejantes conceptos se llamaría *filosofía trascendental*." (Kant 1781/1787, A 11-12 / B 25).

Ahora veamos lo que Husserl afirma en *Meditaciones cartesianas*:

"Llevada a cabo esta concreción sistemática, es la fenomenología *eo ipso* «*idealismo trascendental*», bien que en un sentido radicalmente nuevo. No en el de un idealismo psicológico, en el de un idealismo que se empeña en sacar de datos sensoriales sin ningún sentido un mundo con sentido. Tampoco es un idealismo kantiano, que cree poder dejar abierta, al menos como concepto límite, la posibilidad de un mundo de cosas en sí; **sino un idealismo que no es exactamente nada más que una autoexplicación de mi ego en cuanto sujeto de todo conocimiento posible, y por respecto a todo sentido de realidad con que haya de poder haber para mí, el ego, un sentido, desarrollada en esta exposición consecuentemente como una ciencia egológica sistemática**" (Hua I, 118 / MC, 143) Énfasis nuestro.

El idealismo trascendental, según la definición kantiana y continuada por la fenomenología, quiere hacer patente algo que la filosofía había pasado por alto, que al mismo tiempo es la esencia del giro copernicano: reconocer que toda objetivación o configuración de sentido son impensables sin alguna referencia a la subjetividad. Conocemos objetos, determinamos al mundo, nos movemos en él, lo habitamos; pero al hacerlo el mundo debe ser explicitado teóricamente como si fuera una *síntesis* de experiencia, realizada, además, gracias a la subjetividad. El mundo no es, entonces, una sustancia inerte previa a toda determinación, esto de forma abstracta podemos atribuírselo a lo *real*, afirmando que existía la realidad sin lo humano, o más en general, sin lo viviente; no obstante, el *sentido de lo real se constituye, se determina* y ello lo realiza la subjetividad, la intersubjetividad, y finalmente lo viviente. Por ello mismo, la filosofía trascendental nace con el rechazo absoluto de un objetivismo ingenuo, debido a que el *mundo*, el *sentido*, no serían posibles sin la determinación que de ellos hacen los sujetos; por ello, la filosofía trascendental no pregunta sólo por lo que es, sino que da todavía un paso ontológico más y sumamente interesante hacia la determinación del mundo *tal como nos aparece*, sin que ello implique necesariamente una caída en el relativismo, porque los criterios sobre lo *real* terminan siendo configuraciones culturales, históricas e intersubjetivas.

Kant afirmó en la CRP que debían investigarse los modos que nos permiten conocer a los objetos y no tanto los objetos mismos; esto significa que debemos centrarnos en aquello que hace posible la manifestación del objeto, del ente; por tanto, debe asumirse que sólo podemos hablar de objetividad, y más general, de la objetualidad, si podemos dar cuenta del modo en que los objetos se nos presentan. De este hecho se desprende que "las formas que regulan las *síntesis a priori* de la subjetividad kantiana no son condiciones de posibilidad del mero *conocimiento* [...] también originariamente [de] su ser. La tesis gnoseológica del idealismo criticista se duplica necesariamente en

una estructura ontológica, la *asimetría ontológica* según la cual, la realidad *del mundo de nuestra experiencia*, desprovista de toda autonomía a la mirada de la subjetividad, depende íntegramente de los procesos subjetivos internos a la esfera de la conciencia representativa." (Lavigne, 2005, 20).

Tal tesis de Kant conlleva una decisión esencial, la cual posee importantes consecuencias epistemológicas y ontológicas. Ante todo, o por lo menos la más importante, es asumir o pensar que el ser se fenomenaliza y el fenómeno es lo cognoscible. Sobre este punto en particular se han dado múltiples interpretaciones, dichas variaciones sobre el mismo tema han permitido la variedad de posturas trascendentales, que podremos percibir pronto en un profundo conflicto entre Husserl y Kant. Sin embargo, los filósofos que se inscriben en la tradición trascendental coinciden en que es imposible el conocimiento de lo en-sí. En la filosofía de Kant, por ejemplo, tal rechazo se debe a la imposibilidad subjetiva de aprehender lo en-sí, porque el conocimiento queda siempre marginado sólo a lo que depende del sujeto, a sus modos de comprender lo real, a los fenómenos; sin embargo, en la fenomenología, se niega el conocimiento de lo en-sí, porque asume que lo en-sí es un simple supuesto metafísico, lo que es siempre está determinado por estructuras subjetivas y culturales, no existe algo fuera, detrás o más allá de ellas, por lo tanto, hablar de un conocimiento de lo *real* tal cual es, independientemente de las configuraciones subjetivas e intersubjetivas no hace mucho sentido, pues tal tipo de conocimiento es una *idealización* de la experiencia; sin embargo, como veremos más tarde esto no implica que todo el sentido sea una creación subjetiva o social, lo real también tiene formas de limitar lo que podemos decir sobre él. Ahora bien, cuando se niega lo en-sí, surge una nueva concepción de lo real, la cual tiene que llevarse hasta sus últimas consecuencias; ella es la lucha contra el objetivismo que postula la existencia de una realidad un en-sí, ajena a todo lo viviente; tal modo de proceder se inaugura con la filosofía trascendental. Esta nueva concepción se planta frente a la tradición filosófica que todavía no ha podido superar la ilusión trascendental²¹. Lo que ahora queremos comprender es la *motivación*, el origen de dicha necesidad, la razón para emprender el estudio de los rendimientos subjetivos justo con sus correlatos del mundo, sólo así podremos explicitar el *telos* del idealismo trascendental.

²¹ La ilusión trascendental es una concepción de la realidad guiada por el esquema de la causalidad, que nos lleva hasta un fundamento incondicionado; ella no toma en cuenta los modos de aparecer del ente para sujeto, porque todo el esquema supone un "ens realissimum" del que depende todo sentido y ser de lo real; y por tanto, el sujeto mismo. Entonces preguntar por las condiciones que el sujeto pone para conocer la realidad es algo que escapa de su "espacio de visibilidad", simplemente no es capaz de hacerse esa pregunta, para ello fue necesario una transformación radical en el modo de proceder filosófico. El esquema de la ilusión trascendental es explicado claramente por Fink: "El esquema fundamental es: punto de partida en los entes finitos, interpretación de las cosas como 'condicionalidad, que en un regressus de condiciones remite a un algo último incondicionado', interpretación de lo incondicionado como necesidad de ser, y, por último, la interpretación del 'ens necessarium' como 'ens realissimum'. Todos estos pasos son dudosos y están amenazados por los fuegos fatuos de la 'ilusión trascendental'" (Fink, 1959a, 158).

En un primer momento, la pregunta por la motivación trascendental parece ser meramente metodológica y hasta cierto punto neutral, ya que simplemente busca aclarar el lugar de inicio de cierto tipo de investigación filosófica; sin embargo, es una decisión completamente filosófica²²; en cierto sentido es la primera decisión importante e imprescindible que debe tomar quien filosofa, de ella dependerá toda la problemática que se desencadena en su propio despliegue. Por tanto, lo que buscamos aclarar es la reactivación de tal motivo trascendental, para lograrlo debemos realizar una pregunta-retrospectiva [*Rückfrage*] acerca de la instauración originaria [*Urstiftung*] del sentido de lo trascendental²³. Esto es justamente lo que Husserl busca en su recorrido de la historia de la filosofía. En la *Crisis* él arguye que el motivo del giro trascendental en el pensamiento de Kant se debió al desarrollo de la ciencia, aunque para llevarse a cabo fue necesario percibir que en la explicación científica faltaba mayor radicalidad a la hora de cuestionar sus fundamentos, tanto los ontológicos como los epistemológicos, en tanto que la ciencia legitima desde un inicio un concepto de ser, de conocimiento, de verdad, aunque el problema es que dichos conceptos no fueron cuestionados ni aclarados; para la propia ciencia estas preguntas parecían ser innecesarias, porque sus resultados la avalaban, su metodología era funcional y a final de cuentas su desarrollo era un éxito. Sin embargo, para la filosofía y sus criterios nunca quedó absolutamente claro el que la ciencia estuviera justificada por completo, el pensamiento de Hume es una muestra clara de ello. Kant, por ende, vio la imperiosa necesidad de emprender tal justificación, recordemos que ese era uno de los objetivos de la *Crítica de la razón pura*, saber cómo son posibles los juicios sintéticos *a priori* (Kant 1781/1787, B19); es decir, cómo fundar los juicios objetivos de la ciencia. Por tanto, el problema trascendental tiene que verse

²² "En effet, tous les commencements ne se valent pas. Il existe des débuts arbitraires et fortuits, des manières presque désinvoltes de commencer à philosopher, lesquelles conduisent aussitôt sur de mauvaises voies. Or Husserl est en quête d'un commencement légitime et indiscutable de la philosophie, à savoir, selon le cercle qu'avait mis en valeur Hegel dans sa *Differenzschrift*, d'un commencement déjà philosophique de la philosophie. S'interroger sur le commencement de la philosophie, c'est déjà philosopher. Car la manière de comprendre ce commencement est la question philosophique par excellence, car, avec elle, se joue la nature même de la philosophie" (Bégout, 2008, 24).

²³ Esto se deja ver claramente en el *Origen de la geometría*, aunque evidentemente el análisis se centra en la instauración de esta ciencia: "La pregunta por el origen de la geometría [...] no debe ser aquí la pregunta filológico-histórica, ni por consiguiente la indagación encaminada hacia la búsqueda de los primeros geómetras que han formulado proposiciones, demostraciones, teorías geométricas verdaderamente puras o hacia la búsqueda de las proposiciones determinadas que ellos han descubierto y otras cosas semejantes. En lugar de eso, **nuestra preocupación debe más bien orientarse hacia una pregunta retrospectiva acerca del sentido más originario de acuerdo con el cual la geometría nació un día** [die Rückfrage nach dem ursprünglichsten Sinn, in welchem die Geometrie dereinst geworden ist] [...] nos preguntamos acerca del sentido según el cual, por primera vez, entró en la historia [...] A partir de lo que sabemos, a partir de nuestra geometría, es decir, de sus formas antiguas y transmitidas (como la geometría euclidiana), **es posible una pregunta retrospectiva acerca de los comienzos originarios y sumergidos de la geometría tal como deben de haber sido necesariamente, en tanto, 'proto-fundadores'** [eine Rückfrage nach den versunkenen ursprünglichen Anfängen der Geometrie, wie sie als 'urstiftende' notwendig gewesen sein mußten]" (Hua VI, 366/ *Origen*, 164-165) Énfasis nuestro.

como el resultado que trajo consigo la visión de mundo de la ciencia, con su modo de pensar lo real, esta es la pista que Husserl nos da e intenta mostrar que no puede comprenderse el uno sin el otro.

§ 6. Elementos esenciales de una ontología de la ciencia

El modo de concebir lo real se transforma a partir del desarrollo científico. El mundo "natural" deja de ser pensado a partir de su facticidad, de su inmediatez y se va haciendo evidente una progresiva matematización de la naturaleza²⁴. Esto es lo que Husserl quiere mostrar. Él enfatiza partiendo de la concepción galileana, el sentido de la naturaleza se transforma tanto en el modo cómo la pensamos y la comprendemos. Con Galileo – quien es usado por Husserl como un *símbolo* de su época – se desarrolla la geometría; es decir, la ciencia que idealiza al espacio, éste ya no se comprende sino a partir de la idealización de relaciones existentes entre los objetos, pasa a ser la forma matematizada de pensar la distancia y la magnitud. El espacio, por tanto, pasa a representarse como lo que puede ser medido y la idea de medición implica la posibilidad de determinar con exactitud, esta es la nueva forma mediante la cual se conforma la noción de un espacio geométrico.

A Husserl le resulta extraño que la experiencia pre-científica del mundo no coincide con esta forma ideal de la geometría. Él pone énfasis en que antes de que midamos la distancia entre objetos a partir de magnitudes exactas, de fórmulas tales como las de la distancia es igual a espacio sobre tiempo, nosotros tenemos una experiencia más concreta e inmediata con los objetos. Ellos están a mi disposición de una manera práctica antes de ser determinables y medibles, el mundo entorno es un mundo donde ejercemos diversas actividades, donde todavía no existen "objetos", por lo menos en la forma en que la ciencia los piensa, en un primer momento no interactuamos con ellos a partir de sus cualidades esenciales, sino que asumimos nuestro entorno de forma práctica, como algo que está allí y con lo que nos relacionamos para satisfacer nuestras necesidades, es un mundo que no tiene el modo de ser de la exactitud, dicho modo sólo se gana a partir de una abstracción teórica, una abstracción en la que el sentido ya no se basa en el encuentro familiar con nuestro entorno. Tal abstracción comienza al determinar el sentido de lo real a partir de la exactitud; pues el triángulo perfecto no existe en nuestro mundo cotidiano, es sólo un ideal alcanzable a través del pensamiento, nosotros nos encontramos en nuestro mundo entorno con cosas de mayor o menor perfección, pero no con la perfección ideal. El problema, por tanto, se da porque el pensamiento científico hace cada vez más difícil acceder al

²⁴ "La concepción de esta *idea de una totalidad-de-ser infinita sistemáticamente dominada por una ciencia racional* es lo radicalmente nuevo. Un mundo infinito, en este caso un *mundo de idealidades*" Hua VI, 19/ Crisis, 21.

dominio de la experiencia pre-científica, no porque ahora ya no tengamos dicha experiencia, sino porque ahora interpretamos al mundo entorno a partir de lo que la ciencia nos dice acerca lo real. Como Husserl afirma:

“En lugar de la praxis real – sea la que actúa o la que sopesa las posibilidades empíricas, que se ocupa de cuerpos verdaderos, reales o posibles –, tenemos ahora una *praxis ideal* de un «pensamiento puro» que se mantiene exclusivamente en el dominio de las formas-límite puras. En virtud de un método de idealización” (Hua VI, 23/ Crisis, 25).

Debido al modo de comprensión ofrecido por la ciencia sobre el sentido de la realidad, la experiencia cotidiana poco a poco se transforma en una idealización de las relaciones cotidianas y, por ende, se configura cada vez más y con mayor fuerza la idea de un en-sí de la naturaleza, uno que además puede y debe ser objetivamente aprehendido por el propio proceder científico. Ahora bien, tal idealización viene acompañada con la idea de que dicha realidad en-sí no depende para nada de la experiencia subjetiva o intersubjetiva, sino que es independiente de ella y además lo verdadero, entonces paulatinamente el entorno se configura como si fuera pura *res extensa*, cuya esencia es una determinación puramente racional. Así es como la ciencia cimienta su forma para pensar lo real y ella se vincula, a su vez, con una metodología bastante específica para acceder a ella; a saber, la idea de causalidad universal. La instauración de esta visión de mundo supone pensar que todo lo que acaece en el mundo tiene una causa; sin embargo, uno de los graves problemas es que la ciencia nunca se ha cuestionado seriamente tal concepto de causalidad²⁵, para el pensamiento científico la causalidad es la aplicación práctica de la matematización sobre la naturaleza. La cuantificación no sólo se emplea para los objetos particulares, sino para todo tipo de relación que pueda haber entre los diversos objetos. La realidad, por ende, se va amoldando cada vez más a la idealización que podemos hacer de ella. A partir de ese momento, cuando se piensa en una ley de la física, ya no se toma como si fuera una abstracción de la experiencia concreta, sino que se toma como si fuera la única forma en la que se presenta la realidad. Lo real, por tanto, cobra un carácter idealizado, se trastoca como algo en-sí gracias a la ciencia, debido a ella se constituye una nueva capa *abstracta e idealizada* sobre la realidad que se desliga de la experiencia concreta y que ahora determina la esencia de lo real. Debido a tal idealización se olvida poco a poco el suelo en que cimienta toda idealidad, que no es sino la cotidianidad de la experiencia y el mundo entorno; así, se va perdiendo paulatinamente el contacto con la experiencia común y el resultado es la “transformación de una formación de sentido originariamente viva [der *Verwandlung ursprünglich lebendiger Sinnbildung*]” (Hua VI, 57/ Crisis, 59) en una abstracción.

²⁵ Para una discusión sobre este tema tan espinoso cf. Putnam (2015), Habermas (2005) y Searle (2007).

Ahora la realidad se piensa a partir de la necesidad de ser, de la causalidad, de una determinación absoluta y, además, se asume que así es el modo de darse de lo real. Husserl llama a esto el olvido del mundo de la vida²⁶.

§ 7. Consecuencias metafísicas de la ontología subyacente de la ciencia

El olvido del mundo de la vida conlleva implicaciones de importancia, especialmente de carácter ontológico. La que posee mayor relevancia, por lo menos a la hora de aclarar la génesis del motivo trascendental, se manifiesta en una separación ontológica radical entre dos modos de ser del ente; por un lado se encuentra la naturaleza en-sí, con todas sus regiones, taxonomías y objetos; mientras que por otro lado se encuentra un ente que no encaja con el modo de ser mediante el cual la ciencia determina sus objetos, un ente que no se deja subsumir por completo en la objetivación de la ciencia y ese ente es el propio ser humano, o, más en general, lo viviente. Existen cualidades en lo viviente que impiden una comprensión como si fuera una cosa más, un ente cualquiera. Con él aparece un fenómeno incapaz de encajar cabalmente con la objetividad de la ciencia; la vida y especialmente la vida psíquica del ser humano, su modo de ser que le es particular va más allá de explicaciones causales, al igual que la libertad que de ella se desprende. Este fenómeno marca el reconocimiento de ámbitos exteriores a la objetivación científica; problema inaugural de la modernidad filosófica, hasta el punto que uno de sus iniciadores, Descartes, debió postular la existencia de dos sustancias diferentes, la *res extensa* y la *res cogitans*; por tanto, la manifestación de la vida de conciencia, de la vida que experimenta al mundo, impide que lo viviente sea incluido en la misma región ontológica de la naturaleza.

El hecho de que el hombre haya pasado a ser el centro de investigación de la filosofía no es casualidad ni azaroso, sino que fue una imperiosa necesidad a la que la filosofía fue conducida por la propia ciencia. Porque el modo de ser del ser humano, y lo viviente, no encaja con la descripción que la ciencia hace y eso fue lo que motivó su estudio. En este punto confluyeron diversas filosofías que son las caracterizan esencialmente a la modernidad filosófica; desde los diversos racionalismos, empezando por el de Descartes, el empirismo con sus múltiples representantes y, por supuesto, las filosofías trascendentales. Todas ellas buscan dar cuenta del mismo problema, el modo de ser de la subjetividad y sus verdaderos alcances en la configuración del *mundo*, por lo tanto, gracias a ellas se da una revolución filosófica en la que se tomar en cuenta, con la seriedad debida, el rol que juega la

²⁶ Cf. Hua VI, 48-54/ *Crisis*, 50-55; asimismo véase Gómez-Heras (1989).

subjetividad en la determinación de lo real, en su *constitución ontológica* y en los diversos procesos de conocimiento y constitución de lo real, todo ello gracias a sus prácticas concretas, a su actividad teórica, etc. No obstante, con el mero reconocimiento de la necesidad de estudiar a la subjetividad todavía no se aclara por completo el verdadero motivo para que la filosofía deba ser pensada como un idealismo trascendental, la gama de filosofías que surgieron en la modernidad da cuenta de ello. Nadie podría afirmar la equivalencia entre el pensamiento de Descartes, Hume o Kant; sin embargo, el idealismo se gesta como consecuencia y culminación de la ontología subyacente a la ciencia, él fue el despliegue final del motivo iniciado desde Descartes.

§ 8. Segundo motivo del giro hacia el idealismo trascendental. Empirismo y sus consecuencias

El cientificismo tuvo su auge a partir del siglo XVI y trajo consigo la necesidad de dar cuenta del ser humano. Esta investigación no se enfocó unívocamente, existieron formas diversas mediante las cuales se pensó a la subjetividad; todas ellas importantes pues dan paso para plantear la necesidad del motivo trascendental. Además, es importante resaltar que a pesar de sus diferencias, todas ellas desde sus inicios están ligadas a la necesidad de científicidad; es decir, la finalidad subyacente en su descripción tiene que concordar con la manera en que la ciencia piensa al mundo, concordancia más que contradicción; por eso, si fuera posible ellas tendrían que mostrar la continuidad existente entre la naturaleza y la subjetividad, desde la causalidad hacia la libertad, este es el verdadero problema a resolver. Con la modernidad filosófica aparece una forma específica de plantear el problema: la subjetividad no es sólo un elemento fundamental para la constitución de la realidad, sino el que es un aspecto co-originario de la misma constitución. De tal manera, la ciencia y todos sus desarrollos estarán supeditados al análisis y a los rendimientos de la subjetividad. El racionalismo de Descartes, por ejemplo, buscaba ser fundamento de la ciencia y se erige partiendo del *ego cogito*; por su parte, el empirismo al buscar eliminar los resabios metafísicos que permanecen todavía enquistados en la filosofía cartesiana, sigue partiendo desde ese mismo horizonte, de hacer compatible la descripción científica con el modo de ser de la subjetividad; aunque dándole su justa dimensión a ésta última; incluso las filosofías trascendentales, tanto la kantiana así como las que vinieron después, siguen compartiendo el objetivo de justificar la ciencia, porque la ciencia ha sido uno de los logros más eminentes de la humanidad. Por ello, pensar la subjetividad y fundar la ciencia son temas que se implican recíprocamente. La consecución en la forma de justificar la ciencia y la relación que van a tener con ella es lo que hace la diferencia entre las distintas filosofías. No queremos adentrarnos mucho más en este tema, sólo quisiéramos tocar brevemente la filosofía que causó verdadera preocupación en Kant y debido a la cual se desprendió la *necesidad* de la filosofía trascendental; a

saber, el empirismo. Él es una consecuencia de la intención de proseguir con la metodología científica y fue tanta su intención de radicalidad que lo llevaron a cuestionar los cimientos de la propia ciencia.

El empirismo describe el modo de ser de lo humano a partir de la metodología de la ciencia, buscando eliminar el “tufo” metafísico que aún imperaba en el racionalismo, por lo tanto, centraba sus análisis tomando como base a la causalidad, aspecto harto evidente en la metodología filosófica de Hobbes, quien intentó una verdadera naturalización del ser humano; aceptando la existencia de una separación entre el cuerpo y algo más; sin embargo, este extra o aquello distinto a lo corpóreo debe poder explicarse por métodos capaces de ser corroborados por los demás, que no apelen a una interioridad incognoscible, es decir, métodos que puedan ser explicados intersubjetivamente. Por tal razón, en la filosofía de Hobbes y en sus análisis se realiza una analogía entre el “alma” o la “res cogitans” con la naturaleza, para él la diferencia no es irreconciliable, por ende, tal distinción es capaz de explicarse a través de los métodos generados por la ciencia. Dicho intento de naturalizar lo humano, o lo viviente, originó el auge de la psicología. Y evidentemente ella comienza siendo una psicología de corte naturalista, el ser humano se pensó como un ente natural y, por tanto, se inició su investigación a partir de la causalidad. El cuerpo y la mente son ontológicamente diferenciados, pero no el modo de estudio.

Si la psique debía investigarse con los criterios del método científico, entonces lo primero que debía hacerse era determinar qué tipo de causalidad actuaba en ella, pues al ser un ámbito ontológicamente diferenciado de lo físico no podía ser equivalente su causalidad, debía existir una característica distintiva y ello se ubicaba en la causalidad operante en la actividad subjetiva. A partir de este momento inicia la fuerza ontológica el concepto de SENSACIÓN, en él y en sus implicaciones se juega la verdad de la concepción espírita y asimismo reposa en él su intención filosófica, esto es claro desde Hobbes:

“Singularmente cada uno de ellos [los pensamientos] es una representación o de otro accidente de un cuerpo exterior a nosotros, de lo que comúnmente llamamos objeto. Dicho objeto actúa sobre los ojos, oídos y otras partes del cuerpo humano, y por su diversidad de actuación produce diversidad de apariencias. El origen de todo ello es lo que llamamos sensación (en efecto: no existe ninguna concepción en el intelecto humano que antes no haya sido recibida, totalmente o en parte, por los órganos de los sentidos). Todo lo demás deriva de este elemento primordial.” (Hobbes, 1651, 6). Énfasis nuestro.

Sin el concepto de sensación no podría haberse gestado el empirismo. La sensación se piensa como si fuera el componente subjetivo y ontológico originario de la percepción. El mundo aparece; sin embargo, todo aparecer pasa por el tamiz de la subjetividad; el mundo se subjetiviza mediante la

sensación²⁷. El conocimiento y la determinación de lo *real* dependen de esta decisión. Siguiendo los presupuestos de la ciencia, el empirismo afirma que *todo* conocimiento procede del mundo, aunque con un matiz de suma importancia, ese conocimiento se basa en la experiencia que tenemos de él. Entonces, el mundo tiene que pasar por nuestros órganos sensoriales para acceder a su manifestación y al mismo tiempo se hace evidente que la *sensación* es resultado de un tipo distinto de causalidad, no equivale a relación existente entre objetos, sino es la forma subjetiva del aparecer del mundo. Ella es tanto el origen lógico como ontológico del conocimiento (Cf. Barbaras, 2009, 17). De tal manera, se pierde la posibilidad de la inmediatez de la experiencia, ya que lo *real* siempre debe pasar por el tamiz de la subjetividad. Igualmente existe una transformación en la manera de pensar al conocimiento, porque siguiendo tal decisión debe pensarse como si éste fuera una construcción que parte de los rendimientos subjetivos hacia teorías que unifiquen esos datos en una explicación natural de lo real y algo importante a tomar en cuenta es que se mantiene la idea de que el conocimiento es producto de la función sintética de la subjetividad. La subjetividad posee originariamente un cúmulo de sensaciones, y al mismo tiempo ella es responsable de sintetizarlas para dotarlas de sentido. Debido a este modo de comprender la realidad Berkeley, posteriormente, pudo llegar a afirmar su conocida tesis sobre el ser: *esse est percipi*.

Lo que debe quedar claro, por lo menos esa es la idea que estamos defendiendo aquí, es que uno de los *motivos* fundamentales que posibilitó el giro copernicano, para poner a la subjetividad como problema filosófico y, por tanto, para cambiar una ontología de corte objetivista hacia una ontología centrada en los rendimientos subjetivos, fue la visión de mundo que nos ofrecía la ciencia y sus métodos particulares.²⁸ Se hizo necesario el estudio de la subjetividad, específicamente el de la sensación al ser la forma en que el mundo se hace parte de lo humano; tal estudio fue una de las principales consecuencias del método científico, pues despertó la necesidad analizar la causalidad del modo de ser de lo psíquico. Ahora bien, la tarea filosófica consistió en tratar de salvar la brecha ontológica existente entre lo físico y lo psíquico. Sin embargo, lo que debemos enfatizar es el doble movimiento ocurrido en esa transición; por una parte, debemos reconocer la gran influencia que ejerció la ciencia sobre la filosofía, tanta que llevó a una nueva comprensión de la realidad; aunque, por otra parte, también debemos señalar la forma en que la filosofía recibe esa influencia y además que en su afán de radicalidad, la filosofía da nuevamente un giro frente a las pretensiones de la ciencia, ya que la nueva comprensión de lo real preparada por la ciencia fue la misma que permitió cuestionar la idea de

²⁷ "La sensation est donc, tout d'abord, une réalité subjective, un vécu ou un état: précisément parce que les sensation sont «en» nous". (Barbaras, 2009, 15).

²⁸ Un análisis interesante sobre este tema puede encontrarse en Marion (1975).

una naturaleza en-sí, por haberse desprendido toda relación con los seres humanos; el empirismo basó su ontología en la necesidad de plantear la forma de incorporar lo *real* en la experiencia subjetiva, tal es su aportación más importante, sacar las consecuencias ontológicas más radicales de la ontología de la ciencia. Ahora bien, lo que debemos preguntarnos es: ¿Cómo se llevó a cabo tal transformación?

Para responder a tal cuestión debemos dar cuenta del despliegue del pensamiento moderno, especialmente del empirismo, por una razón fundamental: debemos recordar que la filosofía de Kant es una respuesta directa a los escollos surgidos en el empirismo, entonces es necesario comprender cuál fue el gran problema que Kant vislumbró en él, para así comprender el verdadero sentido del giro trascendental. Detengámonos un momento para esclarecer el modo de proceder del empirismo; en primer lugar, hemos visto que él le asigna un lugar preponderante a la subjetividad; sin ella, el sentido de los entes no podría darse. En segundo lugar, la sensación es tomada como un aspecto co-originario tanto del conocimiento como del modo de ser de lo *real*, en tanto que es un elemento indispensable para la representación de cualquier idea u objeto²⁹, no existe nada sin que haya una sensación; de tal forma, el *ser* se hace subjetivo gracias al giro del empirismo, puesto que la sensación no pertenece al correlato objetivo sino que es algo en nosotros, no *del* mundo. Claro, ella existe gracias a la causalidad que el mundo ejerce sobre nosotros; sin embargo nuestra *afección* del mundo es el elemento atómico a partir del cual se constituyen los objetos y, a final de cuentas, el conocimiento³⁰. Si esto es así, entonces la objetividad de la ciencia corre un grave peligro, porque no existiría nada que pudiéramos conocer fuera de las sensaciones. El conocimiento tendría que ser visto como un constructo basado en la *asociación* de sensaciones, mientras que las leyes de la naturaleza descubiertas por la ciencia no serían sino generalidades, porque la asociación entre las diversas sensaciones sería lo único que podría contar como lo verdaderamente "objetivo", pues tal asociación de sensaciones es el único asidero que tenemos de la *realidad*, aunque, evidentemente, la causalidad ejercida por el mundo sobre nuestro cuerpo podría hacernos pensar de manera distinta; sin embargo, la radicalidad filosófica del

²⁹ Por ejemplo Locke en su *Ensayo* afirma: "Lo cual, cuando digo que eso es lo que los sentidos transmiten a la mente, quiere decir, que ellos transmiten desde los objetos externos a la mente lo que en ella producen aquellas percepciones. A esta gran fuente que origina el mayor número de las ideas que tenemos, puesto que dependen de nuestros sentidos y de ellos son transmitidas al entendimiento, la llamo *sensación*." (Locke, 1690, 84) Y Hume en el *Tratado* asevera algo semejante: "Todas las percepciones de la mente humana se reducen a dos clases distintas, que denominaré IMPRESIONES e IDEAS. La diferencia entre ambas consiste en los grados de fuerza y vivacidad con que inciden sobre la mente y se abren camino en nuestro pensamiento o conciencia. A las percepciones que entran con mayor fuerza y violencia las podemos denominar *impresiones*; e incluyo bajo este nombre todas nuestras sensaciones [...] Por *ideas* entiendo las imágenes débiles de las impresiones". (Hume, 1739/1740, 43).

³⁰ Debe quedar claro que el concepto de sensación también acarrea muchos problemas, en principio, la falta de claridad entre lo que pertenece al ámbito noemático del mundo y lo perteneciente a lo noético, gran parte de la tarea fenomenológica estuvo y está centrada en explicitar tales distinciones. Sin embargo, aclarar esto nos llevaría hacia problemas ajenos a esta tesis.

empirismo significó llevar hasta sus últimas consecuencias los presupuestos ontológicos del proceder de la ciencia; tal radicalidad fue lo que orilló a Berkeley, y especialmente a Hume, a justificar una tipo de escepticismo epistemológico, ya que no vieron ninguna otra solución: si todo lo que es, lo que existe, tiene que pasar por los criterios subjetivos, entonces la experiencia que tiene la subjetividad imposibilita hablar de la universalidad, de lo en-sí, de tal forma, plantearse la problemática partiendo sólo de la subjetividad significa la necesidad de cuestionarse la idea de lo *real* en-sí o de la naturaleza en-sí propugnada por la ciencia, porque ello queda como un mero postulado, incluso uno difícil de diferenciar de un postulado metafísico. Uno de los resultados de tal proceder, como se expresa en la filosofía de Hume, fue la puesta en cuestión de la objetividad del mundo e igualmente la universalidad de la matemática y de las demás ciencias, en tanto que nada puede darse sin la experiencia subjetiva; así, los resultados científicos son parte de una construcción teórica, de la idealización de la experiencia mediante la asociación, la cual tiene su fundamento en la sensación. La conclusión a la que llega el empirismo, por tanto, es que no podían pensarse las proposiciones de la ciencia como si fueran algo evidente de sí, ellas son resultado de una abstracción idealizante que busca desligarse a toda costa de las sensaciones. Husserl lo explica de manera excepcional:

“El más radical escepticismo anterior no llegó a centrar su ataque en este mundo [de la vida cotidiana], no es éste lo que escogió como blanco suyo, se limitó a postular y subrayar su relatividad mediante la negación de la *ἐπιστήμη* y del mundo en-sí que era su cimiento filosófico. En esto consistía su agnosticismo. Entran, pues, ahora en escena enigmas del mundo de un estilo anteriormente nunca vislumbrado, enigmas que condicionan y promueven una manera de todo punto nueva de filosofar, la «teoría del conocimiento», la «teoría de la razón», y pronto también filosofías sistemáticas, con una fijación de objetivos y un método enteramente nuevo. Esta revolución, la mayor de todas, es conocida como *la transformación del objetivismo científico*, del moderno, pero también del de *todas las filosofías de los siglos anteriores, en un subjetivismo trascendental.*” (Hua VI, 69/ Crisis, 71).

De tal forma, el empirismo comienza a minar la idea de objetividad que postulaba la ciencia, y, por supuesto, conlleva uno nuevo modo de concebir al ser. Lo que existe no puede ser pensado sin que se tome en cuenta el modo en que aparece para el ser humano. En este contexto filosófico se inserta la filosofía de Kant. Él, al ver los resultados de la ciencia, su avance constante y progresivo, especialmente la física de Newton, fue incapaz de negar la existencia un cierto tipo de objetividad en la realidad, ni estuvo dispuesto a aceptar que no pudiera hablarse más que de generalidades en vez de leyes en los ámbitos de la ciencia o que el conocimiento fuera mero consenso y que toda habitualidad dependiera sólo de la asociación de ideas. Lo razón debía aportar algo más, ser capaz de dar cuenta de ciertas leyes, por lo menos las que están a la base de la síntesis del conocimiento; esta era la “intuición” básica del kantismo y no iba a darse por vencido sin dar batalla, examinando con mayor cuidado y detenimiento el problema. Con Kant, por tanto, surge un nuevo tipo de pensamiento, el cual

intenta ser más radical que las filosofías anteriores, si bien es cierto que la subjetividad debe de ser tomada en cuenta para la determinación del mundo, entonces primero debemos hacer un estudio minucioso sobre los límites de las capacidades de la subjetividad, sus alcances epistémicos y ontológicos. Su intención era mostrar las leyes que le son inmanentes a la subjetividad, estructuras *a priori* que hacen posible que el sujeto piense de una manera y no de otra. Todos estos problemas, y los que les sean adyacentes, tenían que ser explicitados, a ello se abocó el kantismo.

Ahora bien, lo que nos interesaría resaltar de todo este recorrido son dos cosas: en primer lugar, que el motivo o la motivación trascendental se debe o es resultado de la ontología y de la concepción del mundo generado por la ciencia, la cual nos lleva a preguntar directamente por el modo de ser de la subjetividad, lo cual incluye al mismo tiempo el cuestionamiento una ontología materialista, objetivista e ingenua que las ciencias presuponían y asimismo es menester la búsqueda de la fundamentación científica. Todo ello fue el caldo de cultivo para la filosofía trascendental. Por otra parte, la filosofía trascendental también surge como consecuencia del empirismo, porque tal filosofía se extralimitó en sus planteamientos, lo cual llevó a problemas irresolubles sobre el sentido del mundo, el conocimiento y a una mala comprensión de la subjetividad. Frente a ello Kant erige otro sistema filosófico, con algunos otros problemas, pero que busca sanar los errores del empirismo y del racionalismo.

De tal forma, debemos afirmar que una filosofía propiamente trascendental es aquella que hace suyos tales problemas: analizar la subjetividad, la experiencia, los rendimientos subjetivos e intersubjetivos, la asociación, la síntesis, la idealización, la creación del mundo social, etc., pues de todos ellos se desprende el conocimiento y el sentido de lo *real*. La intención básica de la filosofía trascendental es establecer los límites y los alcances de la subjetividad en la constitución del mundo. Por lo cual, Kant afirmó, no sin un guiño contra el empirismo: “aunque todo nuestro conocimiento empiece con la experiencia, no por eso procede todo él *de la experiencia*” (Kant, 1781/1787, B1); esta es la apuesta de la filosofía trascendental de Kant, que el conocimiento *a priori* depende del estudio de las facultades del sujeto, de su verdadero modo de ser. Como bien explica Fink:

“La respuesta de Kant, sorprendente y a la vez ‘revolucionaria’ de los modos usuales de pensar no consiste en hacer un nuevo intento de aclaración de la inteligibilidad del ente en el viejo estilo, sino que derriba el supuesto fundamental tácito de que el ente conocido *a priori* por el hombre sea ‘ente en sí’. Si se refiriese la pre-comprensión *a priori* humana a ‘cosas en sí’, entonces no habría en absoluto ningún motivo racional de explicación de tal ‘milagro’. Pero el *a priori* humano en general no se refiere precisamente a ‘cosas en sí’, sino sólo a lo que ya se encuentra bajo determinadas condiciones de nuestro poder de representación. Solamente conocemos *a priori* cosas que ya han sido pre-formadas por las formas humanas de representación que llamamos ‘espacio’ y ‘tiempo’ y por las formas humanas de pensamiento, las ‘categorías’. Kant subvierte por tanto –pensando esto estrictamente– la concepción fundamental del ser que había regido hasta entonces el espíritu humano: realiza un nuevo proyecto de ser –y, por cierto, mediante una separación, una ‘crisis’–,

una distinción de principio entre el ente en tanto cosa en sí y el ente en tanto fenómeno para nosotros. La posibilidad de que el 'ens' sea un 'verum' es concebida desde una representación de ser que parte del 'verum'. Kant da a esa clarificación el nombre de 'examen trascendental' y al estilo de la filosofía correspondiente 'filosofía trascendental'. (Fink, 1959a, 62).

Esta es la instauración que Kant realiza en la filosofía, una nueva forma de preguntar y, por tanto, una nueva forma de pensar al ser y al conocimiento. La subjetividad se convierte el hiato del sentido, el gozne que posibilita la constitución del mundo. Gracias a ella y a sus rendimientos se van a constituir todos los estratos y los ámbitos de la objetividad³¹.

Ahora bien, con el racionalismo cartesiano inicia el vuelco hacia la vida de la subjetividad, con el empirismo principia la instauración de una idea que ya estaba presente en el racionalismo, aunque latente; a saber, que la subjetividad es la objetividad más objetiva que toda objetividad, pues es quien posibilita hablar de objetos, la constitución de los mismos, ya que el sentido no está allí simplemente en el mundo, sino que se crea. La experiencia nunca se desvincula de los correlatos subjetivos. Con Kant y sus sucesores se inicia, desarrolla y radicaliza tal idea. La fenomenología buscará insertarse en dicha tradición inaugurada por Kant y, al mismo tiempo, realizar una "instauración segunda"; es decir, reactivar el mismo *telos* que la guiaba, aunque sabiendo que toda reactivación no es una asunción acrítica, sino que, en primer lugar, significa retomar los problemas que han sido soslayados, ir en busca del *telos* antes que seguir acríticamente la doctrina filosófica, perseguir el verdadero en-sí de este *telos*³² y llevarlo hasta su culminación, ya que a "cada fundación originaria corresponde, por esencia, una fundación última confiada al proceso histórico. Una fundación cumplida tan pronto como la tarea ha llegado a la claridad consumada y, con ello, a un método apodíctico tal que cada etapa de la consecución del objetivo es un pasaje permanente para nuevas etapas que tienen el carácter de éxitos absolutos, esto es, de lo apodíctico [...] Solamente en la fundación final se revela esto [una

³¹ "El trascendentalismo, por el contrario [al objetivismo], dice: el sentido de ser del mundo de vida previamente dado es una *configuración subjetiva*, es producto de la vida de la experiencia, de la vida pre-científica. [...] Sólo una retroindagación radical de la subjetividad, de la subjetividad que es precisamente la que en *última instancia* hace posible toda validez del mundo con su contenido y en todas las modalidades científicas y pre-científicas, así como una indagación del qué y el cómo de los rendimientos de la razón, puede hacer inteligible la verdad objetiva y alcanzar el *sentido de ser último* del mundo. Por consiguiente, no es el ser del mundo en su objetividad incuestionada lo en-sí primero, ni se trata de plantear la nuda interrogación sobre lo que objetivamente le pertenece, sino que lo en-sí primero es la subjetividad y, precisamente, en cuanto instancia que pre-da ingenuamente el ser del mundo y seguidamente lo racionaliza. O lo que es igual: lo objetiva." (Hua VI, 70/ Crisis, 72).

³² "Tal modo de consideración de la historia en una investigación retrospectiva sobre la prefijación de los objetivos que anudan la cadena de las futuras generaciones, en tanto en cuanto dichos objetivos sobreviven en ellas en formas sedimentadas, pero siendo siempre de nuevo renovables y criticables en su nueva vitalidad; tal modo de investigación retrospectiva sobre las maneras como objetivos perdurables traen consigo siempre consecuencias intentadas de nuevo una y otra vez, así como la necesidad de esclarecimientos renovadamente a consecuencia de la insatisfacción, y de perfeccionarlos y transformarlos más o menos radicalmente, todo esto, digo, no es otra cosa que la verdadera auto-reflexión del filósofo". (Hua VI, 72-73/ Crisis, 74-75).

interioridad intencional], sólo a partir de ella puede manifestarse la orientación unitaria de todas las filosofías y todos los filósofos, y sólo a partir de ella puede lograrse una claridad a cuya luz resultan comprensibles los pensadores como jamás ellos mismos hubieran podido comprenderse." (Hua VI, 73-74 / Crisis, 76).

La fenomenología buscará ser esta fundación final de la filosofía trascendental, lo cual no quiere decir que sea el fin de la filosofía, sino la consecución de un programa filosófico que inicia preguntando lo que *puede hacer* verdaderamente una subjetividad, cuestionando modelos teóricos y ontológicos que se creen autónomos de los vivientes. Entonces, la fenomenología se inserta en esa teleología de la modernidad, aunque al mismo tiempo necesita ser la propia auto-comprensión que la fenomenología va a hacer sobre sí misma de tal *telos*, aunque siguiendo, eso sí, el motivo trascendental que se inauguró en la filosofía de Kant³³. Sin embargo, apenas hemos anunciado el tema, lo que falta es profundizar en él, lo cual lo que haremos en el próximo capítulo; en el cual intentaremos dos cosas, la primera será dar una visión general de la filosofía kantiana, a partir de una lectura e interpretación husserliana; y en segundo lugar intentaremos señalar las críticas que Husserl le dirige a Kant y, por tanto, la diferencia que existe entre la noción de lo trascendental en ambos pensadores

³³ Alguien podría objetar que la teleología que busca Husserl no es "objetiva" y no coincide con las "verdaderas" inquietudes de los diversos filósofos con los que está dialogando. Frente a dicha objeción quisiéramos hacer una observación. Realizar una lectura filosófica de la historia de la filosofía ¿no supone siempre, y de antemano, la imposición de alguna mínima teleología? Porque en la lectura, especialmente filosófica, buscamos los problemas que nos interesan, nunca encontramos una "objetividad total" en el texto, vamos ya dirigidos por nuestra propia marcha; así sucede en las diversas lecturas filosóficas del siglo xx, tanto en las más controvertidas como las de Heidegger, como la deconstrucción derridiana que busca encontrar siempre los motivos ocultos de las filosofías y ¿acaso no es este motivo también una teleología? Buscar el margen de los sistemas filosóficos significa también tomar una decisión que influye filosóficamente sobre lo que leemos; o la lectura ricoeriana, en la que se busca encontrar un término medio entre dos filosofías que parecían contrapuestas por principio, ello también es hallar lo que de antemano queríamos encontrar. No pretendemos decir que la lectura y la teleología husserliana sean las únicas posibles, sino simplemente que ellas son un camino filosófico, una forma de pensar la historia de la filosofía y mientras ellas nos permitan comprender mejor algún problema filosófico, mientras sigan siendo filosóficamente relevantes, están más que justificadas.

CAPÍTULO II DESPLIEGUE DEL MOTIVO TRASCENDENTAL. LA LECTURA DE HUSSERL

Introducción

Este capítulo se dividirá en dos partes. A lo largo de la primera sección trataremos algunas consideraciones preliminares acerca del método fenomenológico desarrollado por Husserl gracias a las aportaciones que hicieron a él las ideas de Descartes y Hume; la segunda parte estará dedicada a la crítica de la filosofía de Kant siguiendo las observaciones de Husserl y guiados por el método previamente obtenido. La crítica que Husserl hace a Kant la mostraremos siguiendo los siguientes aspectos: 1) el método fenomenológico se rige según la intuición. 2) el sentido de lo *a priori* tiene que ver con la *síntesis* antes de ser una mera función formal. 3) Husserl señala la necesidad de una distinción inmanente en el concepto de *a priori*. Un *a priori sensible* y uno *analítico*, además afirma que no existe subordinación del primero al segundo. 4) Uno de los mayores problemas de Kant es el haber antropologizado lo *a priori*, especialmente en el ámbito de la estética, como consecuencia de ello se eliminaba la objetividad y universalidad que se buscaba resguardar, otra de sus implicaciones sería que su teoría no podría ser vista como un idealismo trascendental, sino a lo mucho como un psicologismo trascendental. 5) No podemos hablar de la cosa-en-sí, pues sólo caeríamos en más aporías de lo que dicho concepto nos permite resolver, específicamente la idea de una exterioridad no-espacial y además de la idea metafísica de un tipo distinto de intuición, del cual nunca podemos tener experiencia. 6) La teoría de las facultades de la filosofía trascendental de Kant, tiene que ser revisada, porque presupone elementos que nos llevan a conflictos irresolubles, empezando con la subordinación de la sensibilidad al entendimiento. 7) Si queremos hacer un verdadero análisis de una estética trascendental fenomenológica, entonces debemos partir de la *fenomenalidad*, es decir, del modo de darse de los objetos, lo cual nos va a mostrar que la objetividad no es sino una *síntesis de la experiencia*. 8) Toda objetividad está fundada en síntesis de la sensibilidad, pre-objetivas, son síntesis de identificación, que más adelante determinaremos con el concepto de *tipo*. 9) La actividad de la vida se funda en la pasividad de la conciencia y esta pasividad no es algo que esté regulado completamente por el pensamiento, por el *logos*, sino que tiene su propio ámbito de justificación y de validez, los cuales le sirven de fundamento. 10) La tesis husserliana conforma una nueva teoría de la percepción; en la que lo sensible gana autonomía de la analítica y en la que el ámbito pasivo, el de las síntesis pre-objetivas tienen que ser explicitadas.

§ 9. Primer acceso al ámbito trascendental. Descartes y la implementación del método

Al final de la *Crítica de la razón pura*, en la "Arquitectónica de la Razón", Kant afirma que "no es posible aprender filosofía [...] sólo se puede aprender a filosofar" (Kant, 1781/1787, A 838/B 866, 651). Tal idea es llevada a cabo por Husserl en su lectura del filósofo de Königsberg, pues no tiene intención de enfocarse en la doctrina kantiana, sino busca el motivo profundo del giro copernicano. En eso consiste la *Rückfrage* realizada por Husserl en su lectura de Kant, lo más importante de ésta consiste en explicitar la asimetría ontológica entre el modo de ser de la subjetividad, que determina el sentido del mundo, y el modo de ser del mundo, que aparece en su pre-donación, pero que llega a ser sólo siendo parte de una constitución de sentido configurada intersubjetiva e históricamente. De tal forma, la *Rückfrage* sobre el ámbito trascendental interroga la relación entre razón y realidad, regresa del modo de ser de los objetos hacia la subjetividad/intersubjetividad como fuente de todo sentido y validez. Este es el tema de la filosofía trascendental.

Teniendo esto en mente, el motivo trascendental no surgió de cabo a rabo, *ex nihilo*, en la filosofía kantiana, no fue ni pudo haber sido elaborado por un solo individuo, sino que fue producto del desarrollo de una comunidad intersubjetiva. En este caso, las figuras emblemáticas que Husserl destaca son tres grandes pensadores: Descartes, Hume y Kant (cf. Hua VI y VII). Ellos tres fueron los símbolos filosóficos más representativos del descubrimiento de la esfera trascendental, de sus problemas inherentes e incluso de la metodología para investigarla; sin embargo ninguno de ellos pudo ver y explicar el panorama trascendental en su conjunto. Cada uno de ellos, siguiendo el *telos* oculto del ámbito trascendental, fue desarrollando alguno de los problemas trascendentales, aunque quedaron ocultos algunos otros; sus motivaciones filosóficas particulares y los prejuicios heredados de su época no permitieron que fuera de otra manera. Por eso mismo, la tarea que se auto-impone la fenomenología es explicar la totalidad de los problemas trascendentales, siguiendo los pasos de los grandes, de aquellos autores que lograron acceder parcialmente a este ámbito; busca unificarlo a partir de las pistas que nos han legado y mostrarlo en toda su complejidad.

Ahora bien, ¿cuáles fueron los pasos dados por cada uno de ellos para que saliera a la luz o para que se hiciera patente la necesidad de acceder al ámbito trascendental, para que se efectuara el giro copernicano realizado por Kant? Comencemos diciendo que, a juicio de Husserl, Descartes fue el filósofo que puso nuevamente en escena el *telos profundo* con el que se dio origen a la filosofía, cuando introdujo nuevamente la radicalidad del preguntar, especialmente al replantear la exigencia de

fundamentación absoluta, para la filosofía como para la ciencia³⁴. Tal reivindicación condujo a Descartes a dar cuenta de la necesidad que tenían las ciencias de encontrar un sustento verdadero; lo cual lo guió a vislumbrar la necesidad del *cogito*, a explicar el papel esencial de la subjetividad en la constitución del sentido. Además, Descartes fue el primer filósofo en realizar la epojé y reducción³⁵, conceptos centrales de la fenomenología, aún cuando él mismo no haya comprendido por completo su hallazgo. Descartes, por tanto y según Husserl, fue quien dio un paso decisivo en la metodología para acceder al campo trascendental, aunque su limitación se debió a la imposibilidad de vislumbrar el contenido efectivo del *cogito*, se quedó a las puertas de un descubrimiento ejemplar. Los prejuicios de su época lo hicieron retroceder ante él. Estuvo frente a una novedad tan radical, tal como lo aclara Michel Henry (1985), que en lugar de adentrarse por completo en el abismo que se abría frente a él, retrocedió tomando prestado ciertos elementos conceptuales de la tradición para caracterizar ese abismo de sentido que se le manifestó.

Fue la primera vez que se hizo patente la exigencia de repensar el modo de ser del sujeto, mostrar que gracias a él se constituye el sentido del mundo, que no hay ningún tipo de objetivación sin su actividad, sin tomarlo en cuenta. Por tanto, se manifestó al mismo tiempo una nueva forma de pensar al ser: no como algo pre-dado, absoluto, presente y esperando a ser encontrado, determinado; sino que necesita de la acción del sujeto para tal determinación; desde ese momento se va a partir de la fenomenalidad, asumiendo que se constituye gracias a las síntesis efectuadas por la subjetividad. Descartes encuentra la necesidad de plantear, por vez primera, el problema del aparecer del ser³⁶ y

³⁴ "He advertido hace ya algún tiempo que, desde mi más temprana edad, había admitido como verdaderas muchas opiniones falsas, y que lo edificado después sobre cimientos tan poco sólidos tenía que ser por fuerza muy dudosa e incierto; de suerte que me era preciso emprender seriamente, una vez en la vida, la tarea de deshacerme de todas las opiniones a las que entonces había dado crédito, y empezar todo de nuevo desde los fundamentos, si quería establecer algo firme y constante en las ciencias." (Descartes, 1647, 17).

³⁵ "Una vez en su vida debe operar todo filósofo de la misma manera [con una duda radical sobre los prejuicios que le han sido heredados] y si hasta ahora no lo ha hecho, tiene que operar así aunque tenga ya «su filosofía». Una filosofía que antes de la epojé deberá ser, pues, tratada como cualquier otro prejuicio. Esta «epojé cartesiana» es, de hecho, de un radicalismo hasta entonces desconocido, dado que comprende expresamente no sólo la validez de todas las ciencias actuales, sin exceptuar la matemática, con su interpretación de evidencia apodíctica, sino incluso la validez del mundo pre- y extracientífico de vida, es decir, del mundo de la experiencia sensible que viene dado de antemano de modo aporomáticamente obvio, y toda la vida mental que se alimenta de ella, tanto la científica como, finalmente, también la científica." (Hua VI, 77/ Crisis, 79-80).

³⁶ Michel Henry es uno de los fenomenólogos que lo expresa con mayor claridad: "¿Qué es lo que comienza en un sentido radical? Ciertamente el ser, si es verdad que nada sería si el ser no hubiese desplegado desde ahora y siempre su esencia propia a fin de reunir en él, en su esencia así previamente desplegada, todo lo que es. Más precisamente, ¿en qué reside la inicialidad de este comienzo radical? ¿Qué es lo que está ahí antes de toda cosa cuando ésta aparece sino el aparecer en cuanto tal? El aparecer, sólo él, constituye la inicialidad del comienzo pero no en la medida en que da forma al aparecer de la cosa y su venida comenzante al ser: semejante comienzo no es todavía más que el comienzo del ente. El aparecer es inicial en el sentido más original, en la medida en que aparece en primer lugar él mismo y en sí mismo. Sólo en este caso el aparecer es idéntico al ser y lo funda, en la medida en que ilumina y enciende, y esta estela luminosa, como iluminación no de otra cosa sino de sí misma, como aparecer del aparecer, expulsa la nada y ocupa su lugar. El ser es la efectividad

mostrar que la efectividad de ese aparecer se hace patente sólo mediante la vida de la subjetividad, bajo el resplandor de la vida, lo cual fue llamado por Descartes pensamiento³⁷; que no es más que la totalidad de los modos y los actos de la vida de conciencia. Ese gesto cartesiano es, tal vez, lo más importante que retomará la filosofía trascendental, gracias a él se llega a una radicalidad que no fue posible antes; con él se vislumbra la posibilidad de pensar al ser en tanto *fenómeno*, apareciendo gracias al pensar subjetivo, sólo después de tomar en cuenta los rendimientos del pensamiento, de la actividad ejercida por la subjetividad, podemos hablar de entidad, de objetividad, etc. Sin embargo, en ese punto Descartes duda, no supo seguir adelante, rehuye ante su hallazgo. Husserl lo afirma de la siguiente manera:

“El sentido de su exposición es, en consecuencia, fácticamente inequívoco (en cuanto que es el suyo); pero, lamentablemente, esta univocidad se debe al hecho de no haber llevado Descartes el radicalismo original de sus pensamientos hasta sus últimas consecuencias efectivas, el hecho, en fin, de no haber sometido («puesto entre paréntesis») realmente todos sus prejuicios y el mundo en todos sus aspectos a la epojé y de no haber extraído, cegado por la urgencia de su meta, precisamente lo más importante que había logrado en el «ego» de la epojé de cara a desarrollar, ateniéndose puramente a él, un *θαυμάζειν* filosófico. En comparación con lo que hubiera podido ofrecer, y, además, muy pronto, un despliegue de este tipo, todo cuanto Descartes saca a la luz, por original y ampliamente influyente que pueda ser, resulta, en cierto sentido, superficial, quedando además, desvalorizado por su propia interpretación. Lleno, en efecto, de asombro a propósito del ego por primera vez descubierto en la epojé, Descartes se pregunta por la naturaleza de este yo, se pregunta si este yo es acaso el hombre, el hombre sensiblemente intuitivo de la vida cotidiana. Seguidamente elimina el cuerpo –que, al igual que el mundo sensible en su totalidad, es afectado por la epojé– y el ego pasa a quedar así determinado por y para Descartes como *mens animus sive intellectus*.” (Hua VI, 80-81/ Crisis, 82-83). Énfasis nuestro.

Descartes afirma al *cogito* como *res*, como *sustancia*; lo cual extravió su acceso hacia el campo trascendental, por culpa de los prejuicios retomados de la tradición metafísica, y que no supo poner en cuestión. Ellos le hicieron comprender de un modo de ser específico a la subjetividad, como *sustancia*, tomó simplemente los elementos de la tradición como instrumentos conceptuales para su comprensión el abismo de sentido que se le abrió en vez de adentrarse verdaderamente a su estudio.

fenomenológica del aparecer en su capacidad de constituir por sí mismo una apariencia, esta apariencia como tal que es el ser. Ella es el comienzo, no el primer día, sino lo absolutamente primero. Descartes denomina el aparecer como tal, en su lenguaje, ‘pensamiento’.” (Henry, 1985, 33).

³⁷ “Soy una cosa que piensa, es decir, que duda, afirma, niega, conoce unas pocas cosas, ignora otras muchas, ama, odia, quiere, no quiere, y que también imagina y siente.” (Descartes, 1647, 31). Para Descartes, pensamiento no sólo se refiere a una actividad entre otras de la vida del sujeto, sino que el pensamiento es la actividad total de éste, es su vida misma, que abarca todos sus actos; desde la sensibilidad, hasta lo intelectual. Esta afirmación tendrá importancia mayúscula para el pensamiento fenomenológico, ya que el “pensar” cartesiano será desarrollado mediante la intencionalidad de la vida. Ahondaremos en esto más adelante.

Ese fue su fallo, sin embargo, Husserl buscó seguir la intención profunda del cartesianismo: desarrollar “un filosofar de cuño enteramente nuevo, que busca sus fundamentos últimos en lo subjetivo” (Hua VI, 83 / *Crisis*, 85). Alcanzar un pensamiento capaz de conseguir la radicalidad deseada por Descartes es la meta de Husserl, aquella que Descartes no supo llevar a cabo. Aunque, debemos conceder un aspecto importante, la metodología cartesiana fue correcta; ella consistía en poner entre paréntesis los presupuestos de la tradición, tratar de pensar todo desde el inicio, por lo menos una vez en la vida; sin embargo, su ejecución fue insuficiente, en el momento más fulguroso retrocedió, especialmente cuando fue necesario explicitar el ámbito de la evidencia absoluta, el del *cogito*. No obstante, lo que queda a buen resguardo para la filosofía trascendental es la metodología y la exigencia de radicalidad; pues no podemos certificar nada hasta no tener una intuición *clara y distinta* que nos permita afirmarlo sin el menor rastro de duda; tal exigencia la va a tomar Husserl como principio, la necesidad de *intuición* (cf. por ejemplo Hua III, §24). Ella será parte esencial del método fenomenológico.

El método de acceso a lo trascendental, la intuición, nos fue legado por el cartesianismo, nos exige poner en cuestión todo aquello que no esté absolutamente fundado; aspecto metodológico que ni Hume ni Kant completaron, por lo menos con la radicalidad exigida por la epojé cartesiana y, por lo tanto, les imposibilitó alcanzar el ámbito verdadero de la *efectividad* trascendental. Por una parte, Hume no pudo superar los prejuicios heredados del empirismo; lo cual significó quedarse encerrado en el campo de las sensaciones, más en general en el ámbito nóetico y no ser capaz de vislumbrar la capa noemática que siempre la acompaña; por ello, no logró realizar una descripción adecuada del modo de ser de la subjetividad ni del mundo. Por otra parte, en la filosofía kantiana la situación no es más alentadora; la metodología de Kant, según Husserl, es un “proceder regresivo” [*regressiven Verfahren*] (cf. Hua VI, 97-116/ *Crisis*, 99-119), lo cual significa que su método no está regulado por la necesidad de evidencia absoluta ni por la *intuición*; de tal forma, su resultado fue la creación de “conceptos míticos”; conceptos que funcionan como prejuicios ya que no permiten un análisis más profundo de la experiencia. Podría decirse que ello fue la mayor limitación de Kant al momento de plantear el modo de acceso al campo trascendental; porque él piensa lo trascendental como aquellas estructuras subjetivas a partir de las cuales se constituye la experiencia; son estructuras *a priori*, en tanto que anteceden a la experiencia; sin embargo, allí se ubica el problema, ya que tal asunción significa que el campo trascendental no cae ni puede caer dentro de la propia experiencia, se piensa simplemente que es el ámbito que condiciona todo aparecer, aunque al mismo tiempo se le priva la posibilidad de aparecer como fenómeno. Entonces, por lo menos existe una dificultad mayúscula en ello; a saber, los conceptos que Kant desarrolla no tienen ni pueden tener soporte en la evidencia, debido a que lo trascendental *no aparece*, es mera condición del aparecer. Su examen, por lo tanto, es

derivado, una mera deducción y tal forma de proceder es un lujo que la fenomenología no se puede permitir.

§ 10. La contribución de Hume. La asociación y el ámbito pre-objetivo

Descartes fue quien legó el método para acceder al campo trascendental y Hume, a juicio de Husserl, el que logró vislumbrar por primera vez el funcionamiento concreto del tal ámbito, aunque, su falta de radicalismo lo hace errar al naturalizar al cogito. No obstante, Hume junto con Berkeley, fueron quienes dieron el paso más radical y consecuente con la metodología de la ciencia, ello lo hicieron al establecer como punto de arranque del conocimiento y la existencia a las sensaciones o impresiones. La objetividad sólo se constituye gracias a la experiencia que tiene la subjetividad, en los datos inmanentes de la conciencia, allí se ubica el arranque del proceso de objetivación.

El conocimiento, por tanto, deja de pensarse como *lumen naturale* desde el momento en que se toman en cuenta los rendimientos subjetivos para la constitución del sentido y del conocimiento; al mismo tiempo, la *verdad* se convierte en enigma, porque, hasta el medioevo, el conocimiento era posible gracias a la preexistencia del ser, él fungía como condición de posibilidad del conocimiento, era el previo ontológico indispensable (cf. Daros, 1976). Desde la filosofía de Descartes ya no era posible pensar la objetividad como si fuera algo independiente de la subjetividad, ahora se partía del hecho de que los sujetos son quienes, a partir de sus experiencias, la constituyen; por tanto, el ser no puede ser un mero previo ontológico; lo que es sólo es posible a partir de su *manifestación*, de su *constitución* en un proceso subjetivo e intersubjetivo. Es menester enfatizar que dicho proceso de constitución no abarca sólo a los entes empíricos, sino también leyes de las ciencias, la matemática, la lógica; todas ellas también son parte de la vida subjetiva. Lamentablemente sin la epojé, o sin un método adecuado, es imposible comprender el sentido de afirmaciones tan importantes como éstas.

Hume explica dicho proceso mediante el estudio de "leyes asociativas [...] [que] producían el mundo entero, *el mundo mismo*, y no sólo, pongamos por caso, una imagen." (Hua VI, 92/ Crisis, 94). De tal manera, con Hume surge la idea de *constitución*; el sentido, el ser *aparecen*, no son un en-sí sino un *proceso sintético* que parte de nuestros actos. "Ahora podía y tenía por fin que tomarse buena nota del hecho de que la vida de la conciencia es una vida *productiva* [daß Bewußtseinsleben leistendes Leben ist] – algo que en aquellas ciencias había pasado por completo inadvertido –, una vida que produce, bien o mal, sentido de ser [Seinssinn leistendes], y que es ya tal como intuitivo-sensible, y plenamente como científica" (Hua VI, 92/ Crisis, 94). La *constitución* en tanto proceso subjetivo donde se manifiesta el ser es el tema más importante que Husserl toma prestado de Hume y

asume que es su aporte más significativo para la filosofía trascendental. Bien podríamos afirmar que aquí comienza la disputa entre Husserl y Kant, en cómo ambos filósofos leen a Hume.

Husserl y Kant leen a Hume a partir de obras distintas. Para Kant, el libro esencial de Hume es la *Investigación sobre el entendimiento humano*, mientras que para Husserl lo es el *Tratado de la naturaleza humana*. Parece insignificante dicha decisión, aunque bien vista, los lleva hacia puntos opuestos, especialmente en la cuestión del sentido que le darán a lo *a priori*. Según Husserl, Kant estaría afirmando lo siguiente: el problema que intenta resolver la filosofía humiana es “el problema epistemológico de la posibilidad de las ciencias de la naturaleza, de la posibilidad de los juicios que, a la vez, serían universales sin ser, por tanto, analíticos y se apoyarían sobre los existentes sin ser, por lo tanto, derivados de la experiencia real” (Pradelle, 2000, 16). Esto derivaría en el escepticismo característico de Hume; como no encuentra más que sensaciones o datos inmanentes, entonces sólo puede afirmar que las leyes de la ciencia son ficciones. No existe la “objetividad” fuera de nosotros, sino que es resultado de la *asociación de ideas*; de las habitualidades. He aquí la consecuencia escéptica de la filosofía de Hume. Esto se debe a que es muy diferente decir que hay una *conexión necesaria* entre una causa y un efecto, a simplemente afirmar que hay una regularidad que se va conformando a partir de habitualidades. Si tomamos con la suficiente seriedad la posición de Hume, entonces el fundamento de la cientificidad se tambalea. Entonces, Kant leería a Hume a partir de un problema epistemológico sumamente concreto: la fundamentación de la ciencia, siendo además él el artífice del escepticismo a combatir. Husserl pregunta comienza cuestionando tal supuesto, duda que éste sea el verdadero problema que Hume tenía en mente; para el moravo, la cuestión esencial de la filosofía humiana es la explicación de las *síntesis que efectúa la subjetividad para objetivar lo real*. Hume antes de preguntarse por la fundación de la ciencia, por aspectos concretos de una teoría del conocimiento, se habría preguntado, primeramente, por la posibilidad de *configurar y constituer* el sentido. Su pregunta sería más sencilla, pero a la vez más fundamental: ¿Cómo se conforma la identidad de una cosa? A juicio de Husserl, esto es lo esencial, por eso en *Filosofía Primera* señala:

“¿Por qué puede identificarse la mesa que se encuentra frente a mi como una y la misma aun cuando abandone la habitación de vez en cuando? Pues los complejos de sensaciones recordados y los que me aparecen nuevamente ahora no son los mismos, sino que unos y otros se encuentran separados. Entonces, dicha unidad (nosotros diríamos *sintética*), la cosa misma experimentada como unidad de experiencias y posibilidades (o cuando se quiera suscribir: los complejos reales y posibles) cae bajo lo que Berkeley denominaría bajo el concepto de mesa. **Justamente dicha unidad de la misma cosa es uno de los problemas principales de Hume.**” (Hua VII, 174). Traducción y énfasis nuestro.

Husserl resalta, por ende, que la filosofía de Hume, antes de interesarse por la objetividad científica, intenta dar cuenta de una objetividad más originaria, la cual no tiene nada que ver todavía

con leyes o con objetos científicos, sino con algo mucho más elemental: la formación originaria de la objetividad, la *síntesis del objeto*; allí donde realmente se funda la ciencia, porque se habría dado cuenta de que es imposible aclarar el sentido de orden superior, cualquiera empleado por la ciencia, a menos que se pueda explicar la objetividad pre-científica. Ahora bien, si Husserl estuviera en lo correcto, estaría mostrando que Hume, gracias a su teoría de la asociación, piensa un ámbito distinto y más originario al de la objetivación científica. Entonces, según el filósofo moravo, Hume habría aportado dos elementos de suma importancia al estudio trascendental; 1) El primero sería su teoría de la asociación, que Husserl no tarda en retomar y ampliar gracias a su concepto de *constitución*. 2) El segundo elemento sería que Hume habría mostrado que toda objetivación está fundada en una capa más originaria, la sensibilidad, en la *síntesis de identificación*. Estos puntos los explicaremos adelante.

El último punto que Husserl le reconoce a Hume es asimismo una crítica a Kant, quien no habría tomado en serio, ni clarificado, el *estatuto ontológico de las ciencias*. Las ciencias son teorías, instrumentos de comprensión del mundo, mas su trabajo conceptual comienza desde objetivaciones ya *conformadas*, con producciones culturales pertenecientes al mundo ya *constituido*. Entonces nunca se cuestionan por los supuestos ontológicos que las sostienen. Husserl quiere enfatizar, por tanto, que el equívoco de la ciencia, desde un punto de vista meramente teórico, es la laguna que se encuentra en sus presupuestos, su comprensión ontológica de lo *real*, la cual no está completamente aclarada. El mundo, según las ciencias, por lo menos las que tenemos, se reduce a la naturaleza matematizada correlativa a los actos idealizantes y a los métodos experimentales de medición; sin embargo, este mundo científico está englobado y es dependiente del mundo-de-la-vida, el cual es un mundo pre-científico, la experiencia cotidiana, allí se cimientan las ciencias y gracias a él acontecen como praxis teórica. Por ello mismo, las ciencias presuponen un suelo pre-dado y no pueden nunca arrancarse de él. Precisamente este suelo pre-teorético es el que la fenomenología trata de elucidar, tanto en sus estructuras, su modo de ser y también al dar cuenta de su precedencia. Justamente esto, según Husserl, lo habría vislumbrado Hume. Tal sería su aporte esencial al desarrollo del campo trascendental; explicitar las síntesis pre-objetivas, un ámbito de originariedad donde se configuran las objetivaciones del mundo. Y ese ámbito pre-objetivo, como hemos dicho y habremos de aclarar, es la sensibilidad. Además tal ámbito nos hace preguntar por la vida inmanente de la subjetividad, por sus rendimientos originarios, por una capa sensible y todavía no permeada por la espontaneidad, allí donde reposa el sentido originario del ser.

Debido a estas breves consideraciones podríamos afirmar que el pensamiento kantiano es resultado del motivo trascendental empezado por Descartes y proseguido con Hume. Sin embargo, vemos que el filósofo de Königsberg no mantiene la radicalidad exigida por el método cartesiano ni tampoco toma conciencia de la problemática de la objetivación pre-científica del mundo, ambas críticas

las abordaremos en lo que resta del capítulo. Por ahora sólo quisimos resaltar cómo Husserl leyó la historia de la filosofía contribuyente a la revolución copernicana. Algo que debemos retener sobre el sentido de lo trascendental es la oposición que mantiene frente a una ontología meramente objetivista, tal es su motivo esencial, pues “es una filosofía que, frente al objetivismo pre-científico y también científico, se retrotrae a la *subjetividad cognoscente como sede primordial de todas las formaciones de sentido y de todas las valideces de ser objetivas* y se propone comprender el-mundo-que-es como configuración de sentido y de validez, preparando así el camino para *un tipo esencialmente nuevo de científicidad y de filosofía*. Es un hecho, en efecto, que si descontamos la filosofía escéptico-negativa de Hume, el sistema kantiano es el intento primero, y realizado con una seriedad científica extraordinaria, de una filosofía trascendental realmente universal mentada como *ciencia rigurosa*, de una científicidad rigurosa única en su sentido genuino, sólo en él y con él descubierta.” (Hua VI, 102/ Crisis, 104).

La institución *originaria* de la filosofía trascendental empieza con Kant; sin embargo, ésta no hubiera sido posible sin el despliegue de la teleología inmanente a lo largo de la historia de la filosofía, sin un *telos* basado en la radicalidad crítica, gracias a él se descubrió el *cogito* y la función subjetiva en la constitución del sentido. Desde que se tiene conciencia de la función del sujeto, se crea y desarrolla un nuevo *telos*: la filosofía trascendental. La fenomenología busca ser la auto-conciencia de éste. Dicho *telos* no es capaz de salir a la luz sin una nueva y última fundación, tal es el propósito último de la fenomenología trascendental, pensarse como ese último giro, como *telos* y *término* de la historia trascendental, porque en ella lo impensado del motivo trascendental adviene en una conciencia-de-sí; allí cuando su *dynamis* alcanza a su entelequia. Toda la auto-interpretación de la fenomenología husserliana reposa sobre este supuesto. Ahora bien, todavía falta explicitar cómo la fenomenología radicaliza la comprensión sobre el sentido de lo trascendental; lo hace criticando la filosofía kantiana. Ahora queremos enfatizar la transformación acaecida en el concepto de lo trascendental, profundización que se dio con la filosofía de Husserl; para que se haga más evidente necesitaremos un contraste y nada mejor para dicho fin que contrastar los resultados de Husserl con la filosofía que dio nombre a tal tipo de filosofar; es decir, la de Kant. A ello estará dedicado la siguiente parte del capítulo.

§ 11. Husserl lector de Kant. Consideraciones preliminares

Husserl lee a Kant, aunque no puede hacerlo sin tomar en cuenta las otras dos fuentes del motivo trascendental: Descartes y Hume. Para él son una tríada inseparable, son quienes forman el desarrollo del motivo trascendental. Así, siempre tendremos que remitir a algunos aspectos de lo que Husserl vio en Descartes o Hume para comprender la crítica que le hace a Kant. No obstante, si tuviéramos que

resumir lo más esencial de esta crítica sería la siguiente: la orientación estrictamente epistemológica de la filosofía kantiana amenaza la coherencia interna de su sistema. Husserl deseaba demostrar que la experiencia pre-científica es lo *impensado* en Kant, porque él asume, como hijo de su tiempo, algunos de los presupuestos científicos; un caso particular es el modo en que piensa la objetividad, pues lo hace tal cual la enuncia la ciencia. La pregunta que lanza Husserl es, por tanto, la siguiente: ¿qué nos garantiza que las categorías del entendimiento sean las mismas que las de la objetivación científica? Antes de asegurarlo deberíamos, por lo menos, comenzar por cuestionar si existe un solo tipo síntesis; si las síntesis originarias coinciden con la idealización de la ciencia; es decir, saber si las síntesis que se producen en el espacio de la física y en la percepción del mundo de la vida son equivalentes. Este será el primer cuestionamiento de Husserl a Kant.

En segundo lugar, Husserl repiensa el kantismo, lo cual significa cuestionarlo partiendo de las enseñanzas de Descartes y Hume. Del primero retomará el método, con lo cual se lleva a cabo la intención husserliana de liberar al ámbito trascendental de los criterios puramente epistemológicos en los que Kant lo encasilló; sólo así se accede a un verdadero concepto de experiencia sin reducirla al estilo del pensamiento científico. Entonces, una tarea auto-impuesta es mostrar el modo de acceso al campo trascendental; en filosofía el método nunca es neutral, al ser la forma mediante la cual se accede al fenómeno de él depende la comprensión correcta sobre lo cuestionado. A juicio de Husserl existe un método adecuado y uno inadecuado para la regresión trascendental; existe una regresión intuitiva, que Husserl quiere desarrollar y, por otra parte, existe una regresión deductiva, legada por Kant. "El problema de la regresión deductiva corresponde al kantismo epistemológico que parte de los hechos de las ciencias matemáticas de la naturaleza para regresar hacia sus condiciones subjetivas de posibilidad. Tal finalidad lo realiza al examinar cuáles deben ser las estructuras y los actos propios a toda subjetividad cognoscente para que la naturaleza pueda ser objeto de un conocimiento *a priori*. Pero, esta reconstrucción es constantemente criticada por Husserl, en virtud de su carácter reconstructivo *a priori*; porque, en efecto, Kant pone ciertamente el problema de la relación hacia el objeto en general, mas lo hace sólo para replegarlo en seguida sobre el problema epistemológico de la posibilidad de un conocimiento universalmente válido, o sobre lo que funda la universalidad del conocimiento, esto es sobre las estructuras del sujeto trascendental. Kant no hace más que regresar de las estructuras objetivas de una naturaleza universalmente cognoscible hacia las facultades sintéticas necesarias para su producción; a saber, la intuición pura y las categorías de la cantidad, que se relacionan con la posibilidad de la geometría y las categorías de cualidad y de la relación, que se relacionan con la física matemática. Nunca se atiende directamente a la esencia de la subjetividad por intuición reflexiva, sino que sus elementos son 'deducidos', no en el sentido de ser inferidos como consecuencias, sino en el sentido de que son reconstruidos o admitidos como necesarios en tanto que

condiciones subjetivas de la validez universal de las ciencias matemáticas. La fórmula general de la deducción trascendental es esta: el sujeto debe de ser así, si los objetos deben poder ser conocidos; es decir un juicio hipotético, condicional, subordinado al problema epistemológico de la fundación de las ciencias." (Pradelle, 2000, 12-13). Por eso, el problema del método es esencial sobre todo si queremos mantener la exigencia cartesiana de evidencia absoluta; la cual será interpretada por Husserl como necesidad de *intuitividad*. De ello se deriva una pregunta obligada: ¿se puede intuir el ámbito trascendental? Este será otro dilema existente entre Kant y Husserl.

Otra cuestión disputada será sobre el sentido del concepto de *intuición*. Para Husserl nunca se puede perder de vista la exigencia cartesiana, aquella que le devuelve todos sus derechos a la intuición³⁸, ella es el principio metodológico de toda filosofía trascendental. Significa que el estudio trascendental debe hacerse partiendo de "una INTUICIÓN REFLEXIVA; es decir, como una donación apodíctica de las vivencias por la reflexión trascendental" (Pradelle, 2000, 13). Si llevamos a cabo nuestra investigación partiendo de dicho principio metodológico, entonces nos daremos cuenta de que el campo trascendental se hace más amplio; lo trascendental ya no será sólo el presupuesto de la objetividad científica sino de toda experiencia posible. Veremos que se amplía el campo de la intuición, porque seremos capaces de indagar y describir aspectos trascendentales inaccesibles con la metodología kantiana, tal como la intuición intelectual; es decir, el saber sobre el *cogito*, el saber-se, el conocimiento de la propia subjetividad junto con sus funciones sintéticas. Se haría posible y necesario aclarar los procesos asociativos sacados a la luz por Hume; así pues, ambas ampliaciones, la de la intuición y el campo sintético pre-objetivo, son necesidad del propio modo de ser de lo trascendental, para acceder a él sin supuestos. ¿Cómo sería posible su análisis? Partiendo de lo que Descartes nos había enseñado: del *cogito*. Aunque sin que hacer de él una cosa o sin interpretarlo a partir de una teoría³⁹; nuestra tarea es apuntar a una esfera de ser donde se hacen patentes las donaciones absolutas, donde pueda accederse a ellas sin la necesidad de que haya algo de por medio. Eso es lo que Husserl ve como el suelo de la conciencia pura en su correlación intencional; tal correlación es lo estudiado por la filosofía trascendental. Para que tal afirmación fuera posible, Husserl debía proclamar que la intuición intelectual es metodológicamente necesaria; es decir, hacer patente la propia actividad

³⁸ Sobre este tema habría que recordar simplemente el *principio de todos los principios*, el cual es explicado por Husserl en el § 24 de *Ideas I*: "Pero basta de teorías absurdas. No hay teoría concebible capaz de hacernos errar en punto al *principio de todos los principios*: que toda intuición en que se da algo originariamente es un fundamento de derecho del conocimiento; que todo lo que se nos brinda originariamente (por decirlo así, en su realidad corpórea) en la 'intuición', hay que tomarlo simplemente como se da, pero también sólo dentro de los límites en que se da." (Hua III, 54/ *Ideas I*, 58).

³⁹ "El logro entero, el gran descubrimiento de este Ego, es desvalorizado por un desplazamiento sustitutorio absurdo: un alma pura no tiene sentido alguno en la epojé." (Hua VI, 82/ *Crisis*, 84).

de la conciencia, no sólo en sus formas *a priori*, sino el proceso mismo en donde ella despliega sus síntesis de experiencia. Este es el verdadero tema de la fenomenología.

Podríamos resumir estas consideraciones preliminares resumiendo los tres puntos que están en disputa entre Husserl y Kant, expuestos con claridad y sucintamente por Dominique Pradelle:

“1) El [verdadero problema del motivo trascendental] es el origen del conocimiento en general y no la cuestión de la validez de las ciencias.

2) Debemos evitar el rodeo regresivo-constructivo de la deducción kantiana para adoptar el estilo de una experiencia directa de lo trascendental, al mostrar intuitivamente el origen de la objetividad como el suelo de la conciencia pura, y es un suelo en tanto que puede edificarse sobre sí el conocimiento intuitivo-progresivo de los actos objetivantes y así el conocimiento genético de sus correlatos objetivos.

3) La conciencia pura es la finalidad de la regresión trascendental, en tanto que responde a la pregunta del origen del ente, y es un inicio en la medida en que el análisis de los procesos objetivantes no se salen nunca del terreno de la conciencia.” (Pradelle, 2000, 14).

Husserl afirmaba en *La idea de la fenomenología* (Hua I), por ejemplo, que la trascendencia es el problema *par excellence* de la filosofía trascendental, lo cual incluye obviamente todos los factores que encuentran allí imbricados; pues preguntar por la trascendencia es preguntar por cómo se constituye lo ente, demandar una explicación de la constitución del mundo y *mundo* no significa sólo la totalidad de los entes, los objetos externos, sino el sentido y la validez de todo lo real. Todo lo que es, toda articulación simbólica y todo horizonte de significación. La cuestión, por tanto, la pregunta por la trascendencia implica explicitar cómo el mundo puede ser tal. Este preámbulo fue necesario para ver la profundidad de la lectura de Husserl hizo sobre Kant. Centrémonos ahora en los detalles específicos de tal crítica.

§ 12. Notas sobre el sentido de lo *a priori*⁴⁰. Síntesis y la función analítica

La discusión entre Husserl y Kant se hace patente en el intento por mostrar el verdadero campo trascendental, lo cual está relacionado esencialmente con la posibilidad del conocimiento *a priori*⁴¹. Cuando Husserl le recrimina a Kant no haber seguido la enseñanza cartesiana, el cuestionamiento se

⁴⁰ Esta sección de la tesis no tiene como objetivo ser una crítica exhaustiva a la filosofía kantiana, sino sólo resaltar algunos puntos necesarios para comprender mejor el sentido trascendental presentado por Husserl. Para un análisis más detallado de la relación Husserl / Kant pueden verse los siguientes trabajos, que a su vez están supuestos en las próximas páginas: Kern, (1964); Seebohm (1962); Ricoeur, (1954-1955) y Eley (1962).

⁴¹ Esto es algo que Kant ya dejaba claro en la *Crítica*: “Consiguientemente, al menos una de las cuestiones que se hallan más necesitadas de un detenido examen y que no pueden despacharse de un plumazo es la de saber si existe semejante conocimiento independiente de la experiencia e, incluso, de las impresiones de los sentidos. Tal conocimiento se llama a *priori*” (Kant, 1781/1787, B 2, 42).

centra justamente en la posibilidad del conocimiento *a priori*. El filósofo moravo acusa a Kant de no comprender su *sentido* y la incomprensión se debe al hecho de que la investigación kantiana no estaba guiada por la finalidad de explicar el ámbito trascendental, sino que mediante el análisis de estructuras las subjetivas, Kant quería mostrar la posibilidad de los juicios sintéticos *a priori*; es decir, justificar el quehacer de la ciencia.

A ojos del autor de las *Ideas* esta metodología significa tergiversar el modo de acceso a la problemática. En especial porque no le permitió a Kant distinguir la doble naturaleza de lo *a priori*; pues existe una diferencia esencial entre el *a priori* estético y el *a priori* analítico. Tal problemática se centra en cómo ambos leen a Hume. El filósofo escocés fue quien primero intentó explicitar las síntesis de la experiencia, en esa problemática se ubica el sentido de lo *a priori* y de la *constitución*. Preguntar cómo es posible la experiencia de un objeto significa al mismo tiempo indagar cómo se puede tener una síntesis de la multiplicidad de impresiones que dicho objeto nos genera. Significa saber cómo concatenamos la experiencia, tal es justamente la problemática de lo *a priori*, en tanto que implica explicar aquello que podemos “tener” previo a la experiencia, las formas y funciones de la subjetividad que producen objetualidades o el sentido. Entonces, el problema trascendental está centrado en la *síntesis de la experiencia*.

Ahora bien, es evidente, si seguimos la doctrina de Hume, es imposible hablar siquiera de un conocimiento *a priori*, él mismo estaría en contra de dicho tipo de caracterización⁴²; mas si, como Husserl, buscamos separar el para-sí de las filosofías y centramos en el núcleo de inteligibilidad de las mismas entonces no podemos negar la posibilidad de dicho estudio y tampoco *podremos* negarle a Hume haber hecho una profunda investigación trascendental; pues él fue quien comprendió por primera vez la *función inmanente de la subjetividad* en la constitución del mundo y su *esencialidad sintética*. Si hiciéramos una comparación con la filosofía de Kant, tendríamos que reconocer que para estudiar el mismo tema deberíamos adentrarnos en la deducción trascendental de las categorías y en el esquematismo trascendental; aunque a pesar de ello, según Husserl, Kant no habría llegado a la profundidad de los análisis humianos. El razonamiento iniciado por Hume, a juicio de Husserl, es el siguiente: si pudiéramos hablar de *a priori* debemos partir de lo dado en la experiencia inmediata; es decir, de las impresiones sensibles o de las percepciones⁴³. La totalidad de los objetos exteriores, o

⁴² “I shall venture to affirm, as a general proposition, which admits of no exception, that the knowledge of this relation is not, in any instance, attained by reasonings *a priori*; but arises entirely from experience, when we find, that any particular objects are constantly conjoined with each other.” (Hume, 1748, 109).

⁴³ “**Todas** las percepciones de la mente humana se reducen a dos clases distintas, que denominaré IMPRESIONES e IDEAS.” (Hume, 1739/1740, 43). Énfasis nuestro.

más en general, el mundo se reduce a lo que se da en la experiencia, nada existe si no es a partir de una síntesis realizada por la inmanencia subjetiva. Todo sentido posible, por ende, se da a partir de lo constituido en la inmanencia. Tal cuestión es lo que Husserl va tomar en consideración, lo cual significaría que lo *a priori* no puede ser algo externo a la experiencia⁴⁴, sino que debe comprenderse a partir de dicha inmanencia absoluta, desde su función sintética; allí tendría que ubicarse el sentido de lo *a priori*. Entonces dar cuenta del sentido de lo *a priori* significará explicar las síntesis de lo externo gracias a las estructuras de la inmanencia, de la subjetividad. Por ello, Husserl afirma en *Este Philosophie* que Hume reduce, entendiendo dicha expresión como si él hubiera efectuando la reducción fenomenológica, el mundo a la inmanencia:

“Según Hume, de lo ‘externo’ no tenemos conocimiento alguno. Lo dado son sólo las percepciones: impresiones e ideas [...] Lo que llamamos ‘cosas externas’ no son nada sino complejos de impresiones y a lo sumo ideas que se encuentran ligadas a ellas. Hume es a fin de cuentas un berkeleyano. El alma misma no nada más que un haz de impresiones, de ideas. De todos modos ello es lo único que nos es dado y, cuando es dado *a priori*, entonces es sólo un *a priori* inmanente.” (Hua VII, 351). Traducción y énfasis nuestro.

Tomemos esta afirmación con todas sus consecuencias ontológicas; lo *a priori* no acontece sino cuando lo vemos como parte de la experiencia; no es una forma extrínseca que le da unidad; porque la experiencia tiene ya de antemano ciertas formas sintéticas que le son propias, a ella no le hace falta una exterioridad para que le dé unidad, sean éstas las estructuras subjetivas-formales tal como las postuladas por Kant mediante las categorías o las intuiciones puras de la sensibilidad. Lo *a priori* debe explicarse mediante la experiencia, nada que esté fuera de ella puede ser aceptado sin levantar sospechas; por tanto, la experiencia no puede pensarse sino como un proceso, como *síntesis de experiencia*. No importa de qué tipo de objeto estemos hablando, la objetividad o la *objetualidad* siempre es un *proceso sintético*. Lo *a priori*, por tanto, es un conjunto de relaciones, procesos a los cuales accedemos a partir de su “contemplación” [*Betrachtung*], del “análisis” [*Analyse*] o de la “comparación” [*Vergleichung*] entre nuestras propias impresiones e ideas⁴⁵.

El primer problema entre Husserl y Kant comienza con la interpretación que el último hace de lo *a priori*, según Husserl, Kant reduce las relaciones de ideas, que son los procesos de síntesis de la

⁴⁴ “La idea de *existencia externa* será explicada por un razonamiento parecido. Podemos observar que es universalmente admitido por los filósofos – además de ser de suyo totalmente obvio – que nada hay realmente presente a la mente sino sus percepciones, sean impresiones o ideas, y que los objetos externos nos son conocidos solamente por las percepciones que ocasionan.” (Hume, 1739/1740, 125).

⁴⁵ “Es besteht darin, daß wir durch *Betrachtung, Analyse, Vergleichung* unseren Ideen –und d.h. hier unserer intuitiv gegebenen Begriffsinhalte– gewisse von ihrem allgemeinen Wesen unabtrennbare Relationen, gewisse in ihrem Wesen gründende Sachverhalte vorfinden, Sachverhalte, deren Bestand man nicht leugnen kann, ohne gegen Sinn, den Inhalt der Begriffe zu verstoßen.” (Hua VII, 351). Énfasis nuestro.

subjetividad y, por tanto, donde se ubica lo *a priori*, a los juicios analíticos. Estaría pensando, por ende, que lo *a priori* no es un proceso sino una condición previa, meramente formal, una que no tiene que ver con los contenidos del concepto; por lo tanto, son juicios que se derivan del principio de identidad: "Sin embargo, Kant se equivoca cuando identifica el concepto de *a priori* de Hume con su concepto de conocimiento analítico, por lo tanto, en esencia con el conocimiento de lo idéntico." (Hua VII, 353. Traducción nuestra).

Si Kant reduce las relaciones de ideas a juicios analíticos es porque su esquema explicativo así lo necesita. Al inicio de la segunda *Introducción* de la *CRP*, Kant arguye la existencia de dos clases distintas de juicios; por un lado existen las relaciones de ideas o los juicios *a priori* y, por el otro, las relaciones de hechos, los juicios sintéticos *a posteriori*⁴⁶. La *Crítica de la razón pura* tiene la intención de justificar un tercer tipo de juicios, los sintéticos *a priori*; sin embargo, este no es el problema. La cuestión reside en la concepción que debemos tener de lo *a priori*, la cuestión está centrada en saber si podemos pensarlo como si fuera algo puramente formal e independiente de la experiencia, pues de ser así entonces no sería posible su *intuición*. Siguiendo la doctrina kantiana, lo *a priori* no puede ser objeto de experiencia, sino sólo se lo puede deducir. Veamos esto.

Los juicios analíticos, según Kant, poseen universalidad y necesidad, pues el predicado está contenido en el sujeto del enunciado, con lo cual nunca salimos del propio concepto analizado, el predicado es sólo la explicación de lo que está implícito en el sujeto de la oración, como el ejemplo clásico de Quine: un soltero es un no casado. Por eso, aunque los juicios analíticos son tautologías, no por ello dejan de ser juicios complejos, como el de "causalidad" que es el ejemplo de Kant⁴⁷. Ellos posibilitan los juicios de la ciencia, pues toda disciplina teórica debe tener en su base algunos de estos conceptos, aquellos que anteceden y determinan la experiencia; no existe ninguna ciencia que no los posea, que tenga conceptos "fundamentales" a partir de los cuales estipula su objeto de estudio. Tal es el papel de los juicios analíticos, según Kant este tipo de juicios "son indispensables para que sea posible la experiencia misma [...] pues ¿de dónde sacaría la misma experiencia su certeza si todas las reglas conforme a las cuales avanza fueran empíricas y, por tanto, contingentes?" (Kant, 1781/1787, B 5)

5) Los juicios analíticos posibilitan la determinación de lo real, podríamos decir que en ellos son donde las categorías se hacen reales; el concepto de *sustancia* se materializa a partir de los juicios sobre el

⁴⁶ "En lo que sigue entenderemos, pues, por conocimiento *a priori* el que es absolutamente independiente de toda experiencia, no el que es independiente de ésta o aquella experiencia. A él se opone el conocimiento empírico, el que sólo es posible *a posteriori*, es decir, mediante la experiencia." (Kant, 1781/1787, B 2-3, 43).

⁴⁷ Cf. Kant, *ibíd.*, B 5, p. 44.

cuerpo, sobre la materia; es decir, en los juicios de la física. Ellos, en su relación con las categorías del entendimiento, posibilitan la universalidad y la necesidad de las ciencias.

Kant inserta a las relaciones de ideas de Hume en los juicios analíticos, porque asume que la función cumplida por dicha asociación es la misma función que la de las categorías: hacer que la objetividad sea posible. Sin embargo, hay una diferencia de fondo, la asociación de ideas es un proceso, dada como síntesis de experiencia, por tanto, parte de la propia experiencia, no le es ajena o externa; mientras que la función analítica, tal como Kant la concibe, no lo es; ella se postula como una función previa a la experiencia y necesaria para determinarla. No obstante, la función analítica no apunta a que el aspecto analítico determine directamente lo real, pues también existen conceptos como el de Dios, por ejemplo, que no determina nada en concreto, mas el punto de Kant es que si existiera dicho objeto, tendría que ser determinado mediante su concepto. La función analítica es ser una delimitación formal de lo que tendrían que ser los objetos.

Tal función es la misma que Kant ve en la asociación de ideas humana, ser una relación *a priori* que determina la formación de sentido, *reglas* mediante las que se determina la experiencia. El problema que Husserl ve en dicha interpretación es el siguiente: aunque en la filosofía de Hume "los juicios analíticos son relaciones entre ideas; a saber, relaciones de predicación o de deducción entre los elementos indeterminados [...] lo inverso es falso, las relaciones de ideas no se reducen a los juicios analíticos, no son puras tautologías; no son sólo juicios analítico-formales derivados del principio de identidad o del principio de no-contradicción. En [el pensamiento de] Hume no hay una reducción logicista de las matemáticas, ciencia de las relaciones de ideas, a los simples edificios formales de la tautología." (Pradelle, 2000, 21). Por ello, las relaciones de ideas, a juicio de Husserl, deben incluirse en ámbito de la experiencia, ellas no son un mero juego de conceptos; sino que vienen a probar que nada existe fuera de la experiencia. Entonces, la *asociación* no puede ser vista como si fueran meras *formas previas* determinantes de la experiencia, por lo menos para Hume no existiría, o no existe una exterioridad a la experiencia, nada viene de fuera para darle sentido a las impresiones, sino sólo dentro, en sus propias conexiones vamos a encontrar sus reglas, sus normas. Por tanto, tendría que afirmarse que Kant no comprendió la idea esencial de Hume o, tal vez, el desliz interpretativo se debió al objetivo que quería alcanzar con su *Crítica*; a saber, justificar el conocimiento científico. Kant temía que si daba por buena la propuesta de Hume no habría más que contingencia; nunca universalidad y necesidad. Por ende, la ciencia no podría encontrar suelo firme. Ésta podría ser, tal vez, la razón que obligó a Kant a derivar la función de la asociación de ideas del principio de identidad, en tanto que necesitaba un fundamento racional que limitara el empirismo de Hume; eso es lo que ve Husserl cuando afirma: "Kant no pertenece a la línea evolutiva desde *Descartes*, y a través de *Locke*, ejerce una influencia continuada; no es un continuador de *Hume*. Su interpretación del escepticismo humeano

y su forma de reaccionar contra él vienen condicionadas por su propia precedencia de la escuela wolffiana.” (Hua VI, 93-94/ *Crisis*, 95-96).

Kant deriva la función de la asociación apelando implícitamente al principio de identidad; por ejemplo, cuando enuncia que causa-efecto son parte de la identidad de una misma proposición, ambos son elementos impensables sin el otro, sin su par; por tanto, cuando hablamos de un efecto, inmediatamente preguntamos por su causa y viceversa. La experiencia, según Kant, estaría basada en este principio, el cual a su vez está supeditado a la idea de racionalidad postulada por el principio de identidad. Tal es la manera a partir de la cual Kant, a juicio de Husserl, comprende las relaciones de ideas de Hume. Postulando que éstas son consecuentes con la racionalidad que es extrínseca a la experiencia, formas “externas” de la experiencia indispensables para determinar los contenidos concretos, siendo sus “reglas” de aplicación y cuya finalidad es justificar los juicios de la ciencia. Con la filosofía y metodología kantiana se admite que todo fenómeno debe ser determinado a partir de ciertas reglas y que éstas no están dadas en la propia experiencia, sino son formas pertenecientes al sujeto, mediante las cuales piensa y determina al mundo. Ese “fuera” de la experiencia, por tanto, es el sujeto mismo, en la manera en que determina a lo real; sus estructuras son las que preceden y determinan la experiencia. Esa es la función de lo *a priori* en Kant.

Husserl, por su parte, es humiano en la forma de pensar lo *a priori*; afirma la innecesidad de elementos externos a la experiencia para determinarla, ella misma posee sus formas sintéticas y son las que apuntan la forma en que la experiencia puede ser determinada. Esta concepción de lo *a priori* aclarará una distinción introducida por Husserl, la cual es un punto de inflexión entre Husserl y Kant; a saber, la diferenciación entre lo *a priori analítico* y lo *a priori material*. Dicha idea es fundamental, aunque derivada; el suplemento desarrollado por Husserl a partir de las “intuiciones” del pensamiento de Hume será la doble función que va a cumplir el entendimiento y la cual llevará a Husserl a distinguir entre un sentido del *a priori* de la apofántica formal y del *a priori* ontológico de las regiones materiales⁴⁸. Lo que se ubica a la base de tal distinción es el modo de explicar cómo la subjetividad lleva a cabo su función sintética; es la relación existente entre razón y sensibilidad; allí es donde se ubica el verdadero problema de lo *a priori*.

⁴⁸ Para el desarrollo de esta temática Cf. Hua III, cap. 1. Especialmente §§10-17 y Hua XVII, § 41 ss.

§ 13. El *a priori* material

Como hemos mencionado, Husserl lee a Hume a partir del *Tratado de la naturaleza humana*; por tanto, la expresión *relación entre ideas* debe de ser interpretada según el concepto de *idea* que Hume desarrolla allí⁴⁹. *Idea* designa una impresión sensible debilitada; ella surge de la sensibilidad, debido a impresiones; por tanto, brota en y desde la experiencia, aunque se haya vuelto una imagen debilitada; no obstante, debe quedar claro que en principio ella no es un *concepto ideal*, pensándolo como aquellos que utilizan las ciencias, las ideas tampoco son formas que determinan la experiencia desde el exterior, sino que ellas surgen de la experiencia y allí se mantienen. Entender de una forma correcta las relaciones de ideas, por lo menos tal como Hume lo hace significa comprender que es imposible salir de la experiencia y, por tanto, que es menester afirmar que ella misma posee formas de auto-determinación. Teniendo claridad sobre este tema, lo que falta es comprender lo que Hume entiende por *relación*, allí se encuentra el meollo del asunto. En el *Tratado* nos dice:

“La palabra RELACIÓN se utiliza normalmente en dos sentidos bastante diferentes: nombra **por una parte la cualidad** por la que se unen dos ideas en la imaginación, llevando naturalmente la una a la otra –como hemos explicado anteriormente–, y **por otra la circunstancia particular en que**, incluso en la unión arbitraria de dos ideas en la fantasía, **podemos pensar que es conveniente compararlas**. En el lenguaje corriente es siempre el primer sentido lo que nombramos con la palabra *relación*; sólo en filosofía lo extendemos para indicar cualquier asunto determinado de comparación, sin un principio de enlace.”(Hume, 1739/1749, 58). Énfasis nuestro.

La *relación de ideas* es una teoría de la asociación basada en la *cualidad* y las “cualidades de las que surge tal asociación y por las que es llevada la mente de este modo de una idea a otra, son tres: SEMEJANZA, CONTIGÜIDAD en tiempo o lugar, y CAUSA y EFECTO” (Hume, 1739/1740, 55). Aunque, en sentido filosófico, la asociación se extiende, tal como lo recuerda Hume, a todo lo que es relevante de comparación; sin embargo, el sentido filosófico está supeditado al modo en que el sentido común ve a la asociación, por ello mismo, no hay algo más fundamental que determinar la asociación partiendo de la *cualidad*. Por tanto, Hume arguye que la asociación en sentido filosófico [enumerada de la siguiente manera: *semejanza, identidad, espacio-tiempo, cantidad, cualidad, contrariedad y causalidad* (cf. Hume, 1739/1740, 59-60)] se funda en la asociación de ideas; por ende, todas las categorías filosóficas, donde tendría que incluirse la tabla de las categorías de Kant, caerían bajo la ley de la asociación. “[L]a consecuencia esencial de tal principio es que toda la esfera de lo *a priori*, especialmente las categorías de la objetividad externa, se dejan derivar de los principios internos de la

⁴⁹ “Por *ideas* entiendo las imágenes débiles de las impresiones, cuando pensamos y razonamos” (Hume, 1739/1740, 43).

asociación; o, como toda asociación está fundada en una cualidad; es decir, una esencia sensible común a dos ideas, esta cualidad permite a la imaginación pasar de la una a la otra, las relaciones de ideas se identifican, para Husserl, con las relaciones de esencia entre las ideas sensibles; luego, a las conexiones paradójicas *a priori* entre los contenidos dados *a posteriori*; es así como la longitud está indisociablemente ligada a la línea, la intensidad al color percibido, etc.”(Pradelle, 2000, 22)⁵⁰ Tal idea nos lleva a una conclusión importantísima para Husserl; a saber, lo *a priori* no tiene el sentido que Kant piensa, para el filósofo de Königsberg, las categorías son *formas* condicionantes de la experiencia, mas no se extraen de ella, sino que son sólo su condición. Además dichas categorías no son “materiales”, sino formas, elementos “abstractos” a partir de las cuales se determina cualquier contenido. Husserl, por ello, piensa que la tabla de las categorías de Kant se parece a una tabla que busca expresar una pureza al estilo de las ciencias; una objetivación del tipo físico-matemático, ya idealizada de antemano; por ende, las categorías pensadas al estilo de Kant no poseerían raíces en la experiencia sensible, sino sólo a partir del entendimiento. En cambio, para Husserl, las categorías tienen la misma función que las relaciones de ideas en Hume: la función sintética. Ellas parten y se mantienen en la sensibilidad, son el suelo del que nada puede sustraerse; por ende, lo *a priori* no debe pensarse como si fuera una pura estructura formal, una exterioridad proveniente de fuera para determinar a las impresiones, sino que, por el contrario, Husserl enfatiza que las propias impresiones poseen sus propias reglas dependiendo de sus *cualidades*. Gracias a la *cualidad* Husserl desarrolla la idea de un *a priori material*, éste surge gracias a los modos de ser de los objetos; mostrando que ellos son quienes dictan la forma en que se manifiestan; la *donación* del objeto *pre-figura la experiencia*. De tal manera, lo *a priori* se extiende más allá de las estructuras subjetivas, porque el *a priori material* no significa sólo la manera en el sujeto determina al objeto, sino que son leyes esenciales que también parten del objeto, son sus leyes esenciales. Por tanto, son igualmente leyes que posibilitan la legalidad de la experiencia *a posteriori*. Husserl nos dice en *Filosofía primera*:

“Eso consiste lo que nosotros mediante la consideración, el análisis y la comparación de nuestras ideas - y eso significa aquí el concepto de contenido dado intuitivamente - **que se halla determinado en su esencia general y en las relaciones, determinado su esencia que funda estados de cosas, cuya existencia no puede ser negada sin atentar contra su sentido, contra el contenido de los conceptos.**” (Hua VII, 351). Traducción y énfasis nuestro.

⁵⁰ Cf. también (Hume, 1739/1740, 66).

Hume en el *Tratado de la Naturaleza Humana* asevera que todas las relaciones entre ideas son singulares⁵¹ y además afirma que lo que posibilita su relación es la *cualidad*; dicha conexión, para Husserl, debe hacerse universal, él no la piensa como una mera conexión cualitativa entre ideas singulares, sino como una conexión que se convertirá en las relaciones inseparables de su esencia general [*allgemeinen Wesen unabtrennbare Relationen*]. Este paso no se puede dar si seguimos sólo la filosofía de Hume, porque para él la asociación de ideas se sólo alcanza una generalidad dada por la imaginación, no existen tales esencias, todo empieza y acaba en la experiencia singular. Husserl, por el contrario, para justificar su cometido lleva a cabo una amalgama entre el intuicionismo de Descartes con la teoría de la abstracción de Hume, lo cual resultará en su teoría de la *intuición de esencias*⁵². De tal manera, la intuición en Husserl cobra una ampliación respecto a sus predecesores, no sólo podemos tener intuición de los objetos particulares, sino también de lo universal, de las esencias⁵³. Lo cual tiene un significado bastante potente para la filosofía trascendental: en tanto que supone que si partimos del análisis de cualidades de las intuiciones individuales, entonces también podemos ser capaces de acceder a las leyes de sus respectivas regiones materiales; cuando tomamos por ejemplo, un color logramos intuir inmediatamente que éste no puede pensarse sin extensión o igualmente un sonido sin duración. Además se hace evidente que esto no es una mera imposibilidad subjetiva, como si fuera una limitación de la finitud del pensamiento, sino que la imposibilidad de su representación depende de la forma en que el objeto se presenta, es el propio *modo de darse* del objeto quien imposibilita la pensabilidad de dicho pensamiento. Por ello mismo, Husserl extiende el concepto de *a priori* hacia el modo de darse de los objetos. La donación del mundo, el darse de lo ente es quien dispone sus propias leyes, tal como lo aclara Lothar Eley:

“Lo a priori no es sólo subjetivo; no se contraponen las formas aprióricas de la razón y el material de los datos de los sentidos; lo que conocemos de lo ‘externo’ que nos es dado no son datos; más bien nos encontramos con entes que ya están siempre desde su esencia interpretados. ‘La pregunta fenomenológica reza así: ‘¿Qué se presenta de los estados de cosas desde el comienzo y como contenido del estado de cosas?’ Por otro lado, sin embargo, la esencia y su diferencia frente a la entidad (lo que está allí) se funda en la trascendentalidad [...] La trascendentalidad, sin embargo, aunque se comprenda partiendo de la subjetividad, [aunque] la diferencia no puede ser puramente subjetiva, sino que debe de ser antes bien subjetiva-objetiva.” (Eley, 1962, 9). Traducción y énfasis nuestro.

⁵¹ Esta es la idea que Hume quiere defender en la sección intitulada «De las ideas abstractas». Cf. Hume, *ibid.*, pp. 62- 72.

⁵² Para el desarrollo de esta problemática es indispensable el tomo XLII de *Husserliana*, Husserl (2012).

⁵³ Cf. Hua XIX, especialmente la «Sexta Investigación». Un comentario interesante sobre el alargamiento de la intuición en Husserl se encuentra en Marion (1989), capítulo 1.

La conexión o la relación de esencias posibilita formas de determinación del mundo, más no son enteramente subjetivas, las "formas puras de la sensibilidad" ayudan a determinar los objetos externos, pero también debemos tomar en cuenta el modo de darse a partir del cual se presentan los objetos externos, en sus diversas relaciones esenciales, ellos permiten ciertos predicados, pero otros no. A las relaciones existentes entre los fenómenos es lo que Husserl lo denomina *a priori material*; las cuales son relaciones cualitativas entre objetos y que no pueden ser eliminadas, aquellas que son dadas de forma "objetiva" gracias a la manifestación del objeto y que no pueden pensarse como si fuesen formas que pudieran ser deslindadas de la experiencia posible, como si fueran ideas según el estilo de la matemática; es decir, formas idealizadas, externas a la experiencia. No, ellas están dadas en las impresiones, en lo *dado*, por eso es necesaria la teoría de la abstracción de Hume; en Husserl tal función se cumple con la intuición de esencias, él afirma que gracias a la variación imaginativa somos capaces de descubrir lo esencial, los modos de darse de lo real; la esencia de las diversas regiones materiales de los entes y las relaciones que les son inherentes.

Con el nuevo tipo de empleo de la teoría de la asociación de Hume se estaría, por lo tanto, gestando una revolución en la forma de pensar lo *a priori*. Husserl estaría señalando la existencia de dos clases de *a priori*: el material y el analítico. El *a priori material* depende de las *cualidades* esenciales que existen entre las relaciones de objetos; por ende, lo *a priori* no puede pensarse como si fuera algo totalmente subjetivo, sino que debe ser representado partiendo de las condiciones que el sujeto pone para determinar al mundo, aunque al mismo tiempo también es parte de los objetos, con sus relaciones esenciales y sus cualidades, haciendo que la fenomenología deba desarrollar un método para acceder a este tipo de *a priori*, que es la intuición de esencias. En este primer gesto hay una crítica profunda a Kant, pues el filósofo de Königsberg reduce lo *a priori* a lo formal, a formas externas que articulan la experiencia; siendo que éstas no se dan *dentro* la experiencia, sino que le vienen impuestas de fuera. La decisión kantiana es resultado de la necesidad de justificar los juicios de la ciencia, porque no encuentra otra solución frente al escepticismo de Hume, no sabe cómo dar cuenta de juicios universales si se quedase sólo con impresiones, para solucionar tal cuestión le faltó la radicalidad del intuicionismo cartesiano, el cual le habría ayudado a acceder a la intuición de esencias; es decir, a la determinación de las regiones ontológicas más generales y que encuentran su base en la capa material, allí se dan ciertas cualidades esenciales que trascienden la contingencia. Así, la contradicción que puede suscitarse en los juicios no meramente formal, sino a veces se basa en imposibilidades materiales para representar a los fenómenos; la contradicción no es una mera imposibilidad subjetiva, sino que es la donación efectiva de la imposibilidad para representar al objeto de ciertas maneras específicas, pues no podemos aseverar cualquier cosa sobre de cualquier ente, existen límites, y tal limitación se descubre gracias a la intuición de esencias. La donación del fenómeno cobra un estatuto

ontológico relevante en el *a priori material*. El mundo crea su propio horizonte de demarcación, por lo menos nos da pautas para la determinación del sentido. De otra forma caeríamos en el mismo problema que Kant; es decir, relativizaríamos el sentido de lo *a priori*, tal cuestión la desarrollaremos a continuación.

§ 14. Psicologismo y Antropologismo en Kant

Si pensamos el sentido del *a priori* defendido por la doctrina kantiana, según la opinión de Husserl, ello significaría la “vuelta al relativismo y al Antropologismo [eine Wendung zum Relativismus und Anthropologismus]” (Hua VII, 354), en tanto que Kant, para salvar la necesidad y universalidad de la ciencia, sitúa la dependencia de la objetividad en las estructuras puras del sujeto cognoscente;⁵⁴ tal es la esencia del giro copernicano. Espacio, tiempo y las categorías son las estructuras subjetivas, las cuales permiten la objetividad y, por ende, todas las estructuras del mundo se fundarían en ellas. Husserl mete el dedo en la llaga en este argumento. Bien es cierto que para superar los escollos del objetivismo, es necesario tomar en cuenta la necesidad de estudiar los rendimientos subjetivos; sin embargo, la pregunta para Kant sería la siguiente: ¿qué asegura la universalidad subjetiva? Pues si la objetividad del mundo y de la ciencia depende de las formas puras de la subjetividad, ello todavía no significa que la universalidad y la necesidad estén aseguradas; puesto que, en primer lugar, no le hemos dado fundamento a las estructuras del sujeto, hasta el momento, al estilo del intento de Kant, simplemente nos hemos posicionado como si fueran hechos contundentes, pero hasta no estudiar con mayor detalle la deducción que Kant ofrece de ellas, no podemos afirmar la universalidad y la necesidad que se pretende. Además, si la deducción no fuera convincente entonces no podríamos fundar la objetividad en ella. La objetividad del mundo y la ciencia es un hecho contingente hasta que no se muestre una conexión esencial entre tales estructuras subjetivas y el mundo, hasta ese momento, la objetividad pretendida es un hecho meramente contingente, pues sin dicha justificación no sería sino producto del azar que sean éstas y no otras estructuras las que posee el sujeto y, por ello mismo, sería igualmente azaroso el modo en que el sujeto puede constituir al mundo tal como lo hace ahora, pues nada podría deslegitimar el pensamiento de que la evolución, o algún otro factor externo, hubiera podido obrar de manera distinta y hacer que la objetividad tuviera que justificarse con otras categorías. Ni espacio, ni tiempo tendrían por qué ser esenciales o definitorias para la sensibilidad, lo

⁵⁴ Cf. Kant, (1781/1787, B 2, 42) cuando afirma: “aunque todo nuestro conocimiento comience con la experiencia, no por eso procede todo él de la experiencia.”

mismo sucedería con la relación entre las categorías y el entendimiento. Si la deducción fallara, lo único que estaríamos haciendo es justificar un cierto tipo de innatismo. Este es uno de los graves problemas del giro copernicano, sin una justificación real de la deducción de las estructuras subjetivas no tenemos bases para hablar de objetividad, todo recae en un antropologismo y, según Husserl, ese es el caso en Kant (cf. Pradelle, 2000, 26).

La consecuencia natural, por ende, si no pudiera justificarse por completo la deducción de las estructuras subjetivas sería la relativización de lo *a priori*. Haciéndolo dependiente de las facultades meramente contingentes del sujeto, se estaría haciendo una “naturalización” del sujeto trascendental. La pregunta que debemos hacer sería la siguiente: ¿ha mostrado Kant la necesidad de tales estructuras subjetivas? La respuesta husserliana es negativa. Ahora bien, la dificultad a la que se enfrenta Kant, si la deducción falla, es que él tendría problemas aún mayores que los de Hume; ambas filosofías partirían de un mismo hecho contingente; a saber, la naturaleza humana, partiendo de ella ambos pensadores estarían intentando mostrar las formas que condicionan el conocimiento. Sin embargo, Hume no es tan radical como Kant, ya que él le da autonomía a las verdades de razón, la matemática y los conocimientos formales tienen autonomía frente al sujeto; pero ¿qué sucede cuando toda objetividad depende de las estructuras subjetivas, tal como en el caso de la filosofía de Kant? Entonces ya no hay vuelta atrás, porque toda objetividad depende de ellas y en Kant, tanto la objetivación, la validez dependen de dichas estructuras. Si no existe necesidad y universalidad en ellas, todo pierde sustento, la objetividad perdería su fundamento dentro de la contingencia que quería ser eliminada. Por eso mismo, la intención filosófica de Kant dependerá del modo en que efectúe la deducción de las estructuras subjetivas, allí se ubica la problemática de lo trascendental y de lo *a priori*. Entonces la cuestión a tratar es: ¿cómo efectúa Kant sus deducciones? Además, en ellas ¿qué tiene prioridad ontológica? ¿Las condiciones objetivas del mundo o las condiciones subjetivas de determinación del objeto? Esas son las preguntas que Husserl se hace para evaluar la deducción kantiana, veámoslo.

El primer aspecto a resaltar es cómo se efectúan las deducciones de la estética y la analítica trascendental, ya que el método no es semejante. Tomemos primero la forma en que se lleva a cabo la deducción en la analítica trascendental. El primer paso que Kant da es presentar una tabla de los juicios, ella lleva la voz cantante en toda la deducción; todas las categorías desprenden de ella. No hay otra manera, la división de los juicios es la forma mediante la cual accedemos a las categorías, de ellos partimos para reconocer cómo puede ser pensado un objeto. Tomemos, por ejemplo, la tabla de los juicios de la *modalidad*, los cuales son los juicios 1) problemáticos, 2) asertóricos y 3) apodícticos (cf. Kant, 1781/1787, A 70, B 95, 107), partiendo de ellos se desprenden las categorías de 1) posibilidad-imposibilidad, 2) existencia-no-existencia y 3) necesidad o contingencia (cf. Kant, 1781/1787, A 80, B

106, 113). No es difícil ver su necesidad mutua, su reciprocidad, efectivamente si existen dichos tipos de juicios, entonces se necesitan ciertas categorías que los hagan verdaderos.

Entonces, la deducción de dichas categorías muestra la necesidad subjetiva de las categorías, objetivas, que se derivan de la tabla. Sin embargo, la objetividad proviene de las categorías, está dada gracias a la tabla de los juicios, que a su vez refleja el modo de ser de los juicios en el mundo; aunque debemos reconocer que el giro copernicano de Kant en la sección de la CRP de la *deducción trascendental* es hacer que ellas sean dependientes de la unidad de la apercepción trascendental, la cual no es sino la subjetividad misma. No obstante, lo que debe quedar claro es que las categorías no son sacadas del entendimiento humano, sino que ellas han sido tomadas a partir de la experiencia que tenemos del objeto, de los juicios que hacemos y por tanto, ellas se toman con una objetividad no dependiente sólo de la subjetividad. Las categorías son las condiciones para pensar al objeto, mas se dan a través del análisis de la experiencia de los objetos. Tómese sin prejuicios el modo en que se efectúan las deducciones; entonces vemos que el procedimiento es el siguiente: comienza diciéndose que las categorías son conceptos necesarios para la pensabilidad de los objetos, tales conceptos *no* parten de la subjetividad, sino de las diversas formas de manifestarse los objetos. La intención posterior de Kant es señalar que tales conceptos se derivan de la unidad de la apercepción trascendental, y por tanto, darles finalmente intenta asignarles un último fundamento subjetivo. Esto último se debe a la esencia del giro copernicano, aunque si en verdad preguntamos de dónde salen realmente las categorías, tendríamos que reconocer que no es sino de la tabla de los juicios. Y ello no es fortuito, sino que apunta al hecho de que la objetividad no es dada sólo por el sujeto. Por ejemplo, “el objeto no es pensado como sustancia simplemente porque la sustancia tendría que ser una categoría de todo entendimiento finito; al contrario, la sustancialidad del objeto pertenece a todo entendimiento porque no podría haber experiencia, que siempre es experiencia de un devenir o de un cambio en general, sin la representación de algo o de un sustrato idéntico que soporta la diversidad cambiante de los entes y permite pensar el devenir como la alteración continúa de un objeto permanente; la sustancialidad, por tanto, es de entrada la condición de la pensabilidad del cambio objetivo, es decir, liberado desde la posibilidad del objeto y no admitido desde la naturaleza del sujeto.” (Pradelle, 2000, 27). Las categorías son condiciones de posibilidad de lo *real*, aunque bien podría decirse que son la determinación subjetiva de sus modos de aparecer, pero no por ello dependen de ella; lo mismo vemos con las categorías de causalidad, de cualidad o con cualesquiera otras categorías. Husserl, por ende, enfatiza el hecho de que Kant en la deducción trascendental de las categorías está empleando como hilo conductor a la donación del mundo para acceder al ámbito trascendental, al objeto mismo o su *donación* o su modo de manifestación. Dicha donación después manifiesta diversos modos de síntesis del sujeto, que son las diversas categorías del entendimiento.

No obstante, en esta deducción se pone en juego cómo la subjetividad sintetiza la *fenomenalidad* del objeto. Husserl le aplaudirá este punto a Kant, pues su deducción de la analítica trascendental posee objetividad absoluta; es decir, ella no es sólo un hecho antropológico, sino uno que todo sujeto racional debe compartir, porque parte del modo de darse del objeto, de su *modo de fenomenalizarse*. Hasta aquí no habría nada que reprocharle a Kant; sin embargo, falta analizar la deducción que Kant hace en la estética trascendental.

En la estética trascendental, por otra parte, el método de la deducción es opuesto a la forma en que se realiza la deducción de la analítica. Tomemos como ejemplo su deducción del espacio; allí nos dice:

“El espacio no es un concepto extraído de experiencias externas. En efecto, para poner ciertas sensaciones en relación con algo externo a mí (es decir, con algo que se halle en un lugar del espacio distinto del ocupado por mí) e, igualmente, para poder representármelas unas fuera [o a lado] de otras y, por tanto, no sólo como distintas, sino como situadas en lugares diferentes, debo presuponer de antemano la representación del espacio [...] **El espacio es una necesaria representación a priori que sirve de base a todas las intuiciones externas [...]** El espacio es, pues, considerado como condición de posibilidad de los fenómenos [...] En consecuencia, **tal representación no puede tomarse, mediante la experiencia, de las relaciones del fenómeno externo, sino que esa misma experiencia externa es sólo posible gracias a dicha representación**” (Kant, 1781/1787, A 23-24, B 38-39, 68). Énfasis nuestro.

El espacio no se manifiesta mediante la experiencia de un fenómeno externo, sino sería lo que posibilita su intuición, no puede entenderse de otra manera el texto de Kant. El sujeto *pone* al espacio, es una de sus intuiciones puras para la determinación de los objetos exteriores. He aquí el cambio que Husserl señala en el modo de efectuar la deducción; en la estética trascendental Kant no toma como hilo conductor la fenomenalidad del objeto, sino sólo la forma o la estructura del sujeto. La objetivación de lo ente, de “algo” en tanto fenómeno externo depende, por tanto, absolutamente de la existencia del espacio, pero la existencia de éste no se coloca ni en el objeto ni en el mundo: “el espacio no representa ninguna propiedad de las cosas, ni en sí mismas ni en sus relaciones mutuas.” (Kant, 1781/1787, A 26/B 42, 71) El espacio es parte de nuestra estructura subjetiva y de ella dependen las síntesis mediante las cuales le damos sentido al mundo. El mundo aparece, mas su aparición está subordinada a lo que la subjetividad pueda determinar. Kant asume esta conclusión, a pesar de que la única prueba que él aporta para legitimarla es la siguiente afirmación: “jamás podemos representarnos la falta de espacio” (Kant, 1781/1787, A 24/B 38, 68). Entonces se asevera que no existe la posibilidad de *pensar* la ausencia de espacio; ahora bien, lo que debemos preguntar es dónde surge esa imposibilidad, ¿es algo que depende del darse del mundo o depende de una imposibilidad subjetiva? Kant estaría respondiendo que la imposibilidad se debe a la propia forma de la subjetividad, ya que es la única forma pura que posee para que su sensibilidad sea afectada. El problema lo ilustra este comentario de Pradelle:

“La atribución de una validez objetiva a una incapacidad egoica y subjetiva supone dos operaciones: 1) una inducción por la cual generalizo a todo sujeto finito, como sujeto sensible o lo caracterizo por la receptividad y 2) después una deducción objetivante, por la cual, en virtud de la correlación supuesta entre las estructuras del sujeto y del objeto, yo hago de esta imposibilidad, para cualquier sujeto, de representarse de otro modo (la nada) el índice de la necesidad para todo objeto de no poder ser de otro modo. Este doble proceso de inducción y de deducción ¿es legítimo? Nada es menos cierto, porque ésta imposibilidad podría no ser más que una particularidad de mi sensibilidad y, por ende, no transferible a todo hombre y, además, no es más que una propiedad específica del espíritu humano sin poder hacerla, de entrada, que se extienda a todo sujeto finito en general, una mera “Eigenheit im funktionieren” puramente antropológica, pero que no es característica de la finitud [...] la irrepresentabilidad de lo contrario (de las condiciones espacio-temporales) es concebida como la imposibilidad del sujeto para representarse las cosas de otro modo y no como la imposibilidad para los contenidos representados de ser dados de otra manera, por tanto, no es más que una condición de la representación y no la representación de una condición, es una condición subjetiva y no objetiva; lo a priori no podría distinguirse esencialmente de lo innato.” (Pradelle, 2000, 29).

Existe en la deducción de la estética trascendental de Kant una confusión entre lo *a priori* y lo *innato*. Husserl mismo nos dice:

“Él [Kant] omite que existe una diferencia entre la necesidad objetiva, en virtud de la cual debe pronunciarse una ley de hecho de nuestra naturaleza dentro de una norma, lo cual implica cierta coerción (Zwang), y la necesidad, la cual reconocemos como siendo perteneciente al contenido de lo que se juzga (del juicio) y de la cual depende la comprensión [de ese hecho] por antonomasia.” (Hua VII, 359) Traducción nuestra.

La confusión entre necesidad e imposibilidad subjetiva hace que la deducción de Kant sea problemática. Es importante reconocerlo porque lo que está en juego es una precisa comprensión de lo *a priori*; con esto llegamos al verdadero núcleo problemático de la estética trascendental. Kant busca superar a toda costa el escepticismo derivado del empirismo de Hume; por ello necesita algo, algún elemento o alguna función subjetiva para poder salir de las meras impresiones o de los datos de experiencia, algo que le dé un suelo firme, para que la sensibilidad tenga reglas universales y necesarias, y, por ello mismo, finalmente, para que la geometría no se cuestione. Entonces, él toma la decisión ontológica de postular la existencia de *intuiciones puras* externas a las impresiones, aquellas que les dan forma, dichas intuiciones no son impresiones ni parten de ellas, sino son la condición subjetiva para que haya impresiones. De tal forma, si las intuiciones puras no aparecen en y por la experiencia, entonces deben de ser elementos subjetivos, poseídos de antemano, aspectos que el sujeto *pone* en el mundo para determinarlo:

“Llamo, en cambio, *forma* del fenómeno aquello que hace que lo diverso del mismo pueda ser ordenado en ciertas relaciones. **Las sensaciones sólo pueden ser ordenadas y dispuestas en cierta forma en algo que no puede ser, a su vez, sensación.** Por ello, la materia de todo fenómeno nos viene dada únicamente *a posteriori*. Por el contrario, la forma del fenómeno debe estar completamente *a priori* dispuesta para el conjunto de las sensaciones en el psiquismo

y debe, por ello mismo, ser susceptible de una consideración independiente de toda sensación." (Kant, 1781/1787, A 20/B 34, 66).

Asumiendo el problema heredado por Hume, Kant no encontró otra salida. El ordenamiento de las impresiones, de la sensibilidad en general, debía darse por la propia subjetividad, debía ser parte de su naturaleza y, a final de cuentas, ser lo que posibilita la universalidad y la necesidad. La grandeza de Kant proviene de este intento; situar el problema en otra parte, su solución consistió en que en vez de que la regla dependa sólo de la generalización de los datos empíricos, ella bien podría precederlos, pensar que las reglas de la determinación del mundo y la objetividad podían colocarse como elementos constituyentes de la subjetividad, siendo los modos a partir de los cuales determina lo sensible. Tal es el rol imprescindible que juega el sujeto en la filosofía kantiana: ser la condición, el lugar donde se efectúan todas las síntesis de experiencia, tanto las sensibles como las pensables, por lo tanto es la condición del aparecer del ser.

Sin embargo, a diferencia de la deducción de la analítica trascendental, donde la deducción parte de la *donación del mundo*, en la estética trascendental se presuponen las intuiciones puras de la sensibilidad; siendo estrictos en la lectura, no existe una justificación clara para tal afirmación. Se presuponen como necesarias para que las impresiones se objetiven, pero ello dista mucho de ser una correcta justificación. En dicho proceder, Husserl ve el mayor defecto de la metodología kantiana, pues la estética trascendental y sus deducciones, al no estar guiadas por la intuición y al no tomar en cuenta la *donación de sentido* del mundo para ser el hilo conductor que les permita aclarar la objetividad y justificarla, no son evidentes sino presupuestas.

El núcleo del problema, por tanto, es el siguiente: "la pretendida necesidad se obtiene por un razonamiento deductivo y negativo, aunque no intuitivo; por otra parte, la necesidad es admitida simplemente como un hecho de la constitución del espíritu humano; es decir, en el cuadro de un performativismo o de un antropologismo trascendental; el razonamiento reposa en el hecho de que nos representamos las cosas como externas a nosotros, las unas fuera de las otras y al lado unas de otras, hecho a partir del cual deducimos que son necesarias, y para fundarlo, admitimos en nosotros al espacio como una intuición pura. ¿Pero este hecho es en sí mismo necesario? La necesidad de la forma *a priori* del espacio no es más que una necesidad condicional que reposa sobre un hecho contingente y por tanto, ella misma es contingente, en tanto que la representación de la exterioridad no es más que un hecho contingente y a la cual una simple inducción antropológica da un sentido general, no obstante, la generalidad así obtenida inductivamente no es absolutamente la generalidad esencial para el objeto, de que en verdad se presente bajo la forma espacial, sino sólo la generalidad empírica, para los hombres, de no poder representarse de otra forma a las cosas." (Pradelle, 2000, 30).

Sin embargo, en el pensamiento de Husserl y para la fenomenología lo *a priori* debe ser algo absolutamente necesario, no una generalización. *A priori*, por tanto, no puede significar innatismo. Si esto no fuera así, nunca se podría superar el escepticismo; aunque, tampoco se debe pretender superar el escepticismo presuponiendo "formas" o ciertas estructuras subjetivas, sino que si hemos de sobreponernos a él entonces eso significa partir de la propia *donación* del mundo, del *aparecer* de los entes. En cierto sentido Husserl recula ante el pretendido giro copernicano, pero lo hace para darle plena libertad a la intuición, para que sea ella la que nos guíe. No queremos que esto se mal interprete, porque Husserl no pretende regresar a ningún objetivismo; sin embargo, tiene claro que el fenómeno originario del sentido es la *intencionalidad*. Por lo tanto, no podemos dejar de lado ni el *aparecer* del mundo ni a la subjetividad que constituye ese sentido, son una correlación esencial, lo cual significa criticar a Kant, porque en su filosofía, el espacio, y toda la estética trascendental, es deducido como si fueran sólo las formas subjetivas necesarias para la determinación, pero sin una intuición guía, por tanto, su deducción de la estética trascendental terminaría creando "conceptos míticos". Ricoeur solía decir que paradójicamente la *Estética Trascendental* es la parte de la *CRP* que posee menor intuitividad. Tal problema debería hacernos pensar sobre la metodología adoptada allí y la necesidad replantearla. Justamente por esta razón es tan importante, metodológicamente, la *intuición* para la fenomenología y más específicamente para la intuición de esencias, pues cuando se afirma que es imposible dejar de lado algún elemento para la representación de un objeto, entonces debemos efectuar la variación imaginativa y comprobar si efectivamente tal aspecto del objeto es verdaderamente esencial; al comprobarlo, descubrimos que la imposibilidad de representarlo de otra manera no es meramente subjetiva, sino es una imposibilidad que se basa en el modo del *aparecer* del fenómeno. El fenómeno, la donación del mundo debe ser nuestro único hilo conductor. (cf. *Hua VII*, 357 ss.) Lo *a priori* no pierde su objetividad, no significa el ser meras condiciones subjetivas para la determinación del mundo o del ser; tal es el punto fundamental de la filosofía de Husserl, aunque posteriormente veremos cómo se complica este asunto; pues la objetividad no sólo depende del mundo, sino también de condiciones y parámetros intersubjetivos o culturales, los cuales permiten pensar más a fondo el tema del sentido y la objetualidad.

§ 15. Digresiones en torno a la cosa-en-sí

Otra discrepancia importante entre las filosofías de Husserl y Kant se encarna en la disputa sobre el estatuto ontológico de la cosa-en-sí. Para Kant, la cosa en-sí es un concepto necesario. Cuando la objetividad se entiende como determinación; ser un objeto, ser fenómeno, significa ser determinado por la subjetividad, no obstante nada nos impide pensar que ellos podrían ser *algo*, aunque no exista

ninguna subjetividad que sea capaz de determinarlos. Dicho *algo*; el poder ser, independientemente de la existencia de alguna subjetividad, hace necesario en la filosofía de Kant el polémico concepto de cosa-en-sí. H. E. Allison afirma que la visión kantiana del idealismo trascendental "es una doctrina de modestia epistemológica, desde que le niega al cognoscente finito, como nosotros, cualquier adquisición de la visión de Dios sobre las cosas" (Allison, 1983, XVI). Por ello mismo, se establece la necesidad de postular un mundo de cosas independientemente de toda determinación, mundo que sería evidentemente incognoscible para nosotros. La filosofía kantiana, por lo tanto, tal como lo afirmaba Heidegger, es una filosofía de la finitud⁵⁵, por ello mismo, la estructura de los argumentos trascendentales es la siguiente: primero se comprueba la existencia de algún fenómeno, después, partiendo de éste, debemos saber y esclarecer cuáles son las condiciones subjetivas de su aparición; sin embargo, en el pensamiento de Kant no existe *clausura* para afirmar que el fenómeno no puede existir sin tales condiciones. La falta de tal clausura hace posible la aseveración siguiente: aunque el fenómeno pueda existir fuera de las condiciones subjetivas, él no es cognoscible fuera de ellas, mas no existe en su filosofía una imposibilidad lógica para pensar que la *realidad* existe con total independencia de las funciones de la subjetividad trascendental; aunque, para el pensamiento fenomenológico no existe esta posibilidad, él sí tiene un criterio para evitar esta consecuencia; ya que exige la radicalidad heredada del cartesianismo; por tanto, la necesidad de atenerse a lo dado, todo lo que es se debe a su *donación*. No existe algo fuera de la fenomenalización, de la correlación intencional, *el mundo aparece y aparece dado a la subjetividad*; es la única forma en que se abre el fenómeno a la intuición, por ello existe una imposibilidad para dar por bueno el concepto de la cosa en-sí.

Dicho esto, entonces se ve con mayor claridad que cuando Husserl afirma la necesidad del estudio de la subjetividad no lo hace para dejar de lado al mundo, sino porque toma consciencia de la intencionalidad. *Todo*, incluso el mundo mismo debe tener un modo de darse y presentarse a la subjetividad, no existe algo sin sentido para la subjetividad, lo que es lo es gracias al sentido que pueda tener para la subjetividad e intersubjetividad trascendental; hasta lo desconocido, lo inefable, lo asombroso, la nada, etc., si tales conceptos poseen sentido lo tienen porque *son experiencias* o por lo menos son capaces de ser experimentados, si se quiere pueden pensarse como experiencias privativas, pero al fin y al cabo son experiencias. Así, el *mundo* en sentido fenomenológico significa

⁵⁵ "La fundamentación de la metafísica se basa en la pregunta por la finitud del hombre, de tal modo que esta finitud puede ahora convertirse en problema. La fundamentación de la metafísica es una 'disociación' (analítica) de nuestro conocimiento, es decir, del conocimiento finito en sus elementos. Kant la llama un 'estudio de nuestra naturaleza interna.'" (Heidegger, 1929, 298).

mundo de la experiencia; tal es la clausura ontológica que posee la fenomenología: experiencia y existencia van de la mano. Evidentemente el concepto de experiencia se vuelve amplísimo, aunque lo es sólo porque sigue y toma en cuenta los modos cómo aparece lo real. La teoría de la asociación de Hume le enseña a Husserl la necesidad de ese paso, el cual evidentemente no significa negar la existencia del mundo externo, sino que apunta a que los objetos del mundo externo se constituyen en síntesis de experiencia que poseen cualidades específicas tal como la coherencia, la consistencia, la posibilidad de experimentarse intersubjetivamente, etc. Igualmente tal teoría le permite a Husserl plantear que las cualidades de los objetos determinan sus propias regiones ontológicas, por ejemplo, todos los objetos del mundo externo, los objetos de la percepción caen en un modo de ser en el cual su descripción que no engloba a los objetos del pensamiento, igualmente en su descripción no se explica lo que hace que un objeto sea bello o no, para ello deberíamos efectuar otro tipo de análisis. En pocas palabras, Husserl tiene la intención de pensar al mundo a partir de la constitución, aunque ello implique una gran complejidad; sin embargo, la idea esencial es simple: no existe algo que no pueda ser un correlato de conciencia. No obstante, ello nos deja frente al dilema de lo que significa ser constituido. Finalmente, podríamos decir que “la posición metafísica del idealismo trascendental husserliano consiste pues en afirmar la *unidad concreta* del ser y de la posibilidad del conocer, como una unidad de *correlación* en el centro de una única esfera del «sentido posible» – luego, en definitiva, [significa] la subordinación del ser al sentido.” (Lavigne, 2005, 46). Si la subjetividad se piensa como origen de todo sentido y validez es porque gracias ella, mediante el análisis de sus actos, podemos dar cuenta del aparecer del mundo, de su *constitución*, de su producción intencional. Por esta razón, la fenomenología husserliana no puede asumir la existencia de la cosa-en-sí, pues el *mundo* es y se agota en su *donación*. Husserl mismo nos lo dice:

“El mundo ganó una amplitud infinita tan pronto como es visto como un verdadero mundo de la vida en el cual tomamos en cuenta la donación perteneciente a las vivencias. Él presupone la amplitud completa de los fenómenos subjetivos, modos de ser de la conciencia, modos de las posibles tomas de posición; **entonces el mundo para el sujeto no es otra cosa que lo dado en ese medio subjetivo y dado gracias a la descripción puramente intuitiva de lo que se da subjetivamente, no existe ningún en-sí que no se dé en modos subjetivos del para-mí o para-nosotros y lo en-sí mismo aparece como un carácter en este nexo y debe experimentarse en su explicación de sentido.**” (Hua VII, 232). Traducción y énfasis nuestro.

“**No existe espacio alguno para estructuras metafísicas subyacentes en las que se postula un ser verdadero y posible que se encontraría detrás de los rendimientos intencionales de la conciencia que constituyen al ser**, de lo que se trata siempre es de un en-sí de la naturaleza o un en-sí del alma, un en-sí de la historia, un en-sí de las objetualidades eidéticas e ideales de algún tipo [aunque siempre en relación con la subjetividad]” (Hua VII, 235-236). Traducción y énfasis nuestro.

Dicha decisión metafísica es importante para la fenomenología trascendental y significa lo siguiente: *ser es aparecer*, aunque con la cláusula de que el aparecer conlleva modos de darse para la subjetividad. ¿Qué pasaría si admitimos una cosa-en sí? Según la interpretación de Henry E. Allison, para Kant sería necesario afirmarla por modestia epistémica; sin embargo, el problema se sitúa en las implicaciones metafísicas tal afirmación, las cuales son especialmente dos: 1) Aceptar la existencia de la cosa-en-sí significa antropologizar el espacio, en tanto que existiría la posibilidad de que los entes pudieran existir más allá del sentido o de la determinación que les diéramos; ello mismo significaría que los entes tendría la posibilidad de ser, de permanecer en una exterioridad, la cual no podría ser espacial⁵⁶, de dicha exterioridad no podemos tener la más mínima experiencia y, por ello, de la cual no existe ningún tipo de intuición; no obstante, nos sería imposible negar su existencia. Pensar que los fenómenos aparecen en el espacio, y asumir que el espacio es una forma pura de la sensibilidad, significa hacerlos dependientes de la subjetividad, su objetividad dependería del ser parte de una estructura formal de la subjetividad y, por ende, sería una antropologización de éste. 2) Una segunda consecuencia al aceptar la postulación de la cosa-en-sí sería la asunción de que el origen del sentido es completamente ininteligible. En la filosofía de Kant, por ejemplo, se puede hablar del mundo como si fuese externo al sujeto, por ello se puede decir que éste es sólo posible en conjunción con las formas puras, tanto de la sensibilidad como del entendimiento, estas últimas son las que, a final de cuentas, provocan las afecciones del sujeto; pero si somos estrictos, nosotros nunca podríamos acceder verdaderamente a ese origen, pues queda excluido de entrada del método kantiano. No hay cabida para él en el conocimiento, ya que no podemos acceder al mundo en-sí, pero al mismo tiempo tampoco hay experiencia del ámbito trascendental, lo único que conocemos son fenómenos; con lo cual no existe cumplimiento intencional ni experiencia de lo en-sí ni de lo trascendental, ambos son externos a la fenomenalidad y se definen partiendo de esa exteriorización; por tanto, y esto es importante, nunca habría experiencia de aquello que posibilita la existencia de los fenómenos; tal es un problema grave. Además, si aceptásemos la posibilidad de la cosa-en-sí, perderíamos asimismo el sentido que le asignamos a la objetividad, pues la validez, la objetividad o la verdad significan que no tienen valor sólo para mí, para mi filosofía o para el género humano, sino para todo ser racional y si damos por bueno que lo en-sí es ajeno a lo que podemos conocer, entonces la objetividad y la validez que le viene

⁵⁶ “Sin embargo, la expresión «fuera de nosotros» conlleva una ambigüedad inevitable, ya que unas veces significa lo que existe como *cosa en sí misma*, distinta de nosotros, y otras, lo que pertenece al *fenómeno* externo. Por ello mismo, con el fin de evitar la ambigüedad de este concepto [...] distinguiremos los objetos *empíricamente* exteriores de los que pueden llamarse exteriores en sentido trascendental llamándolos directamente cosas que se *encuentran en el espacio*.” (Kant, 1781/1787, A 373, 347).

aparejada se desmoronan frente a nuestros ojos. Sin importar que asumamos el hecho de que los criterios de evidencia cambian dependiendo el ámbito o región ontológica de la que estemos hablando, al igual que los criterios de verdad, validez y de cumplimiento. No obstante, y frente a ello, la idea básica de la fenomenología husserliana es que, por ejemplo, $2 + 2 = 4$ siempre es una proposición válida; también podríamos afirmar que todo color posee extensión o que todo fenómeno se presenta en el tiempo, etc. Verdad y validez poseen universalidad, aunque dependen de la región ontológica donde las ubiquemos; sin embargo, con la asunción de la cosa-en-sí elimina tal posibilidad, porque restringe la objetividad a lo subjetivo o a lo que depende de estructuras subjetivas.

Otra consecuencia metafísica notable de la asunción de la cosa-en-sí, sería la posibilidad de existencia de *otros tipos de intuición*; haciendo que haya diferentes modos de donación del objeto; sobre este punto debemos ser claros, aquí no nos estamos refiriendo a que sólo deba existir un único sentido del ente o un único modo de acceder a él, sino que reconocemos la posibilidad de múltiples modos de acceso, aunque cuando hablamos, en este contexto, de otros tipos de intuición significaría que existirían realmente otros modos específicos de darse de lo real según el tipo de intuición que esté frente a él, lo cual traería como consecuencia la existencia de diferentes *tipos* de intuición en la estética trascendental; por lo tanto, que la racionalidad podría manifestarse de diversas maneras además del modo finito como nosotros la experimentamos. Por ejemplo, significaría aceptar la posibilidad de la existencia de un intelecto supremo, capaz de determinar a las cosas tal cual son; uno en el que no habría forma más completa de hacerlo y que a la vez sería el ideal al que aspira la finitud⁵⁷. Justamente el hecho es que con el pensamiento de Kant, no podemos ir contra tal idea, pues no hay forma de negar por completo tal idea, ese es el sentido que Henry Allison quiere darle a la expresión de la “modestia epistémica” del kantismo; es decir, que no podemos cerrarnos a la posibilidad de que haya otros seres racionales con diferentes tipos de intuición o con otras categorías para determinar la realidad. Sin embargo, contra ello se dirige el combate de Husserl, porque la fenomenología tiene una apuesta metafísica, la existencia de una clausura ontológica en la experiencia, hasta el punto que podríamos decir que la fenomenología intenta ser una *metafísica de la experiencia*; no hay un más allá de ella, en la experiencia está dada toda objetualidad y validez. Es una lucha contra la idea de la metafísica tradicional que aceptaba a Dios como el ente racional por excelencia, con un entendimiento

⁵⁷ Heidegger siempre fue más claro que Husserl a la hora sacar a la luz los presupuestos metafísicos de otros filósofos, por ejemplo, sobre este tema nos dice: “La teoría escolástica acerca de Dios no es sólo la llave para la lógica de Leibniz, sino que la *Crítica de la razón pura* de Kant, e incluso la *Lógica* de Hegel sólo serán comprensibles en sus auténticos impulsos a partir de ahí. El sentido filosófico de la orientación hacia la scientia Dei es que ella funciona como construcción de un conocimiento absoluto, sobre el que debe medirse el conocimiento finito, humano.” (Heidegger, 1928, 57).

absoluto y capaz de tener la absoluta comprensión del mundo. La fenomenología siempre se atiene al principio de intuitividad, postular otro tipo de intelecto es, por lo tanto, una abstracción, una de la que nunca podemos ni podremos tener experiencia. Aceptar, por ende, el presupuesto de la cosa en-sí sería para la fenomenología hacer que la objetividad pierda su suelo, que nuestras verdades se vuelvan relativas, que pudiera haber un genio maligno que nos negara el acceso a lo real, tal pensamiento es una contradicción para Husserl. La objetividad nunca depende de algo externo a la experiencia. Si somos capaces de pensar y determinar algo con la característica de ser objetivo es sólo porque es el modo como se manifiesta el fenómeno, porque es la forma en que el mundo se presenta. Claro que debemos matizar algunas cuestiones; por ejemplo, que existen diversas regiones ontológicas y, por tanto, diversos criterios de ser, de verdad, etc; por otra parte, la objetividad es ante todo proceso, siempre está en desarrollo, pero su normatividad es algo inmerso en la propia experiencia, no hay un fuera de ésta. No existe un intelecto supremo que pudiera determinarla de manera diferente, aún si lo hubiera, su conocimiento dependería igualmente de la manifestación del mundo; es decir, tendría que determinar a los objetos de la misma manera y a partir del mismo método que nosotros. Intentando justificar esta idea Husserl nos dice en *Ideas I*:

“Si el sentido de ‘cosa’ lo determinan los datos de la percepción de cosas (¿y qué, si no, podría determinar este sentido?), entonces requiere tal imperfección, remitiéndonos necesariamente a cadenas unitaria y continuas de percepciones posibles, que partiendo de una efectuada cualquiera, se extienden en una infinitud de direcciones de un modo regulado con todo rigor sistemático, y encima, hasta lo infinito en cada una, pero dominadas constantemente por una unidad de sentido. Por principio queda siempre un horizonte de indeterminación determinable, por mucho que avancemos en la experiencia, por grandes que sean los continuos de percepciones actuales de una misma cosa que hayamos recorrido. **No hay Dios que pueda cambiar esto en un punto, o no más que $1 + 2 = 3$, o que exista cualquier otra verdad esencial.**” (Hua III, 101/ *Ideas I*, 100) Énfasis nuestro.

“Dios mismo sólo reflexivamente podría adquirir conocimiento de su conciencia y del contenido de ella. **Con esto queda a la vez dicho que la reflexión no puede entenderse en una disputa antinómica con el ideal del conocimiento perfecto.** Cada forma de ser, hemos necesitado subrayarlo ya varias veces, tiene esencialmente sus modos de darse y, por ende, sus modos en punto al método de conocerla. **Tratar peculiaridades esenciales de ellos como deficiencias, imputándolas en la forma de diferencias accidentales, fácticas, a ‘nuestro humano’ conocimiento, es un contrasentido.**” (Hua III, 191/ *Ideas I*, 186). Énfasis nuestro.

“Se hace patente, pues, que lo que llamamos una cosa espacial, so sólo para nosotros hombres, sino **también para Dios** –como el representante ideal del conocimiento absoluto–, sólo es intuible mediante apareceres en los cuales se da y tiene que darse ‘en perspectiva’, cambiando en múltiples pero determinados modos y en cambiantes ‘orientaciones’” (Hua III, 371/ *Ideas I*, 362). Énfasis nuestro.

Toda determinación, por ende, surge y se queda dentro de la experiencia, aunque su aparecer no está determinado sólo por la subjetividad, sino que se funda en el aparecer del objeto. Esta es la

idea siempre defendida por Husserl, existe una conexión infranqueable entre la esencial del objeto y su modo de darse. Aquí se encuentra la diferencia fundamental con el idealismo de Kant; al aceptar la posibilidad de la cosa en-sí, subordina todo aparecer a la determinación subjetiva; mientras que para Husserl la objetividad y la validez dependen del *aparecer*, del modo en que un objeto se da, lo cual significa que toda objetividad posee un correlato subjetivo; no obstante, no quiere decir que su ser se agote en una determinación subjetiva. Nuevamente aquí se nota la relevancia de la variación eidética gracias a ella podemos acceder a las esencias o a las diversas regiones ontológicas de los entes, especialmente cuando buscamos definir los diversos modos de darse de lo real, aunque no el sentido del ente, dicho problema lo abordaremos más adelante, entonces accederíamos a *cualidades esenciales*, cualidades que son su modo de aparecer y que pre-determinan el flujo de la experiencia. El mundo, por ello mismo, prescribe su aparecer mediante *horizontes*, la experiencia tiene leyes que no pueden depender de ninguna otra causa. Ella es auto-reguladora de sí.

El rechazo de la cosa-en-sí hace que la fenomenología no sea un idealismo subjetivo, *sino un idealismo que toma como hilo conductor el modo en que se da el objeto y a partir de él ve cuáles son los actos subjetivos en los que se constituye esa objetividad*. Es una diferencia fundamental con el kantismo, es un retroceso, un paso más acá del giro copernicano, aunque necesario para seguir pie juntillas la necesidad de *intuición* legada por Descartes. La idea de fondo, por tanto, es que el *aparecer* limita las intenciones de toda determinación subjetiva y será la *reducción fenomenológica* quien nos muestre cómo se desarrolla dicha idea. Ahora bien, algo que debemos adelantar es que el mundo, en *sentido fenomenológico*, es un *correlato intencional, constituido por una subjetividad o una intersubjetividad trascendental*. Y mostrar el porqué de esta afirmación es la finalidad de esta tesis. Por el momento queremos que se reconozca el nuevo sentido de lo *a priori* que se desarrolla en la fenomenología husserliana, tal concepto busca conciliar la objetividad del mundo junto con la determinación subjetiva, que no es otra cosa sino la aclaración de la correlación intencional. Por eso la fenomenología intenta trascender la distinción entre idealismo y realismo, porque ellos se quedan atados a uno de los polos de tal correlación, sin ver que la unificación de los mismos es el fenómeno originario. Entonces, la fenomenología pretende ser la realización de esta superación. Aunque, para entender claramente esta afirmación hay que dar cuenta tanto del concepto metodológico de *reducción* y del concepto fenomenológico de *mundo*. Esta son las tareas a realizar en los siguientes capítulos.

§ 16. Sensibilidad y entendimiento

El último problema que mencionaremos en este capítulo se centra en la diferencia esencial entre el idealismo trascendental de Kant y el de Husserl, la cual manifiesta en la forma en que comprenden las

facultades de la subjetividad. Punto de suma relevancia para esta tesis, por eso lo hemos dejado hasta el final.

Dadas las dificultades que encontramos en la filosofía kantiana, Husserl busca plantearse otra vez el problema de la división de las facultades de la subjetividad, aunque sin recurrir al giro copernicano. Se encuentra necesitado de hacer una diferenciación entre las diversas estructuras y funciones de la conciencia; pero tal como se presentan, como se dan en la intuición y no con la descripción de "conceptos míticos"⁵⁸ como los que usaba Kant. De este análisis se deriva una nueva forma para pensar las estructuras esenciales de la subjetividad y nos dejará ver con mayor claridad el ámbito que se abre a la fenomenología, es decir, lo trascendental.

La necesidad y universalidad no se fundan en condiciones antropológicas; por ello, Husserl afirma que el modo mediante el cual Kant describe al espacio y al tiempo llevan a un psicologismo trascendental; y, en ese sentido, se reifica la subjetividad trascendental. Además éste no es el único problema que trae consigo la filosofía kantiana, pues pensar las formas puras de la subjetividad a partir de esta concepción del sujeto falsea sus auténticas funciones, el modo en que estas formas se presentan y conlleva una tergiversación del modo en que debemos postular la relación entre sensibilidad y entendimiento. Todos los problemas que hasta ahora hemos analizado se conectan y traen consecuencias importantes para la delimitación del campo trascendental. Unamos los puntos para ver exactamente a la idea a la que nos quiere conducir la fenomenología husserliana.

El problema se centra en la forma en que Kant y Husserl entienden la sensibilidad, allí está dada una parte esencial del núcleo del sentido trascendental. En la *Estética Trascendental*, Kant ve la necesidad de postular formas para determinar a las impresiones sensibles; intuiciones puras que no se encuentran en la propia experiencia, sino que son las formas a partir de las cuales el sujeto determina los datos de la sensibilidad. El obstáculo que nos sale al paso se da cuando él trata de explicar la función sintética de la sensibilidad, pues con su teoría es imposible hablar de una síntesis sensible; toda *síntesis* depende de la *Analítica Trascendental*. Necesita de una capa de objetivación que no se encuentra en lo sensible; de tal forma se puede aseverar sin rastro de duda que para Kant TODA síntesis necesita de la actividad conceptual; es decir, del entendimiento. La objetivación necesita el empleo de categorías; por ende, Kant puede afirmar que "los pensamientos sin contenido son vacíos y las *intuiciones sin concepto son ciegas*" (Kant, 1781/1787, A 51/ B 75). Nunca se da una síntesis sin

⁵⁸ Este problema no era nuevo para Husserl, desde las *Investigaciones Lógicas*, él mismo ya había tratado de "superar", o mejor dicho, plantear con rigurosidad lo que significaban la objetividad y la necesidad. Y, por tanto, tenía que dejar claro que todo antropologismo cae en un relativismo. Y por tanto, elimina de raíz la posibilidad de hablar de leyes, de objetividad, de verdad en sentido fuerte. Cf. Hua XVIII, especialmente §§ 38-42.

que vaya mediada por la actividad del entendimiento; es decir, por una capa de objetivación conceptual y, por tanto, *no se puede pensar la objetivación desde el puro ámbito de lo sensible*, por ello mismo en la filosofía trascendental de Kant existe un predominio de la analítica trascendental frente a la estética; porque síntesis de experiencia significa objetivación conceptual. Kant habla de la existencia de una correlación entre la Estética Trascendental y la Analítica; sin embargo, es evidente que la analítica tiene prioridad, porque es la única que genera las síntesis de la experiencia. Ahora bien, es cierto que puede aceptarse la existencia de los conceptos sin contenido, aunque ellos que no aportan conocimiento, como los de alma, el de Dios, etc., sin embargo, no sería posible la existencia de algún contenido sensible sin que vaya mediado por alguna articulación conceptual, de tal manera, las categorías son siempre necesarias para que exista cualquier tipo de objetualidad, nunca existe la pura sensibilidad aislada, por lo menos no sin que vaya acompañada por un *logos* que la haga inteligible. Esa es una consecuencia de un alcance ontológico considerable en la filosofía kantiana y es lo que Husserl enfatiza cuando afirma:

“Y ¿qué tienen que ver las categorías, las cuales aparecen en el entendimiento puro, con la experiencia, con la capacidad de la sensibilidad?, ¿cómo encontramos allí su empleo? Así reza su respuesta [de Kant]: **la experiencia no son sólo sensaciones y las formas del espacio y del tiempo, sino también el intuir. De otra forma no tendría ningún objeto para mi conciencia. A los objetos los tengo gracias a las síntesis y ellas necesariamente deben verse como rendimientos ocultos del entendimiento. Experimentar es pensar, pensamiento empírico.**” (Hua VII, 398). Traducción y énfasis nuestro.

Para Kant, la intuición por sí sola no entrega objetos; para su aparición o manifestación necesitamos siempre de las síntesis producidas gracias a la analítica trascendental o a la función del entendimiento; la sensibilidad es ciega, necesita de una exterioridad que permita ver lo real, que le permita determinarlo. Por tanto, y en sentido estricto, no habría un verdadero *a priori* en la estética trascendental, porque siempre habría necesidad y dependencia de la analítica para determinar lo que la sensibilidad nos ofrece. El límite de la síntesis son los datos sensibles, pero por sí mismos no son *algo*, para que ellos aparezcan con sentido necesitan de la capa analítica.

Frente a ello, la fenomenología de Husserl tiene el proyecto de restituir la autonomía, por lo menos un sentido específico de lo *a priori*, para el ámbito sensible, para la estética trascendental. Para cumplir con dicho objetivo se necesita analizar más a fondo cómo aparece la objetividad del mundo, de lo ente, especialmente partiendo y explicando las síntesis más originadas y ello, además, significa el estudio profundo de las facultades de la subjetividad, aunque sin asumir prejuicios no aclarados sobre la forma en que la subjetividad actúa. Lo que pasó en la filosofía de Kant, según la lectura que Husserl hace de ella, fue la asunción acrítica de la división tajante entre sensibilidad y entendimiento, heredada de la tradición filosófica de la que Kant fue miembro. Por lo cual, él nunca intentó cuestionar tal

distinción, nunca preguntó realmente si estaba realmente justificada. Entonces, lo difícil de aceptar para nosotros, por lo menos sin que hagamos un análisis mucho más profundo, no es tanto la existencia de diversas funciones de la subjetividad, sino la separación tajante de ambas facultades, especialmente otorgándole prioridad a alguna de ellas, y más especialmente a la analítica trascendental frente a la sensibilidad.

Sin ambages, aquí queremos afirmar que la fenomenología desarrollada por Husserl busca mostrar la posibilidad de la síntesis en la propia esfera de la sensibilidad, en la estética trascendental y, por tanto, busca explicar que en esta capa también se ofrecen procesos de objetivación esenciales, lo cual conlleva la existencia de una actividad sintética originaria en lo sensible y, por ende, distinta a las síntesis efectuadas por el entendimiento; de tal manera y “por consecuencia la experiencia simplemente sensible no se reduce a la alianza de las sensaciones y las formas de intuición sino que sería conciencia de un *objeto* sensible, supone una forma de conciencia sintética, que reside; sin embargo, previa a toda determinación científica como a toda predicación.” (Pradelle, 2000, 43). Ahora bien, ¿cómo pretende Husserl mostrar esto? ¿Cuáles son las consecuencias que se derivan de su posición? Esto es lo que vamos a analizar.

El único principio metodológico legítimo empleado y aceptado en la teoría fenomenológica es la intuición, lo cual significa llevar el análisis hacia el *aparecer del fenómeno*. Entonces sólo se puede volver a plantear la pregunta por las facultades de la subjetividad si partimos de sus modos de darse de lo real, del mundo y de los entes. Haciendo a la vez una doble función: la *fenomenalidad* nos lleva a una mejor comprensión de lo real, pero al mismo tiempo también señala cuáles son las funciones subjetivas necesarias para la constitución de dichos fenómenos, dando cuenta así de la tergiversación que sufrían tales funciones en la filosofía de Kant.

El problema al que se enfrenta toda filosofía trascendental es la génesis del sentido; es decir, la *síntesis de experiencia*. La síntesis manifiesta que lo real se da, aunque al mismo tiempo que éste adquiere sentido sólo cuando existe una subjetividad o intersubjetividad capaz de sintetizar a tal *fenomenalidad de lo real*, por lo cual, *sentido* siempre significa síntesis de la experiencia. Así mismo, la filosofía trascendental debe preguntarse cómo es posible esa génesis y la radicalidad debe ser total en este punto. La pregunta de la filosofía trascendental es por los límites de la síntesis, aclarar si existe algo que no pueda ser sintetizado en la experiencia, o si hay algo más allá de toda experiencia posible; si lo hay, señalar cuál es el tipo o modo de ser que le corresponde, a final de cuentas la única cuestión es saber hasta dónde llega la *fenomenalidad* del mundo. Sin embargo, ello no quiere decir que la fenomenología trascendental no reconozca la excedencia ontológica de lo real, es decir, que el ente, su sentido y el del mundo siempre van más allá de lo que podemos decir de ellos en un momento concreto, también reconoce la existencia de fenómenos saturados, los cuales son aquellos que no

pueden ser determinados unívocamente. Todo ello está en juego en la apuesta metafísica de la fenomenológica, en la *constitución del sentido*. Ella, no obstante, afirma la inexistencia fuera de las síntesis de experiencia; *todo es parte de la experiencia*, tanto la validez, el sentido, lo real, el ser, la verdad; todos ellos son gracias a la experiencia. Sin embargo, ello significa también que lo trascendental es parte de la experiencia, la condición de posibilidad del aparecer no es ajena a la propia experiencia; por eso, Husserl ve un problema con la Estética Trascendental de Kant, pues para el filósofo de Königsberg espacio y tiempo no son parte de la sensibilidad, son formas ajenas, formas puras de la subjetividad que anteceden al darse de lo sensible; por ello, tanto el espacio como el tiempo nunca podrían ser reconducidos a su origen sintético; en tal sección de la CRP se asevera simplemente que ellos son formas de la determinación subjetiva para la intuición de los fenómenos externos, mas no forman parte de las sensaciones (Kant, 1781/1787, A 20/ B 34, 66); los fenómenos sensibles se dan *a partir* del espacio y el tiempo; aunque éstos últimos actúan desde la exterioridad de la experiencia. “Las formas de la intuición permanecen así en el sistema de la objetivación de las *predonaciones absolutas*, de las unidades presupuestas, horizontes de aparición siempre ya allí y no susceptibles de engendramiento. Se consuma así un divorcio entre el objeto, cuya identificación requiere de la actividad sintética puesta en evidencia en la analítica, y los horizontes de aparición, cuya unidad específica está siempre ya disponible en el espíritu y se esconde a todo análisis genético: hay una génesis de los objetos, más no de las formas de la objetividad, objetivación de los objetos espaciales (por síntesis de composición), más no del propio espacio.” (Pradelle, 2000, 44). El origen de las formas puras de la intuición termina siendo un supuesto; se asume que son condiciones del ser humano, un *hecho* antropológico y, por ende, nunca tenemos una justificación trascendental de la propia estética, se necesita un viraje proveniente del entendimiento para justificarlas; las categorías son quienes dan cuenta de la síntesis.

En el pensamiento de Husserl, por el contrario, se busca una justificación para la síntesis de la sensibilidad, pero partiendo de su misma producción. Entonces, él tiene la necesidad de distinguir dos tipos de síntesis. Por una parte se encuentra la una síntesis conceptual, empleada por la ciencia y la praxis teórica, la cual que se da en un nivel superior de experiencia. Por otra parte, tenemos la síntesis perceptiva; es decir, un tipo de síntesis que aparece en el nivel de la pura sensibilidad, una que no implica necesariamente conceptos, sino sólo la identificación de *algo como algo* o, como veremos en el capítulo quinto, ella termina siendo una teoría de la *tipificación* del mundo. Tal síntesis es una unidad que ofrece la identificación sensible de la “cosa”, de lo ente, aunque aquí todavía no se tiene una determinación de ser *algo* con predicados específicos, sino que simplemente identifica algo estado allí delante, es la mera labor de *identificación*. Por ello, Husserl busca mostrar que las síntesis estéticas son previas y diferenciables de las síntesis conceptuales, pues estas últimas en cierto sentido ya son

idealizantes, ponen una capa de objetividad sobre el objeto determinado, con ellas ya tenemos la existencia de objetos y no de meras unidades o identidades. La intención husserliana, por ende, es leer la filosofía trascendental realizando esta distinción, que no es sino la *doble manera en que la razón funciona y se muestra*⁵⁹.

En las síntesis originarias, allí donde espacio y tiempo se presentan como síntesis sensibles, en ellas comienza la producción tanto del espacio como del tiempo. La *donación* es producción de todo sentido posible y permite concretizar el mundo mismo en la experiencia. Husserl replantea al tiempo y al espacio, aunque no como formas puras *a priori*, sino como *horizontes, determinaciones indeterminadas*, que se despliegan en la experiencia y hacia el infinito. "Y lo propio de un horizonte es ser un infinito potencial, del cual sólo una parte me es dada intuitivamente, y por ello, es el correlato de una extensión indefinida de mi poder de síntesis. Así, la síntesis por la cual produzco un objeto espacial no difiere más que en grado y no por naturaleza de aquella por la cual produzco el espacio: la segunda es la potencialización indefinida de la primera [...] La reducción de los infinitos actuales, que son las formas de intuición, a los horizontes perceptivos los mantiene por tanto producibles por la síntesis de composición, de modo que si modo de objetivación no difiere del de las cosas singulares." (Pradelle, 2000, 47) Podemos decir, por ello, que la crítica husserliana a Kant se centra en el replanteamiento de la Estética Trascendental, es explicar el verdadero estatuto de lo sensible; con la finalidad de señalar que la síntesis comienza en este campo, en la sensibilidad. Lo cual es relevante para esta investigación, porque es en este ámbito en el que se gesta la génesis del sentido, aquí es donde se muestra la capa más originaria, aquella en donde todavía no hay una objetivación patente y que funge como el estrato que soporta *al mundo*; uno de los grandes resultados de la fenomenología es la transformación del sentido de lo *sensible*.

Entonces, la tarea fenomenológica se centra en pensar la síntesis estética sin recurrir a las funciones del entendimiento, haciendo independientes a la sensibilidad y sus producciones; por ello mismo, la fenomenología tiene que replantear metodológicamente la función de las síntesis estéticas y su estatuto ontológico. Ellas son lo que analizaremos después como síntesis pre-predicativas; allí donde acontece la pasividad y son a su vez las que limitan la actividad del sujeto. Por otra parte, el sentido que acaece en esta capa no es lógico-conceptual, allí todavía no se instaure como *logos*, sino

⁵⁹ "La razón posee, dicho con otras palabras, una *doble* manera de funcionar y de mostrarse. Una de ellas consiste en su auto-interpretación sistemática, en su auto-manifestación libre y puro matematizar, en el hacer de las puras ciencias matemáticas. Presupone en ello la conformación, perteneciente aún a la sensibilidad, de la «intuición pura» [...] **La otra manera** es la de la razón que funciona constantemente de manera oculta, racionalizando una y otra vez los datos sensibles, a los que una y otra vez ha racionalizado ya. Su resultado es el mundo de la intuición sensible, el presupuesto empírico de todo pensamiento científico natural." (Hua VI, 97/ Crisis, 99). Énfasis nuestro.

que simplemente existe la identificación, determinación práctica y de identificación de lo singular; son formas originarias donde se compone lo real, allí todavía no existe la determinación en sentido estricto (cf. Hua I, § 18/ MC, 89-92); aunque existen síntesis de identificación y la multiplicidad ya aparece unificada, aún son formas pre-simbólicas de la determinación de lo real. Por ello, la síntesis estética tiene que pensarse como algo distinto de la esfera lógica, de la analítica, ella es previa a toda determinación rígida, conceptual y por ello mismo es, a la vez, su sustento, en tanto que para que el sentido, y ahora pensándolo ya en un sentido estricto, acontezca primeramente es necesaria una síntesis de identificación, distinguir que *algo* está allí, una indeterminación sintética y unitaria lista para ser determinada. En dicha capa se funda toda objetividad posible y su análisis es posible gracias a la *intuición*. Por eso mismo, necesitamos ir hasta sus orígenes, sin dejar que los prejuicios adquiridos nos guíen. El modo de darse de lo *real* es lo que forma la capa de la sensibilidad. Por ello, Husserl no acepta que el hilo conductor de la esfera trascendental se dé sólo partiendo del ámbito predicativo; hay algo más originario en el aparecer del mundo: la sensibilidad. La cual debe comprenderse con y a partir de sus síntesis. Así pues, aunque la forma en que explicitamos dichos tipos de síntesis sea a partir del *logos*, ello no quiere decir que ellas se reduzcan a él, uno de los problemas de la filosofía trascendental se ubica en alcanzar una *sintaxis trascendental* que logre dar cuenta de las formas del ámbito pre-predicativo, aquello que es condición del *logos*. Sin embargo, para Husserl, la exigencia de intuición, revela la independencia de la capa perceptiva y al mismo tiempo su primordialidad; de hecho podría decirse que a final de cuentas la filosofía de Husserl va en contra de la tradición filosófica que le da prioridad al *logos* sobre la *aisthesis* o contra una tradición igualmente antigua que proclamaba que en el *principio era el logos*.

La filosofía ha intentado siempre darle prioridad al *logos*, porque asumía que la sensibilidad es caótica, una multiplicidad de impresiones que deben unificarse de alguna manera. Ha existido igualmente una tradición que considera a las *sensaciones* como si fueran elementos *atómicos* y que ellas no poseen forma alguna para unificarse por sí mismas, que necesitan un principio unificador y tal principio siempre se ha pensado partiendo de lo racional, identificándolo con el *logos*, entonces se hace patente que el prejuicio fundamental es asumir que la razón o la racionalidad acontece a partir de las capas superiores de significación, mientras que el fondo de la experiencia se encuentra en un estado anárquico. Esta teoría metafísica presupone o necesita de una teoría de la percepción para explicitar dónde se funda la razón que tanto aprecia; no obstante, hasta el momento no se ha preocupado por hacerle frente a tan urgente tarea; la fenomenología intentará desmontar los presupuestos de esta tradición (cf. Barbarás, 2009, *passim*). Para cumplir con tal meta, en primer lugar, la fenomenología argumentará que no existe una experiencia caótica, ni en la sensibilidad ni en los estratos superiores de sentido; la experiencia siempre se da mediante una forma sintética, a través de la unificación. Sin

embargo, la fenomenología hará suya la tarea de hacer explícitas las síntesis sensibles; evitando así caer en los prejuicios de la tradición filosófica, en especial en los del empirismo. Para ello necesitamos aclarar el modo de ser de lo sensible, problema a resolver en los siguientes capítulos.

Partiremos de la fenomenalidad, de la donación del objeto, de lo ente o del modo en que el mundo aparece; a partir de él explicaremos los modos en que la subjetividad objetiva al mundo, de la esencia de la intencionalidad. Hacer patente que todo fenómeno aparece, aunque lo hace gracias a los correlatos subjetivos, lo cual no significa que alguna de ambas partes tenga prioridad ontológica, sino que para describir cómo se da un fenómeno hay que dar cuenta de los modos subjetivos en los que tal fenómeno se da. Entonces no podemos iniciar, tal como lo hacía el empirismo, de los puros datos sensibles para elucidar la objetivación, pues nosotros no tenemos datos sensibles y aislados. Ellos, por lo menos como los postula el empirismo, son igualmente resultado de una abstracción, ya que no existe lo blanco, la blancura en-sí, desprendida de todo lo demás, sino que existen objetos blancos. Así pues, la cualidades siempre están acompañada de objetos y viceversa. De tal forma, no existen impresiones que no estén coordinadas con otras más, las impresiones se encuentran dentro de un horizonte de sentido que las dota de significación. Tomando esto en cuenta, entonces debemos asumir que el sentido se explica a partir de la objetivación ya constituida, del objeto, del fenómeno a estudiar y de allí debemos ir retrocediendo intuitivamente hacia los modos subjetivos que hacen posible tal aparecer. El hilo conductor del campo fenomenológico trascendental, por ende, no es sólo la subjetividad, sino el aparecer del mundo y del sentido, la fenomenalidad de los objetos.

De tal forma, lo sensible cambia de estatuto, "no es más la condición de posibilidad mínima y sin la cual no se podría tener experiencia, reconstituido como tal por la reflexión filosófica, sino que es una donación inmediata de la experiencia; la filosofía trascendental no debe decir que *debe* haber sensaciones para que un objeto *pueda* ser dado, sino que un objeto es necesariamente dado *con* cualidades sensibles." (Pradelle, 2000, 50). La fenomenología debe enfatizar enérgicamente que hubo en la tradición filosófica una confusión en el sentido del concepto de lo sensible, pues dicho concepto suele abarcar al mismo tiempo las cualidades que le pertenecen al objeto, como el frío, el calor, lo rojo, etc., y, a su vez, las sensaciones subjetivas experimentadas a partir de tal cualidad; la sensación de frío, de calor, la brillantez que percibimos del rojo, por ello mismo debe presentar una teoría alternativa de la percepción y que sea capaz de aclarar tales sutilezas. Una teoría que parta de la intencionalidad, lo cual no es sino la forma esencial en que se da la fenomenalidad del mundo, apuntar que no existe la mera sensibilidad sin correlatos objetivos; es decir, sin la participación de la donación del mundo, asimismo debe afirmar que tampoco se da una estructuración sistemática de éste sin que medie una subjetividad o una comunidad que lo configure, que haga accesible tal donación. Este es el planteamiento esencial.

El objetivo fenomenológico se centra en poner al descubierto la relación entre lo sensible y sus formas *a priori*; es decir, las síntesis de experiencia, única forma de disipar la ambigüedad de lo sensible. Debemos trastocar el modelo que nos ha sido heredado, según el cual la constitución de la objetividad surge del empalmar o de “construir” el sentido partiendo de la unificación de datos sensibles individuales, como si fuera una construcción. La intuición hace evidente que no tenemos tales datos sensibles individuales, ellos son resultado de una abstracción reflexiva, idealizaciones de la experiencia; mientras que la realidad se presenta siempre ya sintetizada, a partir de horizontes de significación, de objetividades ya establecidas. Frente a nosotros no tenemos sensaciones, sino objetos; todo análisis parte de la objetividad dada, de lo sensible como un *todo*, de allí regresamos hacia las sensaciones subjetivas, a partir de la reflexión.

Por supuesto, gracias a la reflexión se hacen patentes las síntesis de la experiencia, mas ello no significa que la donación comience con las puras sensaciones. La fenomenalidad resulta de una constitución, único punto del que podemos partir verdaderamente para analizar las síntesis de la experiencia. De tal forma, la reflexión, el trabajo predicativo y teórico de la subjetividad se basa en el *mundo de la vida*, allí no tenemos sensaciones, sino objetos, útiles; es decir, horizontes prácticos de significatividad. Esa es la forma originaria en que se presenta la donación de lo real; entonces el análisis de lo sensible no lo realizamos como la tradición nos enseñó, no hay sensaciones y después objetos, sino viceversa; es decir, para analizar las cualidades primarias, debemos dar un rodeo por medio de las cualidades secundarias. Debemos partir de *objetos ya constituidos, un mundo ya dado*. Nuevamente se deja ver la importancia de la variación eidética dentro del método fenomenológico; al no poder partir sólo de intuiciones sensibles individuales, sino de ciertas objetivaciones ya constituidas, entonces la variación eidética permite trascender lo individual, reconocer lo que le es esencial al objeto, a las diferentes regiones ontológicas, aquello sin lo cual no podría ser.

De tal manera, el análisis de la objetividad se transforma, explicitar la experiencia es un doble proceso: primero, partimos de la objetividad dada, de la fenomenalidad del mundo y de allí el recorrido que efectuamos es la descripción de las síntesis dadas en ella y viceversa. Husserl, por tanto, “reformula, de esta manera, la tarea de la estética trascendental, que viene a ser una *arqueología* de lo *a priori*, regresando de las formas de la objetividad percibida hacia los campos sensibles donde se dibujan las formas pre-objetivas, en las que se exponen las primeras.” (Pradelle, 2000, 53). Se trata de ir de las objetividades ya constituidas hacia las formas pre-objetivas de la experiencia, a la temporalidad inmanente, las síntesis del espacio, hacia horizontes y campos de sensación donde se presentan los objetos; de allí debemos analizar cómo se constituye el mundo. Esa es la tarea que Husserl se propuso y que nosotros tratamos de proseguir.

Una de las tesis principales de la presente investigación se centra en señalar que la estética trascendental no sólo abarca al espacio y al tiempo, sino que es un campo mucho más amplio; abarca, por ejemplo, la explicación de la causalidad y la motivación. Debemos dar cuenta de todos estos aspectos de la experiencia sin recurrir a las funciones analíticas; es decir, explicitar lo sensible y su actividad sintética a partir de él mismo. También significará preguntar por la capa hylética. Además, veremos que tal modo de investigación nos lleva a estudiar todo el campo de la noésis; la actividad/pasividad de la subjetividad y, por tanto, todas las síntesis que se dan en ellas. Ser capaces de definir todos estos campos y aspectos subjetivos y objetivos implicados en la donación de lo real es lo que comúnmente se define como el problema de la intencionalidad y podremos comprenderlo siguiendo el método fenomenológico; a saber, la intuición, aunque efectuando la *reducción*, tema esencial en la filosofía de Husserl. Gracias a ella, y sólo a ella, podremos salir de la actitud natural, algo que ni Kant ni Hume pudieron hacer, por lo menos a juicio de Husserl. Sólo después de explicar en qué consiste tal método esencial a la fenomenología podremos acceder al campo trascendental en todo su esplendor. Por ello, antes de pasar al problema de las síntesis originarias y pre-objetivas de la experiencia debemos dar un rodeo para explicar con rigurosidad el concepto de REDUCCIÓN y su vínculo con el idealismo trascendental. Esa será la tarea inmediata del próximo capítulo.

CAPITULO III EPOJÉ Y REDUCCIÓN

"Los objetos parecían recobrar el sentido de su ser, parecían tratar de demostrar que todo adquiere un significado al estar en contacto con los seres humanos, al participar en la vida y en el destino de los hombres."

Sándor Márai, *El último encuentro*

"La mayor enseñanza de la reducción es la imposibilidad de una reducción completa."

Maurice Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción*

Introducción

La epojé, la reducción y algunas interpretaciones sobre sus consecuencias ontológicas fueron y han sido siempre la manzana de la discordia entre Husserl y sus contemporáneos. Mientras que para el primero epojé y reducción son el único método riguroso para acceder al campo trascendental⁶⁰; para otros filósofos ambos aspectos metodológicos son innecesarios porque, asumen, que traen consigo insuperables problemas ontológicos [cf. Ingarden, (1963) y Heidegger, (1925)]. Por ello, una de las mayores incógnitas para cualquier estudioso de la fenomenología husserliana, y la fenomenología en general, es saber qué buscan mostrar ambos conceptos; cuál es el ámbito que se hace manifiesto gracias a ellos. Ésta pregunta nos guiará a lo largo de este capítulo.

Anticipamos que dicha cuestión es esencial. La respuesta que demos tendrá eco en todo el armazón conceptual de la teoría fenomenológica posterior, en tanto que la posición que asumamos sobre este problema será la base que soportará y permitirá abordar, posteriormente, los demás problemas importantes, llámense ontológicos, epistemológicos o éticos⁶¹. Aquí está en juego el sentido del campo trascendental; su modo de aparecer, el modo de acceder a él, etc. La pregunta por el ámbito trascendental desencadena toda una serie de interrogantes. En primer lugar, conlleva una idea sobre el sentido que debe poseer toda actitud filosófica y su contraposición frente a la actitud cotidiana y, por lo tanto, nos obligará a interrogarnos acerca de lo que distingue a la actitud natural, la de las personas en su cotidianidad frente a la actitud filosófica. Otras preguntas que igualmente vienen aparejadas son

⁶⁰ Por ejemplo véase la carta que Husserl le escribe a Roman Ingarden en 1932: "Es gibt kein echtes Philosophieren, es sei denn auf dem Boden der tr(anszendentalen) Reduktion u(nd) ihres ,Idealismus' (...) (Die Reduktion) ermöglicht erst wahren Radikalismus, und wahre Freiheit." (Husserl, 1994, 287), citado por Luft (2002).

⁶¹ Cabe mencionar que las decisiones metafísicas de fondo de cada sistema filosófico afectan a la propia totalidad del sistema, porque a fin de cuantas siempre usamos las mismas herramientas conceptuales derivadas de tal decisión para la resolución de cualquier problema. Por eso mismo, no es de extrañar que las mismas estrategias argumentales se empleen para combatir el relativismo epistemológico y el moral, tal como lo ha señalado H. Putnam en su libro intitulado *Ética sin ontología*.

las siguientes: ¿cuál es la transformación que se da en el concepto mundo a partir del empleo y efectución de la reducción?, ¿cómo es posible acceder al ámbito trascendental?, ¿hay algún problema ontológico al recurrir a la reducción?, ¿qué es el fenómeno? o incluso y, aún más, ¿qué es lo real? Evidentemente no podemos responder en esta investigación a todo este caudal de cuestiones, mas explicar el propósito y la necesidad de la epojé y la reducción deberá ayudarnos a obtener algunos elementos mínimos necesarios para aproximarnos a todas estas interrogantes. Así, la intención de este tercer capítulo es clara: explicar la *motivación* para ejecutar tanto la epojé como la reducción; explicitar a qué tipo de problemática responden para, posteriormente, proporcionar los elementos mínimos para abordar los problemas planteados anteriormente. Aunque mencionamos anteriormente que esta investigación no sólo busca dar cuenta de los planteamientos y pensamiento de Husserl, sino que intenta ir hacia los problemas actuales, por ello mismo, finalmente, buscamos aquí comparar los resultados de la fenomenología con propuestas filosóficas contemporáneas, como las de Hilary Putnam o algunos otros filósofos. La relevancia de esta decisión es mostrar que la fenomenología no es un discurso muerto, sino uno que todavía puede ayudar a plantear problemas y encaminarnos a encontrar soluciones.

§ 17. Problemática en la que se inscriben la epojé y la reducción

Uno de los problemas fenomenológicos por excelencia es la fenomenalidad del mundo. Epojé y reducción, a juicio de Husserl, son los elementos metodológicos para desvelar el sentido originario de tal fenomenalidad; ambos son imprescindibles para poder esclarecer verdaderamente su sentido. Analizar detenidamente la problemática que desata la epojé y la reducción es sumamente complejo y los críticos de Husserl, o de la fenomenología en general, suelen tergiversarlo, dando por buenos algunos reproches intrascendentes sobre las mismas, que les sirven para aseverar su inutilidad frente a cuestiones fundamentales y, por ende, para descartar el planteamiento fenomenológico como una propuesta que no es significativa. Por ejemplo, identifican la aceptación de la fenomenología de ser un idealismo trascendental con una propuesta completamente subjetivista, como si tal afirmación de inmediato significara ser parte de una tradición filosófica ligada a algún un tipo de inmanentismo/representacionalismo donde sólo se tomaría en cuenta la actividad noética del sujeto; es decir, con esta crítica simplona los críticos de la fenomenología estarían asumiendo que tanto la epojé como la reducción son métodos gracias a los cuales conquistamos la actividad subjetiva, y sólo eso, sin

embargo, lo más importante, a su juicio, sería que al mismo tiempo se estaría dejando de lado a la objetividad, al mundo intersubjetivo, entonces estas críticas facilonas terminan por argüir que la fenomenología siempre queda atrapada en un solipsismo o en un misterioso introspeccionismo⁶². A esa misma conclusión llegan otros críticos a partir de la lectura del § 49 de *Ideas I*, donde Husserl afirmó que la aniquilación del mundo dejaría incólume a la subjetividad trascendental, los críticos, especialmente los que forman parte de la propia corriente fenomenológica, parten de tal aseveración y le arrojan a la fenomenología husserliana el no poseer un concepto de mundo objetivo y, por ende, el quedar atrapada en los brazos de un idealismo superado tiempo atrás. Siguiendo este tipo de razonamiento todos los críticos de la fenomenología ven a la epojé y la reducción como si fueran los pasos metodológicos para eliminar al mundo objetivo; a la vez que buscan señalar que Husserl mismo pensó la subjetividad trascendental como si fuera la unidad constituyente absoluta, creadora del mundo y del sentido, frente a lo cual ellos apuntan que tal tipo de idealismo, por lo menos como ellos lo presentan, nunca ha sido una respuesta correcta frente a los problemas serios de la filosofía; concluyendo que la fenomenología a pesar de que tiene la pretensión de analizar la fenomenalidad del mundo, sólo termina por investigar las representaciones subjetivas de la realidad, lo meramente subjetivo de la experiencia, lo noético; por ello la ven como si fuera una posición teórica previa al giro lingüístico o al viraje hermenéutico, pues ambos toman en cuenta a la intersubjetividad como la base desde la cual debemos partir para plantear seriamente el problema del mundo, de la verdad, la validez, etc., también piensan que la fenomenología es pre-hermenéutica, en tanto deja de lado las tradiciones de sentido que nos han sido legadas; así pues, le atribuyen, ser solipsista y muchos vituperios más. Sin embargo, ¿esto es realmente el ámbito que nos quiere señalar Husserl con la epojé y la reducción? Creemos que no, eso es parte de lo que intentaremos demostrar.

Debemos reconocer, por otra parte, que los temas de fondo que acechan a la problemática de la epojé y la reducción sí se encuentran latentes en las críticas que se les han hecho. Algunos temas importantes que son inherentes a la reducción son aquellos que los críticos también buscan resolver, aunque se asuma que la fenomenología no ofrece ayuda alguna para solucionarlos: por ejemplo, el tema de la fenomenalidad, el mundo, la subjetividad, la intersubjetividad, el sentido y en más ampliamente cómo debe comprenderse la realidad, todo ello está en juego. Y adelantándonos a las

⁶² Ejemplo de ello sería la postura de D. Dennett en uno de sus libros más reconocidos: "the philosophical school or movement known as Phenomenology (with a capital P) grew up early in the twentieth century around the work of Edmund Husserl. Its aim was to find a new foundation for all philosophy (indeed, for all knowledge) based on a special technique of introspection, in which the outer world and all its implications and presuppositions were supposed to be 'bracketed' in a particular act of mind known as the epoché." (Dennett, 1991, 44).

conclusiones de los análisis posteriores que realizaremos aquí quisiéramos brevemente mencionar el núcleo argumental desmenuzado en este capítulo. En primer lugar, la epojé es quien cuestiona a la actitud natural, dicha actitud es la comprensión cotidiana de la realidad; la epojé busca poner entre paréntesis las opiniones y las teorías asentadas en nuestro imaginario colectivo, siendo éstas las que configuran la base del pensamiento hegemónico con el cual nos movemos en el mundo; un mero ejemplo de ello sería la idea de una realidad independiente de los sujetos, lo “en-sí” anhelado por la ciencia. Frente a esto la epojé va a poner una interrogación. Ella es una instancia crítica que se hace efectiva mediante la abstención judicativa frente al sentido habitual y cuya intención es preparar el terreno para los análisis que nos permitirán acceder a un sentido más profundo de lo real, lo que denominaremos como el campo de la *fenomenalidad*. Dicho ámbito, que se abre gracias a la epojé y a la reducción es la intencionalidad de la vida, en todos sus planos y desde todas sus perspectivas, igualmente ellas nos revelan al mundo pensado como un horizonte de significación. Esto último lo desglosaremos poco a poco; no obstante, la idea fundamental que debe quedar clara desde ahora es la siguiente: gracias a la epojé y la reducción, no sólo nos preguntamos sobre el *qué es, qué existe*, sino que al mismo tiempo se abren también los ámbitos humanos de experiencia; el *cómo aparece el fenómeno*, preguntamos por los modos de existencia de lo real, por sus modos de darse, por la función subjetiva que está en juego en cada tipo de intencionalidad y, además, por los horizontes intersubjetivos que los hacen posible. Es decir, la realidad deja de pensarse como algo “en-sí” y se cambia la perspectiva hacia un mundo humano.

La epojé además, y como veremos, es la puerta de entrada a la fenomenalidad y la reducción nos permitirá analizarla metodológicamente, gracias al descubrimiento de la correlación intencional y la variación eidética; por tanto, uno de los resultados de la reducción será señalar que el sentido del mundo no es independiente de las configuraciones intersubjetivas que lo determinan, sino que lo *real* posee sentido gracias a las diversas ordenaciones y jerarquías humanas. Ejecutar la reducción, por tanto, es comprender la estructura básica de la realidad: la correlación intencional, al igual que todas sus consecuencias ontológicas. También implicará dar cuenta de que la fenomenalidad no es una constitución puramente subjetiva, ella posee siempre e inherentemente un horizonte noemático, objetivo. De tal manera, seremos capaces de ver que la constitución del sentido es una dialéctica que se pone en juego entre las, por una parte, configuraciones intersubjetivas y, por otra, la realidad, pensada como límite, con lo cual no permite decir todo lo que queramos sobre ciertos entes o sobre ciertas regiones ontológicas, aunque igualmente, y además, ella se presenta siendo un excedente de sentido, es decir, no puede ser determinada unívocamente ni permite tener la pretensión de decir de una vez y para siempre lo que ella es. Por eso mismo, un estudio serio sobre la fenomenalidad del mundo servirá para dar cuenta de que la subjetividad es un momento estructural del sentido y, por

último, que lo real, el mundo, no es una totalidad de objetos, sino un horizonte de significatividad que se va desplegando histórica e intersubjetivamente.

Nuestro análisis posterior traerá consigo una consecuencia ontológica fuerte: la tesis de que la realidad necesita ser constituida, entendiendo el concepto de constitución en su justa medida; es decir, que no existe un sentido de lo real que sea algo ajeno a las comunidades sociales en las que se conforma. Esta propuesta, es semejante a las propuestas de filósofos contemporáneos tales como Hilary Putnam, John McDowell, Thomas Nagel, Jürgen Habermas, etc., quienes también afirman que el sentido de la realidad es un constructo histórico-social. Las consecuencias de dicha propuesta se desarrollarán en los últimos capítulos de la presente investigación. Así, podemos ver que los problemas que subyacen a la epojé y la reducción son eminentemente filosóficos y que no debemos dejarlos de lado sin un análisis más detallado, igualmente tal análisis debe mantenernos alerta, para no caer en prejuicios simplificadores que no permiten examinar seriamente las profundas cuestiones que aquí se hayan inmersas.

La forma para abordar este tema podría ser sumamente erudita; analizando, por ejemplo, el desarrollo de ambos problemas a lo largo de la obra de Husserl, señalar la diferencia que hay entre las *Investigaciones Lógicas* y, por ejemplo, las lecciones de la *Idea de la fenomenología*, donde aparece por primera vez y de forma sistemática tanto la epojé como la reducción o, todavía más, podríamos trasladarnos hasta los manuscritos inéditos, donde se muestra que en 1905 Husserl tenía claridad en lo que quería lograr con dichos conceptos; sin embargo, este procedimiento perdería la fuerza del argumento que queremos esgrimir, sólo haría interesante el estudio desplegado en las próximas páginas para los especialistas de la fenomenología husserliana. Por eso, aquí no queremos detenernos en una exégesis de los textos, ni buscaremos hacer un recorrido exhaustivo para mostrar el cambio efectuado de una fenomenología estática a una genética, sino que trataremos simplemente de dar un panorama general acerca del problema de la *motivación* que existe para ejecutar la epojé y la reducción; además intentaremos dar cuenta del inmenso campo, y su importancia, el cual se abre gracias a ellas; no obstante no escatimaremos nuestro esfuerzo analítico allí donde sea necesario, en esos casos siempre haremos con mayor fineza, prestando mucha mayor atención a los detalles de la argumentación husserliana. Así pues, podemos resumir que la intención de este capítulo será perfilar una interpretación coherente de la fenomenología de Husserl que sea capaz de hacer frente a los problemas contemporáneos de la filosofía y mostrar que la fenomenología tiene todavía muchas ideas que aportar al debate sobre la realidad.

Entremos de lleno al tema de este párrafo. ¿A qué problema(s) responde(n) la *epojé* y la reducción? ¿Qué buscan resolver? En el capítulo anterior enfatizamos que la crítica fundamental de Husserl a Kant fue que éste último no comprendió verdaderamente el campo trascendental⁶³, estuvo siempre en los bordes; entre el seguir atrapado en los límites de la especulación metafísica y la posibilidad de acceder a una filosofía trascendental capaz de dar cuenta de la fenomenalidad, con todas las implicaciones que ello trae. El fallo de Kant, a juicio de Husserl, fue no haber empleado y explicitado sistemáticamente la *epojé* y la *reducción fenomenológica*. Ellas son la puerta de entrada a una comprensión correcta de la fenomenalidad, pues tratan de vislumbrar y aclarar el correcto “punto de partida” de la filosofía. De tal forma son, a juicio de Husserl, el comienzo verdadero del filosofar, porque, como se ha dicho, en filosofía no todo comienzo es legítimo. Existen inicios que nos llevarán por sendas más intrincadas, algunas que ocultan el camino correcto o que simplemente no conducen a él. La pregunta por el comienzo filosófico -desde dónde iniciar la enunciación y la problemática filosófica- es de las más importantes, ya que ese inicio marcará el recorrido posterior; por lo tanto, preguntar por el inicio correcto de la filosofía implica tomar una decisión filosófica con consecuencias ontológicas y epistemológicas de suma importancia, tal es el problema a resolver por ambos conceptos fenomenológicos.

Tematizar ese inicio, y hacerlo realmente explícito, es la función de la *epojé* y la reducción. Entonces parece que ellas son parte de un procedimiento epistemológico para establecer el ámbito de demarcación de la filosofía, lo cual es cierto, no obstante, también son también algo más. Gracias a ellas, podremos analizar temáticamente la “actitud natural”, la cual definida fenomenológicamente es el modo habitual como vivimos nuestra vida; la cotidianidad en la que estamos inmersos, aquella que asumimos como verdadera sin saber exactamente porqué. Este punto lo quieren hacer explícito ambos conceptos fenomenológicos: que originalmente vivimos cotidianamente nuestra vida sin ser conscientes de los procesos mediante los cuales se genera el sentido del mundo, las normas, los parámetros de lo bueno, lo bello, etc., simplemente vivimos asumiendo formas o estructuraciones del mundo que se han sedimentado, mas no poseen una justificación inherente; en este sentido la fenomenología señala que parte de nuestra tarea es aclarar lo que simplemente damos por supuesto.

⁶³ La afirmación puede matizarse un poco, porque Husserl se dio cuenta que Kant, junto con algunos de las grandes filósofos que lo antecedieron, ya habían logrado acceder de manera implícita al campo trascendental. Su problema fue no haberlo tematizado, por lo menos no de una manera adecuada y, por ende, no pudieron hacerlo consciente en la práctica. Este punto es bien señalado por Sebastian Luft: “Husserl’s solution to this problem consisted in finding ‘proto-forms’ of the reduction in the natural attitude; it also led him to deepen his account of the reduction by couching it in reflections on the history of European philosophy and science. The proto-forms of the reduction are to be seen in his predecessors in Greek philosophy (Socrates, Plato) and in modernity, especially Descartes and Kant.” (Luft, 2012, 247).

Así pues, el sentido epistemológico con el que inician tanto la epojé como la reducción se tornan también hacia el ámbito ontológico y ético, en tanto que ellas nos enfrentan con los problemas que tenemos con el sentido implícito de la cotidianidad, entonces nos hacen ver la tarea fundamental de la filosofía: *comprender y explicitar* la realidad cotidiana. Dicho ámbito de la cotidianidad Husserl lo denomina como la “actitud natural”.

La cotidianidad, aunque sea lo más común para nosotros, no es fácil de analizar, pues en ella se asumen los supuestos y compromisos ontológicos que pasan desapercibidos incluso en las teorías e investigaciones de los filósofos más eminentes; por ende, no podemos simplemente dar por hecho que ya comprendemos totalmente dicha cotidianidad, siempre necesitamos un análisis minucioso de ella. Ahora bien, para cumplir cabalmente con tal tarea que se nos impone necesitamos herramientas conceptuales. Explicar cómo podemos tener un aparato conceptual que no esté sesgado e inmerso en la propia actitud natural es la primera función de esta dupla conceptual, ya que ellas sirven para cuestionar los supuestos en los que se asienta tal actitud. Así pues, si hemos de seguir un orden que nos permita explicar la complejidad a la que encaramos, entonces el primer punto a explorar en el presente capítulo es el sentido específico de la actitud natural, junto con todas sus implicaciones y el es necesario ir más allá de ella. Habiendo explicado los pormenores de dicha actitud intentaremos dar cuenta de la diferencia que existe entre ella y la actitud naturalista, que será un punto importante para saber porqué la fenomenología se distingue, asimismo, de las ciencias positivas y porqué no puede equipararse a ellas; lo cual, es, dicho en pocas palabras, porque las ciencias siguen asumiendo la “tesis general del mundo”, aspecto inherente a la actitud natural, explicaremos con mayor detalle tal afirmación. Cuando podamos “poner entre paréntesis” la tesis general del mundo, gracias al cuestionamiento iniciado por la epojé, la realidad se mostrará de manera diferente, así lo expresaba Merleau-Ponty: “la verdadera filosofía consiste en aprender de nuevo a ver el mundo” (Merleau-Ponty, 1945, XIX), entonces podremos ver al *mundo como fenómeno*. Ese será el siguiente punto a tratar en este capítulo, explicar el sentido de tal aseveración. Para lograrlo deberemos dar cuenta del sentido de la fenomenalidad abierta por la epojé y profundizada por la reducción; para lo cual trataremos de relacionar la *fenomenalidad con el idealismo trascendental*.

El recorrido propuesto toca algunos problemas importantes de la filosofía, sin embargo uno al que *no nos referiremos* aquí, y por eso queremos sólo enunciarlo, es el problema del lenguaje necesario para expresar el campo trascendental, cuestión señalada expresamente por Fink (cf. Fink, 1988, §§ 5 y 11, especialmente). Lo problemático aparece cuando nos planteamos seriamente cómo se debe expresar la fenomenalidad del campo trascendental, porque cuando uno busca explicar la génesis del sentido, entonces nos topamos con los ámbitos más fundamentales de la experiencia y con la necesidad de expresarlos en un lenguaje; es decir, hacerlos parte de lo determinado, ello significa

hacer que el campo trascendental caiga dentro del mundo de lo determinado, que pierda, por tanto, su estatuto de originariedad que le es inherente. Al intentar explicar dicha *originariedad* estamos, al mismo tiempo, tergiversándola, puesto que aquello mismo que queremos aprehender no podría caer dentro de ninguna determinación, acaso tal vez tendríamos que hablar de un tipo de construcción que hacemos sobre lo originario⁶⁴; sin embargo, tal cuestión tendría que llevarnos a un análisis fenomenológico acerca de los límites de la decibilidad del lenguaje, sobre su capacidad de asir lo originario; cuestión fundamental del problema trascendental. Parece, por tanto, que el ámbito abierto por la *epojé* y la *reducción* no posee una expresión sencilla, por lo menos no se puede expresar unívocamente, mientras lo que está en juego es la posibilidad de dar cuenta del espacio donde surge la significatividad; el campo de la “experiencia salvaje”, como diría Merleau-Ponty. De cualquier forma, y a pesar de los límites del lenguaje, de la posibilidad de ser expresado, el ámbito trascendental es un ámbito de experiencia. También es verdad es que Husserl pensó que el único método para acceder a dichos abismos era la *reducción fenomenológica*, procedimiento seguido, por ejemplo por Henry, Merleau-Ponty, Marion, Levinas, Richir, etc. Sin embargo, la forma y el cómo deba de ser expresado es algo que todavía tendrá que analizarse detenidamente en investigaciones posteriores.

§ 18. Actitud natural

Cualquier análisis de la actitud natural debe empezar con una la siguiente aclaración, el concepto de “actitud natural” es un concepto trascendental; es decir, el análisis que hacemos de ella no es un “evento natural” (Fink, 1971, 303), ni se inserta en dicha actitud, sino que ya es un paso más allá de ella. Mediante dicho concepto intentamos describir teóricamente la cotidianidad de la vida, aunque tal descripción sólo es posible gracias a un movimiento regresivo, cuando ella ha ido más allá de esa cotidianidad, tras haberla cuestionado. Entonces, la “actitud natural” en tanto concepto solamente es posible *a posteriori*, aunque debe aclararse que lo que intenta describir es la experiencia cotidiana de la vida, el ámbito previo a cualquier movimiento teórico (cf. Fink, 1971, 303-304). Hecha esta aclaración pasemos directamente a su análisis.

Cuando despertamos, salimos al trabajo, a la universidad, de paseo o a cualquier parte que nos apetezca, nos damos cuenta de que nuestro entorno siempre posee ya un sentido, sea práctico, estimativo o teórico; nuestra experiencia se encuentra llena de intereses, inscrita en mitos, teorías o expresiones artísticas y todos estos ámbitos dotan de significatividad al mundo en el que estamos.

⁶⁴ Sobre el tema cf. Alexander Schnell (2004) y (2007).

Vivimos en un mundo lleno y pleno de significatividad. Es algo tan normal que pasa desapercibido para la mayoría de nosotros, el hecho de que la significatividad está impregnada en el mundo, en cualquier experiencia que tenemos de él. Hecho asombroso que genera *confianza* para realizar nuestras prácticas, ejercer nuestros pensamientos y valoraciones. Por ejemplo, estamos rodeados de objetos que no hemos nombrados, su identificación mediante un signo lingüístico es arbitraria y nos fue legada, pero nunca nos cuestionamos sobre ello, el nombre de las cosas pasa a ser parte de su esencia; tanto así, que sería difícil separar el nombre de la cosa de su ser objeto. El lenguaje es sólo una de las instituciones simbólicas que nos ha sido heredada, es una parte de la significatividad que nos rodea, aunque no la única, igualmente estamos rodeados de una multiplicidad de ámbitos de experiencia que dominamos, en los que determinamos o valoramos a los entes, sin siquiera tener claro cómo, sin tener la más mínima *expertise*. A veces deseamos, sabemos algo, afirmamos algo, sin ser conscientes del porqué. Todos estos horizontes significativos, afectivos, prácticos son los que constituyen nuestro mundo, son el suelo que tenemos para determinar la verdad de nuestras teorías, nuestras prácticas y nosotros vivimos en él, estamos *habituados* a su cotidianidad.

Analicemos esto último con mayor detalle. La existencia de diversas modalidades de ser es algo incuestionable; también es innegable la existencia de una multiplicidad de formas de evidencia para legitimar cada uno de tales modos. No es la misma evidencia la que necesitamos para aclarar un problema matemático que la necesaria para determinar la belleza de un verso; ambos son campos diferenciados, cada uno con su especificidad y sus propias reglas. Igualmente no significa lo mismo analizar una casa según su arquitectura, desde un ámbito estético, que desde el punto de vista de un agente de bienes raíces, el *interés* que norma cada campo es distinto y es quien determina el modo en que nos aproximamos al objeto; es así como se van conformando las diversas situaciones de la vida. "Lo que 'constituye' una cierta situación, lo que la enmarca como relativa a otras situaciones, es la persecución de un cierto interés y la 'constituye' como un dominio propio. El interés determina la verdad de la situación" (Luft, 2004, 202). El interés, los intereses, son quienes conforman campos de experiencia, la normatividad imperante en éstos, y, por lo tanto, a su vez crean *habitualidades*, *actitudes* específicas de éstos, mediante formas de comportamiento peculiares, prácticas típicas e incluso modos concretos para enfocar un problema, modos de pensamiento, criterios, ámbitos de demarcación; por eso mismo, cuando especialistas de diferentes áreas analizan un mismo "objeto" o "problema", el resultado de sus investigaciones puede ser diferente, pues las teorías que asumimos y con las cuales nos enfrentamos a las cuestiones que nos conciernen nos enseñan a ver el mundo de maneras bastante específicas, a enfocar los problemas desde una óptica particular, que significa igualmente dejar de lado alguna otra. Entonces, digamos que las *habitualidades* o *actitudes* surgidas del interés son formas peculiares de afrontar el mundo, formas características de estar frente a un

objeto⁶⁵. Sin embargo, no hay una única forma de vivir en el mundo, de vivir la vida, sino que en la cotidianidad estamos inmersos en una plétora de intereses, todos los campos de experiencia se traslapan, no existe una taxonomía prístina que nos permita diferenciar los límites específicos entre unos y otros. La realidad en la cotidianidad de la vida se experimenta como una multiplicidad de experiencias y, por ende, poseemos una multiplicidad de actitudes frente a ella.

La fenomenología acepta toda esta multiplicidad de actitudes y que su conformación se debe a diversos modos de constitución intersubjetivos y además a la forma de asumirlos subjetivamente. Lo que debe quedar claro que en fenomenología la *experiencia* significa a su vez una asunción personal, o subjetiva, del sentido ofrecido por el mundo, por lo real o por las estructuras sociales, etc. Afirmación de suma importancia, porque implica asumir dos cosas: primero que aunque el sentido del mundo no es creación de una sola persona, es necesario que se asuma subjetivamente, que se incorpore en prácticas específicas y personales, que se haga parte de la vida de los sujetos, si no lo logra, no hay forma en que el sentido acontezca en el mundo; por otra parte, se hace evidente, de igual manera, que el sentido de la realidad no es unívoco, no se puede expresar de una sola forma ni siquiera a partir de una sola teoría. Así, vemos que lo real se agrupa en campos epistemológicos, ontológicos, etc. diferenciados, todos ellos tienen algo que decir y agregar sobre el sentido de esta realidad, tal hecho tendrá una importancia mayúscula en los análisis posteriores. Ahora bien, a cada uno de esos campos Husserl los denomina "horizontes"⁶⁶. El concepto de horizonte es fundamental para la teoría fenomenológica⁶⁷, lo estudiaremos en el próximo capítulo, aquí sólo nos detendremos un momento para señalar uno de sus aspectos que servirá para relacionarlo con la forma en la que se asume al mundo en la "actitud natural".

Todo objeto, y cualquier campo de sentido, poseen horizontes internos y externos. El ejemplo paradigmático de Husserl es el objeto de la percepción sensible. Dicho objeto tiene un horizonte interno, el cual es la forma en que se perfila en la experiencia; es decir, el hecho de que cuando veo, por ejemplo, la cara de enfrente de la computadora en la que estoy escribiendo en este momento noto

⁶⁵ "Una actitud es entonces un comportamiento subjetivo, mas no meramente en el sentido de un acto fugaz o de una acción pasajera, sino de un modo habitual de comportamiento –rasgo subrayado por el frecuentativo latino en el que enraiza la palabra castellana– y, más precisamente, un modo de instalación y de estar instalado. En cuanto tal le es inherente además el hecho de estar referida a algo: una actitud implica un respecto-a-qué se está instalado, un frente-a-qué de la actitud." (Rabanaque, 2011, 149).

⁶⁶ Como veremos después el concepto de Horizonte en la filosofía de Husserl es multívoco; así, puede abarcar desde horizontes ónticos, como el horizonte interno/externo de un objeto, al igual que estructuraciones de modos de pensar, de actuar, somatizaciones de la experiencia, etc. Esas regiones generales definitorias y determinantes de lo que será la experiencia, es donde se juega el "reparto de lo sensible", Rancière *dixit*, y dicho reparto también es un horizonte, mas ahora entendido en su sentido trascendental. Volveremos sobre este tema.

⁶⁷ Al lector interesado lo remitimos al último libro de uno de los grandes especialistas de la filosofía de Edmund Husserl, Roberto Walton. Cf. Walton (2015).

que siempre permanece algún aspecto de ella que me es invisible, su parte posterior me es inaccesible desde mi perspectiva; cuando la volteo para mirar dicha parte posterior, la que me era visible hace un momento desaparece de mi campo de percepción. No obstante, y aunque tal sea el caso, los contornos de la experiencia nunca se pierden, siempre puedo estar consciente de las formas posibles que debe tener dicho objeto, por lo menos para afirmar que realmente es él mismo; la experiencia del objeto está ya siempre estructurada, es una determinación indeterminada, tal estructuración mínima que permite anticipar sus múltiples modos de darse es lo que Husserl llama el horizonte interno del objeto. Además, en esta misma experiencia existe un horizonte más amplio, pues la computadora está inmersa en un campo perceptual más extenso, junto a la computadora hay algunos libros, plumas, hojas, debajo de ella un escritorio, detrás una pared, etc. Todo ese conjunto perceptual es el horizonte externo de este objeto perceptual. Y cuando la traslado a otro lugar, con ello cambia su horizonte externo. El horizonte externo es movable para algunos objetos, aunque es evidente que la incapacidad corporal para trasladar algunos de ellos hace imposible el cambio del horizonte externo para algunos de ellos, incluso hay algunos entes de los que no varía su horizonte externo, porque no es posible transformar su entorno; no obstante lo que sigue siendo cierto es que el horizonte externo de los objetos también genera que la experiencia sea determinada de formas específicas, ya que le otorga ciertas reglas de composibilidad, aunque no sean reglas tan fijas como las pertenecientes al horizonte interno, aún así el horizonte externo de experiencia de los objetos ofrece también una cierta normatividad en los objetos, una indeterminación determinada⁶⁸.

Los horizontes existen en cualquier ámbito de experiencia, siempre hay horizontes internos y externos, en tanto que son las reglas y los criterios implícitos de la determinación. En algunos casos dichos horizontes no están definidos, por lo menos no de manera evidente, aunque no por ello son menos efectivos para la experiencia, incluso pueden llegar a ser más determinantes que en el ámbito de la percepción⁶⁹. El punto que buscamos señalar con este ejemplo es que la experiencia está definida a partir de los horizontes en los que se ha formado; es decir, a partir de las prácticas establecidas para su perceptibilidad, decibilidad y pensabilidad. Sin embargo, todos los campos de experiencia se inscriben dentro de un horizonte que los engloba: el *mundo* (cf. Hua III, 7/ *Ideas I*, 87).

⁶⁸ Esta idea husserliana sobre el horizonte interno/externo podría asemejarse al análisis que hace Wittgenstein sobre los objetos y los estados de cosas en el *Tractatus*. Cf. Wittgenstein (1922), especialmente las Proposiciones 2.0271 a 2.034

⁶⁹ Esto se muestra con claridad en el ámbito de la pensabilidad de las cosas, como bien lo señala Foucault en el prefacio de su libro *Las palabras y las cosas*. La taxonomía que tenemos para pensar a la realidad está dada gracias a una configuración social, generada por decisiones, instituciones, normas que no nos ha correspondido realizar activamente, que incluso pueden elementos inconscientes de la organización social, como serían los elementos ideológicos, sin embargo, todo ello es parte de nuestro ser cultural y cuesta mucho trabajo desprenderse de ellos. Entonces estas reglas culturales son nuestros horizontes y la forma en que comprendemos al mundo. Esto será tema de los próximos capítulos.

Junto este horizonte de todos los horizontes existe una *actitud fundamental* que va de la mano con él y a partir de la cual lo habitamos, tal actitud es la susodicha “actitud natural”, ambas siempre están correlacionadas y no existe la una sin la otra. El mundo es descrito, por tanto, como la unidad omniabarcante de la multiplicidad de campos de experiencia y de intereses, el mundo, por ende, es el suelo unificado sobre el cual acontece la vida. Por ello, podemos decir que “Husserl concibe al mundo como la totalidad de la vida en sus múltiples facetas” (Luft 2004, 203). La actitud natural, por otra parte, es la asunción acrítica que tenemos de este mundo, en dicha actitud nos encontramos la mayor parte de nuestra vida, ya que siempre estamos comprometiéndonos indirectamente con la existencia del mundo⁷⁰, con el sentido que tenemos de él, con aquel que hemos aprendido desde que éramos unos infantes trascendentales. Apropiándonos de los modos de pensar, de actuar, de hablar, de ser que nos han sido heredados. Entonces, la actitud natural significa estar incorporados a nuestra cultura, pues ella recorta el sentido de nuestro mundo y nos enseña a ser, nos da criterios, formas de vida, funciones de estatus, en general, nuestra cultura nos da un cierto *reparto de lo sensible*, que para nosotros pasa a ser lo *natural*, lo incuestionable, simplemente porque es así. Ese es el sentido de la cotidianidad implícita en la actitud natural.

Otro aspecto importante de tal descripción es que en la cotidianidad no poseemos objetos “puros” o puros objetos, tal como los piensa la ciencia, con cualidades primarias y secundarias, sino que poseemos cosas, útiles, herramientas. El mundo de la actitud natural es un mundo plenamente significativo, en él vivimos con varios intereses. Por ello, *mundo*, *interés* y *actitud natural* son parte de un mismo problema; los intereses son formas mediante las cuales constituimos al mundo y, a su vez, son la forma en que vivimos y asumimos nuestra vida. Ahora bien, la vida se despliega en horizontes diversos, algunos latentes, algunos patentes, gracias a ellos adquirimos el presupuesto básico de la actitud natural: el sentido natural de la cotidianidad junto con la asunción del mundo. Tal es la esencia de la actitud natural. Creer en el mundo, en el sentido que tenemos de él, asumirlo a plenitud. Así lo expresa Husserl en un famoso pasaje de *Ideas I*:

“Él [el mundo] está precisamente para mí ‘ahí delante’, y yo mismo soy miembro de él. Este mundo no está para mí ahí como un mero MUNDO DE COSAS, sino en la misma inmediatez, como MUNDO DE VALORES, MUNDO DE BIENES, MUNDO PRÁCTICO. Sin necesidad de más, encuentro las cosas ante

⁷⁰ Sobre este punto vale hacer una aclaración importante; la actitud natural, como bien lo señaló Fink, es uno de los conceptos trascendentales que posee la fenomenología; es decir, sólo podemos describirla fenomenológicamente cuando ya tenemos un pie fuera de ella, cuando hemos aprendido a ver al mundo de otra manera. Así, aunque habitemos cotidianamente en la actitud natural, sólo somos capaces de asirla y describirla desde otro lado, desde “fuera”, por decirlo de alguna manera. Cuando el sentido de la realidad se ha trastocado y hemos podido comprender que esa forma habitual es esencial, pero no la única ni la que explica mejor cómo se constituye el sentido de la realidad.

mi pertrechadas, así como con cualidades de cosa, también con caracteres de valor, como bellas y feas, como agradables y desagradables, como encantadoras y chocantes, etc. En forma inmediata hay cosas ahí como *objetos* de uso, la 'mesa' con sus 'libros', el 'vaso', el 'florero', el 'piano', etc. También estos caracteres de valor y estos caracteres prácticos pertenecen CONSTITUTIVAMENTE A LOS *objetos* DE 'AHÍ DELANTE' EN CUANTO TALES, vuélvame o no a ellos y a los *objetos* en general. Lo mismo vale, naturalmente, así como para las 'meras cosas', también para los hombres y animales de mi entorno. Ellos son mis 'amigos' o 'enemigos', mis 'servidores' o 'jefes', 'extraños' o 'parientes', etc." (Hua III, 50; Ideas I, 137).

El "mundo" de los objetos teóricos, de los objetos con cualidades primarias y secundarias, es resultado de una abstracción o idealización (cf. Hua VI) ejecutada sobre el suelo del mundo del mundo de la actitud natural, de la cotidianidad. La idealización, por ende, es resultado de un nuevo tipo de interés, del interés teórico el cual aparece cuando buscamos comprender científicamente la naturalidad en la que vivimos y dicha búsqueda lleva a un nuevo tipo de actitud, justamente la que pasaremos a estudiar en el siguiente párrafo, la actitud naturalista.

§ 19. Actitud naturalista

Al estar sumergidos en la cotidianidad de la vida Husserl lo denomina como la "actitud natural"; sin embargo, es menester recordar una afirmación que Heidegger sostuvo en su texto más conocido: "lo ónticamente más cercano es lo ontológicamente más lejano, desconocido y permanentemente soslayado en su significación ontológica" (Heidegger 1927, 69). Por tanto, la "actitud natural" que tenemos frente al mundo es un modo de ser, cuya esencia está en la incuestionabilidad de lo que aparece. En la habitualidad del mundo vivimos en un entorno que regularmente no nos es claro, no sabemos bien a bien su por qué y, a pesar de ello, eso no es un problema para nosotros, es nuestra forma más originaria de estar en el mundo.

Sin embargo, siempre puede llegar algún momento de incertidumbre, de duda; el nihilismo puede aparecer e instalarse en la vida de cualquiera de nosotros, tal situación puede impeler a que nos cuestionemos sobre lo que existe, sobre todo aquello que debemos por sentido. Por eso, Platón afirmó que el inicio de la filosofía se debe al *asombro* (cf. *Teeteto*, 155c), pues éste es resultado y el mayor estremecimiento que podemos tener cuando quedamos pasmados ante el abismo de sentido que se abre cuando lo que parecía más seguro e inamovible se tambalea frente nuestros ojos, cuando lo normal tiende hacia lo distinto, lo cual no necesariamente se vive como si fuera un vacío de sentido, sino puede pasar incluso cuando lo norma a la que estamos habituados se transforma en algo no habitual, cuando aparece como extraña, cuando pierde su evidencia. De hecho, cuando nos encontramos en esta situación es innegable que no sólo nos cuestionamos por aquello que carece de sentido, también preguntamos por lo más cotidiano, igualmente nos asombramos porque existe el

sentido. Esto es mucho más evidente cuando vemos cómo los niños cuestionan todo lo que hay en su entorno, incluso lo más elemental. El asombro no se centra sólo en lo ininteligible, también en el hecho de que existe una articulación configurante de la experiencia; por el hecho de que hay mundo. Cassirer recuerda que las preguntas fundamentales de las culturas más antiguas, y por las cuales nacieron las ciencias, siempre fueron hechas para explicar los diversos tipos de ordenamiento que posee la realidad; la naturaleza, la cultura (instituciones) y el mundo moral; lo que asumimos como lo más ordinario (cf. Cassirer, 1942, especialmente el capítulo 1).

El shock producido por el asombro, aquella turbación inevitable y que estremece es el origen filosófico. Es el surgimiento de la pregunta por el *qué* del ente, por lo que lo constituye como tal. Y tal no es sólo un cuestionamiento epistemológico, sino se extiende a todos los campos, hacia la práctica, hacia el ámbito estimativo e incluso el campo de la ética; ello se patentiza cuando nos desconcierta nuestro propio pensamiento, cuando no sabemos por qué pensamos que algo es bello, agradable, o si nuestra acción fue correcta o no. Es el momento en que nos asalta la duda sobre el sentido de nuestro valorar o de nuestro actuar. Ese sobresalto genera en nosotros una fractura con lo habitual, un primer distanciamiento frente a lo cotidiano, el cual a su vez es un primer paso para ingresar al ámbito filosófico o científico, pues al mismo tiempo surge un cambio de actitud frente al mundo, se hace evidente la imposibilidad de vivir en la incertidumbre sobre lo que acontece en nuestra cotidianidad y, por ende, la necesidad de dar o buscar explicaciones. Entonces buscamos eliminar la duda, explicar el sentido de la realidad; es decir, dar fundamento a la experiencia, con ello se suscita el *interés teórico*.

El surgimiento de tal interés se refleja en nuevas actitudes, una de las cuales Husserl la llama la actitud científico-natural (cf. Hua IV, 2ss./ Ideas II, 32) y la otra es la actitud fenomenológica o filosófica. Aquí analizaremos sólo la primera, investigar la segunda requeriría haber comprendido ya el sentido de la epojé y la reducción. A la primera actitud, a la transformación de lo cotidiano, la denominaremos actitud naturalista; con ella comenzamos a preguntarnos seriamente sobre los aspectos constitutivos de la cotidianidad. Dicha ruptura con la normalidad no es algo característico sólo de la fenomenología, sino que es parte constitutiva de la ciencia, de la filosofía y de cualquier campo de conocimiento que tenga la finalidad de aclarar el sentido de la realidad. Gracias a la instauración de dicha actitud se ejerce una de las mayores transformaciones a la hora de pensar el sentido de lo real, pues a causa de ella vamos, por primera vez, a intentar definir conceptualmente la cotidianidad, hacerla temática; entonces lo habitual se transforma en Naturaleza o, en sentido más general, en objeto de conocimiento. El sujeto, asimismo, se convierte en sujeto de conocimiento. Entonces bien podemos decir que gracias al *interés teórico* ocurre una doble transformación, una ontológica y una epistemológica.

La primera transformación ontológica se debe a que el sentido de la cotidianidad llega a ser cuestionado, en tanto que en la actitud teórica nuestra intención es dejar de lado la ingenuidad en la que habíamos vivido todo este tiempo y, por ello, ofrecer una explicación sobre lo que ocurre en la habitualidad de la vida. Así, el sentido que tenemos de la cotidianidad no nos es suficiente, necesita ser explicado, encontrar su porqué, por ello mismo, el sentido de la cotidianidad será transformado. En la actitud teórica ya no estamos interesados en los “útiles”, las “herramientas”, los “animales”, en las “obras de arte”, por lo menos no en cuanto tal, dejamos de lado el nivel práctico de la vida; estamos dirigidos a lo que correspondería, en sentido estricto, a lo que ahora podemos definir como “objeto”; es decir, un elemento abstraído de sus condiciones prácticas y del que cabe preguntarnos sobre por su qué, sobre su *quididad*. La actividad teórica, por tanto, genera idealizaciones de la experiencia, a su vez necesarias para reconocer leyes en la naturaleza, para encontrar regularidades en la experiencia, etc. Sin embargo, lo que debe quedar claro es que el sentido de la realidad no permanece intacto al comenzar con dicha actitud, no existe una equivalencia total entre el mundo expresado por las teorías científicas y el famoso mundo de la vida (*Lebenswelt*) del que nos habla Husserl en la *Krisis*⁷¹. Esta situación no es algo que logren ver por completo las ciencias, por lo menos no con todas sus consecuencias; por ende, los científicos sostienen que sus métodos y sus procedimientos son “neutrales” frente al estudio de lo real, que ellos muestran elementos, procesos, leyes de la Naturaleza que están dadas al “sentido común”; sin darse cuenta que la idealización que efectúan no tiene mucho que ver con la experiencia cotidiana y, por tanto, que sus explicaciones responden a *intereses específicos*, pero no a una explicación única y total sobre la realidad. A ello nos referimos con la transformación ontológica, aspecto fundamental de la teoría fenomenológica que tendrá consecuencias en todos los ámbitos de la experiencia; esto es algo que discutiremos con mayor detalle en un párrafo posterior de este capítulo.

La segunda transformación aparece en el ámbito subjetivo, en el ámbito noético, un cambio de actitud, pues debido a dicha actitud, el sujeto se convierte propiamente en científico, filósofo o, mejor dicho, en sujeto de conocimiento; la nueva actitud que tomamos es la *dóxico-teórica* (cf. Hua IV, 3/ *Ideas* II, 33). Gracias a ella el sujeto pone de lado la cotidianidad. Se da cuenta de que las “explicaciones” que hasta ese momento son vigentes para él, en la habitualidad del mundo y de su vida, no son suficientemente válidas o por lo menos no poseen legitimidad necesaria para satisfacer la nueva actitud en la que se encuentra. Es así como puede llegar a afirmar que hasta el momento no ha

⁷¹ Esto es claro en la siguiente afirmación de Husserl: “LA NATURALEZA COMO MERA NATURALEZA NO INCLUYE VALORES, OBRAS DE ARTE, etc.” (Hua IV, 2/ *Ideas* II, 32) Énfasis de Husserl. También éste será uno de los temas principales que abordaremos en varias partes del resto de la investigación.

logrado comprender con suma evidencia lo que el mundo verdaderamente es. Es menester ahora preguntar por la especificidad de esta actitud. ¿Qué la hace ser tan diferente a la que adoptamos en nuestro día a día? Husserl es muy claro en esto:

“La actitud teórica no está meramente determinada por las vivencias de conciencia que designamos como actos dóxicos (*objetivantes*), como actos de representación, de juicio, de pensamiento [...] pues en la actitud valorativa y práctica se presentan también vivencias dóxicas. Más bien lo CARACTERÍSTICO estriba EN LA MANERA COMO tales vivencias son EJECUTADAS en la función de conocimiento” (Hua IV, 4/ *Ideas II*, 34).

El argumento ofrecido por Husserl es que en la vida diaria también emitimos actos dóxicos sobre el mundo, igualmente queremos mentar lo existente y hacerlo con verdad. Afirmamos, por ejemplo, que el cielo es azul, que las cosas tienen ciertas propiedades específicas; aun así no es lo mismo hacer este tipo de juicios en la cotidianidad a realizarlos según una actitud teórica, ya que ellos bien pueden ser juicios heredados de nuestra tradición, que nos han hecho creer que son verdaderos y, por eso, se *dicen sin más*, porque no tenemos que hacernos responsables de su verdad, de mostrar su evidencia, sino son juicios que compartimos en sociedad. Obviamente, se transforma el modo de decir y enunciar las cosas cuando sí somos responsables de su *verdad*. No es lo mismo afirmar: “que bello está el día” o que “ $E=mc^2$ ” hablando con un amigo, cuando lo que importa no es tanto que sepamos el *porqué* o la verdad de esos enunciados, sino seguramente importará más la agradable sensación que tenemos sobre el día, tal vez estemos hablando de la genialidad de Einstein al postular la teoría de la relatividad general; pero bien puede darse el caso que alguien se acerque y nos contradiga sobre el día, ya que le gustan más los días nublados o los lluviosos, o que alguien se acerque a preguntar cómo está eso de la energía y la relatividad, entonces la importancia de los juicios cambia, porque ahora estamos obligados a mostrar porqué creemos que son verdaderos, a justificarlos. No sólo importa el sentido de las proposiciones hechas, sino también su justificación. En ese momento debemos responder por los enunciados que hacemos. El *interés teórico*, por tanto, se da cuando tenemos la intención de justificar nuestras afirmaciones, aclararnos el porqué de algo, ya que no necesitamos necesariamente que haya alguien intrigoso cuestionando nuestros juicios sobre el día o sobre el mundo, sino dicho modo crítico puede estar implícito en la práctica, nosotros mismos podemos ser los que cuestionamos nuestras creencias, lo que decimos saber y conocer. Así es como nuestros juicios llegan a ser verdaderamente *actos teóricos*; cuando estamos involucrados de verdad en la determinación de lo que es el objeto. Ese modo de acercarse a la realidad es parte esencial de la *actitud dóxico-teórica* y, por ende, es parte esencial de la actitud naturalista.

Sobre la doble alteración esencial a la *actitud naturalista* es menester hacer dos anotaciones finales. Primero, indicar lo que puede parecer una contradicción; la diferencia de sentido entre los

objetos existentes en la cotidianidad y en la actitud teórica. Nuestro “sentido común” nos dice que tales objetos de conocimiento son los “mismos” en cualquier actitud, siempre estamos hablando acerca de las “mismas cosas”, del cielo, de las leyes de la realidad, de las cosas que existen; por eso, solemos pensar que la ciencia nos dice lo que existe, sólo que a un nivel más profundo, solemos creer que donde existe un cambio es en la *diferencia de interés*, ya que el científico, o el teórico simplemente tienen una forma específica de acercarse a los problemas, a las cosas, que no es igual a la del hombre de a pie; sin embargo, eso no es fenomenológicamente exacto; cosa que habremos de argumentar más extensamente. Así pues, la primera anotación se refiere a esta situación, al cambio efectuado gracias a la forma de aproximarse al objeto; la consecuencia que queremos adelantar es que dependiendo el modo de estar enfrentados con el objeto puede llegar a modificarse el sentido de éste, sobre todo a la hora de ser interpretado.

La última anotación que intentaremos hacer se relaciona con el vínculo existente entre la *actitud natural* y la *actitud naturalista*. Aunque ellas sean distintas en la forma de concebir y acercarse a lo real, siguen teniendo un presupuesto común: la incuestionabilidad del *mundo*. El mundo funciona para ambas como el suelo del que emanan todas sus verdades. El problema, fenomenológicamente hablando, es que ninguna de ellas se ha cuestionado de forma radical por el sentido que tiene el *mundo*, ambas dan por sentado al mundo, pensado como lo que está-allí frente a nuestros ojos, sin que haya mayor ciencia en ello. Tal es el prejuicio que la fenomenología no puede asumir, pues de él se desprenden consecuencias ontológicas serias; por ejemplo, si no cuestionamos el sentido del mundo, entonces, por lo regular, en las teorías, en la ciencia, etc., se asume *algún tipo de realismo*; es decir, se postula la existencia de un mundo en-sí. En el día a día el mundo está allí, no preguntamos de dónde proviene su inteligibilidad, simplemente la asumimos y ya. La ciencia, por su parte, busca explicar segmentos de la realidad, creando al mismo tiempo las taxonomías del mundo; aunque pocos científicos se preguntan por la legitimidad del corte ontológico efectuado por su especialidad científica, menos aún son los que tratan de fundamentar sus juicios sobre la realidad. De ello también se derivan un sin fin de presupuestos metafísicos. Para la ciencia puede ser que este problema no sea algo relevante, porque su efectividad no se mide a partir de la clarificación de sus presupuestos, sino a partir de la practicidad de sus resultados. Sin embargo, en filosofía no es tan claro que esto sea así, para ella los presupuestos sí son un problema, ya sean los de la ciencia o los presupuestos en general, como hemos dicho antes, en filosofía no todos los caminos llevan a Roma. Por eso, la fenomenología necesita de ciertos elementos conceptuales capaces de frenar nuestros impulsos más habituales, necesita de instancias críticas que nos hagan detenernos a preguntar por lo que subyace a nuestros juicios; por tanto, que podamos preguntar por el *sentido del mundo*, por su significación, para ser capaces de encontrar una verdadera justificación sobre nuestras creencias sin tener que apelar a lo

primero que digan las teorías científicas. Tal función crítica la ofrece la *epojé*, tema de nuestro próximo párrafo y pasamos directamente a él.

§ 20. *Epojé*. Una primera aproximación

El análisis que haremos de la *epojé* no será completamente "técnico"; pues no remitiremos sólo a los textos de Husserl, tal sería una pérdida de tiempo para aquellos lectores que no estén interesados en su filosofía; por eso, tras una larga deliberación, hemos decidido mostrar aquí ciertas semejanzas existentes entre la fenomenología y algunas corrientes contemporáneas de la filosofía.

En varios textos, especialmente en los tardíos, Husserl suele tratar la *epojé* y la reducción como si fueran lo mismo; a pesar de ello creemos que es importante mantenerlas separadas, ya que cada una de ellas cumple una función específica dentro, eso sí, de un solo proceso; a saber, sacar a la luz la fenomenalidad del mundo. Tal decisión nos hará investigarlas separadamente, aunque sin perder de vista que son parte de un mismo procedimiento y, por tanto, cuando solemos pensarlas de forma independiente es una mera abstracción teórica. Ahora bien, como mencionamos, no queremos que esta sección de la investigación sea completamente ortodoxa; porque a veces la filosofía parece ser diálogo de sordos. Recordemos lo que Fink decía sobre la *doxografía*; ella es un mal filosófico cuando algunos intérpretes dan por bueno y de forma acrítica lo que un filósofo dijo, pensando que tal autor ya reveló la Verdad (con mayúsculas) y la única tarea que queda es aceptarlo, aprehenderlo e interpretarlo lo mejor posible; es decir, se toma el camino del dogmatismo y ello significaría que el intérprete, o el fiel seguidor de dicho camino, solamente está interesado en repetir lo que se ha dicho, los problemas, por lo tanto, son vistos desde una sola perspectiva, la que un autor ya dijo, y cuando se les cuestiona dicha forma de proceder a quienes aceptan tal metodología, simplemente no saben cómo contestar. Ese es un gran problema de la filosofía actual, el academicismo exacerbado, donde importa más repetir que pensar. Por esta razón intentaremos recorrer un camino diferente al que toman la mayoría de los intérpretes al explicar la *epojé*, no remitiremos tanto a textos de Husserl, sino al problema frente al cual surge; gracias a este movimiento veremos una convergencia con algunas propuestas, como la de Hilary Putnam y algunos otros autores contemporáneos. Ello tiene una doble finalidad; la primera de ellas será apuntar que la propuesta fenomenológica todavía es vigente para los problemas contemporáneos y, la segunda, y todavía más importante, mostrar el problema de fondo, el que subyace y hace necesaria a la *epojé* y a la reducción.

Comenzaremos nuestra argumentación tomando el suceso que transformó profundamente el sentido del mundo moderno: la idealización de la realidad conseguida a mediados del siglo XVI (cf. Hua VI); siguiendo el pensamiento de Alain Badiou podríamos argüir que éste fue un verdadero

acontecimiento (cf. Badiou, 1988, Meditación 19 ss.), pues partiendo de él se dio un giro radical en la comprensión filosófica-científica de la realidad, llegando a su vez a una auténtica idealización de la Naturaleza, una como nunca antes la hubo y su impacto fue mayúsculo, tanto que permanece como el trasfondo impensado de nuestras intuiciones fundamentales sobre la realidad, se instauró, con ella la idea de la matematización de la Naturaleza. La novedad de dicha propuesta fue pensar la realidad como si fuera una totalidad que podía ser sistemáticamente dominada por la racionalidad de la ciencia. Nada iba a quedar oculto para la ciencia, las sombras de la ignorancia tenían sus días contados.

Según la lectura husserliana dicha transformación sucede gracias a la figura de Galileo (Cf. Hua VI, § 8 ss.), ello debido a la ampliación que realiza del método matemático al aplicarlo a la totalidad del universo físico. Recordemos, por ejemplo, que en la filosofía de Aristóteles y, por ende, en parte de los pensadores escolásticos, la Naturaleza existe como un traslape entre lo ideal y la materialidad, la *hyle* nunca está aislada de alguna forma, de su esencia; gracias a esta última la materia posee su sentido específico, pero la forma tampoco existe sin una materia, a no ser el motor inmóvil. Sin embargo, con Galileo, tal pensamiento se transforma, ya no hay sólo un traslape entre ambas, sino que a partir de él, el sentido de la materia se transforma, se idealiza; la realidad pasa a pensarse como una "multiplicidad matemática", la materialidad sigue siendo una parte fundamental, aunque su sentido se transforma, pues ya no se toma como la experimentamos cotidianamente, la madera como madera, poseyendo una esencia distinta al hierro, a la del cemento, sino que ahora los objetos se tornan universalizables, a partir de ciertas reglas de transformación que la ciencia logra descifrar, se eliminan las diferencias esenciales, todo puede ser reducido a elementos mínimos, constituyentes de últimos de la realidad. Gracias a la ciencia se crean reglas de equivalencia entre lo físico, los objetos cotidianos transmutan sus cualidades para adaptarse a lo *medible*, lo *cuantificable*. De tal manera, el horizonte de pensabilidad se altera, se labra el camino para la imagen científica del mundo, imagen que rige aún gran parte de la sociedad contemporánea⁷². Esta nueva manera de interpretar la realidad tuvo efectos en todos los ámbitos de lo *real*, no sólo en la comprensión de la

⁷² El diagnóstico de Foucault sobre el s. XVI es semejante al de Husserl, aunque el estudio del francés está enfocado en el cambio de *episteme* ocurrida en dicho siglo, el paso de la *semejanza* a la *representación*. En las *Palabras y las cosas* nos dice: "La época de lo semejante está en vías de cerrarse sobre sí misma. No deja, detrás de sí, más que juegos. Juegos cuyos poderes de encantamiento surgen de este nuevo parentesco entre la semejanza y la ilusión; por todas partes se dibujan las quimeras de la similitud, pero se sabe que son quimeras; es el tiempo privilegiado del *trompe-l'oeil*, de la ilusión cómica, del teatro que se desdobra y representa un teatro, del *quid pro quo*, de los sueños y de las visiones; es el tiempo de los sentidos engañosos; es el tiempo en el que las metáforas, las comparaciones y las alegorías definen el espacio poético del lenguaje. Y por ello mismo el saber del siglo XVI deja el recuerdo deformado de un conocimiento mezclado y sin reglas en el que todas las cosas del mundo podrían acercarse por el azar de las experiencias, tradiciones o credulidades. De ahora en adelante, se olvidarán las bellas figuras rigurosas y obligatorias de la similitud. Y se tendrá a los signos que las marcaban por ensueños y encantos de un saber que no llegaba aún a ser racional." (Foucault, 1966, 68).

realidad, también en el modo en que se entendió la subjetividad. Descartes, Locke, Hume, Berkeley y filósofos posteriores son consecuencia de este nuevo horizonte de inteligibilidad. Ellos apelan a la subjetividad como momento fundamental, y fundacional, de la experiencia, siendo ésta el elemento sintético de la misma, pero hacen tal aseveración porque buscan mostrar que las leyes físicas no son lo único existente en el mundo, que existe más realidad que el sentido configurado por la física, ellos necesitan señalar que el sentido del mundo se crea en la experiencia, desde las impresiones y desde la perspectiva de la primera persona; eso significa dar cuenta de que la subjetividad aporta algo más a la realidad. Por ello, del siglo XVII al XIX gran parte de la filosofía estuvo dedicada a su estudio, a mostrar cómo la subjetividad es parte constitutiva del sentido de la realidad, que es la que posibilita la inteligibilidad.

Sin embargo, ésta no fue la única transformación que trajo consigo el siglo XVI; la ciencia seguía su camino a pasos agigantados, con mayor precisión en sus mediciones, “descubriendo” las leyes de la Naturaleza. Newton fue, tal vez, el paradigma que trajo consigo esta forma de concebir al mundo. Sus leyes intentaban predecir cualquier movimiento posible ocurrido en el espacio físico y, por tanto, la interacción entre los cuerpos físicos, sin importar la región ontológica a la que pertenezcan; tanto así que las leyes expuestas por Newton, y su universalización posterior, fueron tomadas como verdades absolutas por un periodo de cerca de doscientos años. Este fue el segundo cambio significativo, pues la ciencia trajo consigo una nueva imagen del mundo. Entonces, por una parte tenemos a la filosofía, que frente a la nueva racionalización del mundo, quería aclarar cómo eran posibles las leyes racionales, apelando a las condiciones subjetivas y, por otra parte, estaban las ciencias idealizando la naturaleza hasta el punto de dar por sentada la existencia de una realidad en-sí. La ciencia se había auto-impuesto la tarea de mostrar la realidad tal cual era, independientemente del punto de vista del observador. Buscaba lo que Putnam ha llamado la perspectiva del ojo de dios y, por lo tanto, postulaba un *realismo metafísico* (cf. Putnam 1987, 1992).

Surgen, de esta manera, por lo menos dos estrategias para explicar la realidad aunque siendo filosóficamente estrictos debemos aclarar que en de cada una de ellas existen múltiples variedades, variaciones sutiles que hacen un mundo de diferencia, tanto que no es lo mismo el pensamiento de Hume que el idealismo de Hegel o, por otra parte, las teorías de Newton que las de Einstein; a pesar de eso, y por mor del argumento queremos “esquemmatizar”, de manera muy amplia las trataremos como si fueran dos posturas y servirán de ejemplo para esclarecer la función de la epojé. A una la designaremos como internalismo y la otra externalismo. El internalismo lo entenderemos como la tesis que afirma que la experiencia significativa se configura en la “mente” de los sujetos; por lo tanto, el internalismo asume que el significado es distinto a las cualidades naturales de la realidad, ordenes ontológicamente diferenciados, a veces expresado de manera tan radical que podría caer en la dura

crítica de Ryle, al postular la tesis del fantasma en la máquina. Esta postura, así caricaturizada, poseería dos características básicas: la afirmación de posesión y la de locación⁷³. Por otra parte, el externalismo sería la tesis que sostendría que los contenidos mentales de los sujetos dependen del entorno físico y cultural; así pues, lo mental no sería algo separado de lo físico-natural.

Nuestra intención aquí es simplemente señalar dos grandes formas de representar lo real, modos según los cuales se comprende en la actualidad el sentido de lo real. Ellas funcionan como teorías que justifican nuestra comprensión del mundo; por ejemplo, si le preguntáramos a una persona cualquiera, sin demasiados conocimientos de filosofía, por el sentido de algún ente, muy posiblemente termine recurriendo a alguna de las variedades de estas teorías para justificar su afirmación. No es algo malo, simplemente así pasa, y de forma natural; siempre estamos imbuidos en una tradición cultural específica que nos dota de esquemas conceptuales para interpretar la realidad que tenemos frente a nosotros. Por ejemplo, si una persona es religiosa es más fácil que su argumentación sea a favor de la separación ontológica entre lo físico y lo mental, porque la materia dura y fría no logra explicar algunos de los elementos que seguramente son importantes para la vida de dicha persona; por otra parte, si le dirigiéramos la misma pregunta a un científico hecho y derecho, a uno de los que Braunstein llama los “fundamentalistas científicos” (Braunstein, 2011, 15), oxímoron incluido, definidos como “investigadores que sólo encuentran ‘verdad’ o validez en lo establecido por la ciencia positiva” (Braunstein, 2011, 15), lo más probable sería que rechazasen el internalismo de una manera tajante y, por ende, nos ofrecerían una explicación basada en algún tipo de externalismo.

La problemática que nos atañe se encuentra aquí implícitamente. La cuestión es la siguiente: cuando intentamos justificar nuestras creencias regularmente lo hacemos según *lo que se dice*. En la cotidianidad no solemos pensar por nosotros mismos las implicaciones de las teorías que asumimos, simplemente nos dejamos llevar por el pensamiento *de la multitud*, de hecho, gran parte de nuestros “conocimientos” se constituye de tal manera. Muchos de nosotros no sabemos ni siquiera justificar conocimientos básicos que asumimos como verdaderos sobre la realidad, como la proposición $E=mc^2$, o el teorema de Pitágoras, o porqué el David, la Mona Lisa son obras de arte, por qué se piensa que la democracia es el mejor sistema político, etc. No existen ámbitos de la vida en la que no asumamos como ciertas algunas teorías o ciertas proposiciones que no podemos justificar, es un elemento

⁷³ Estas tesis son explicadas por Rawlands (2003, 13) de la siguiente manera: “The Location Claim: any mental phenomenon is spatially located inside the boundaries of the subject, S, that has or undergoes it. The Possession Claim: the possession of any mental phenomenon by a subject S does not depend on any feature that is external to the boundaries of S.”

fundamental de nuestro modo de ser. Esa forma de vivir que Heidegger caracterizó como el *das Man*⁷⁴. Husserl también tuvo una clara conciencia de tal cuestión; por ello, pensó que la filosofía, si en verdad nuestra intención es cumplir con la radicalidad que le es necesaria e inherente, entonces necesitamos de algún procedimiento metodológico que nos permita desprendernos de la interpretación cotidiana, la que asumimos acríticamente de la realidad, por ello mismo, es necesaria una función crítica y de distanciamiento que posibilite analizar la fenomenalidad desde su aparecer propio, sin que esté mediada *ingenuamente* por alguna teoría, ya sea filosófica o científica. La *epoché* cumplirá esta función en el pensamiento fenomenológico.

Husserl, como es ampliamente reconocido, buscaba un cierto tipo de cientificidad filosófica (cf. por ejemplo Hua, XXV), aunque tal afirmación es regularmente mal entendida, pues gracias a ella suele decirse que él era un fundacionalista; no obstante, la cientificidad, fenomenológicamente hablando, lo único que verdaderamente quiere significar es una radicalidad en el pensar, no asumir nada por bueno, como si estuviera justificado, si no se ha acreditado como tal, no asumir prejuicios gratuitos; aunque esto último entendiéndolo en su justa medida, evitando así los cuestionamientos que creen ver en la fenomenología a un pensamiento pre-hermenéutico que busca una perspectiva “neutral” sobre la realidad. Lo que se intenta no es eliminar toda interpretación sobre lo real, sino que la que poseamos, dependiendo el interés específico en el que nos encontremos, no sea tomada como si fuera absoluta, se deja espacio para nuevos enfoques, se busca una comprensión de lo *real* que no nos limite a la hora de analizar, que no sea un pensamiento autoritario capaz de restringir a otras interpretaciones posibles⁷⁵. Por ello, lo que parece una mera regla procedimental, una cuestión epistemológica entre otras, es, en verdad, algo más profundo en el pensamiento de Husserl, es un ideal ético, uno que se asocia a su vez con la renovación del individuo y de la sociedad⁷⁶. Eso es lo que queremos analizar en este momento y que a su vez pasa a ser la *motivación* para la reducción.

⁷⁴ “Esta forma de convivir disuelve completamente al *Dasein* propio en el modo de ser “de los otros”, y esto, hasta tal punto, que los otros desaparecen aún más en cuanto distinguibles y explícitos. Sin llamar la atención y sin que se lo pueda constatar, el uno despliega una auténtica dictadura. Gozamos y nos divertimos como se goza; leemos, vemos y juzgamos sobre literatura y arte como se ve y se juzga; pero también nos apartamos del “montón” como se debe hacer; encontramos “irritante” lo que se debe encontrar irritante. El uno, que no es nadie determinado y que son todos (pero no como la suma de ellos), prescribe el modo de ser de la cotidianidad.” (Heidegger 1927, 127/151).

⁷⁵ También debemos aceptar, si queremos evitar otro prejuicio, que el punto de vista donde de la no existencia de prejuicios es ya un prejuicio. Sin embargo, la idea fenomenológica *no* es eliminar de una vez por todos los prejuicios para quedarnos con una visión “pura” de las cosas, sino algo más modesto; es no poner ningún prejuicio como incuestionable. Que ninguna tesis mantenga en principio el carácter de indubitabilidad. Esto lo expresa bien Heidegger: “Dominio frente a cualquier posibilidad de que algo se muestre como prejuicio. No libre de prejuicios, sino libre para la posibilidad de renunciar a un prejuicio en el momento decisivo a partir de una confrontación con la cosa.” (Heidegger, 1923/1924, 21).

⁷⁶ Este elemento del pensamiento husserliano ha sido bien visto por Luis Román Rabanaque: “Pues en contraste con una opinión bastante difundida, a la que incluso las obras publicadas de Husserl parece avalar, los problemas del conocimiento en general y del conocimiento científico en particular no constituyen los nudos centrales de la reflexión fenomenológica sino

El ideal fenomenológico tiene el firme propósito de permitir la manifestación de la realidad, según sus diversas formas de ser, sin tratar de imponerle caracterizaciones externas, reconocer que los fenómenos no poseen una única interpretación, admitiendo el excedente de sentido que les es inherente y, que a pesar de ello, aseverar que no cualquier apropiación de la realidad es adecuada, existen ciertos elementos normativos en de cada campo de la experiencia, “principios generadores y organizadores de prácticas y de representaciones” (Bourdieu, 1980, 86)⁷⁷; es decir, cada ámbito de experiencia posee sus propios criterios, normas e instituciones simbólicas. Todo ello implícito en la fenomenalidad; sin embargo, el análisis que debemos hacer para mostrar la abundancia de sentido de la realidad comienza con la posibilidad de cuestionar el sentido dado en la inmediatez, sin ella no hay posibilidad de avanzar siquiera, tal es la importancia de la *epojé*. Para que salga a relucir la importancia de la *epojé*, haremos un viraje, el camino a recorrer será elíptico, pues intentaremos transitarlo a partir de un problema señalado por Hilary Putnam, lo que él llama *realismo metafísico*. Esta decisión la hemos tomado por dos razones; la primera porque creemos que el problema que está de fondo en el *realismo metafísico* dejará ver con claridad la intención fenomenológica de la *epojé*. Y segundo, porque en su ataque contra el *realismo metafísico*, Putnam nos permite entrever ciertas conclusiones importantes para el desarrollo posterior de esta investigación.

§ 21. El realismo metafísico

El *realismo metafísico*, según la caracterización que de él hace Hilary Putnam, es una teoría o una posición teórica que asume por lo menos tres tesis: 1) El mundo consiste en una totalidad fija de objetos independientes de la “mente”, 2) Existe una descripción verdadera y completa de lo que es el mundo y 3) La *verdad* implica algún tipo de correspondencia con la realidad (cf. Putnam, 1992, 30). Lo relevante, por lo menos desde un punto de vista filosófico, sería explicar cuáles son las implicaciones ontológicas y epistemológicas que posee tal perspectiva. Comencemos con algunas citas de Wilfrid Sellars, tomadas de su libro *Science, Perception and Reality*; allí él afirma lo siguiente:

únicamente su punto de partida. Su punto de llegada no es gnoseológico sino que tiene carácter ético y metafísico, y está referido a un ideal que se vincula con la idea misma de filosofía” (Rabanaque, 2011, 147). Cf. también (Hua, XXVII).

⁷⁷ También podemos remitir a quien esté interesado en el tema desde una perspectiva más ortodoxa, fenomenológicamente hablando, al último libro de Steven Galt Crowell (2013).

“El discurso científico no es sino una continuación del discurso que ha estado presente en el discurso humano desde sus inicios, entonces uno esperaría que en el discurso, la imagen científica del mundo reemplace a la imagen del sentido común; un sentido en el que la explicación científica de ‘lo que es’ desbanque a la ontología descriptiva de la vida cotidiana.” (Sellars 1963, 172). Traducción nuestra, énfasis del autor.

Más adelante él también afirma:

“*Hablando como filósofo*, estoy bastante preparado para decir que el sentido común del mundo de los objetos físicos en el Espacio y el Tiempo no es real -esto significa, que no existen tales cosas. O, para ponerlo de manera menos paradójica, que en la dimensión de la descripción y explicación del mundo, la ciencia es la medida de todas las cosas, que todo lo que es y que todo lo que no es.” (Sellars 1963, 173). Traducción nuestra, énfasis del autor.

Aunque la postura de Sellars es mucho más moderada de lo que muestran ambas citas, ellas por lo menos, ayudan a ejemplificar una de las caras de lo que Putnam llama el *realismo metafísico*. Analicémoslo con más detalle centrándonos en una de sus aristas más destacadas. En la actualidad, en muchos círculos académicos, se maneja la idea de que la ciencia está destinada a ofrecernos una descripción total de la realidad *tal cual* es, que ha encontrado los métodos para poder explicar *todos* los fenómenos del mundo, desde lo mera y puramente físico, los objetos materiales, explicados según la teoría atómica, hasta lo que se creía que era inaccesible para ella, como la *conciencia*, la *moral* o el *arte*⁷⁸. La imagen científica del mundo toca en la actualidad temas que antes parecían serle ajenos; cosa harto interesante, mas, no por ello, menos aporética. Esto se debe a que su visión sobre la realidad suele asumir, como vemos en las citas de Sellars, que el conocimiento que tenemos en la vida cotidiana *no es verdadero*. En ella los objetos poseen cualidades no explicadas pues el sentido que tenemos de tales objetos lo adquirimos a partir de nuestra interacción cotidiana con ellos. De tal manera, existiría la *necesidad* de un discurso “neutral” o, mejor dicho, de una teoría que *elimine* todos los factores *subjetivos*, *culturales*, *particulares*, etc. de la experiencia. Una que sea capaz de ofrecernos un punto de vista universalizable para cualquiera, sin importar su condición geográfica, social, cultural, económica.

Putnam aclara este punto ejemplificándolo con el sentido que podemos tener de una mesa. No es difícil imaginar que el sentido cotidiano comienza por reconocer que ésta es un objeto rígido empleado regularmente para el consumo de alimentos o para recargarse al escribir, para leer o incluso como un asiento más a falta de sillas. Sin embargo, como apunta el filósofo estadounidense, los físicos han descubierto que lo que *creemos* que es un objeto *sólido* es mayormente *espacio vacío*. Existe una distancia inmensa entre las partículas “en relación al radio del electrón o al núcleo de los átomos de los

⁷⁸ Cf. por ejemplo Hauser (2006) y Changeux, Boulez y Manoury (2014).

que consiste la mesa" (Putnam, 1987, 3). Una reacción generada frecuentemente por dicho hallazgo es la admisión de la falsedad sobre lo que habíamos pensado acerca de los objetos materiales, sobre su sentido habitual, y no sólo eso, la intención a mediano plazo, que posee la ciencia, está centrada en reemplazar nuestro "conocimiento habitual" por un "sentido común más refinado"; en este caso, el que nos entrega la ciencia. De tal forma, la finalidad de la ciencia y los científicos sería transformar poco a poco el sentido común que poseemos de la realidad; dar cuenta de que los objetos no son sólo objetos materiales prácticos o útiles; sino hay que pensarlos como moléculas, átomos, electrones, todos ellos causalmente determinados. Así, el *realismo metafísico*, en este caso específico el *realismo metafísico de la ciencia*, busca generar una comprensión del mundo acorde con los últimos avances científicos, haciéndolos pasar como acervo de un nuevo tipo de sentido común, en el que, por ejemplo, es necesario mostrar la no-solidez de la materia, una nueva concepción sobre el color o incluso la explicación física acerca de la posibilidad teórica de los mundos paralelos. Todo ello está trascendiendo los círculos académicos y se está volviendo moneda común en la visión de mundo que tenemos sobre lo real. Sin embargo, esto es algo que *no* debe inquietarnos por sí mismo, pues la comprensión de lo cotidiano y nuestro sentido común es algo que se transforma históricamente, lo que sí se vuelve alarmante es cuando esa visión científica quiere monopolizar todas las demás.

El verdadero problema es la lógica que está de fondo en el *realismo metafísico*, la cual no es propia sólo de la ciencia, sino ante todo es una *pretensión humana*. Pensar en la posibilidad de una visión absoluta, una que no deje escapar ninguna de las aristas de lo real, eliminar todos los puntos ciegos. Esa lógica se ha hecho parte inherente de la empresa científica moderna y debido a ella se ha ido construyendo una visión del mundo que da por hecho una única realidad. Mientras que la ciencia descubre teorías y métodos para acercarse a ella, la idea subyacente es la siguiente; a saber, la realidad es completamente independiente de los seres humanos, de sus esquemas conceptuales, de sus prácticas; por tanto, el objetivo científico es buscar la perspectiva objetiva, "neutral", aquella que sea capaz de brindarnos simplemente las cualidades que le son inherentes a la Naturaleza. La ciencia busca lo que Nagel ha denominado como "una visión desde ningún lugar" (Nagel, 1986). Lo cual se entiende como procesos de la realidad independientes de la actividad humana; se piensa lo siguiente: ¿cómo podría la gravedad estar sometida a la voluntad humana?, ¿acaso los átomos nos obedecen?, ¿las plantas dejarán de hacer fotosíntesis si se los ordenamos? Evidentemente no. Así pues, la lógica científica se centra en procesos objetivos, descripciones que no tienen nada que ver con el punto de vista del espectador, por lo menos así lo imaginan sus teorías. Aunque, lo que nunca cuestionaron suficientemente son los presupuestos de dicha empresa, por lo menos sus presupuestos metodológicos. La ciencia, con todas sus teorías *idealiza* la cotidianidad, se aleja de la concepción que tenemos de lo habitual, lo convierte en hechos, en datos objetivos, calculables y medibles. Esa es la

transformación ontológica a la que nos hemos referido y a partir de ese orden de ideas se va creando un modo específico para pensar la Naturaleza, una que no tiene cualidades “subjetivas” y capaz de ser universalizada. La realidad se idealiza hasta conformarse como algo *en-sí*. Esa forma de pensar es la *esencia y la lógica que opera detrás de todo realismo metafísico*⁷⁹. Ahora bien, es evidente que la fuerza de gravedad no requiere, para operar, que los seres humanos la conozcan o la determinen; sin embargo, también es cierto que las teorías científicas no pueden pensarse como si fueran neutrales, desde Pierre Duhem se ha argumentado que la visión que tenemos sobre el mundo siempre va cargada de teoría; es decir, no existe una forma neutral de comprender la realidad, por tanto, la gravedad existe independientemente de nosotros, mas la *comprensión*, su sentido, depende de la teoría en la que se le enmarque. El intento de una visión universal es una pretensión, no algo posible. Esa es la idea fundamental que Putnam quiere mostrar en su ataque al *realismo metafísico*.

Asumido de forma acrítica, y llevado hasta sus últimas consecuencias, el *realismo metafísico* es una pretensión con consecuencias bastante negativas. El cuestionamiento que inmediatamente debe venirnos a la cabeza es: ¿por qué es así? Pues, hasta donde sabemos, la ciencia no ha hecho sino mejorar nuestras condiciones de vida, ha creado instrumentos que mejoran nuestra calidad de vida y nos han permitido indagar más allá de la experiencia cotidiana, aclarar lo que antes nos era ajeno; por ello no es claro que la ciencia nos lleve por caminos intransitables. Frente a ello, nosotros debemos admitir que la ciencia avanza con paso firme y la fenomenología no busca desacreditarla, no obstante, empero, lo que no podemos pasar por alto son los *presupuestos implícitos que la ciencia conlleva*, puesto que su visión sobre la realidad afecta a todos los ámbitos y allí es donde se ubica el problema que apunta la fenomenología; Husserl lo vio claramente al inicio de la *Krisis*, cuando comentó que “meras ciencias de hechos hacen meros hombres de hechos” (Hua VI, 4/ *Krisis* 6). Aquí queremos enfatizar que no estamos en contra del proceder científico, ni de sus métodos, ni de sus teorías, sino en contra del *realismo metafísico*, el cual es una caracterización específica de la realidad y que se ha convertido en su presupuesto ontológico. Y si buscamos cuestionarlo es porque en su interior y en su

⁷⁹ El *realismo metafísico* analizado por Putnam es el científico, aunque creemos que no es el único, porque el trasfondo del *realismo metafísico* es la aceptación de que la realidad tiene que ser vista algo *en-sí*, independientemente del punto de vista del espectador, del analista, del que vive en ella; es decir, que es independiente de la actividad y determinación de los seres que la habitan. Por tanto esa misma idea puede extrapolarse analógicamente a diversas regiones de la realidad, por ejemplo, en la moral. Cuando alguien asume una postura del “realismo moral” (digamos Moore, Clarke, etc.) también dan por hecho que los valores, que lo moral, es un campo independiente de los seres humanos, que existe sin necesidad de que nosotros lo reconozcamos, que la bondad o la maldad son elementos objetivos, lo malo no es malo sólo porque lo reconozcamos como tal, sino lo reconocemos así, porque es malo, independientemente de los juicios de valor; entonces así se presenta una analogía para poder plantear que el *realismo metafísico* no es sólo una concepción de la ciencia, sino en pensar que la realidad no le debe nada a los actos subjetivos/intersubjetivos. Sobre el tema del realismo moral puede consultarse con provecho el libro de Christine M. Korsgaard (1996). Especialmente el capítulo primero.

desarrollo se encuentra una lógica autoritaria que desvirtúa la excedencia de sentido existente en la realidad.

Para ver más de cerca a qué nos referimos continuaremos con el análisis de la visión del mundo que la ciencia nos provee a fin de realizar la misma pregunta que Putnam se hace: la relación que existe entre esta nueva interpretación científica de lo real y la que tenemos de la cotidianidad. Para cumplir con dicho objetivo tomemos un ejemplo que bien podría ser parte de la vida cotidiana: Imaginémosnos alguno de los días más agotadores en el trabajo de un científico, experimento tras experimento, clases, exámenes, todo lo que se nos pueda ocurrir; ahora, cuando nuestro científico imaginario llega a casa, fatigado como está al llegar podría simplemente desplomarse en la silla o en la cama, en aquellas cosas que él sabe que son en gran parte *espacio vacío*. Aún así, no duda ni un segundo en hacerlo, en ese momento ni siquiera se lo pregunta seriamente, está en otra faceta de la vida, está imbuido en la cotidianidad y no el laboratorio donde esas mismas cosas son “objetos de conocimiento”. Ello no significa que la teoría física sea incorrecta o que valga más el sentido de lo cotidiano, sino que el punto al que nos dirigimos, por ende, es a afirmar que la explicación científica es sólo una entre otras igualmente válidas, pues la relación que tenemos con lo real y con su sentido se transforma dependiendo del interés con el que nos acerquemos a él, especialmente cuando no es teórico. En el momento de extenuación, cuando necesitamos un lugar de reposo resulta que la silla y la mesa, a pesar de todo lo que digan las teorías, son suficientemente sólidas para que simplemente las usemos⁸⁰ y, por ende, debemos darnos cuenta de que la realidad no se reduce a ser objeto de conocimiento, también es *utilidad, goce*⁸¹. El *uso*, el *goce* son momentos igualmente constitutivos de la realidad y ontológicamente diferenciados. Y además no son los únicos, cuando escogemos la ropa que usaremos en el día, la decisión la tomamos dependiendo del color que nos gusta, según lo que creemos que nos va bien con nuestro estilo, escogemos a dónde ir, si vamos a un concierto es porque así lo queremos, entonces en la realidad también aparecen los actos de voluntad, todas esas decisiones no son parte del ámbito de la *realidad según el sentido de la ciencia*. Nuestra descripción de la realidad, por lo menos tal es la pretensión fenomenológica, está encaminada a no desvirtuar ningún sentido posible de la realidad, pretendemos señalar la vasta significación que se encuentra en el *mundo* y que sería problemático pensar que existe un solo criterio para todo. La realidad posee

⁸⁰ Cf. las descripciones del mundo entorno que hace Husserl en *Ideas II* o el capítulo tercero de *Ser y Tiempo* de Heidegger, intitulado “la mundanidad del mundo”. Regresaremos a ello en el próximo capítulo cuando nuestro tema específico sea el Mundo, en un sentido fenomenológico.

⁸¹ Esto será un punto a discutir en el siguiente capítulo, sobre el sentido originario del *mundo*.

diversos sentidos: valores, gustos, normas, mitos, símbolos y también el sentido que nos arroja la ciencia.

Aceptar la multiplicidad de sentido requiere admitir que ninguna de tales interpretaciones es más correcta que otra, por lo menos no en todos los sentidos, también significa aceptar que ninguna de las descripciones excluye a las demás, con cada una de ellas ganamos una explicación peculiar de la realidad. El problema que nos acecha, por tanto, se da cuando aparece la intención de dar por buena *una única visión sobre la realidad, cuando se extrapola una teoría específica y se postula como única y verdadera*. Sin importar si ésta es la visión de mundo de la ciencia o cualquier otra; porque entonces ella pretende establecerse como el marco único de toda interpretación, como único criterio para toda la complejidad de la fenomenalidad de lo real. Ahora bien, esto es un prejuicio que evita comprender la complejidad del mundo. Sin embargo, no es un prejuicio gratuito, pues se vuelve efectivo en diversos procedimientos y explicaciones que damos; sus exclusiones tienen efectos concretos en la *realidad*; por ello, creemos que la lógica de fondo de tal procedimiento es cuestionable.

¿Cuál es la lógica que le subyace? Pensar que la realidad posee *cualidades inherentes*, ya que para pensar que una única teoría puede explicar todo fenómeno, entonces hay que concebir a la realidad como si fuera algo *en-sí misma*. Sólo así podríamos después agregar como corolario que nuestra teoría es capaz de acceder a su esencia, *superando*; por tanto, los demás puntos de vista. La superioridad que se adjudica cualquier *realismo metafísico*, frente a las otras perspectivas, se debe a que cree alcanzar una perspectiva neutral, capaz de determinar, sin alterar, la realidad, sin agregarle nada que no sea ella misma. Por ende, la idea de fondo es la existencia de una *Realidad en-sí*, con *disposiciones estrictas*, independientes del momento y del observador. Putnam lo enfatiza de la siguiente manera: "La raíz profunda y sistémica de la enfermedad, [del realismo metafísico] quisiera sugerir, descansa en la noción de una propiedad 'intrínseca', una propiedad que algo tiene 'en sí mismo', aparte de cualquier contribución hecha por el lenguaje o la mente." (Putnam, 1987, 8. Traducción nuestra).

Por eso mismo, y queremos insistir en ello, el *realismo metafísico* no forma parte de la teoría científica, sino que, ante todo, es una posición o una perspectiva y una decisión ontológica sobre la realidad, la cual se basa en entender a la realidad como si fuera un *en-sí* y, entonces, la consecuencia lógica de tal prejuicio es la necesidad de poner alguna disciplina como la única capaz de aprehender verdadera y completamente a tal Realidad. Entonces, su objetivo sería buscar *la perspectiva neutral*, el punto cero como lo ha definido Castro-Gómez o la visión de ningún lugar de lugar de Nagel; el ojo de Dios contemplando su creación. A esto se debe la negatividad que le atribuimos al *realismo metafísico*, porque significa discriminar otras formas de concebir y determinar la realidad, diversas perspectivas, teorías y experiencias que la conforman. Su cara más monstruosa ni siquiera se ubica en el ámbito

científico, sino se vislumbra sobre todo en los campos prácticos de la vida, en la ética, en política, en todas aquellas discusiones en las que las exclusiones existentes de la sociedad actual trascienden el discurso y se convierten en discriminación; ya sea en temas de sexualidad, pobreza, religión, etc., allí es donde las posturas cerradas crean exclusión y violencia.

Debido a esta desastrosa consecuencia, la respuesta de algunos filósofos ha sido argumentar contra dicho punto de vista privilegiado para acceder a la Realidad, su inexistencia; incluso algunas veces se lleva hasta el extremo, argumentando la inexistencia de criterios, ni siquiera mínimos, para establecer marcos de verdad; asumiendo, por ende, un pluralismo ontológico absoluto. Putnam, al ver esta reacción excesiva, se pregunta es si esta no sólo la otra cara de la misma moneda; es decir, si no estamos todavía frente a la lógica del *realismo metafísico*, pues la negación absoluta de todo criterio es a su vez una *posición que se pretende universal, haciéndose pasar por verdad, como la Verdad* (cf. Putnam, 1992, 25). Entonces, Putnam propone lo que él denomina *realismo interno*, que es semejante a lo que Husserl denominó como la *fenomenalidad del mundo*⁸², propuesta que busca no caer en ninguno de los extremos, señalando que existen multiplicidades significativas, aunque al mismo tiempo criterios mínimos para instituirlos. Explicar esto significa introducirnos al escabroso tema del *origen del sentido*; es decir, explorar cómo es posible la institucionalización del mismo. Sin embargo, antes de agarrar al toro por los cuernos y meternos de lleno al problema principal de la tesis, falta mostrar cómo es posible acceder a dicha perspectiva, para ello, aún necesitamos explicar *la instancia crítica* que nos permite distanciarnos de ambos extremos, aquella que nos autoriza poner entre paréntesis ambas caras del *realismo metafísico*; tanto la perspectiva autoritaria como la nihilista, junto con lo que está de fondo en ambas, que no es otra cosa sino nuestra asunción acrítica del *mundo*.

§ 22. La función crítica de la epojé

Mediante la efectuación de la epojé, Husserl busca distanciarse de una imagen *en-sí* de la realidad; cuestionamiento necesario para percibir que el *sentido del mundo* no es independiente de la intencionalidad de los sujetos. Gracias a este paso metodológico podremos examinar el *origen* del sentido, sin suponerlo como si fuera algo perenne, sino viendo que éste es resultado de múltiples configuraciones humanas; prestando, por tanto, atención a la forma en cómo éste se manifiesta gracias a la actividad subjetiva e intersubjetiva en su interacción con los elementos noemáticos y

⁸² Esta tesis, por más heterodoxa que parezca, ha sido defendida por grandes estudiosos de Husserl como Donn Welton, J.J. Drumond, Dan Zahavi, entre otros.

conjuntamente con la sedimentación histórica que ha sido configurado por ellas. Lo que existe, según la perspectiva fenomenológica husserliana, es la *constitución de sentido, configuración de la fenomenalización de lo real, la realidad haciéndose parte de lo humano*. A este resultado da paso la *epojé*. Ahora bien, afirmar esto parece más sencillo de lo que efectivamente es, porque la *tesis natural del mundo* está siempre presente, en todos los aspectos de nuestra vida y cuestionarla es una faena; podemos decir que éste es el mismo problema al que se enfrenta el *realismo interno* de Putnam, pues mientras no se muestre la forma de cómo cuestionar la idea de una *realidad en sí*, entonces no podremos escapar de sus garras. Liberarnos de esa prisión de la actitud natural es la verdadera función de la *epojé* y gracias a ella seremos llevados a la *fenomenalidad del mundo*, a una comprensión crítica de lo real y a su consecuencia directa, es decir, la necesidad de aceptar una filosofía *trascendental* como la que es propuesta por la fenomenología. La *epojé*, como muchos especialistas en la fenomenología husserliana apuntan con acierto, está diseñada para “poner entre paréntesis” la “tesis natural del mundo”. Gracias a ella descubrimos temas esenciales de la fenomenología: la intencionalidad de acto, la intencionalidad operativa, los modos de donación del fenómeno, la pre-donación del mundo, el tema del mundo como horizonte, la temporalidad originaria, el *Lebenswelt*, la teleología del objeto, etc. Sin embargo, ¿qué quiere decir esto?, ¿qué significa dejar de lado la “tesis natural del mundo”? Eso será lo que tenemos que explicar ahora. Comencemos citando una parte del tomo XXXIV de Husserliana, intitulado *Zur phänomenologischen Reduktion*: “Lo que pongo temáticamente, aquello a lo que dirijo mi interés actual, eso permanece hasta nuevo aviso como ‘lo mío propio’; permanece en su validez habitual como mi tema habitual. Respectivamente tengo yo un universo temático, un universo de mi propiedad temática, una totalidad de lo que tiene validez para mí. Es el camino que tengo para nuevos teneres (*Haben*) temáticos, para nuevas valideces y guía hacia nuevas modalizaciones.” (Hua XXXIV, 28). Husserl comienza su investigación de la *epojé* centrándose en dos aspectos, el primero es el estudio subjetivo de aquel que quiere conocer. ¿Por qué? Porque la intención de conocimiento es siempre subjetiva; el que filosofa, tiene que hacer el trabajo de cuestionar, aclarar y explicar. No hay una vía impersonal de hacerlo, a menos de que queramos caer en el prejuicio de una teoría capaz de dar cuenta impersonalmente de la experiencia. El análisis de la *epojé* comienza de lo más básico, en la experiencia subjetiva y en segundo lugar con todas sus implicaciones, por ejemplo, darse cuenta de que el hecho de afirmar temáticamente algo implica dotarlo de validez. La validez va implícita en todos nuestros actos. Si afirmo la existencia de *algo*, ello posee validez para mí⁸³. Si digo, ¡qué bello día!, estoy dando por hecho, no sólo la afirmación de belleza del

⁸³ Hay que recordar que la validez que no depende de mí, sino que se genera intersubjetivamente. Lo cierto es que dicha

día, sino también la *validez* de todas sus implicaciones; es decir, un *universo temático*, universo que está siempre allí antes de que me de cuenta de su existencia, siendo el presupuesto de mis certezas, todo ello está en juego sin que nos percatemos, inmediatamente tenemos ya un *haber* (Haben) que nos recorta al mundo de cierta manera. Ese universo de habitualidad nos antecede y posee un carácter originario: la certeza. Tanto para mí, como para nosotros, la inmediatez se muestra como si fuera algo cierto, asumiéndola tal como se nos manifiesta; es una *creencia originaria*, la creencia inmediata en la realidad y su sentido es lo que Husserl llama *proto-doxa*, o *proforma no-modalizada* (cf. Hua III, §104 ss.) Por esta razón Husserl denomina a la certeza como “la protoforma de todas las modalidades de ser” (Hua III, 215/ *Ideas I*, 335), ya que es el modo originario en que nos aparece la realidad.

La función de la epojé se dirige justamente hacia esta protoforma, a la *creencia en el mundo*, porque siempre vivimos en un mundo que damos por hecho. Cuando entramos en un interés teórico cuestionamos tal o cual región ontológica de la realidad, disputamos una interpretación específica del sentido del fenómeno; sin embargo, lo *real* como totalidad mantiene su certeza incuestionada, queda sin aclaración y permanece siendo el supuesto fundamental de todas nuestras teorías. Retomemos nuestro ejemplo del bello día, si cuando llego al trabajo afirmo: “Hola que bello día”, alguien más puede decir: “¿hablas en serio?, Porque no lo está”. Este nuevo juicio que hacen contra mi afirmación inicial, si lo tomo con la seriedad debida, tiene la capacidad de hacer que cuestione mi afirmación. En un principio asumía que la afirmación que había emitido era cierta, ahora tras la afirmación de mi colega ésta cobra un carácter distinto. De cualquier forma, el punto que Husserl quiere señalar es el siguiente: el *cuestionamiento* de una afirmación es una *modalización* que presupone la certeza, da por sentado que algo es cierto. Preguntar, negar, cuestionar, implican por parte del ejecutante tal acto, que hay un estado de cosas y una interpretación del mismo con la que no está de acuerdo. Sin embargo, a final de cuentas se presupone o se da por sentado algo, un horizonte de inteligibilidad que se toma como cierto; por esa razón Husserl la llama a la certeza la protoforma no-modalizada; el juicio, la negación, la duda, imaginar, fantasear, etc., son *modalizaciones* de esa creencia fundamental. Así, cuando un científico, o alguien más, nos advierte que la realidad tal cual la experimentamos no es como solemos creer, no por ello, ni él ni nosotros, dejamos completamente de lado la *tesis general del mundo*. Seguimos presuponiendo el mundo como el suelo desde el cual nuestras afirmaciones cobran validez, sigue siendo nuestra pertenencia o como diría Husserl es un *pre-tener/haber* (*Vor-Haben*).

validez se instancia en su asunción subjetiva; es decir, cuando alguien la enuncia. Por tanto, cuando alguien la cree y juzga a partir de ella, tal es el sentido de validez. Este punto es señalado por Putnam cuando afirma que los significados no están en la cabeza. (Cf. Putnam, 1975).

La epojé se topa con esta dificultad, pues de lo que se trata no es dejar de lado esta o aquella interpretación del mundo, sino *la creencia básica en el mundo*⁸⁴; que es la creencia inherente a la actitud natural. La epojé, en su intento de radicalidad, tiene como finalidad de cuestionar la "actitud natural", porque ella lleva implícito un sentido restrictivo de mundo; entonces dicha interpretación posee prejuicios que debemos eliminar. En la tesis general del mundo se ubican los prejuicios que permiten la admisión de la creencia de un mundo independiente, pues la creencia originaria sobre la tesis general del mundo implica la asunción de un mundo existiendo de antemano, como algo previo y ajeno a todas nuestras determinaciones; por ello, posibilita verlo como si fuera *sustancia* o como *totalidad*; estando simplemente allí, esperando a ser conocido, como lo que permanecerá siempre allí, aunque todos los seres vivientes dejen de existir. Debido a este razonamiento se idealiza una forma de comprensión de la realidad, la cual se concretiza en la tesis *general del mundo*, haciéndose pasar como algo que va de sí; aunque sin llevar a cabo un análisis que la muestre como verdadera, tal asunción gratuita afectará todas nuestras decisiones ontológicas posteriores; si la consentimos, entonces ella *no* permitiría la posibilidad de que cuestionemos con suficiente radicalidad cómo se conforma el sentido, porque tendríamos que dar por sentado que dicho sentido estuvo, está y estará siempre allí, esperando a ser encontrado y determinado. Otro aspecto de suma importancia que debemos enfatizar es que con la aceptación de tal presupuesto de la actitud natural, con la asunción acrítica de la tesis general del mundo, se equipara lo *real* con el *sentido* de lo real, lo cual no es correcto fenomenológicamente hablando, ya que el sentido es una construcción intencional humana, histórica, intersubjetiva, mientras que lo *real* está allí, pero sin poseer alguna determinación. Por ello mismo, es imperativo cuestionar la tesis *general del mundo*, para tal fin se emplea la epojé, mas no con la intención de negarla, sino para aclararla, pues al igual que es imposible dar por buena a la tesis general del mundo, tampoco podemos negarla sin más, como si fuera evidentemente falsa, pues tampoco se presenta con dicho carácter, negarla, por principio, sería la contraposición de la misma asunción acrítica; la finalidad de la epojé, por ende, es mucho más modesta, aunque bien vista es más radical, aspira a la justificación de la creencia en el mundo y a la alarga es lo único que nos permite una perspectiva esclarecedora. Para ello

⁸⁴ La posibilidad de cuestionar al mundo en su totalidad mediante la epojé, siempre ha sido una de las dudas generadas del proceder husserliano; no obstante, en lo que resta del capítulo, y en el próximo, intentaremos mostrar que el mundo cuestionado es sólo la interpretación del mundo que se da en la *actitud natural*. Veremos que el *mundo* es un componente fundamental de la descripción fenomenológica, aunque posee una significación mucho más profunda que en la actitud natural. A pesar de ello, es importante ver que este cuestionamiento, de la posibilidad de poner al mundo entre paréntesis de forma total, también fue algo que Husserl se cuestionó: "Verhält es sich also nicht derart, dass eigentlich das Sein der Welt apodiktisch ist, dass immer nur die Möglichkeit offen ist, dass einzeln als seiend Erfahrenes aufgegeben werden muss, nämlich wo es gegen standhaltende Erfahrung streitet, während für mich eine universal einstimmige Erfahrungswelt immer und notwendig erhalten bleibt?". (Hua XXXIV, 97).

debemos poner en cuestión *la tesis general del mundo*, poner en cuestión su validez. Por eso Husserl nos dice:

“El cuestionamiento de una certeza que ya se tiene se llama [al proceso] en que esta certeza desplaza su absoluta validez, **pero sin rechazarla. Se llama al ponerla fuera de juego por el momento, no hacer uso de ella, ‘poner entre paréntesis’ críticamente su validez. Lo que se pone críticamente entre paréntesis en vez de tener absoluta validez para mí tiene sólo el sentido de una pretensión**, justamente lo que está puesto en cuestión en la validez puesta, aunque verdaderamente no renuncio a ella, pero me abstengo de ponerla.” (Hua XXXIV, 29). Traducción y énfasis nuestro.

De tal manera, la *epojé* busca una actitud más radical, no simplemente cuestionar un juicio específico, un modo de ser particular, ya sea la habitualidad o alguna región ontológica específica; sino ser capaces de poner entre paréntesis la validez del mundo como totalidad; no sólo cambiar su sentido a partir de una *modalización*, lo cual deja sin cuestionar la *tesis general del mundo*⁸⁵, por ello, de lo que se trata es buscar una posición crítica para “liberar” a un verdadero universo temático de la fenomenalidad, que quiere decir tratar de encontrar dicha fenomenalidad en toda la amplitud posible y al mismo tiempo liberarla de la limitación ontológica que le impone la actitud natural, pues el sentido de la tesis general del mundo se toma como si fuera verdad, aunque sin haber sido previamente explicitado. Así pues, efectuar la *epojé* significa tener la posibilidad de dejar de lado aquello que por principio nos parece evidente, pero que en verdad nos restringe el sentido de ser de lo ente: el sentido habitual, el suelo de nuestros juicios y prejuicios. Tal cuestionamiento permitirá empezar a preguntar seriamente por el origen del sentido. Sin disputar el sentido del mundo, siendo éste la base para toda posición (*Setzung*), no tendremos una perspectiva completamente libre para repensar el sentido de lo real⁸⁶, por eso Husserl señala: “Quiero realizar una crítica universal, [entonces] someto al universo temático completo a esta *epojé*, para así configurar libremente un nuevo universo temático.” (Hua XXXIV, 30. Traducción nuestra).

Por esta intención y la metodología implícita en ella es que la fenomenología se distingue de las ciencias positivas, porque ellas no logran escapar de la *tesis general*, siguen presuponiéndola en todas sus investigaciones. Ahora bien, al adentrarse con mayor seriedad en el tema de la *epojé*, Husserl se dio cuenta de que debía hacer un distingo entre una *epojé* crítica y una trascendental. Mediante la *epojé crítica* somos capaces de poner entre paréntesis el sentido específico de algún ente,

⁸⁵ “Das ‘In-Frage-Sein’ ist natürlich ein geänderter Modus der Gewissheit gegenüber der unfraglich geltenden, **andererseits ist es nicht eine der im gewöhnlichen Sinn so genannten Modalisierungen.**” (Hua XXXIV, 29). Énfasis nuestro.

⁸⁶ Por eso mismo, siempre debemos insistir en que el verdadero problema de la actitud natural es la ontología que le subyace; determina la totalidad de lo real a partir de criterios demasiado estrechos que tergiversan su verdadero aparecer.

gracias a algún interés específico que tengamos, ya sea teórico, estético, moral, etc. Es decir, al efectuarla logramos enfatizar que no es lo mismo ver un libro en la cotidianidad, que verlo como un objeto de conocimiento, verlo como una reliquia o como un código civil en donde se encuentran asentadas las leyes que nos rigen. La epojé crítica permite vislumbrar perspectivas diferentes a la habitual, aunque no por ello logra, por sí misma, salir de la *tesis general del mundo*. Para poner entre paréntesis al mundo de la actitud natural necesitamos la epojé trascendental, la cual no sólo implica un cambio de sentido frente lo cotidiano, sino también la *pretensión* de dejar de lado todos los intereses gracias a los cuales el mundo cobra sentido. Si somos incapaces de poner entre paréntesis los *intereses* de nuestra vida, entonces ellos seguirán siendo las guías que nos harán ver al mundo de maneras específicas, seguirán fungiendo como base de nuestras pretensiones y teniendo como base el mundo de la actitud natural.

Aquí se haya una de las dificultades más importantes de la fenomenología, porque de ella se desprende uno de sus temas más peliagudos, a saber: el tema del *espectador desinteresado*. Dicho espectador no es sino el modo subjetivo, o la perspectiva subjetiva, desde la cual el fenomenólogo tiene que abrirse paso hacia la *fenomenalidad* del mundo; la perspectiva que tiene el fenomenólogo a la hora de ejercer el análisis del campo trascendental. De aquí se desprenden temas interesantes como la teoría de los tres Yo's en Husserl y Fink, la del estatuto fenomenológico del fenomenólogo postulada por Marc Richir (Cf. Richir, 2011), etc.; por ello, varios fenomenólogos señalan que la radicalidad de la fenomenología depende del modo en que se responda a este asunto, pues de él dependerá lo que se comprenda por *fenomenalidad*⁸⁷.

Con el concepto del *espectador desinteresado* no se quiere afirmar una perspectiva objetiva y neutral sobre la realidad, sino que tal concepto busca dar cuenta de la aspiración fenomenológica de *no* asumir ninguna interpretación previa del mundo o del fenómeno como si fuera verdadera; busca atenerse simplemente a lo dado; comenzar el análisis *sin un interés específico*; ya sea estético, moral o teórico que impliquen un modo de ser y, por lo tanto, una determinación específica sobre la realidad. Por ejemplo, imaginemos que estamos en alguna sala de concierto escuchando el concierto para violín de Tchaikovsky. Aquí puede haber, por lo menos, tres perspectivas de análisis: La primera es la de alguien quien simplemente asiste al concierto, siendo un poco lego en cuestiones musicales, como la mayoría de nosotros lo somos, para este tipo de espectador, la idea es escuchar el concierto, incluso tener una velada agradable pero no va más allá; es decir, para este tipo de espectador la escucha es

⁸⁷ Remitimos en este punto a Fink (1988), a las obras de Marc Richir, quien ve en la *Entmenschung* de Fink el acceso a la interfacticidad trascendental y también a los agudos comentarios de R. Bernet, Bruzina, Depraz y van Kerckhoven.

una escucha en pura actitud natural. La segunda perspectiva podría ser la de un intérprete, un músico o un melómano que asisten al mismo concierto; a diferencia de la primera actitud ellos pueden identificar errores, pasos en falso, un *tempo* que no corresponde a la partitura, el modo en que el intérprete decide tocar ciertos pasajes de la obra, el virtuosismo de la *cadenza*, si la interpretación fue verdaderamente asombrosa, etc. Entonces ellos son capaces de asumir una perspectiva crítica frente a la interpretación escuchada. Sin embargo y a pesar de las diferencias que existen entre ambas, ambas perspectivas se basan en un interés específico, la primera en la contemplación estética y mientras que la segunda se basa en un interés crítico, una contemplación reflexiva. Fenomenológicamente también podemos tomar otra perspectiva más, una que no trata sólo de dar cuenta de esta instancia concreta, del concierto actual, sino de los actos y los horizontes que hacen posible su sentido, por ejemplo, la estructura del acto perceptivo, la estructura de la temporalidad de la música; es decir, la especificidad del modo de lo musical, lo que lo distingue de objetos materiales; todavía más, podemos preguntar por los horizontes que hacen posible que este concierto específico sea bello; preguntar por los horizontes de inteligibilidad específicos que han configurado las determinaciones históricas que condicionan la belleza/fealdad del concierto, preguntar por el modo de hacer música en el romanticismo, por ejemplo, a diferencia del clasicismo, por horizontes que permiten saber si la interpretación es correcta, cada uno de tales aspectos evidentemente hace patente un interés teórico, pero son diferentes al de la segunda actitud, no es un interés teórico crítico que implica empezar nuestro análisis con una teoría previa, sino ir con la firme intención de tomar al fenómeno, en este caso el concierto, como hilo conductor y que él sea quien nos guíe y nos señale las diversas imbricaciones estructurales que lo posibilitan, desde la estructura del acto perceptivo hasta las estructuras históricas en las que surge su sentido, significa preguntar por la instauración de su sentido [*Urstiftung*] mediante una pregunta retrospectiva [*Rückfrage*] y dar cuenta de las estructuras de decibilidad que lo hacen posible. El hecho de ir hacia el fenómeno mismo, sin que presupongamos un modo previo de ver, tal acción es lo que Husserl entiende como el desinterés de la mirada, que no haya algún elemento que nos condicione a ver, sino que el fenómeno se muestre a plenitud⁸⁸.

Entonces, debe quedar claro, independientemente de la interpretación que asumamos sobre el sentido del *espectador desinteresado*, la *epojé* es la única forma para acceder a esta perspectiva, a

⁸⁸ Esta es una de las diferencias fundamentales de la fenomenología con las ciencias, Jean-Luc Marion lo enuncia claramente: "En todas las ciencias -y por tanto, en metafísica- se trata de *demostrar*. Demostrar consiste en fundamentar la apariencia para conocerla, para reconducirla al fundamento, para conducirla a la certeza. Sin embargo, en fenomenología -es decir, al menos como intención, en el intento de pensar bajo un modo no metafísico- se trata de *mostrar*. Mostrar implica que la apariencia aparezca de tal manera que cumpla su plena aparición, para recibirla exactamente como se da." (Marion, 2007, 40).

ese modo de ver; intenta ser una perspectiva radical e ir más allá de la tesis *general del mundo*⁸⁹. Así las cosas, la epojé trascendental y la perspectiva del espectador desinteresado van de la mano. Husserl muestra esta relación y la distingue de la epojé crítica:

“Mediante la epojé crítica pongo fuera de juego, sin embargo, sigo interesado en la validez, estoy orientado a ella, me encuentro con una tesis que posee el mismo contenido que la previa, aunque tal vez modalizada. Igualmente me encuentro con intereses prácticos de una esfera temática con tesis de esa propia esfera. **Mediante la epojé trascendental pongo fuera de juego la validez, me encuentro desinteresado. Por lo tanto con ella soy un espectador desinteresado.**” (Hua XXXIV, 31)

La pregunta interesante sería la siguiente: ¿cuál es el ámbito que se nos abre con la epojé trascendental? Tal cuestión es interesante porque la pura mirada desinteresada todavía no explica demasiado, seguimos sin saber a qué nos enfrenta la efectuación de la epojé. Y la respuesta es que gracias a ella descubriremos la *vida trascendental, el mundo como fenómeno* (correlatos de una misma estructura intencional) que subyacen y propician toda objetivación o creación de sentido. Salen a la luz aquellas estructuras intencionales ocultas en la *actitud natural*, aquellas posibilitan la conformación del sentido y que no estaban a la vista, que estaban desde siempre allí. Paradójica formulación, aunque fenomenológicamente correcta, pues esas estructuras no “se crean” con la epojé, sino que ahora al poner entre paréntesis la tesis *natural del mundo* y preguntar por cómo ese sentido es posible, entonces somos capaces de vislumbrar ciertas estructuras que se encontraban allí desde un principio. Por eso mismo, la realidad existente en la *actitud natural* es la misma con la que nos enfrentamos tras la epojé; aunque, vista desde una perspectiva distinta⁹⁰, ese es el significado de *aprender a ver nuevamente la realidad* del que nos habla Merleau-Ponty. Entonces, podríamos preguntar: ¿qué es lo que cambia específicamente?, ¿qué es la vida trascendental o el mundo como fenómeno? Aunque la respuesta que demos a esta cuestión ya implica la efectuación de la *reducción trascendental*, en pocas

⁸⁹ Situación que pone de relieve Pablo Posada, pionero en la introducción del pensamiento de Marc Richir a la lengua española: “De otro, a la fenomenología repugna toda localización hecha sobre fondo de mundo. Ello se cobra, como veremos, una suerte de aplastamiento que no se compadece con la idea de concreto propia de los fenómenos de la fenomenología. La concrecencia entre las partes del fenómeno de la fenomenología requiere una suspensión de todo fondo de mundo y una ‘mereologización’ de los operadores de inclusión y pertenencia. Un concreto que incluya en sí mismo, junto a sus partes constituidas (que aparecen en inherencia intencional), partes trascendentales (constituyentes), no es tal cual depositable en, digamos, fondo-de-mundo, en un todo en general o en ese todo englobante cuyo fondo es el mundo. No es depositable ‘tal cual’, es decir: sin sufrir variación en su sentido, erosión en sus relieves. Ello sin contar —lo que complica aún más las cosas— con las ‘partes’ fenomenologizantes: tramos de vida fenomenologizante pertenecientes, a su vez, a la vida trascendental, pero arquitectónicamente difractados de ésta.” (Posada Varela, 2012, 435).

⁹⁰ “Die natürliche Welt, die positiv daseiende, und die Welt als Idee der transzendentalen Subjektivität ist dieselbe, und was ich natürlicherweise als Welt habe, ist in Wahrheit gar nichts anderes als transzendentales Gebilde. Nicht Gebilde des Transzendental-Reflektierenden als solchen, sondern dieser enthüllt nur das Leben, in dem Positivität gegeben und gesetzt (ist), und zeigt, dass das Gesetzte nichts ist außerhalb dieses Lebens.” (Hua XXXIV, 32). Énfasis nuestro.

palabras podríamos decir que es ver al mundo y tomarlo siendo parte de la constitución trascendental de sentido; es decir, dejar de asumir al mundo como poseedor de un sentido absoluto que le es previo y, por ello, dando cuenta de que él es resultado de múltiples intencionalidades efectuadas por la subjetividad y la intersubjetividad trascendental, que el sentido no existe ni se encuentra frente a nosotros simplemente. Entonces la epojé posibilita la aparición del fenómeno; el aparecer del mundo junto con sus estructuras que lo hacen posible, mostrando que la *realidad* es más de lo que admitimos cotidianamente, un excedente ontológico sin determinaciones específicas al cual dotamos de sentido mediante creaciones históricas efectuadas por las diversas sociedades, culturas, teorías, etc. Frente a lo real nos plantamos, lo determinamos mediante nuestras teorías, aunque sabiendo que ellas no pueden abarcarla por completo, ninguna puede asumirse como la única perspectiva verdadera; el fenómeno siempre se manifiesta en su excedencia, controlada por la institucionalización que hacemos de él. La epojé trascendental, por tanto, es la puerta de acceso a la visión del mundo como fenómeno, lo que nos permite no sólo cuestionar su sentido habitual, sino saber que la realidad es mucho más de lo que aceptamos en un momento histórico concreto, es más que las leyes y las normas de nuestra cultura, ya que existe un excedente ontológico que escapa y permite verla de otro modo (cf. Hua III/1, 217, 233, 303). Tal afirmación no implica un relativismo, sino sólo la aceptación de múltiples interpretaciones sobre los contenidos de lo real; una pluralidad conceptual de los diversos modos de ser de lo real.

Por el momento solamente daremos un bosquejo sencillo de lo que estamos diciendo con el siguiente ejemplo: tomemos nuevamente el ejemplo de Putnam, la mesa, ella aparece ante nosotros como un útil (objeto en la actitud natural), aunque también podemos apreciarla como un mero objeto material para ser estudiado (un objeto en actitud naturalista), asimismo puede mostrarse como un ente (un *algo* con ciertas determinaciones posibles); es decir, a partir de lo que Heidegger ha analizado como la estructura de la *remisión*, así la mesa ya no sólo se presenta a sí misma, sino que involucra una estructura horzónica a partir de la cual cobra sentido; además podemos analizar su aparecer como gozo, elemento constitutivo de lo real, previo a la utilidad, según los análisis de Levinas, ya que antes de ser un útil nosotros gozamos el mundo, primigeniamente los entes no sólo nos sirven, ellos también cumplen una función más básica frente a nuestras necesidades, debido a que nuestra subjetividad es corporal, no auto-suficiente, entonces el mundo es mundo de gozo. Sin embargo, todas estas determinaciones posibles de una mesa son posibles porque somos capaces de analizarla en tanto fenómeno (mediante su aparecer real, todavía sin determinaciones definidas), cada determinación puede ser descrita gracias a una mirada competente que saca a la luz los múltiples horizontes intencionales generados por las relaciones subjetivas o intersubjetivas con el fenómeno, a partir de tal interacción se crean normas, prácticas que dan acceso a la experiencia, institucionalizando

modos de ser del fenómeno; esto será tema de nuestros capítulos posteriores y tendremos oportunidad de ver que éste es el verdadero campo trascendental, el cual se abre ante nuestra mirada; no obstante, todo ello es posibilitado cuando efectuamos la epojé. Husserl resume esto diciendo simplemente que con la epojé se inaugura el acceso a la *subjetividad trascendental*, después veremos el sentido peculiar que Husserl le da a dicho concepto, por lo pronto nos dice:

“No obstante, en la actitud trascendental se pone fuera de juego la validez de todo el universo temático con todas sus tesis y, por ello mismo, se inhibe cualquier interés. **Ello produce un nuevo universo temático, que no puede equipararse con el antiguo: la conciencia.**” (Hua XXXIV, 32) Traducción y énfasis nuestro.

O más adelante:

“Mi modificación del poner intereses, mi exclusión de la tesis natural y de la temática natural y todos sus intereses naturales no significa que la epojé sea escéptica; **tampoco sirve para una crítica natural, sino que tiene otra finalidad, conseguir aprehender el universo de la subjetividad trascendental.**” (Hua XXXIV, 32) Traducción y énfasis nuestro.

En este punto es donde ni Husserl, ni nosotros, sabemos claramente dónde termina el corte entre la epojé y la reducción; por tal motivo termina compaginándolas en un solo proceso, ya que cuando se pone entre paréntesis la *tesis general del mundo* efectuamos de inmediato la *reducción* y aparece el mundo como fenómeno. La epojé es sólo el primer paso fundamental, el cortocircuito con el sentido habitual, con la *posición* de la tesis natural del mundo como algo incuestionable⁹¹. Por ello, queremos hacer tres anotaciones finales que iremos aclarando a lo largo de la investigación y permiten ver hacia dónde se encamina. 1) Cuando llevamos a cabo la epojé ya no podemos dar por buena la tesis del *realismo metafísico*, tal como es señalado por Putnam; el mundo ya no puede verse como si fuera algo en-sí, tal concepción ontológica se pone entre paréntesis, en tanto que no la hemos justificado, además todavía no podemos decir con certeza que existe solamente una teoría correcta sobre la realidad y tampoco podemos pensar la verdad como adecuación; los últimos dos puntos quedarán más claros

⁹¹ Bien podríamos recurrir nuevamente a un comentario de Pablo Posada Varela: “La epojé obra una suerte de cortocircuito; la reducción aporta, más bien, la sostenibilidad de ese cortocircuito mediante una derivación. La epojé constituye, pues, esa suerte de *Aus-schaltung* contra-aperceptiva por la que se comete la osadía, la insensatez, la insolencia (ante el Mundo, ante su imponente verdad) de una desconexión radical. Esa desconexión deja franca, franca para la reducción, una insólita espita de vida trascendental desde la cual derivar la entera corriente de la *Schaltung* trascendental; corriente otrora rebotada por entre los perdederos de la actitud natural, perdederos balizados por los mojonos (sic) auto-aperceptivos que configuran la apercepción mundanizante, suerte de circuitos cerrados que ahora desconectamos. Desconectamos y, además, derivamos como se deriva una corriente. Derivamos la vida trascendental que en los acumuladores autoaperceptivos de la actitud natural se celaba. Derivamos la corriente de vida trascendental única y exclusivamente por el circuito de la concrecencia. Única y exclusivamente: sin darle ningún género de asistencia mediante los operadores de inclusión y pertenencia.” (Posada Varela, 2011, 435-436).

cuando expliquemos la reducción; 2) el campo trascendental, que es la subjetividad y la intersubjetividad trascendental, no se entenderá como un mera actividad noética, porque la realidad también pone sus condiciones, entonces debemos tomar en cuenta los correlatos noemáticos; tampoco puede entenderse la investigación de la fenomenología como si condujera a un solipsismo, en tanto que los horizontes intencionales no refieren a una subjetividad aislada, sino a la intersubjetividad trascendental y 3) en fenomenología no se piensa al *mundo* como si fuera algo completamente acabado, como una totalidad cerrada, sino se lo concibe como un horizonte de posibilidad que nos ha sido legado; gracias a toda la sedimentación significativa que conservamos de nuestros ancestros en forma de tradiciones y que se encuentra abierta al porvenir, hacia nuevas institucionalizaciones, normatividades, sistemas de sentido, etc; el *mundo*, fenomenológicamente hablando, será pensado a partir de lo posible. Todo eso está en el concepto de *mundo* que se abre con la *reducción*.

§ 23. Reducción. Aclaraciones previas

Sobre la *reducción* se han escrito mares de tinta; por lo tanto, nuestro recorrido no podrá ser ni omniabarcante ni neutral. Son tantos los temas que se entremezclan con la *reducción* que sería inútil tratar de tocarlos todos, aquí intentaremos abarcar los que consideramos más relevantes para nuestra investigación. Sin embargo, lo más importante de estos parágrafos dedicados específicamente a la *reducción* será tomar posición sobre su sentido, pues como hemos visto a lo largo de la tesis existen múltiples interpretaciones filosóficas que toman muy a la ligera afirmaciones o ideas esenciales de la fenomenología, ejemplo de ello simplemente sería ver a la *epojé* y a la *reducción* como si fueran métodos que nos dirigen a un cierto tipo de introspección. Nuestra meta, por tanto, es hacer patente la importancia de las ideas fundamentales de la fenomenología, de su método, incluso su necesidad en la actualidad para el análisis de la realidad, para ello incluso nos veremos forzados a un recorrer un camino heterodoxo; nuestro interés está centrado en seguir la máxima fenomenológica: *a las cosas mismas*. Entonces debemos ser consecuentes, analizar detalladamente los problemas y a partir de ellos encontrar sus estructuras esenciales, sus condiciones de posibilidad, sus elementos de transformación y no sólo repetir los diseños de la ortodoxia, el famoso *magister dixit*. Habiendo hecho estas aclaraciones mínimas nos enfrascaremos directamente con uno de los temas más importantes e interesantes de la fenomenología.

La *epojé*, hemos argumentado, es el cortocircuito con la *actitud natural*, entonces podría argüirse que ella es el aspecto meramente negativo en el camino y método fenomenológicos; un cuestionamiento, lo que “pone entre paréntesis”, etc; sin embargo, el lector atento podrá remarcar que hasta el momento no se ha dicho nada, o casi nada, sobre los elementos *positivos* de lo que permite la

epojé, tal vez sólo hemos mencionado de paso que gracias a ella se abre la posibilidad de ver al mundo como fenómeno, no obstante, dicha afirmación, todavía suena muy abstracta, parece no remitir a nada específico; y efectivamente lo es, porque la epojé no nos permite ir más allá de ese poner fuera de juego, solamente nos instala en la posición de una nueva mirada; los contenidos y las descripciones del fenómeno serán posibles gracias a la reducción. Con ella podremos arrojar los aspectos “positivos” del método fenomenológico, comprender sus alcances y sus limitaciones. Para alcanzar tal propósito hemos escogido un recorrido que nos permitirá destacar puntos álgidos de la problemática. En primer lugar comenzaremos con un brevísimo estudio sobre las tres vías hacia la reducción: la cartesiana, la de la psicología y la del *Lebenswelt*. La intención por la cual lo hacemos es destacar algunos problemas que la reducción va intentando responder, y aclarando que cada una de estas vías se ejecuta teniendo en mente problemas específicos, y además dar cuenta de que no es exactamente el mismo problema el que se plantea por la vía cartesiana que por el acceso mediante el mundo de la vida; entonces las diferencias entre ellas coadyuvará a comprender el sentido de la fenomenalidad que Husserl y otros fenomenólogos ponen en juego. Con tal recorrido, además, se mostrarán algunas críticas importantes a la postura husserliana, otra de las metas también será saber cuál es el alcance de tales críticas y saber si hay una respuesta para ellas. El ámbito que nos revela la reducción es el campo trascendental, que no es otro sino el sentido constituido por la subjetividad y la intersubjetividad trascendental, que es a su vez la fenomenalidad o el mundo; aquí se encuentra la decisión metafísica más importante para nuestra investigación y este recorrido nos iluminará el camino para poder preguntar más adelante: ¿qué es el fenómeno? Responder a esta pregunta será el objetivo posterior a la aclaración de las vías a la reducción y gracias a ella se abrirán las preguntas cardinales de los siguientes capítulos: ¿qué es el *mundo*, la *subjetividad*? y además interrogar por la interrelación entre ambas, la cual es la que configura al *sentido*.

§ 24. Las vías hacia la reducción

Sobre el tema que nos ocupa en este párrafo existen, a nuestro juicio, por lo menos tres artículos fundamentales: Kern (1962), Fink (1971) y Luft (2004). Igualmente algunos libros fundamentales, por ejemplo los de Javier San Martín o los de Roberto Walton. Los daremos por supuestos en toda la discusión posterior para no redundar en temas que nos llevarían más allá de esta investigación.

La vía cartesiana hacia la reducción es la más conocida, tanto por los especialistas como por aquellos filósofos que no se dedican al estudio serio de la propuesta fenomenológica. Es así, porque esta vía es el modo en que Husserl presenta a la reducción en sus escritos más conocidos: *Ideas I* y *Mediciones Cartesianas*. Además ella pasó a los manuales de filosofía como la versión oficial de la

propuesta husserliana y, por tanto, ha permitido mayores incomprensiones sobre su planteamiento; la tarea es detenernos un momento en ella y saber cuáles eran los problemas de fondo, aquellos que aquejaban a Husserl al momento de plantearla y que no dejaron de profundizarse a lo largo de su vida académica, los cuales hicieron necesario recorrer el mismo camino pero de diversas formas, mostrando así que la vía cartesiana no es la única ni la mejor, sino sólo una entre varias, cada una con puntos fuertes y debilidades. Además "Husserl observa que las vías no se encuentran separadas con claridad, sino que se entrelazan" (Walton 2015, 40). Lo cierto es que al finalizar el análisis debemos tener claridad en el resultado de la reducción, en el sentido del ámbito trascendental que se abre junto con sus implicaciones.

La reducción aparece tras la incursión crítica de la epojé y hace evidente que efectuarla no nos lleva por un sendero lineal, sino que posee distintas direcciones del pensamiento, las cuales se dan cuando el que filosofa se pregunta: ¿qué es lo que aparece ahora tras la suspensión de la tesis *general del mundo*? o, mejor dicho, ¿cómo se comprende o desde dónde se analiza lo que aparece? Digámoslo claramente desde un inicio, la epojé significa poner entre paréntesis a la *actitud general del mundo* y la reducción va a llevarnos de ese mundo puesto entre paréntesis hacia su explicación en términos de *constitución*. Husserl tiene varias aproximaciones ante esta cuestión; la primera de ellas fue la vía cartesiana, que no es sino *un salto mortal hacia lo trascendental*⁹². Ella es la forma más "simple" de explicar el cambio entre la actitud natural y la fenomenológica, la idea subyacente quiere indicar dos modos de ser completamente distintos: el ser del mundo y el ser de la conciencia. Dicha diferenciación subyace al procedimiento cartesiano; ahora bien, al poner entre paréntesis al *mundo* la pregunta se centra en el *residuo*⁹³ de la epojé; es decir, si no podemos tomar como válida la *positividad del mundo* entonces tenemos que dar cuenta de lo que sigue teniendo validez para nosotros, que en ese caso no son sino las vivencias que poseemos del mundo. Dejamos de lado al mundo pensado como un en-sí, como si estuviera conformado por objetos independientes y nos centrarnos en sus modos de aparecer de los entes para la subjetividad, en los propios rendimientos de conciencia. Puede

⁹² "Entre paréntesis, hago notar que el camino mucho más corto hacia la epojé trascendental en mis *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, camino al que denomino «cartesiano» ... tiene la gran desventaja de que, ciertamente, conduce por un salto al ego trascendental, pero, puesto que tiene que faltar toda explicación precedente, hace evidente a éste en una aparente vaciedad de contenido en la que en principio queda uno sin saber qué tiene que alcanzarse con ello" Hua VI, 157-158/163.

⁹³ Después Husserl se dio cuenta que hablar de un residuo se prestaba a malas interpretaciones, como efectivamente sucedió por ello terminó omitiendo tal término para nombrar la región que aparece tras la epojé. Por ejemplo, en *Erste Philosophie II* comenta: "Zunächst ist die Rede von phänomenologischem 'Residuum' besser zu meiden, wie auch die von der 'Ausschaltung der Welt'. Sie verführt leicht dazu, zu meinen, daß die Welt nunmehr aus dem phänomenologischen Thema herausfällt und stattdessen nur die 'subjektiven' Akte, Erscheinungsweisen etc., die sich auf die Welt beziehen, Thema wären." (Hua VIII, 432).

ser que lo que exista sea una ilusión; sin embargo, es una ilusión que sigue siendo significativa, por ende todavía podemos preguntar por su sentido. El problema fundamental es que en esta vía hacia la reducción la distinción entre ambas regiones ontológicas fue tan radical, porque Husserl no logró dar ninguna mediación que permita matizar el procedimiento. Lo único que se enfatiza es lo siguiente: cuestionar radicalmente la *tesis general del mundo* nos muestra que la vida de conciencia permanece todavía allí; Husserl pensó, por ende, que el objeto de estudio eran justamente las vivencias que hacen posible que el mundo aparezca. Tal es el salto mortal del que nos habla el filósofo moravo; lo es porque faltan elementos descriptivos para ver que la subjetividad y sus actos inherentes tampoco son todo lo que existe, que el mundo pone también de su parte en la constitución del sentido. Esta vía, por tanto, lleva implícitos ciertos presupuestos que encaminan cómo debe resolverse la interrogante, aunque son premisas que no pueden mantenerse si queremos dar cuenta del modo en que aparece la *fenomenalidad* tal cual ella se da; Husserl posteriormente se dio cuenta de esto y, por ello mismo, tuvo que investigar vías distintas, lo cual no significa que haya abandonado por completo su cartesianismo, pero logró matizarlo⁹⁴. Nuestro interés aquí se centrará en la lógica subyacente de la vía cartesiana y en sus consecuencias.

La lógica de la vía cartesiana puede describirse de la siguiente manera: 1) Quiere mostrar que la fenomenología es ciencia fundamental; es decir, la raíz del árbol del conocimiento, el puesto que Descartes le asignaba a la filosofía siglos atrás. 2) Como no poseemos evidencia apodíctica del mundo mientras nos encontramos en la actitud natural, entonces lo ponemos entre paréntesis para descubrir un fundamento verdadero⁹⁵. 3) La validez que permanece en vigencia tras la suspensión del mundo es el *cogito*; las vivencias intencionales mediante las cuales tenemos la experiencia del mundo. 4) De tal manera, se pone al descubierto que el mundo no posee validez por sí mismo, sino sólo en tanto que es un correlato intencional de la vida subjetiva, entonces sólo aparece su sentido al ser el *cogitatum* del *cogito*. Ahora bien, ¿cuáles son las consecuencias de este modo de abordar la cuestión? La más importante es la diferencia existente entre el modo de ser del mundo y el modo de ser de la conciencia; el primero se piensa como algo contingente mientras que el segundo se piensa como absoluto y apodíctico. De tal manera, la subjetividad ya no se toma como si fuera parte del mundo, sino como si

⁹⁴ Landgrebe, por su parte, argumentó, en un artículo bastante conocido sobre el tema, la supuesta partida husserliana del cartesianismo; sin embargo, creemos que él nunca dejó por completo esa forma de pensar; de hecho puede ser que sea indispensable, pues es la única que nos permite seguir insistiendo en la idea de un sujeto autónomo y capaz de ejercer su libertad aunque se encuentre inmerso en sistemas que lo determinan. Cf. Landgrebe, 1963.

⁹⁵ "Una crítica universal del conocimiento muestra que ningún conocimiento del mundo satisface esta exigencia, y que, en cambio, la subjetividad trascendental se da con una evidencia apodíctica. Se trata del dominio último y absoluto respecto del cual todo lo demás es relativo." (Walton, 2015, 41).

fuese algo distinto y ontológicamente diferenciado⁹⁶, siendo, así, la condición de posibilidad del aparecer del mundo. Tal tesis es difícil de procesar tras el giro lingüístico y las variantes hermenéuticas del siglo pasado, no obstante, quisiéramos decir que ni siquiera aquí la posición husserliana es tan endeble como sus críticos quieren verla, pues en ella también aparecen consecuencias relevantes que eliminan las críticas más simples sobre el posible solipsismo o la falta de una teoría sobre el Otro, por ejemplo, tales como serían el problema de la intencionalidad, los diversos modos de evidencia, el horizonte, los análisis de la alteridad de la quinta meditación cartesiana, etc.

Aún así, en esta sección debemos reconocer que gracias a tal forma de proceder se alzaron críticas importantes a la fenomenología, no nos centraremos en las más débiles, como la acusación de solipsismo, la de ser un inmanentismo, la que piensa que la fenomenología se olvida del mundo objetivo o la que la ataca debido a su idealismo, pensando por tanto, que en la fenomenología el mundo significa "creación" de la conciencia, etc., especialmente las evitaremos porque tales críticas son malas lecturas de la intencionalidad, de la constitución y algunos otros temas importantes⁹⁷ y a veces sólo son ataques *ad hominem*, no contra Husserl directamente, sino contra la fenomenología en general, dando por sentado que si ésta cae en aporías tan simples ergo no puede ser un método filosófico relevante. Frente a tales críticas sólo podemos decir lo siguiente: la ignorancia no es suficiente argumento contra una postura filosófica y además podríamos remitirlos a la historia de la filosofía del siglo pasado, ya que no es baladí que gran parte de los pensadores del siglo XX hayan empezado estudiando fenomenología; dígase Heidegger, Levinas, Gadamer, Fink, Ricoeur, Adorno, Derrida, Henry, Marion, Richir. De hecho, las críticas en las que sí nos centraremos, son críticas profundas al proyecto husserliano, planteadas por tales estudiosos de la fenomenología, para conocer sus alcances. Sobre la crítica a la primera vía de la reducción nos enfocaremos en la crítica de Heidegger; ella sirve como pivote para medir los logros de la propuesta posterior de Husserl.

Expondremos dicha crítica de manera sintética, ya que no es parte esencial de la tesis, sino sólo nos ayudará para preparar el camino para preguntar por la fenomenalidad. Es sabido que en los primeros párrafos de *Ideas I*, Husserl antes de comenzar con su estudio del campo trascendental; es decir, previo a su empleo de la epojé y la reducción, inicia con la explicación y distinción entre diversas ontologías regionales, ello con el objetivo de mostrar diversos estratos de realidad, modos de ser; el

⁹⁶ Cf. Hua III/1, 104/188 donde Husserl afirma: "El ser inmanente es, pues, sin duda, ser absoluto en el sentido de que por principio *nula 're' indiget ad existendum*."

⁹⁷ Este es otro de los temas sobre los cuales se han escrito una infinidad de libros; al interesado podemos remitirlo a algunos estudios clásicos que captan bien la complejidad del problema, por ejemplo: Mohanty (1972); Souche-Dagues (1972), Sokolowski (1970).

punto importante que queremos enfatizar es que tras efectuar la *reducción* dichas ontologías permanecen dentro del paréntesis; es decir, su validez queda indefinida por el momento. La consecuencia, a ojos de Heidegger, es la distinción hecha por Husserl entre lo fenomenológico y lo ontológico⁹⁸ marcando un severo distanciamiento frente a cualquier análisis ontológico, porque todas las regiones quedan fuera de juego, porque sus análisis seguirían vinculados a la *tesis general del mundo* (cf. Hua II, 22-23). De lo cual, colige que el campo trascendental se descubre sólo a partir de la vida intencional de la subjetividad; por ende, se ésta se pensaría poseyendo un modo de ser de *absoluta evidencia* y esta decisión posee implicaciones metafísicas fundamentales.

El problema, por tanto, se centra en el sentido que cada uno le da al concepto de ontología; para Husserl la ontología va ligada a la pregunta por la objetualidad. Entonces la ontología es parte del análisis de diferentes regiones ontológicas, su tarea es analizar cada una de ellas, comenzando con las regiones particulares hasta dar cuenta de las más formales y generales, que son la ontología apofántica y la ontología formal; por ello mismo, el concepto de ontología se piensa siempre como un estudio concreto sobre los diversos ámbitos de la realidad. Ahora bien, Husserl, sin embargo, también ve que mediante su investigación todavía no se muestra cómo es posible el sentido, pues con dichos análisis todavía no se explican los nexos intencionales ni los modos de constitución que los han hecho posibles; para cumplir con dicha tarea necesitamos a la fenomenología y ella nos va a mostrar que lo trascendental está a la base de cualquier ontología (cf. Bachelard, 1957).

Para Heidegger, por otra parte, la ontología es la búsqueda de la pregunta por el ser. Lo cual significa preguntar más allá del ente, no preguntamos por objetos, ni por modos de ser, ni por regiones, sino por aquello que hace posible el espacio de inteligibilidad, que no es otra cosa que el ser mismo. Por eso, Heidegger no acepta que el ámbito trascendental, tal como se revela, sea sólo la subjetividad, eso significaría estar comprometiéndonos con la tesis de que lo que posibilita toda inteligibilidad es un sujeto y éste parece tener las características con las que se pensó desde Kant; es decir, consciente, libre, reflexivo, teórico, etc.; por lo tanto se estaría desvirtuando tanto el modo de ser de la subjetividad, el cual no es en principio un *yo reflexivo* sino ante todo es afectivo, práxico; y, por otro lado, se restringe el ser al dominio del ser *para la conciencia*. La crítica, por lo tanto, se da, porque Heidegger ve la fenomenología husserliana como un regreso a una de las grandes figuras metafísicas de la historia de la filosofía; a saber, la *subjetividad*, con todas las consecuencias que ello acarrea; por ejemplo, la necesidad de certeza, que se logra gracias a la subjetividad misma; en tanto que ella se

⁹⁸ Cf. también el capítulo segundo del libro de Marion (1989) donde se investiga esta diferencia entre fenomenología y ontología. El libro de Overgaard (2004) busca mostrar que la diferencia entre Husserl y Heidegger en este punto no es tan abismal como ellos piensan.

pone como fundamento y si algo puede o debe tener sentido, ser verdadero es sólo porque se acopla a los parámetros de ésta. Si resumiéramos la crítica de Heidegger se centraría en tres puntos específicos: 1) la conciencia determina al sentido y al aparecer de los fenómenos; 2) el aparecer de los fenómenos estaría determinado por la intuición, la cual, a juicio de Heidegger, sería un acto reflexivo mediante el que la subjetividad se toma a sí misma existiendo, en su apodicticidad, frente a meros objetos que puede determinar y, por tanto, 3) la fenomenalidad, lo real está sometida ontológicamente a los designios de la conciencia, pues la única vía de análisis que ofrecería la fenomenología husserliana sería desenmarañar el sentido partiendo de las vivencias intencionales; por ende, el ser quedaría subsumido a la experiencia que pueda tenerse de él y *nada más*. El sentido y la fenomenalidad, por tanto, terminan siendo una donación efectiva a la conciencia con vistas a su certeza. La realidad quedaría anclada a un deseo de conocimiento, de certeza teórica, además de que para poseer algo sentido debe estar sometida al escrutinio del sujeto; es decir, la realidad tiene que *hacerse presente* ante una subjetividad para que la significación sea posible. La subjetividad, por su parte, se piensa de acuerdo a tal deseo de conocimiento, como reflexividad, siendo capaz de traer ante sí a cualquier objetualidad⁹⁹. En eso consiste el proyecto de la modernidad para Heidegger.

Por estas razones Heidegger propone una analítica del Dasein, según la cual se mostrará que en la realidad existen más que objetos, pues pensar al ente como objeto supone sólo una actividad teórica, por eso busca señalar que también existen *útiles*, y toda una vida práctica que es previa a la teórica; entonces la realidad no sólo se conoce sino que interactuamos con ella; por ello mismo, la subjetividad no debe pensarse partiendo de la actividad teórica, sino desde sus modos práticos y afectivos. Sin embargo, lo que más importa remarcar sería el agregado de Heidegger para pensar al fenómeno y al ámbito trascendental. Señala en *Ser y Tiempo* que fenómeno no sólo significa lo que *aparece* sino lo que *posibilita el aparecer*, lo que subyace latente como condición¹⁰⁰. El campo trascendental para Heidegger, por lo tanto, no es sólo lo que está presente ante la subjetividad, sino lo que yace pero de forma latente, previo a cualquier acto reflexivo, previo al percatamiento de sí, es un ámbito estructural afectivo, pasivo, histórico que hace posible el ámbito de inteligibilidad.

⁹⁹ Un gran artículo sobre la crítica de Heidegger a Husserl es Benoit (2009). También pueden consultarse los libros de F. W. von Hermann, editor y estudioso de Heidegger, aunque aclarando que él siempre parte del supuesto de que Heidegger ha superado con creces a la fenomenología husserliana, así que su interpretación es un poco tendenciosa.

¹⁰⁰ "¿Qué es eso que la fenomenología debe 'hacer ver'? ¿A qué se debe llamar 'fenómeno' en un sentido eminente? ¿Qué es lo que por esencia *necesariamente* debe ser tema de una mostración *explícita*? Evidentemente, aquello que de un modo inmediato y regular precisamente *no* se muestra, aquello que queda *oculto* en lo que inmediata y regularmente se muestra, pero que al mismo tiempo es algo que pertenece esencialmente a lo que inmediata y regularmente se muestra, hasta el punto de constituir su sentido y fundamento." (Heidegger, 1927, 58).

Evidentemente Heidegger tendría toda la razón en su crítica si la fenomenología husserliana fuera sólo como él la pinta; sin embargo, Husserl estuvo más cercano a su posición de lo que ambos pensaron, es un extraño caso en la historia de la filosofía donde hubo una incompreensión mutua y que tal vez hubiera podido ser mucho más fructífera en otras circunstancias. De cualquier forma sugeriremos que en el pensamiento de Husserl encontramos las bases para replantear de forma radical tanto el concepto de fenómeno, de subjetividad, de horizonte, etc. Aquí no discutiremos si uno u otro tiene una mejor propuesta, nuestra única meta es acceder al campo trascendental, mostrar su modo de ser y al mismo tiempo señalar los alcances que esto tiene. Por tanto, sólo diremos que frente a la vía cartesiana Heidegger tiene absoluta razón en su crítica, aunque Husserl posee, por lo menos, dos vías más hacia la reducción, cuestión que enriquece bastante la teoría y la perspectiva fenomenológica. Aclaremos, de cualquier manera, que el punto no es tomar partido por uno u otro autor, sino encontrar la profundidad que habita en su pensamiento, unirnos a ellos para pensar los problemas, a lado de otros fenomenólogos, sólo así tendremos una caracterización mucho más rica del campo trascendental. Por eso mismo tenemos que regresar a nuestro recorrido y saber qué nos aportan las otras dos vías hacia la reducción; es decir, la contribución de la vía psicológica y el de la *Lebenswelt*.

La vía psicológica hacia la reducción es abordada por Husserl por primera vez en su curso *Problemas fundamentales de la Fenomenología* (Hua XIII), en *Erste Philosophie II* (Hua VIII), en *Phänomenologische Psychologie* (Hua IX) y en *Krisis* (Hua VI). Una de las mayores ventajas de esta vía es que comienza su análisis sin efectuar el salto mortal de la vía cartesiana; es decir, no excluye al mundo por su falta de apodicticidad. La subjetividad persiste como el inicio de la indagación, mas sin postular una diferencia ontológica radical entre mundo y subjetividad, en ella se busca dotar de contenidos específicos a la vida de conciencia, lo cual permite que los análisis que se llevan a cabo no sean tan formales como los de la vía cartesiana¹⁰¹. Dicha vía principia tomando una ciencia positiva como hilo conductor: la psicología. Esto le sirve a Husserl para poder indagar sobre la especificidad del modo de ser de la subjetividad, ateniéndose puramente a lo psíquico, para poder mostrar su esencia y su modo de ser frente al ser del mundo. El estudio psicológico vislumbrado por Husserl estaría guiado por un interés específico, ocuparse de los fenómenos meramente psíquicos, aquellos que no estén contaminados por teorías físicas, por ello debe efectuar una epojé frente al aparecer físico del mundo, para así ceñirse a un ámbito específico, que no es otro sino lo anímico. De tal manera, y por principio, pone entre paréntesis lo físico, en el sentido fuerte de las ciencias positivas, ya que no se debe explicar

¹⁰¹ "Das nächste Bedürfnis, die transzendente Subjektivität nach den einzelnen Gestaltungen oder Gestalttypen ihres transzendentalen Lebens kennenzulernen, damit das *ego cogito* nicht ein leeres Wort für uns bleibe, befriedigten wir in einer Weise, dass wir damit zugleich einen neuen Weg zum *ego cogito* uns schrittweise aufbauen." (Hua VIII, 126).

lo anímico como lo haría la física, pues tal explicación no es capaz de mostrarnos nada sobre lo anímico, pues en dicha explicación se nos indica la existencia de fuerzas causales intercalando entre cuerpos, mas lo anímico es algo distinto.

Lo verdaderamente característico de lo anímico es la implicación intencional¹⁰², al igual que la motivación (cf. Hua IV, § 54 ss.). Lo cual significa que cuando se hace abstracción de lo físico, aún seguimos teniendo experiencia; no obstante, debido a la puesta entre paréntesis del sentido de lo físico no podemos interpretarla desde una perspectiva puramente científica. Por ejemplo, en este preciso momento me encuentro escribiendo frente a la computadora, la percepción que ahora tengo del espacio se reduce a mi entorno; es decir, a la computadora, los libros, cuadernos, plumas, el escritorio, los gatos que rondan por aquí, pero nada en esta experiencia me obliga a pensar que el resto de la casa sigue allí, puede incluso que en un momento me asalte la duda berckleyiana del *esse est percipi*, pues la causalidad de mi experiencia actual no me dice nada acerca de la subsistencia del cuarto de a lado o de la cocina, de todo aquello que existe fuera de esta casa; no poseo una evidencia causal contundente que lo presente como algo evidente; sin embargo, la experiencia de mi cuerpo y su entorno siempre poseen implicaciones intencionales, me indican que la experiencia me ha mostrado que hasta el momento todo lo externo a este cuarto siempre ha permanecido allí, que el apocalipsis no es un acontecimiento que experimentemos en la vida cotidiana y, a pesar de ello, tal evidencia no es causal, sino implicativa (cf. Hua VIII, 141). Por ello mismo, y siguiendo con el ejemplo, debemos afirmar que todo acto de percepción siempre posee horizontes implicativos, los cuales posibilitan que el mundo sea congruente con las expectativas que se han ido conformando y confirmando con la experiencia a los largo de nuestra vida o con las que nos han sido legadas por nuestros ancestros. Sin embargo, debemos enfatizar que estos horizontes *no* caen por completo en la causalidad, reducirlo a ello sería reducir la forma en que el sentido se muestra. Este es uno de los logros de la vía psicológica; la implicación intencional nos ofrece una capa de sentido incapaz de encajar con la descripción de la ciencia dura, porque para ella sólo hay causalidad en el mundo, fuerzas y objetos interactuando, para nosotros, por otra parte, y ateniéndonos a la experiencia del mundo debemos aseverar que existe algo más que eso, siempre tenemos horizontes de experiencia, expectativas creadas pero las cuales no son causales; por ejemplo, alguien que ha estudiado historia del arte puede reconocer el estilo de un autor gracias al trazo de la brocha, la técnica que emplea, los colores de la paleta que usa, la tendencia de la época y si llegan a encontrarse cuadros “nuevos”, y no vistos ni autenticados anteriormente, un

¹⁰² “Un análisis de la conciencia de horizonte muestra que subsiste la validez del mundo de la actitud natural en el modo de una implicación intencional. El nexos total de vivencias se refleja en cada vivencia singular, y esta, aunque se haya puesto entre paréntesis su objeto, se ve afectada por los supuestos que ellas conservan.” (Walton, 2015, 42).

verdadero experto podría autenticar si corresponde o no a determinado autor; todo ello no se debe a la mera causalidad, nunca antes ha visto el cuadro (criterio meramente causal), sino que reconoce otros elementos, eso que reconoce son parte de los horizontes de implicación intencional.

La otra aportación fundamental de la vía psicológica es el estudio de la motivación; la cual, según Husserl, es "la ley fundamental del mundo espiritual" (cf. Hua IV). Aquí se traslapan grandes temas de la fenomenología, por ejemplo, la motivación activa o pasiva (asociación). Aunque lo que es importante aquí es sólo dar una breve indicación de la importancia de la motivación. Ella es un concepto fundamental para comprender el horizonte. Nos encontramos en un mundo significativo, nuestra experiencia invariablemente lo es, no obstante, no somos capaces de experimentar todos los plexos de sentido en un mismo momento. La experiencia actual es finita aunque siempre abierta a lo posible; es decir, la experiencia actual siempre está guiada y condicionada por intereses específicos, en mi caso particular en este momento el interés es explicar un argumento, acabar una tesis, etc, tal aspecto que se refleja en los intereses personales y subjetivos es el ámbito noético, el cual también condiciona el sentido que poseemos de la realidad; yo, como cualquier otro, en tanto sujeto, estoy volcado al mundo según mis intereses y éstos condicionan la forma de verlo. Aunque evidentemente no es la única determinación existente, la realidad a su vez también tiene modos de presentarse y de imponerse ante nosotros, por ejemplo, aunque en este momento esté completamente concentrado escribiendo este capítulo, si cayera un rayo, su ruido seguramente me desconcentraría, por lo menos un instante haría que prestara atención a algo más, a otra cosa, frente a tal acontecimiento me sería imposible mantenerme impasible, aunque ese es uno entre muchos hechos posibles, igualmente si se fuera la luz o el internet dejara de funcionar, se haría imposible que yo mantuviera impecable mi interés actual; esto quiere decir que la realidad también pone ciertos condicionamientos a los intereses de los sujetos, tales aspectos son los momentos noemáticos de la experiencia. Y todo este complejo entramado significativo es la experiencia; sin embargo, ella es un juego de planos, donde a veces predomina el interés personal que me permite centrar el sentido del mundo dependiendo mi interés actual, y por tanto, con de una manera bastante específica, aunque también hay veces donde simplemente nos dejamos llevar por alguna habitualidad heredada, aquellas que se convierten en prácticas no reflexivas, aunque igualmente vinculantes con la realidad, incluso hay veces donde la realidad simplemente acapara toda nuestra atención, cuando ocurren ciertos acontecimientos que no pasan desapercibidos para nadie, ya sean ruidos estruendosos, como un rayo, ya sean fenómenos naturales que implican el resguardo de nuestras vidas, como sería un terremoto o un huracán, etc. No hay una forma simple de describirlo, también puede ser como la *mujer de rojo* de Matrix, a la cual todos voltean a ver, por alguna razón, por su belleza, el color del vestido frente a la monotonía de la gradación del color en la vestimenta de todas las demás personas, es simplemente que ella entra en un

primer plano y nos rapta la atención. Así se experimenta lo cotidiano, existen cosas a las que simplemente les prestamos atención, a veces por un segundo, y volvemos a nuestro quehacer previo. Este juego de interconexiones es lo que Husserl desarrolla como la teoría de la asociación, elemento esencial en la explicación del origen del sentido. Tal explicación quedaría chata si no tuviéramos una explicación sobre la atención, que finalmente debe ser la explicación sobre aquello que nos motiva a tener en vista ciertos aspectos de la realidad y no otros. Por eso es necesario el análisis de la motivación y tal estudio es uno de los grandes aportes de la vía de la psicología.

Así pues, la implicación intencional como la motivación aparecen al estudiar la subjetividad partiendo de lo anímico, aunque debemos remarcar que éstas no son los únicos aportes de esta vía, también tenemos, gracias a ella, la configuración de una intersubjetividad trascendental¹⁰³, porque al poner entre paréntesis lo físico logramos percatarnos de que la experiencia del otro no se reduce a la experiencia de su cuerpo físico (*Körper*), a la vez es una experiencia de su *cuerpo vivo (Leib)*. Esto ocasiona igualmente un gran análisis en la experiencia del Otro mediante el acto de empatía, señala que la corporalidad es quien verdaderamente nos instala en el mundo. Apunta, además, al dar cuenta de que el sentido es una herencia, pero que se encarna en todas nuestras prácticas, que el sentido es mucho más que mera teoría, también es el cuerpo haciéndose parte del mundo. Rasgo fundamental que permite replantear el concepto de subjetividad y reconocer su interacción con el sentido, porque gracias a él nos alejamos de un concepto de subjetividad autárquica, transparente a sí misma y nos ofrece un concepto de subjetividad actuante; necesario para criticar a algunas corrientes filosóficas que pretenden afirmar la muerte del sujeto, sin reconocer que dicha afirmación nos condena a fracasar en cualquier transformación social que queramos efectuar. Sin un concepto de subjetividad no poseemos ningún elemento teórico-crítico para transformar las estructuras de la realidad en las que nos encontramos. Esto será el tema del capítulo cinco.

Además esta vía igualmente nos enfrenta al tiempo, tiempo constituyéndose subjetivamente, que se convierte posteriormente en historicidad. Este intrigante problema, piedra de toque de toda fenomenología, aparece cuando dejamos de lado lo *físico* y nos atenemos a la experiencia subjetiva, en un principio Husserl pensó que dicha experiencia era apodíctica, aunque a lo largo del desarrollo de sus investigaciones sobre la conciencia interna del tiempo fue haciéndose notar que esto es un error; pues toda experiencia incluso la de la misma subjetividad está sujeta a la temporalidad, y ello significa la existencia de un horizonte pasivo retencional tanto como un horizonte protencional, ambos

¹⁰³ "Der Vorzug dieses zweiten Weges zur transzendentalen Subjektivität gegenüber dem cartesianischen ist der, daß er sogleich auch die Möglichkeit gibt, die Intersubjektivität in die Reduktion einzubeziehen". (Hua VIII, 313).

conforman la memoria y la expectativa de toda experiencia; así pues, todo este embrollo le permite ver a Husserl que la subjetividad nunca es completamente transparente ante sí (cf. Hua I, 61), sino que invariablemente existen capas de la vida sedimentadas, las cuales muy posiblemente no volverán a salir a la luz, pero también existen capas de sentido que asumimos sin reflexionar sobre ellas, significaciones culturales que pasan a ser la naturalidad de nuestra vida, por tanto, se dio cuenta de la existencia de la opacidad de la vida de conciencia. Con la aparición de la temporalidad se debe aceptar que quedarse con el mero *ego cogito* es reducir la experiencia a muy poca cosa, a la actualidad y fugacidad del instante, efímero en esencia. De cualquier forma, aceptar la estrechez del *cogito* ayuda a comprender la complejidad de la vida de conciencia, ver la vida subjetiva como un flujo de experiencia continuo, un horizonte que nos acompañará hasta que culmine la última gota de nuestra vida; sin embargo esto es, en cierta medida lo menos comprendido, ya que allí se ancla todo el juego de la actividad/pasividad, el problema de la reflexión, la separación/división (*Spaltung*) de la subjetividad, etc.¹⁰⁴.

Resumiendo lo dicho hasta el momento podríamos afirmar que la vía psicológica posibilita entrever la complejidad de la experiencia, dar contenido al campo trascendental y, por tanto, nos provee de una mejor descripción de la conformación del sentido. Esto se logra mediante el estudio del ámbito espiritual (cultural), señalando la inscripción que tenemos en éste gracias al cuerpo vivo, asimismo dando cuenta que la subjetividad se manifiesta en la forma de tiempo, en los elementos intersubjetivos de la experiencia, etc. Algo que me gustaría adelantar aquí sería lo siguiente: aunque la subjetividad se sigue distinguiendo del mundo, ya no es una diferenciación tan tajante, ya que gracias a esta vía se muestra con mayor claridad la existencia de una correlación inquebrantable entre el *mundo* y la *subjetividad*, aunque entendiendo con mayor precisión el sentido y el modo de ser de la subjetividad; lo que significa comprenderla como *intersubjetividad trascendental*, pero aún así se muestra que mundo y subjetividad no son lo mismo. Esta es una de las ideas fundamentales de la fenomenología y que defenderemos a lo largo de la tesis, la subjetividad escapa al *mundo*; es decir, a los horizontes establecidos de sentido y es quien permite el juego de las transformaciones estructurales, ya que imposibilita la clausura en cualquier estructura; cuestión esencial para la ética y la política, pues puede haber relaciones de dominación, pero no son eternas, pueden modificarse; no obstante, ello se logra porque la subjetividad es el hiato donde todas esas estructuras convergen

¹⁰⁴ La temporalidad es un tema escabroso en el que no nos meteremos, preferimos remitir al lector interesado a espléndidos trabajos de Rudolf Bernet, Dieter Lohmar y en español tenemos textos de Roberto Walton y María Dolores Illescas, todos ellos grandes especialistas en el tema. También podríamos añadir textos clásicos de otros fenomenólogos como Heidegger, Merleau-Ponty, Levinas, Derrida, Ricoeur y Richir para complementar la perspectiva husserliana.

subjetivándola y al mismo tiempo en el que ella con su actuar (individual/colectivo) puede ir las transformando, la subjetividad es un *yo puedo* (Hua IV, § 60) capaz de escapar a la camisa de fuerza que se concretan en estructuras sociales y que buscan imponérsele, ella es un excedente que puede distanciarse de lo dado. Ese más allá del ser que predomina en la fenomenología contemporánea es la lucha por la transformación para evitar la clausura ontológica, todos temas que tocaremos en los capítulos finales cuando intentemos mostrar las implicaciones éticas de la fenomenología.

La última vía hacia la reducción es la del *Lebenswelt*, preferida casi unánimemente por los intérpretes contemporáneos, pues en ella se tocan con mayor profundidad algunos de los temas más interesantes que habían aflorado en la vía psicológica. En primer lugar porque en ella se pone en primer plano el análisis genético¹⁰⁵; es decir, cobra relevancia la pregunta por la *instauración* del sentido. La investigación fenomenológica da cuenta que el sentido posee una *Urstiftung*, un momento inaugural, donde se forma la hegemonía emergente de la experiencia. Donde se decide el reparto de lo sensible (Ranciere *dixit*); es decir, el momento cuando se crean modos de determinar lo real, las teorías, prácticas, relaciones de poder, discursos, etc; todos poseen modos de hacerse efectivos en la realidad, lo cual sólo es posible debido a la institucionalización de la experiencia y ella pasa a través de generaciones modelando las formas de representar la realidad, son los anteojos con los que la vemos, a tal punto que incluso se vuelven completamente hegemónicos, haciéndose pasar como si fueran parte esencial de la misma realidad. Ejemplo de ello sería la distinción dicotómica entre naturaleza/cultura, siendo éste uno de los binomios más importantes de occidente y, sin embargo, no es una forma universal de determinar lo real; pues existen múltiples culturas que *no* poseen una distinción tajante entre lo humano y lo otro de sí¹⁰⁶, no tienen una diferencia real, sino que atribuyen a lo viviente una naturaleza común, en la que sólo existe una diferencia gradual entre lo humano y la naturaleza; este mismo gesto teórico se maneja asimismo en múltiples teorías darwinianas, especialmente cuando enfatizan que la evolución es proceso; por tanto, la diferencia humano/animal solamente es gradual y la finalidad de tales investigaciones es quitar la prioridad ontológica y

¹⁰⁵ Como es sabido uno de los mayores aportes de la fenomenología husserliana madura fue la distinción entre los análisis estático y genéticos. Mientras que los primeros son investigaciones estructurales del sentido; es decir, comienzan como si tomáramos una fotografía del sistema a estudiar y mediante la intuición eidética se van desvelando las formas de interacción entre sus elementos, relaciones esenciales que posibilitan a dicho sistema específico. Por otra parte, los análisis genéticos comienzan tomando como hilo conductor algún aspecto del sistema, mas sólo para preguntar retrospectivamente por su instauración histórica del sentido; es decir, mostrar los modos en que históricamente se han sedimentado formas, prácticas, teorías, etc. para que haya sido posible ver al fenómeno tal como es actualmente; lo interesante es que estos últimos análisis no son sólo contemplativos, neutrales frente al objeto estudiado, sino que su estudio sirve para que podamos mostrar que el sentido no es algo perenne, sino capaz de ser transformado; este punto será analizado con detalle. Otro punto importante que debemos señalar que estos métodos no son excluyentes, todo lo contrario, se complementan para que aparezca la experiencia con toda su significatividad, plenificada al máximo. (Cf. Hua XI, 336-345).

¹⁰⁶ Un libro interesante sobre este tema es Descola (2005).

epistémica a lo humano (cf. Schaeffer, 2007). Lo importante, fenomenológicamente hablando, es poder indagar los orígenes de la experiencia; los ámbitos donde se crean los horizontes de inteligibilidad, los cuales no son sino el ámbito trascendental; es decir, los horizontes que hacen posible la experiencia significativa.

En el siguiente capítulo indagaremos la existencia de algunos horizontes que son “objetivos” e ineludibles, tanto del lado noemático como del noético, otros dependen de la región ontológica de lo real, mientras que otros más son dependientes de la cultura en la que nos situemos. Por ejemplo, la *historicidad* es una estructura noemática, parte esencial de la experiencia; por más que aceptemos la existencia de una relatividad conceptual, nadie puede negar que ésta se despliega históricamente, la significatividad se inscribe a lo largo del tiempo humano, fuera de ella no hay sentido. Entonces la *historicidad* aparece como la condición de posibilidad del sentido, porque fuera de ella no existe la inscripción significativa. La experiencia, por más “relativa” que la pensemos, necesita inscribirse en lo humano, en lo histórico; hacerse parte del mundo.

Igualmente tenemos estructuras subjetivas universales, cada uno de los actos subjetivos; el acto de percepción, rememoración, de juicio, el imaginativo, etc; todos ellos poseen estructuras estables, que no significa que deban ofrecernos el mismo contenido significativo, éste puede variar culturalmente, pero la estructura del acto no. Por ejemplo, podemos no estar de acuerdo sobre el sentido de un objeto ubicado frente a nosotros, porque su interpretación muchas veces depende de toda una estructura diferencial creada por cada cultura y, por lo tanto, puede hacer que el sentido de eso que se sitúa frente a nosotros varíe; aunque, por lo menos el acto de percepción nos muestra que hay algo allí frente a nosotros, un existente sobre lo que estamos discutiendo. Por ello mismo, la percepción nos enfrenta al mundo y eso no varía culturalmente, el acto de percibir implica el estar frente a lo real, y subjetivamente implica la creencia en la realidad al ver un algo ante nosotros, además significa también poner a los objetos “en carne y hueso”, mostrándonos que no son algo imaginado, fantaseado, sino están allí, siendo un correlato de realidad que está allí “objetivamente”; significa, por tanto, un modo de ser específico, la existencia, la efectividad (*Bestand*) de lo real; sin embargo, esta percepción, en tanto acto, todavía no pone un sentido específico de lo que tenemos frente a nosotros, sino sólo hace patente su modo de aparecer. Aceptamos fenomenológicamente que la percepción implica siempre una cierta interpretación, pues nunca tenemos experiencia de un “objeto puro” sin un sentido cultural, pero eso no significa que no existan elementos que estructuren ese sentido cultural, el aparecer de la realidad como subsistencia es ineludible, es el mero hecho de que algo está allí frente a nosotros; elemento que puede acercarnos a establecer parámetros mínimos para hablar de “objetividad” intercultural y a ello está correlacionado un acto subjetivo que “deja ver” esa realidad, que no es otro sino la percepción. El énfasis que buscamos es señalar la existencia de ciertas formas de

estructurar la realidad, algunas dependen de la cultura donde nos ubiquemos, pero otras no. Todo ello lo analizaremos a detalle en los próximos dos capítulos.

Ahora bien, ¿cuáles son los aportes más significativos y ofrecidos por la vía del mundo de la vida? Según Sebastian Luft (2004, 217-220) podríamos resumir su contribución en los siguientes puntos: 1) La concepción de la subjetividad se expande hacia la intersubjetividad, 2) se muestra que el ámbito trascendental es incompleto si sólo tomamos en cuenta los análisis estáticos, por ello es necesario que se incorporen los análisis genéticos, 3) al hablar de “completud” en los análisis de la fenomenología se quiere expresar la manera cómo la intersubjetividad trascendental constituye al mundo, siendo éste el producto de todas sus experiencias, por ello, la intersubjetividad trascendental es ser *absoluto*, cuestión que aclararemos a su debido tiempo, 4) al presentarnos una explicación más profunda del sentido de la subjetividad trascendental también puede brindar una comprensión correcta del sentido del mundo de la vida, 5) nos ofrece un método de indagación retrospectiva (con el ejemplo de la geometría en uno de los apéndices más conocidos de la *Krisis* o con el análisis de la matematización del mundo a partir de Galileo), 6) nos entrega la posibilidad de ver que el mundo de la vida es fruto del proceso histórico de *constitución*, poseyendo una génesis histórica y fundado en la experiencia de comunidades intersubjetivas que se encuentran situadas históricamente y que, por ende, se encuentran en un proceso de transformación continuo, 7) muestra que la historicidad es parte del ámbito trascendental, 8) el mundo no se reduce al ámbito egológico y 9) también apunta a que debemos tomar a la fenomenalidad como punto de arranque y como hilo conductor (*Leitfaden*) para comprender su manifestación. Ahora bien, antes de cerrar este capítulo nos interesa indagar un poco sobre el sentido de la *fenomenalidad* y su relación tanto con el campo trascendental como con el idealismo fenomenológico.

§ 25. Fenomenalidad y ámbito trascendental

Hemos repetido que el campo que se abre con la *reducción fenomenológica* es el del *mundo como fenómeno*; ahora es momento para intentar dar una explicación sobre el sentido de esta afirmación. Comencemos nuestro estudio con la comprensión que tenemos del fenómeno en la actitud natural, después nos distanciamos de dicha interpretación e intentaremos dar cuenta de los nuevos alcances descubiertos tras efectuar la reducción.

Habitualmente se comprende al fenómeno a partir de una contraposición, éste se ve como si fuera la cara opuesta de lo que sería la cosa en-sí, la esencia o la realidad efectiva; la idea básica que tenemos sobre la fenomenalidad se debe a este supuesto básico. Sin embargo, tras la epojé esta idea queda en suspenso, no podemos afirmar su validez, porque todavía no existe la forma de justificarla.

Entonces, la pregunta fundamental sería: ¿a qué nos enfrentamos tras haber ejecutado la epojé y la reducción? La respuesta es a los rendimientos de la intersubjetividad trascendental; reconociendo que el sentido, la realidad, la efectividad de lo real, la significación en general no es algo que esté dado en el mundo, como si fuera inherente a lo real, sino que la significación es una construcción sociales basada en rendimientos intencionales de la subjetividad y la intersubjetividad trascendental. Se debe a la existencia de la correlación esencial e inquebrantable entre el mundo y la subjetividad; entonces, al hablar de sentido, del mundo y de los horizontes de inteligibilidad estamos también dando cuenta de una producción subjetiva e intersubjetiva que los ha hecho posibles. Es aquí donde los análisis finales del capítulo dos sirven como pauta para saber lo que Husserl tiene en mente sobre el campo trascendental. Recordemos que él tenía varias críticas a Kant y gracias a ellas pudo extender el sentido del ámbito trascendental. Recapitularemos algunas de ellas para saber cómo se entrelazan en su concepción de la fenomenalidad; evidentemente no haremos una revisión todas, sólo trataremos de dar una visión de conjunto para después ampliar el concepto de fenomenalidad con ideas de otros fenomenólogos.

La primera crítica era la necesidad de intuición. En fenomenología no podemos construir conceptos o teorías en el vacío; si algo cuenta como fenómeno es porque aparece, se manifiesta en la experiencia. De tal manera Husserl criticaba la forma en que Kant creaba “conceptos míticos” y, por tanto, le hacía flaco un favor a la experiencia real y concreta, al determinarla de antemano, sin acotarse realmente a lo que se daba, trataba de imponerle esquemas de interpretación. Frente a ello, la fenomenología husserliana proclama con su “principio de todos los principios” (cf. Hua III, § 24): el sentido sólo puede partir de lo que se manifiesta y dentro de los límites de su manifestación. Ese es el sentido del *motto* fenomenológico “a las cosas mismas”; tratar que nuestros prejuicios sobre la realidad no afecten los análisis que realicemos, por lo tanto, significa dirigir la mirada hacia el objeto de estudio para tratar de descubrir sus horizontes, no limitarnos a lo que se dice, sino yendo a lo más profundo de su manifestación, que su donación nos muestre las implicaciones intencionales inherentes y las motivaciones que lo hacen posible, que permita ir hacia su instauración de sentido; todo ello sin imponer reglas o normas que no partan de él. El fenómeno, por lo tanto, está sujeto a los límites de la intuición. En pocas palabras a la *experiencia que tenemos del mundo*; los entes son hilos conductores del análisis y la reducción significa, fenomenológicamente hablando, dirigirse a lo que se manifiesta tal como se revela. Y lo que se manifiesta es la intencionalidad de la vida junto con la constitución del sentido.

En este punto debemos hacer un breve rodeo para aclarar nuestra idea fundamental: entender el sentido de la *manifestación*. Ella es el darse efectivo del fenómeno, mas no sólo el fenómeno que se hace efectivo a la subjetividad; es decir, no debemos reducir el ser al ser *para la conciencia*, como bien

lo señaló Heidegger. Determinar la realidad a partir de una región es un grave error. Para comprender el sentido de la fenomenalidad tampoco basta con remitirnos al sentido habitual del aparecer, ya que estaríamos condenados a analizar sólo el aspecto óptico de la realidad. Aparecer, manifestarse no significa tampoco el correlato "real" de la conciencia (un objeto, un concepto, un motivo), ello sería olvidarse del campo subjetivo y todo lo que él *hace* en la realidad. Por lo tanto, el concepto de *manifestación* engloba todos estos aspectos y todavía más, porque a todos estos elementos todavía hace falta agregarles los horizontes hacen posible su inteligibilidad; por ello mismo, el horizonte es también parte del aparecer, de la fenomenalidad, aunque no se haga patente en un primer momento. El horizonte es parte esencial de la manifestación del fenómeno; éste es uno de los puntos más importantes que se encuentra la introducción de *Ser y Tiempo* y en los desarrollos de Husserl sobre tal concepto. Entonces la manifestación implica más que ser para la conciencia, aunque nunca puede perderse de vista toda la actividad subjetiva y además habrán de incluirse los horizontes de inteligibilidad que la hacen posible, aquellos que son condicionados histórica y socialmente y los modos de ser de lo *real*.

Entonces, el concepto de fenómeno es mucho más complejo que lo que se dejaba ver en la actitud natural. Siguiendo las ideas de Heidegger podemos decir que el concepto de fenómeno tiene dos acepciones relevantes cuando nos ubicamos en un sentido trascendental, el concepto vulgar que es el "ente tal como se muestra en sí mismo" (Heidegger 1927, 35/58) y el concepto ontológico; nos dice:

"¿A qué se debe llamar "fenómeno" en un sentido eminente? ¿Qué es lo que por esencia *necesariamente* debe ser tema de una *mostración explícita*? Evidentemente, aquello que de un modo inmediato y regular precisamente *no* se muestra, aquello que queda *oculto* en lo que inmediata y regularmente se muestra, pero que al mismo tiempo es algo que pertenece esencialmente a lo que inmediata y regularmente se muestra, hasta el punto de constituir su sentido y fundamento." (Heidegger 1927, 35/58).

Lo oculto en Heidegger corresponde, en cierta medida, al concepto de horizonte en Husserl. El objetivo del señalamiento de Heidegger es indicar que la inteligibilidad del ente no depende sólo del ente, una cosa no tiene sentido por sí misma, sino que se inscribe en una estructura relacional a partir de la cual cobra significado; tampoco depende sólo del sujeto, porque él está desde un inicio situado en un mundo significativo, significatividad que él no creó por sí mismo partiendo del *cogito*, sino que tal significatividad le fue legada, siempre está situado en la pre-comprensión del ser que se manifiesta siendo la mundanidad del mundo; es decir, inmerso en las diversas estructuras de remisión que hacen posible los diversos juegos del lenguaje o la significación práctica del mundo. Dichas estructuras ontológicas las analiza Heidegger y las nombra como *existenciarlos* en *Ser y Tiempo*, (*ser-en-el-*

mundo, ser-con, el estar-arrojado, ser-para-la-muerte, etc.); ellos sólo aparecen en los análisis fenomenológicos tras la reducción, pues no son entes, no poseen el modo de ser del objeto, sino que son las condiciones de posibilidad de la significatividad y para acceder a ellas se necesitaba ir más allá de una ontología ingenua. En la filosofía de Husserl también nos encontramos con este problema, aunque desarrollarlo es bastante más complejo, porque lamentablemente no hizo distinciones tan detalladas como Heidegger; sin embargo, a nuestro juicio, todos esta problemática se inserta en el concepto de *horizonte*. El concepto de horizonte en la fenomenología de Husserl incluye una gran variedad de temas; puede referir tanto a los horizontes internos y externos del objeto, al horizonte del acto, a los horizontes temporales, a los horizontes pasivos/activos de la experiencia o al *mundo como horizonte*, sólo por mencionar algunos temas. Lo que nos importa señalar aquí es que *fenomenalidad* no significa sólo el aparecer de la cosa, en sentido óntico, sino que incluye además a todos los horizontes que la hacen inteligible; es decir, aquí pueden entrar estructuras de inteligibilidad diversas, tanto las *epistemes* que analiza Foucault, las configuraciones diversas del reparto de lo sensible de Rancière, las cadenas equivalenciales hegemónicas de Laclau o Mouffe, los ámbitos de decibilidad, etc. Todos esos temas se colocan aquí, porque son estructuras no reducibles al ámbito de lo óntico sino que son estructuras posibilitantes de sentido. El estudio del ámbito trascendental, por tanto, lleva a analizar todos los modos en que el sentido se establece. En la fenomenología husserliana ese es el sentido de la constitución del mundo, porque el mundo tiene significación, pero el objetivo teórico es hacer una reconstrucción de cómo ha sido posible, de todas las intencionalidades que están imbricadas para que éste tenga su sentido actual.

En el pensamiento husserliano todos estos horizontes intencionales son los que conforman el ámbito trascendental; aunque, siendo más apegados a la letra que al espíritu de su fenomenología, debemos admitir que muchos de estos temas son sólo indicaciones, ideas fragmentarias distribuidas a lo largo de múltiples manuscritos, pero no por ello dejan de ser destellos de gran lucidez. La idea esencial sigue perteneciendo al estilo kantiano de hacer filosofía; es decir, señalar la existencia de ciertas estructuras condicionantes de nuestra experiencia, aunque la transformación fenomenológica que se hace de éstas, ellas dejan de ser categorías formales de la subjetividad para convertirse en horizontes históricos creados intersubjetivamente. Además, tampoco debemos dejar de señalar otra de las grandes tareas fenomenológicas: indicar que aunque los *contenidos* significativos dependan de la historicidad, de ciertas estructuras y prácticas culturales e incluso de estados afectivos que le pertenecen a la subjetividad y a sus modos de subjetivación, todo ello no significa nunca que estemos condenados al relativismo. El estudio del ámbito trascendental muestra que hay parámetros mínimos de la fenomenalidad a los cuales podemos asirnos. Explicaremos esto con mayor detalle en capítulos posteriores.

Sobre este punto pondremos como ejemplo las cuatro estructuras básicas mediante las cuales se articula la fenomenalidad en el pensamiento de Husserl. Todas ellas han sido explícitamente analizadas por D. Welton (2000, 22-23): 1) *La estructura del cómo*; dicha estructura no es un acto de interpretación posterior o distinto al aparecer de la cosa, sino es el pliegue del fenómeno que posibilita su sentido; cada "cosa" aparece inmediatamente *como algo*, como libro, como objeto histórico, como ente; lo real no necesita de un segundo acto para mostrar su sentido sino que simplemente se presenta *como algo*. Por ello, esta estructura es parte esencial del aparecer del fenómeno y ese *cómo* es el modo de ser que presenta al objeto, al ente, al fenómeno, teniendo siempre un sentido específico. 2) *La estructura del para quién*; la realidad necesita manifestársele a *alguien*, a un sujeto, al *Dasein*, a una intersubjetividad. No existe sentido sin *aparecerle a alguien*; por eso, aunque la realidad existe, existió y existirá sin seres vivos, gracias a ellos y a sus configuraciones se da el sentido, para nosotros es imposible pensar fuera de las determinaciones de lo viviente, eso también es parte inherente del ser un fenómeno, el mundo se vuelve significativo al ser parte de lo viviente y el sentido proviene de ello; hemos visto que lo *en-sí*, lo que pueda pensarse como independiente de los sujetos y de las comunidades queda puesto entre paréntesis, ya que no sabríamos enunciarlo sin caer en una contradicción performativa. 3) *La estructura del en*, que es la denominación fenomenológica para el contexto, pues hay que dar cuenta de que el sentido no sólo depende de la cosa o del sujeto, sino de un *horizonte* mayor, no es lo mismo decir "gato" hablando sobre mis mascotas, que cuando alguien dice la palabra en un taller mecánico; el sentido siempre posee un contexto que posibilita su aparición. Sin los contextos las cosas no serían lo que son para nosotros. 4) Por último se encuentra la *estructura del desde donde*, que es parte del desarrollo del estudio ontológico del *horizonte* y tiene como objetivo referir no sólo al contexto de enunciación sino al trasfondo histórico en el cual se ubican los propios contextos, porque a veces el sentido no sólo depende del contexto, sino del bagaje cultural que poseamos o en el que nos encontremos. No es lo mismo cuando un dictador habla de democracia que cuando lo hace una persona progresista y no es lo mismo hablar de democracia en EUA que en México, por más que ambos sean "estados democráticos", ni siquiera es lo mismo cuando dos filósofos hablan de democracia, por ejemplo Rawls y Mouffe. Cada uno posee un *trasfondo* específico a partir del cual cobra inteligibilidad no sólo la palabra, sino su discurso y su actuar. De tal forma, la *estructura del desde donde* alude a los trasfondos, estructuras ontológicas profundas, las epistemes, la *Lichtung*, etc., todas ellas que deciden el reparto de lo sensible, que condicionan modos de ver, de actuar, espacios de enunciación, incluso a quienes son los que están capacitados para ser sujetos de enunciación, todo lo que se encuentra sedimentado en lo más hondo de la experiencia es lo que quiere enunciar esta estructura.

De tal manera, enfatizamos que el concepto fenomenológico de fenómeno es sumamente complejo, implica tomar en cuenta todas las imbricaciones posibles de dichas estructuras, es una nueva forma de concebir y estructurar la realidad junto con la formación de sentido. Este modo de replantear el sentido de la real es una transformación ontológica que Heinrich Rombach caracterizó como el cambio efectuado en el paso del pensamiento de los sistemas hacia el pensamiento de la estructura (cf. Rombach, 2010); es decir, en vez de plantear que la realidad debe ajustarse a un sistema, a una teoría, a una determinación racional específica, se empieza a reflexionar sobre la flexibilidad de los contenidos y las estructuras significativas, mostrando que la realidad no se agota en un sólo sistema sino que son estructuras diferenciales que se traslapan y en el juego entre todas ellas es como realmente se conforma la significatividad; aunque asumiendo ciertos parámetros que los hacen posible, éste es un pensamiento que no sólo de la filosofía, sino que permea a la época actual. Esta serie de imbricaciones estructurales es lo que fenomenológicamente se denomina como intencionalidad. Muchos filósofos tienen reticencia a dicho concepto, porque asumen que éste es parte de una relación entre sujeto-objeto, donde el sujeto sigue pensándose como transparente y el objeto como si fuera la determinación de un sujeto autárquico; sin embargo, veremos que esto no es así; como bien lo apuntó Heidegger, la intencionalidad no es una solución sino sólo el nombre del problema (cf. Heidegger, 1925, § 5) lo que aquí está en juego es el modo de comprender las diversas imbricaciones de la experiencia. En este punto debemos apuntar una de las características distintivas de la fenomenología frente a otras posturas como la del estructuralismo, ella nunca le va a quitar relevancia a la subjetividad. La subjetividad es parte esencial de la fenomenalidad y nunca se reduce a ser sólo algún tipo de subjetivación, condicionada de antemano por las diversas estructuras, sino que al mismo tiempo ser una subjetividad significa ser el lugar de la producción de sentido, como el excedente de sentido, y la imposibilidad de clausura en las estructuras; pues, aunque la subjetividad está inscrita en diversos horizontes, ella siempre capax de re-significarlos mediante sus actos y sus prácticas.

Otro punto importante que queremos enfatizar es que *fenómeno* no son solamente las cosas, los entes o las estructuras; *la fenomenalidad es el aparecer de la realidad pero que se inscribe en la vida de los sujetos, de las comunidades*. Esta es una diferencia esencial entre Husserl y Heidegger, pues para el primero la fenomenalidad nunca es algo formal, sino lo más concreto, es la experiencia misma. Si hay estructuras que condicionan la experiencia no es porque ellas sean perennes, sino que son procesos de sedimentación, formas de experiencia y al determinarla se han hecho hegemónicas hasta el punto de ya no saber, a ciencia cierta, cuándo y cómo se conformaron; aunque no por ello dejan de ser configuraciones intersubjetivas, culturales, o los momentos estructurales en los que se decidió el sentido de la acción, la práctica y las formas concretas de ver la realidad. Esas estructuras colectivamente conformadas permiten que tengamos maneras de ver las cosas y de actuar, incluso sin

que lo sepamos; sin embargo, no por ello se transforman en aspectos condicionantes meramente formales, sino que las estructuras son vida objetivada, vida sedimentada en tradiciones y que ahora pasivamente determina lo que hacemos. Por eso mismo, y esa es otra de las enseñanzas de Husserl, lo trascendental es concreto; la lucha contra la formalidad kantiana en el primer capítulo era para mostrar que la vida es la única que puede configurar sus estructuras de determinación, los modos de pensabilidad, de decibilidad y por tanto se necesita dar cuenta que el ámbito trascendental no es un espacio formal de inteligibilidad, sino que son estructuras que se conformaron mediante actos y vivencias, sedimentaciones de vida; ello le permitirá a Husserl estudiar no sólo los actos teóricos, sino también aspectos de la experiencia como el cuerpo, la fantasía, la afectividad, los sentimientos, incluso la renovación de la cultura.

Las estructuras trascendentales, por ende, solamente se vuelven formales gracias a procesos de sedimentación, así se conforman en la legalidad de la experiencia; son procesos históricos de formaciones de hegemonía y lo que muestra la fenomenología es que ellas no pueden pensarse como si fueran inamovibles, pues siempre existe la posibilidad de formación de nuevos y diversos contenidos, existe un juego inherente entre la estructura y la subjetividad/intersubjetividad; una subjetividad que está ligada a su tradición, pero que también es capaz de verla críticamente, por lo cual debemos reconocer y saber que lo que se dice y se hace no es la única posibilidad y, por tanto, que existen condiciones de transformación a partir de la configuración de nuevas instituciones de experiencia. Esto último parece faltar en Heidegger, porque su crítica a la figura del sujeto como *fundamento* y su pregunta por el *ser en general* no le permite desprenderse de una capa formal en sus análisis, la vida descrita de ese Dasein es muy pobre, como bien lo vio Levinas, pues el Dasein de Heidegger no come, no goza, y es así porque no es capaz de incorporar en su discurso el recurso a la subjetividad, a la vida y, por tanto, no alcanza a notar como gracias a ella es que tanto el ser-a-la-mano, como el ser-a-los-ojos van transformando su sentido en los procesos históricos. Heidegger tiene razón cuando muestra que los entes son útiles, ello es previo a su determinación como objetos, dándole prioridad al ámbito práctico de la vida; sin embargo, siguiendo sus análisis no podemos preguntar por la inscripción del ente en un horizontes históricos específicos, en horizontes que los hagan ser algo más, aquellos que posibiliten que el ente despliegue su verdadera potencialidad, su excedente, mostrándose como los fenómenos saturados que son, con un excedente ontológico que los hace ser más de lo que son en un momento determinado; en el pensamiento de Heidegger esa problemática remite únicamente a la estructura de la pre-comprensión, pero si sólo nos ceñimos a ella no hay forma de pensar la transformación de sentido del mundo, la única posible respuesta sería que esa transformación quedaría subsumida en ser una nueva pre-comprensión del ser, porque al eliminar de un plumazo el recurso a la subjetividad quitamos al mismo tiempo la comprensión de la inscripción del sentido, puesto que todas

las estructuras de significación son objetivaciones de vida; por ejemplo, el lenguaje, tal cual lo conocemos hoy en día, es independiente de cualquier sujeto concreto específico, en tanto que él no asigna el sentido a los referentes, sino que éste es algo previo y él debe ajustarse a ellos; sin embargo, el sujeto tiene la capacidad de crear nuevos sentidos para el objeto, es capaz de re-actualizar elementos pasados o simplemente crear nuevas configuraciones y significaciones; de allí la riqueza del lenguaje, aunque no es una riqueza inherente al puro lenguaje, sino posibilitada por la vida de los sujetos que lo utilizan. El lenguaje como tal es una abstracción, un sistema que se hace concreto en el hablar de los sujetos, de las comunidades. La fenomenología husserliana ve tal potencial del sujeto, la imposibilidad de ser *subjetivado* totalmente en prácticas heredadas, en los sistemas políticos, económicos, en el lugar que le impone la sociedad, etc.; frente a cada uno de esos modos de subjetivación la subjetividad posee la capacidad de instalarse en ellos críticamente. Como lo analizó Arendt, la libertad no es una condición ontológica previa sino que se crea en la praxis, en la acción frente a lo establecido y lo dado; esa es la misma intuición básica de la fenomenología husserliana, sujeto significa ser "productor" de sentido.

Entonces ahora podemos ver que la fenomenalidad incluye tanto el darse de la realidad, en sus diversos modos, así como estructuraciones sociales. En Husserl la pregunta por el sentido se responde en el entrelazamiento de ambas, la intencionalidad se establece entre ambos polos de la correlación, en el juego existente entre los múltiples horizontes estructurantes de la significación y la intersubjetividad histórica capaz de reactualizarlos; aunque al mismo tiempo asumiendo que el sentido *no* está completamente determinado sino tiende hacia lo posible. La reducción, por tanto, termina por revelarnos la interacción entre *mundo* y *subjetividad*. Sabiendo que en esa interacción es donde se *constituye el sentido*¹⁰⁷. Aún falta aclarar el sentido de cada una de estas categorías en el pensamiento fenomenológico, esa es la tarea de los próximos dos capítulos. Antes de terminar sólo queremos hacer una anotación final sobre la relación entre subjetividad y sentido, una que tiene que ver con el idealismo propugnado por Husserl.

El idealismo fenomenológico, al igual que diferentes posturas contemporáneas, no afirma que los seres humanos "creen" la realidad de la nada, sino sólo que ellos son los que configuran el sentido. Éste se produce gracias a comunidades de sujetos que investigan la realidad, que la habitan, que la

¹⁰⁷ Aquí debemos hacer una aclaración. La *constitución del mundo* no es resultado de los análisis fenomenológicos, sino que ella ocurre previo, durante y después de cualquier análisis. Lo que hace el análisis fenomenológico es *comprender los procesos de constitución*; busca hacer una *reconstrucción* de ellos, intenta hacerlos temáticos. Ese es el sentido de la reflexividad fenomenológica, no se trata de algún tipo de introspección, sino llevar a la luz lo que estaba allí sin ser reconocido, y más en concreto llevar a la luz a todos aquellos procesos que *constituyen al mundo*.

gozan y gracias a tales experiencias la *determinan*. Idealismo en este sentido es ver al mundo como parte de lo viviente, no sólo de lo humano, asumir sin tapujos que la objetividad, la verdad, lo bello, en tanto determinaciones, sólo pueden ser inscribiéndose en la inteligibilidad de la vida. El sentido de la realidad no es algo aparte de ello, por eso la fenomenología no puede aceptar lo en-sí buscado por la ciencia, tal asunción es un presupuesto gratuito que no podemos confirmar, nunca nadie podrá hablar sobre el sentido sin referirse a la experiencia de alguien; inclusive las ideaciones más abstractas de la ciencia deben tener un referente en la experiencia del científico que las lleva a cabo. Esa es la enseñanza de la fenomenología. El sentido depende de estructuras relacionales y ellas son producto del trabajo intencional de comunidades enteras de sujetos. Ese es el sentido de la correlación intencional, que no existe el mundo y la determinación de lo real sin las producciones subjetivas/intersubjetivas de sentido y éstas se inscriben en un mundo, en una historia, una tradición que hemos heredado. Ahora bien, esta idea de la fenomenología no le es exclusiva, también existen muchas otras corrientes filosóficas contemporáneas que suscriben esta misma idea, citemos algunos ejemplos:

“La realidad por la que preguntamos en el cuestionar filosófico obviamente no es algo que pudiéramos esperar consultar independientemente de la creencia o el conocimiento del mundo, por lo menos en cierto sentido. Por ejemplo, podríamos comparar una pintura con otra y ver más de cerca cómo se corresponden, y tal vez, podemos incluso evaluar el grado de correspondencia entre una pintura y con lo que es su tema. No obstante, no podemos contener todas nuestras creencias actuales sobre el mundo, a favor y en contra de él, y de algún modo medir el grado de correspondencia entre las dos. Si de alguna manera podemos llegar a una concepción filosófica de la realidad, entonces, debe de ser empezando con nuestras creencias sobre todo y de alguna manera forjando de aquella inmensa totalidad una concepción que, tras un escrutinio filosófico, habrá sido reducida a ser una porción de todo el original.”(Stroud, 2000, 27). Traducción y énfasis nuestro.

“Lo que estoy diciendo es que los elementos de lo que llamamos ‘lenguaje’ o ‘mente’ penetran tan profundamente en lo que llamamos ‘realidad’ que proponernos el proyecto de representarnos a nosotros mismos como los ‘cartógrafos’ de algo que es ‘independiente del lenguaje’ está comprometido fatalmente desde el mismísimo inicio.” (Putnam, 1992, 28) Traducción nuestra.

“Los juicios de hecho cuyo criterio de verdad es la vida y muerte son a la vez los juicios constituyentes de la realidad objetiva [...] La realidad objetiva no es algo dado independientemente de la vida del hombre. La vida del hombre, al lograr evitar la muerte, mantiene la realidad como realidad objetiva. Por eso en el suicidio se disuelve la realidad, y en el suicidio colectivo de la humanidad la realidad se disuelve definitivamente [...] La objetividad de la realidad no antecede a la vida humana, sino es tanto su producto como su presupuesto”. (Hinkelammert, 1995, 32).

*“[La objetividad de la realidad] Es un ‘producto’ en cuanto sólo el ser humano actualiza lo real como realidad (este remitir la realidad a lo real sólo se da como ‘producto’ de un acto inteligente del ser humano). Pero es un ‘presupuesto’, porque el ser humano capta lo real como siendo real antes, como un *prius* al haber sido captado. No ‘producimos’ lo real (esto nos antecede); no ‘presuponemos’ lo real como realidad (esto lo producimos). Hegel confunde la ‘realidad’ del saber de lo real, con la ‘realidad’ de lo real mismo. De la realidad-del-saber depende la actualización de*

lo real como realidad. Pero la realidad 'de lo real'(que es captada como anterior al saber) no es la realidad 'del saber' (que es la mediación necesaria para que lo real se actualice, además, como verdad)." (Dussel 2001, 104).

El ámbito trascendental, por tanto, podría pensarse como la objetivación de la vida creando horizontes de sentido que se sedimentan históricamente y que son los que posibilitan la visibilidad del mundo, recortándolo de formas específicas y haciéndolo humano. Tal resultado es lo que nos entrega la reducción, el cual es el verdadero sentido de la *correlación intencional* en el pensamiento husserliano. Sin embargo, como dijimos antes, ésta no una solución sino la puerta de acceso al problema, el camino se abre aquí para investigar la multiplicidad de la experiencia. Queremos dejar claro que la epojé como la reducción son necesarias, porque necesitamos alguna manera de dejar de lado la comprensión habitual de la realidad; es decir, pensarla como algo independiente, teniendo un sentido inherente, a-histórico. El sentido existe por las diversas configuraciones humanas, desplegándose en todos sus estratos, desde la corporalidad viviente que goza al mundo hasta las teorías científicas más abstractas; y el sentido no se agota, sino que prosiguirá mientras la vida de los sujetos exista, esa es otra de las enseñanzas de la fenomenología, Merleau-Ponty solía decir que una reducción completa era imposible y lo es porque la *vida* y sus configuraciones son históricas, no existe clausura en las estructuras, esa es otra enseñanza de la correlación intencional. En este problema deberemos centrarnos, lo haremos mediante el análisis de dos categorías fenomenológicas fundamentales: *mundo* y *subjetividad*.

CAPITULO IV MUNDO

"Nada existe en el mundo que sea insignificante."
F. Schiller

"Hay luz. No la tocamos ni la vemos.
En sus vacías claridades
reposa lo que vemos y tocamos.
Yo veo con las yemas de mis dedos
lo que palpan mis ojos:
sombras, mundo.
Con las sombras dibujo mundos,
Disipo mundos con las sombras.
Oigo latir la luz del otro lado".
Octavio Paz

Introducción

Mundo es la designación fenomenológica para determinar el horizonte que posibilita el aparecer de los fenómenos o, con otras palabras, es la luz que permite la visibilidad de los entes. El objetivo de este capítulo es comprender el significado y la función del *mundo*. El presente capítulo tiene, por tanto, dos propósitos bastante específicos: 1) mostrar las funciones ontológicas del concepto de *mundo*, una de las cuales, entre otras muchas, es la de disponer y normar el reparto de lo sensible o de establecer los marcos de pensabilidad y decibilidad de la realidad y 2) investigar la estructura fenomenológica del *mundo*, la cual es la del horizonte. Para alcanzar ambos objetivos tendremos que hacer el siguiente recorrido: en un primer momento buscaremos exponer sucintamente cómo fue posible que la fenomenología llegara a pensar y tematizar la categoría de *mundo*. En segundo lugar comenzaremos con el análisis del concepto y la función del mundo, sin embargo, lo haremos en un primer momento desde una descripción que creemos errónea, a saber, como si él fuera una *totalidad* y lo haremos así porque a veces la claridad sólo se gana mediante el contraste; además nos también importa explicitar este otro modo de comprender al *mundo* por dos razones fundamentales: a) la primera tiene que ver con una exégesis propiamente fenomenológica, pues el *mundo* pensado como *totalidad* fue la forma inicial en que tal tema apareció en los análisis tempranos de Husserl; b) la segunda razón tiene un carácter propiamente filosófico en tanto que, a nuestro juicio, esta manera de plantear el problema no fue una concepción sobre el *mundo* propia de Husserl, sino que era una idea impregnada en el *Zeitgeist*; dicha concepción hace eco, por ejemplo, en las algunas posturas filosóficas importantes, como la del atomismo lógico de Russell, asimismo se encuentra expresada claramente en el *Tractatus logico-philosophicus* de Wittgenstein y, en cierta medida, también en las primeras posturas estructuralistas. De tal forma, el itinerario que recorreremos no será baladí, sino que posteriormente

nos permitirá plantear con mayor profundidad algunos dilemas que surgen al pensar el concepto de *mundo*.

Mencionemos brevemente que existen diversos enigmas sobre el mundo y sobre su modo de ser que se hacen patentes cuando se le piensa como *totalidad* [ya sea como una totalidad de estados de cosas (Wittgenstein), como una totalidad en tanto correlato intencional de la conciencia (Husserl) o como una totalidad pensada como un sistema o como estructura a-histórica que configura las relaciones entre los signos y, por tanto, que remite a una determinada estructuración *a priori* del aparecer de la realidad (Saussure)]; adelantándonos un poco podríamos afirmar que la mayor dificultad que encontramos en todas estas posiciones teóricas es semejante: ellas son diversas maneras de idealizar la realidad o, para decirlo de otra manera, ellas son formalizaciones de la experiencia; entonces nosotros argumentaremos que todas ellas se alejan del verdadero modo de ser del *mundo*; pues se distancian de *cotidianidad* y, por ello mismo, se apartan del modo en que se constituye la experiencia ordinaria, ya que su propuesta teórica crea modelos, teorías, pero no nos permiten acceder a lo cotidiano, lo cual finalmente hace que tergiversen el modo de ser del *mundo*; y, además, la imagen que nos presentan del mismo aparece poseyendo una inmovilidad esencial¹⁰⁸, un tipo de formalidad en la que se manifiesta la imposibilidad del llegar a ser o de la transformación de sentido; ello inhabilita la descripción de los factores de cambio de la experiencia. Esta falencia teórica finalmente lleva también a una concepción errónea de la subjetividad, aunque este problema lo analizaremos el próximo capítulo.

En un tercer momento, al haber puesto sobre la mesa las dificultades y los límites de una concepción del *mundo como totalidad*, entraremos de lleno en el análisis del *mundo* siguiendo una propuesta fenomenológica mucho más madura, nutriéndonos de diversas posturas, especialmente de los escritos tardíos de Husserl, asimismo de los de Heidegger, Levinas y Henry. Nuestra meta será explicitar al *mundo* a partir del modo de ser que le es propio, el cual veremos que es el de *horizonte*,

¹⁰⁸ De alguna manera la filosofía siempre ha buscado alguna clase de estabilidad, un fundamento que sea capaz de darnos los principios necesarios para la configuración de sentido, de la normatividad, etc., muchas veces lo ha hecho apelando a la racionalidad, pensando que allí se encuentra un estrato capaz de limitar lo arbitrario o la fortuna, tal como lo ha señalado Bernard Williams; sin embargo la mayor parte de las veces esto nos ha conducido a una abstracciones de la experiencia, a modelos racionales, que en tanto que tal son sumamente interesantes, lamentablemente no son tal cual acontece la experiencia; por ello terminan tergiversando lo que pretendían aclarar; sobre este tipo de idealización y abstracción filosófica podemos recordar las primeras páginas de Borges en su *Historia de la eternidad*, allí él describe esa misma inmovilidad y estatismo que se nos hace patente al pensar el mundo como *totalidad*: “El universo ideal a que nos convida Plotino es menos estudioso de variedad que de plenitud; es un repertorio selecto, que no tolera la repetición y el pleonismo. Es el inmóvil y terrible museo de los arquetipos platónicos. No sé si lo miraron ojos mortales (fuera de la intuición visionaria o la pesadilla) o si el griego remoto que lo ideó, se lo representó alguna vez, pero algo de museo presiento en él: quieto, monstruoso y clasificado... Se trata de una imaginación personal de la que puede prescindir el lector; de lo que no conviene que prescinda es de alguna noticia general de esos arquetipos platónicos, o causas primordiales o ideas, que pueblan y componen la eternidad.” (Borges, 1936).

junto con todas sus implicaciones trascendentales, asimismo queremos mostrar la concreción fenomenológica del *mundo*. Algunas de las características más relevantes que haremos patentes son: 1) la *practicidad del mundo*; el *mundo* no es resultado de actos teóricos o epistémicos, sino que es el presupuesto de toda experiencia, siempre está previamente ahí para nosotros y aparece con el modo de lo *sobreentendido*, de la *pre-comprensión*; dispuesto y desplegado en las estructuras prácticas de la acción, las cuales son la condición trascendental de la configuración de la cotidianidad, por ello mismo, no podemos decir que él sea resultado, sino que ante todo es el presupuesto que condiciona el aparecer de la realidad, aunque en este capítulo faltará mostrar cómo es esto posible; ese será el tema del siguiente capítulo; 2) otro de los aspectos sobresalientes será evidenciar que los horizontes de inteligibilidad de la acción no son estructuras puramente formales, sino son consecuencia de una *afectividad* originaria; es decir, ellos encuentran su fundamento último en la *necesidad* y en la *vida* de los sujetos y de las comunidades intersubjetivas; por ello, argumentaremos que toda estructura de significación debe cumplir con un *para qué*, no obstante, también veremos que la asignación de la funcionalidad depende finalmente del ser *útil para los sujetos* que la emplean; por tanto, veremos que las estructuras y la remisión significativa a final de cuentas remiten a los seres vivientes que las emplean, esta idea es lo que intenta reflejar el concepto de *Worumwillen* de Heidegger, pero quien logra precisarlo con mucha mayor claridad fenomenológica fue Levinas con su concepto de *gozo* o del *disfrute*; la *vida* debido a sus *necesidades*, especialmente al *conatus esse conservandi* tal como lo diría Spinoza, se *objetiva* en instituciones sociales, porque necesita auto-generarse, sin embargo, esto no debe malinterpretarse, la *vida* no es un concepto abstracto, sino simplemente es el nombre genérico que se le da a la sociedad de los *vivientes*, por tanto, trataremos de argüir que todo sentido posible parte de la necesidad de los sujetos concretos (cf. Levinas, 1961 y 1965). Nos importará señalar, además, que antes de ser sujetos de conocimiento somos sujetos *prácticos*, aunque esa *practicidad* no se agota en una formalidad al estilo de la analítica del *Dasein* de Heidegger, sino que la *practicidad* de la que hablamos está anclada en la *vida*, en procesos intencionales y constitutivos que posibilitan la institucionalización de significados para que la *vida* pueda proseguir creando(se); 3) otro de los aspectos relevantes que debemos aclarar es el vínculo que existe entre la *afectividad* y la *institucionalización* pues es evidente que vivimos en el *mundo* normado, todo a nuestro alrededor es significativo; esto gracias a los *habitus*, las leyes, las prácticas, sistemas referenciales o, más en general, a la normalidad/normatividad que hemos configurado intersubjetivamente; no obstante, como veremos, esto es fuente de múltiples problemas, debido a que todavía necesita esclarecerse cómo ha *llegado a ser* nuestro mundo, ese que nos es tan propio, igualmente tiene que justificarse la normatividad de nuestro mundo entorno, porque existen varias formas más de determinar lo real; lo que indicarán los análisis fenomenológicos que llevaremos a cabo será que la institucionalización vigente

en nuestro *mundo propio*, concepto fenomenológico que aclararemos el próximo capítulo, no es única, ni originaria ni perenne; dicha institucionalización no es el suelo primordial de la experiencia ni preestablecido *a priori*, sino que ha sido resultado de una configuración histórico-social o de una tradición; de tal forma debemos reconocer que el sentido de que seamos sujetos que *vivimos* en y estamos *afectados por* el mundo significa, por lo menos, dos cosas: a) que el *mundo*, en tanto horizonte trascendental, surge gracias a las *necesidades*, a los *deseos* de los sujetos que habitamos en él; él es resultado de la objetivación de la *capa afectiva* y de la *vida* de los sujetos que lo habitan, pues sólo así se convierte en la concreción normativa y en la institucionalidad en la que estamos acostumbrados a vivir. De tal forma, cuando tomamos el vínculo ínsito entre *afectividad* e *institucionalización* hace que los desarrollos fenomenológicos siempre se ciñan dentro del un marco de la intersubjetividad concreta, la cual no es otra cosa sino una sociedad o una comunidad histórico social; b) por otra parte, se hará evidente que la *afectividad* se despliega y conforma de múltiples maneras, lo cual posibilita la existencia de diversas formas y configuraciones sobre el mundo, esto último será el tema del capítulo final de esta disertación. Ahora bien, lo que debe quedar claro es que la institucionalización de la que hablamos no se reduce sólo a procesos sociales complejos, sino que ella comienza desde niveles mucho más simples; es decir, desde las formas más elementales de institucionalización que ni siquiera están ligadas directamente con lo humano, sino con lo *viviente*, por ejemplo, los modos de organización animal, modos de representación que no son lingüísticos¹⁰⁹ como los gestos, o tal vez mediante la asignación de un macho alfa, la reina de una colonia, etc, con la categoría de institucionalización apuntamos a las múltiples formas de *normar* la experiencia, por eso podemos pensarla desde los estratos más elementales y de allí podemos partir hasta las formas más complejas de institucionalidad tal como pueden ser, por ejemplo, el lenguaje, los sistemas de justicia, las religiones, las creencias, etc.; nuestra meta será argumentar que cada institución es una forma simbólica para *normar*¹¹⁰ la experiencia, en tanto que cada una de ellas crea sus propias reglas, sus marcos de interpretación o juegos de lenguaje aunque como mencionamos anteriormente todas las instituciones simbólicas son concretas, no son estructuras formales ni abstractas, al estilo de Kant, sino que parten de la *vida*, incluso algunas son resultado de complejos procesos evolutivos, de optimalización de la experiencia e incluso de supervivencia. Al comprender de esta manera la institucionalización queremos dar cuenta de la otra cara del vínculo existente entre esos procesos de normativización; pues queremos explicar el vínculo que hay entre la *afectividad* y el modo en que las

¹⁰⁹ Sobre el tema de los sistemas de representación no-lingüísticos desde un marco conceptual fenomenológico es bastante recomendable el último libro de Dieter Lohmar, 2016.

¹¹⁰ Para una aclaración sobre el concepto de *norma* y *normatividad* en fenomenología cf. Crowell, 2013.

subjetividades o comunidades históricas hacen posible tal normatividad; nuestra intención aquí es arar el camino para esclarecer la tesis principal del último capítulo, la cual será la siguiente: las comunidades, las intersubjetividades históricas son quienes establecen, mantienen y transforman las instituciones sociales a partir de procesos hegemónicos, creación de *habitus*, de leyes, etc., todos ellos son configuraciones inmanentes en tanto que no existen elementos extrínsecos, o naturales, a dichos procesos; por eso, el sentido no aparece sin las configuraciones realizadas en el ámbito social y viceversa, ésta también es una correlación esencial e inalienable y la cual es la consecución del concepto de intencionalidad husserliano; no obstante, este tema tiene muchas dificultades que trataremos de aclarar. Finalmente, siguiendo este orden de ideas trataremos de defender la tesis de que ninguna configuración de sentido es esencial, por lo menos en lo que se refiere a su contenido, todas son convencionales; por lo cual, argumentaremos que el *sentido es resultado de producciones intencionales* que se configuran intersubjetivamente y partiendo de la afectividad de los *vivientes*.

§ 26. Notas sobre el concepto de mundo

Hans Blumenberg ha señalado con claridad que “el giro hacia el mundo de la vida también es, como tantas otras cosas en la fenomenología, consecuencia inmanente de su concepto de la conciencia como intencionalidad” (Blumenberg, 2010, 28)¹¹¹. A nuestro juicio, esta afirmación parece dar en el clavo, porque, como lo han señalado varios estudiosos de la fenomenología husserliana, el análisis del *mundo* y posteriormente el del *mundo de la vida* fue un aspecto necesario para esclarecer el suelo en el que se asienta la intencionalidad. A pesar de ello, no podemos afirmar a ciencia cierta que Husserl fuera inmediata y completamente consciente de la necesidad de explicitar la categoría de *mundo*, bastante probable es que la profundización realizada sobre el tema de la intencionalidad lo haya llevado a esa conclusión. Siguiendo las pistas arrojadas por Landgrebe podemos apreciar que en un primer momento la tematización del concepto de *mundo*, por parte de Husserl, se debió a dos problemas bastante específicos, ambos íntimamente relacionadas con el escrutinio del escabroso tema de la intencionalidad: 1) la percepción y 2) la reducción fenomenológica (cf. Landgrebe, 1963, 42-43).

¹¹¹ Algunos comentaristas afirman que Husserl dio un viraje hacia el problema del *mundo de la vida* después de la lectura que hizo de *Ser y Tiempo*, la cual realizó entre 1928/29; no obstante, si nos atenemos a los manuscritos inéditos, tenemos que reconocer que este concepto estaba presente desde antes de la década de los 20's del siglo pasado y, por si fuera poco, el concepto de *mundo*, a secas, lo empleaba desde mucho antes gracias a la deuda que tenía con el empiriocriticismo. Además a partir de 1924, como lo ha demostrado Landgrebe, Husserl estuvo cada vez más preocupado respecto al problema del mundo de la vida tal como puede verse en el curso que impartió ese año intitulado *Erste Philosophie*.

Como resultado del análisis de cada una de estas cuestiones Husserl sacará valiosas enseñanzas. Gracias al estudio minucioso de la percepción él tuvo que hacer algunas modificaciones epistemológicas esenciales a sus descripciones fenomenológicas, ya que un examen preciso de la percepción muestra que tanto los objetos de percepción como el acto de percibir poseen horizontes y, por ende, no es posible reducir lo dado, la donación [*Gegebenheit*] a la inmediatez, a la presencia, puesto que en lo actual, en el *hic et nunc*, nunca está dada la totalidad de la experiencia, siempre hay un excedente noético y uno noemático al que apunta la intencionalidad de experiencia, los cuales no pueden ser aprehensibles en un solo instante; para que la percepción acontezca como tal siempre debe de existir siempre un horizonte, una estructuración significativa específica donde los objetos se inserten y cobren sentido, sólo así es que el objeto percibido aparece. Ese juego estructural es lo que Husserl determinó como la necesidad de la correlación entre intuición e intención a la que aludió desde la primera de las Investigaciones Lógicas y la cual tiene como objetivo mostrar que en toda donación hay un excedente que es esencial para la configuración del sentido¹¹²; ver significa apuntar a lo no-presente, hacia el no-cumplimiento absoluto del acto, cuando vemos algo, digamos el libro que tengo frente a mí, sólo veo la cubierta y dependiendo del ángulo en que se encuentre, tal vez, alcanzaré a ver parte del lomo, algunas de las hojas incluso, más nunca lo veré por completo; la intuición que tenemos de las cosas no es total, sin embargo, la percepción mienta más de lo que está allí presente, porque apunta hacia lo no-dado, hacia los horizontes de la cosa y del acto; si nos atuviéramos sólo a lo dado en un momento específico, tal como lo postulaba el empirismo, nunca tendríamos objetos, sino sólo escorzos, estímulos, *sensibilia*, pero nunca objetos, ya que los objetos presuponen ciertos procesos sintéticos de la experiencia; ser un objeto de la percepción sensible significa hacerse manifiesto de manera escorzada, mas al mismo tiempo, y de forma pasiva, también significa ser la unidad de todos esos escorzos de experiencia; de tal forma, se hace evidente que la percepción siempre apunta más allá de sí, a procesos de identificación y de síntesis de un múltiples experiencias sobre un mismo objeto, tanto de aquello que nos es dado como lo que está implicado fenomenológicamente. El resultado que Husserl obtuvo de todos los minuciosos análisis realizados sobre la percepción¹¹³ fue

¹¹² Una opinión contraria a la que expresamos está dada en *La voz y el fenómeno* de Derrida; allí él intenta argumentar que la fenomenología husserliana tiene como fundamento la presencia; el *querer decir*, por ello sería todavía parte de la metafísica de la presencia, de un sujeto trascendental que da sentido. Por otra parte, nosotros queremos señalar que la fenomenología se basa en la correlación intencional, y que los rendimientos trascendentales no son creados por un sujeto aislado, sino por una intersubjetividad trascendental que genera y constituye la normatividad, las leyes, las costumbres, etc. El estudio de Derrida, a nuestro juicio, sólo es válido para una fenomenología estática. (Cf. Derrida, 1967).

¹¹³ La percepción fue uno de los temas recurrentes de la fenomenología de Husserl; comenzando desde los análisis tempranos del año de 1907 y que fueron el material para sus lecciones sobre la Cosa y el Espacio [*Ding und Raum*] (Hua XVI), pasando por los *Análisis de las síntesis pasivas* [*Analysen zur passiven Synthesis*] (Hua XI) que son análisis

darse cuenta de los presupuestos que ella posee; saber en primer lugar que ella supone horizontes y más aún, su estudio también le permitió ver, como consecuencia de tal ampliación en el campo perceptual, que todo acto y los correlatos noemáticos suponen, además, un horizonte general que posibilita la significación y el cual no es otro sino el *mundo*. El *mundo* es la estructura significativa que se encuentra siempre allí posibilitando la percepción y cualquier otro tipo de experiencia; él es la trascendencia y la excedencia de sentido por excelencia.

Al vislumbrar tal excedente de sentido Husserl debió reconocer la multiplicidad ontológica de los horizontes en la experiencia; es decir, tuvo que aceptar que el horizonte perceptual no es el único tipo de horizonte que existe, cada uno de los ámbitos de experiencia posee horizontes que le son propios; esto lo vemos, por ejemplo, en uno de los temas más estudiados por Husserl; a saber, la temporalidad. Gracias a tales investigaciones, Husserl reconoció que toda experiencia siempre está inscrita también en marcos temporales y, por ello mismo, tampoco podemos saltarnos los horizontes del tiempo; no es posible describir la experiencia aferrándonos sólo a un punto temporal específico, al ahora, o la *presencia*, como si ella fuera un momento aislado, un instante puntual más entre otros infinitos instantes que componen al tiempo; Husserl mostró que el ahora, o el *presente viviente*, que es la forma conceptual que Husserl empleará en sus análisis tardíos [cf. *Hua Mat.* 8 y Held (1966)], no es un punto aislado en el tiempo, sino que es un amalgama temporal, el cual viene dado y unido junto con su horizonte temporal, con sus retenciones y protenciones. Los análisis fenomenológicos hicieron evidente que si no lo describiéramos de esta forma, entonces no podríamos justificar la percepción actual, ni nuestra memoria o los recuerdos que tengamos de experiencias pasadas ni tampoco las anticipaciones futuras, pues no existiría ningún lazo que nos permitiera aprehenderlas en tanto unidad (cf. *Hua X*). El resultado de la ampliación del campo propio de la fenomenología hacia los la multiplicidad de horizontes en los cuales se inscribe la experiencia fue vislumbrar que a ésta le es inherente el no-cumplimiento, que la estructura de la experiencia siempre va más allá de lo *actual* y, por ende, tiende hacia el cumplimiento, más no siempre lo logra, ello hace que debamos describirla junto con todos sus horizontes para poder asirla de una mejor manera. Así pues, lo que inició como una profundización en los análisis de la percepción; es decir, dar cuenta de la necesidad de tomar en cuenta los trasfondos en los que se ubican los objetos, en tanto que nunca tenemos objetos aislados en nuestra cotidianidad, por ello mismo apuntando hacia el excedente ontológico de los objetos,

comenzados en 1918 y sirvieron de base para varios cursos impartidos por Husserl, hasta llegar a los Manuscritos D, todavía inéditos hasta el día de hoy, aunque actualmente están siendo re-trabajados para su publicación, esto gracias a la labor del Profesor Dieter Lohmar en los Archivos Husserl de la Universidad de Köln; la publicación llevará por título *Textos tardíos sobre la constitución del espacio* [*Späte Texte zur Raumkonstitution*].

cuando se lleva hasta sus últimas consecuencias, permite reconocer que el *mundo* es el presupuesto fenomenológico del sentido, porque el *mundo* es la estructuración última de todo horizonte, como lo dice Husserl en *Ideas I*, el *mundo* es el horizonte de todos los horizontes, es un elemento necesario para que acontezca la significatividad en la experiencia.

Por otra parte, el segundo aspecto o tema que le permitió a Husserl acceder al fenómeno del *mundo* se debió a un profundo estudio de la *reducción* y sus implicaciones metafísicas. No sería injusto decir que Husserl, con el correr de los años y de las descripciones realizadas, amplió el examen de los horizontes hacia problemas de corte ontológico, especialmente porque llegó a ser consciente de que con el estudio de los horizontes internos/externos, tanto de los objetos como de los actos todavía no se explica cómo ellos son posibles, pues no se ha dado cuenta de su condición trascendental, y tampoco se ha explicado cómo es que ellos son capaces de entregarnos los diversos modos de ser del ente, ni la forma en que lo determinan, todas estas cuestiones aún debían ser aclaradas¹¹⁴. La *reducción*, como hemos intentado mostrar en el capítulo anterior y en tanto que es parte esencial del método fenomenológico, nos enfrenta con los problemas epistemológicos de la investigación, pero de igual manera y, al mismo tiempo, también nos confronta con los aspectos ontológicos de la misma, con los modos en los que se configura la realidad, ya que al cuestionar el realismo de la actitud natural, o al realismo metafísico, Putnam *dixit*, ella hace que nos enfoquemos en la correlación intencional de fondo en toda significación; gracias a ella se muestra que el sentido es resultado de procesos de *constitución intersubjetivos*; es decir, señala que el sentido no es algo "natural", existente por sí mismo o tampoco es algo que le sea inherente a la naturaleza, sino que es resultado de diversos procesos de institucionalización simbólica, los cuales sólo acaecen gracias a prácticas subjetivas e intersubjetivas, a momentos de instauración simbólica que se sedimentan en instituciones, en habitualidades, leyes, etc. y vuelven "natural" al sentido creado; por eso mismo, la *reducción* permite vislumbrar a los diferentes actos constituyentes de sentido o, por lo menos, hace que nos centremos en ellos, al igual que los diversos modos de constitución y, además, posibilita el cuestionamiento de los supuestos con los que vivimos ingenuamente en la actitud natural. De tal forma, mediante el análisis posibilitado por la *reducción* somos capaces de determinar el lugar de enunciación desde donde comienza la descripción fenomenológica, igualmente se revela que el modo primigenio de interacción con lo real es la acción,

¹¹⁴ Nuestra interpretación sostendrá que la fenomenología de Husserl alcanza los problemas ontológicos en lo que respecta al problema del mundo, a ella se oponen varios intérpretes o filósofos —el caso paradigmático sería Heidegger— quienes afirman que Husserl no logró ver la profundidad ontológica del *mundo* y, por tanto, su concepto siempre estuvo en un nivel óntico; es decir, que pensaba al *mundo* como si fuera un objeto más. Discutiremos sus argumentos a lo largo del capítulo. Sobre esta posición puede consultarse (Herrmann, 2004), especialmente el capítulo segundo o el artículo (Vigo, 2008)

etc.; entonces la reducción es la llave de acceso para una posible aclaración sobre los procesos de *constitución del sentido*¹¹⁵.

Es preciso mencionar, a su vez, que el estudio de la *reducción* igualmente nos confronta con los presupuestos y con los aspectos metodológicos de la investigación fenomenológica, ya que para dejar atrás la metafísica ingenua que permea toda nuestra vida en la actitud natural es necesario que asumamos una posición ontológica firme y clara acerca de lo *real*, del *sentido*, de la *subjetividad* e inclusive de los modos en que podemos acercarnos a los fenómenos; este último punto es de suma importancia, pues tal como lo señalaron Husserl y Heidegger, la forma a partir de la cual nos aproximamos a un fenómeno tiene repercusiones en el modo en que éste se nos manifiesta, es decir, su modo de ser puede distorsionarse si nuestra aproximación se aleja de su manifestación originaria, o también podría decirse que el acceso que tenemos al fenómeno depende del interés que tengamos sobre él, lo cual quiere decir que la fenomenología busca señalar que el *ver* no es neutral, no existe un medio imparcial de aproximación al fenómeno; como hemos tratado de señalar en el capítulo anterior, el *interés* juega un papel importantísimo en la revelación de lo real. Ahora bien, si es cierto que debemos tomar en cuenta el aspecto de *cómo* accedemos al ente para dar cuenta de la forma en que acontece su aparición, entonces también podríamos decir que tanto Husserl como Heidegger habrían intentado mostrar que existen algunas formas más originarias del aparecer del ente, modos de ser del ente que son coetáneos a su cotidianidad, formas en las que el ente se muestra en su plena familiaridad con el entorno; por ello, sería indispensable que nuestros análisis apunten hacia ellas, pues, como bien podrá inferirse, cualquier desvío que hagamos de este camino nos conducirá a la tergiversación o al ocultamiento de un sentido profundo, tal vez el más profundo y originario, de lo ente; allí donde realmente se conforma la red significativa que lo dota de sentido, aquel es el ámbito que la fenomenología pretende estudiar. La *reducción*, por lo tanto, es el aspecto metodológico que hace posible la mirada que alcanza dichas profundidades de la fenomenalidad y, por ello, creemos que el concepto de horizonte sólo despliega todo su alcance gracias a la efectuación de la misma, pues sólo mediante la ejecución de la *reducción* realmente estamos posibilitados para ver al mundo en tanto *fenómeno*, saber que él es producto de una *constitución* de sentido y, por ello mismo, ella es quien hace posible cuestionar toda ontología ingenua, ya sea realista, naturalista o idealista; es decir, toda ontología que se centre en alguno de los correlatos y no en la propia correlación intencional, afirmando que es tal modo de proceder es una abstracción conceptual, lo cual sería imposible sin una herramienta metodológica como la *reducción*. Así pues, podemos decir que fue gracias a la *reducción*

¹¹⁵ Este fue una de las enseñanzas de Merleau-Ponty; no hay fenomenología sin la *reducción*. (Cf. Merleau-Ponty, 1945).

fenomenológica que los análisis cobraron su verdadera profundidad y, por ello mismo, también debemos afirmar que debido a ella Husserl pudo profundizar en su concepto de *mundo*¹¹⁶.

Debemos mencionar, por otra parte, que la explicitación husserliana acerca del concepto de *mundo* tuvo muchos altibajos, especialmente porque, como se sabe, su modo de filosofar siempre fue bastante *sui generis*; sus publicaciones fueron escasas a lo largo de su vida, en comparación con las de otros filósofos de su misma talla, aunque eso nunca significó que trabajara poco sobre los problemas filosóficos fundamentales, todo lo contrario, Husserl trabajaba tanto sobre ellos, siempre efectuando múltiples análisis y descripciones, los cuales además repetía incansablemente, tanto que nunca estuvo completamente satisfecho con ninguno de ellos, lo cual siempre le impidió publicar sus resultados; recordemos que muchas veces él volvía a los mismos problemas sobre los que había trabajado previamente, pero con nuevas y diferentes hipótesis de trabajo, otras veces se enfocaba en puntos específicos que anteriormente habían sido tomados como si sólo fueran un mero aspecto secundario de la descripción, otras veces regresaba a sus análisis insinuando hipótesis con las que no estaba totalmente de acuerdo, etc.; esta metodología hizo que fuera cada vez más consciente de los múltiples puntos flacos de sus descripciones anteriores, al mismo tiempo esa metodología le daba una consciencia mucho más profunda del problema, lo cual le arrojaba incógnitas frescas y, algunas veces, soluciones insólitas; sin embargo y para desgracia nuestra, otro de los resultados más concretos de esta metodología fue limitar sus publicaciones. Ahora bien, lo que queremos enfatizar es que es un hecho el que Husserl nunca dejó de pensar y analizar la concreción fenomenológica, nunca se dejó llevar por ideas preconcebidas o por teorías de otros filósofos; su filosofía siempre fue haciéndose en la marcha de su propio pensar; lo cual tuvo consecuencias importantes, una de las principales fue su continua retractación para poder rectificar el camino y llevar hasta sus últimas consecuencias acerca de la fenomenalidad de lo real. En este sentido, sus análisis sobre el concepto de *mundo* no fueron la excepción. Dicho concepto tuvo una constante profundización, tanto en su significación como en el

¹¹⁶ No sería un sinsentido afirmar que la *reducción* es la clave metodológica que emplea la fenomenología, sin embargo, muchos estudiosos buscan afirmar lo contrario, diciendo que la *reducción* sólo es necesaria si ya hemos tomado de antemano una decisión metafísica, a saber, defender algún tipo de idealismo; ellos asumen que la *reducción* sólo accede al campo de la conciencia, que nos encierra en él y, por ello, estaría destinada a analizar sólo los actos subjetivos; mientras que, a su juicio, sería posible una fenomenología que no la empleara, tal como la de Heidegger. Él no hace uso de ella en sus tratados más importantes; no obstante, si nos atenemos a la *función* que cumple la *reducción*, tal como lo hemos presentado en el capítulo anterior, que no es sino entregarnos al *mundo como fenómeno*, entonces podríamos hacer una analogía entre ella y la *Sorge* heideggeriana. Ambas cumplen la misma función, abrir al mundo en cuanto tal, con lo cual puede apreciarse que aunque los conceptos no sean equivalentes, la fenomenología requiere de un aspecto metodológico capaz de poner entre paréntesis la concepción ingenua sobre lo *real* y atenerse sólo a la manifestación del fenómeno. La *reducción*, a nuestro juicio, no nos encierra en el campo de la conciencia, sino que abre la posibilidad de ver la complejidad estructural del mundo, al concebirlo en sus múltiples entrelazamientos con los sujetos, las comunidades históricas y haciendo ver que el *sentido* es nada sin todas ellas. Sobre el tema cf. Bernet, 1994.

lugar que posteriormente ocuparía en la teoría fenomenológica. Lo que nos interesará señalar ahora es la función que tuvo esta categoría en los inicios fenomenológicos, ello para poder ver posteriormente su transformación, profundización y finalmente sus alcances.

Una de las primeras menciones del concepto de *mundo* en la obra publicada de Husserl fue en el parágrafo 1 de *Ideas I*. Allí se afirma que el *mundo* "es el horizonte total de las investigaciones posibles" (Hua III/1 7/87). Haciendo eco de la cita de Blumenberg, debemos reconocer que esta concepción sobre el *mundo* es resultado de un profundo análisis del concepto de intencionalidad, porque partiendo de ésta, ser una subjetividad significa estar volcada hacia algo; es decir, mostrar que toda actividad subjetiva remite inmediatamente hacia algo ajeno a ella, lo cual no es otra cosa sino afirmar que pensar es pensar algo, percibir es percibir algo, imaginar es imaginar algo, etc., entonces la subjetividad siempre está apuntando hacia la trascendencia, es decir, hacia el *mundo*. La especificidad del método fenomenológico radica en no centrarse en ninguno de los polos de la correlación intencional, sino en la *relación misma* (cf. Depraz, 1995). Tanto la subjetividad como el mundo son una abstracción, una nada, sin el polo opuesto de la correlación. Si la subjetividad es capaz de tener experiencia, lo es sólo porque siempre existe una alteridad a la que ella está volcada; no obstante, esa alteridad no es unívoca, asume diferentes formas dependiendo el estrato ontológico desde el que parta la indagación; bien puede que esa alteridad se trate de un objeto, de un ente, de una herramienta, un útil, que aparezca como la figura del Otro, el *mundo* mismo, o incluso una alteridad completamente inmanente debido a la auto-constitución temporal y carnal en la que la subjetividad se hace manifiesta a sí misma como fuente de auto-afección, en el hecho de *sentirse a sí*. El argumento de Husserl es que la alteridad siempre es una condición de posibilidad necesaria para la constitución de sentido e inclusive para la auto-constitución de la subjetividad (cf. Zahavi, 2004); así pues, la correlación intencional es lo originario por excelencia. Por eso mismo, el *mundo* debe verse como el marco de referencia desde donde pueden efectuarse todas las investigaciones fenomenológicas; ya que él es la trascendencia que siempre está supuesta para la conciencia, es la exterioridad que hace posible el aparecer del ente, pues como argumentaremos posteriormente, el *mundo* no es una cosa, sino un horizonte trascendental que hace posible la manifestación del ente, el reparto de lo sensible; por ello, no existe la experiencia de la subjetividad o de la intersubjetividad sin la remisión a algo más, a lo otro de sí, pero eso que denominamos lo otro de la subjetividad o de la intersubjetividad se revela estando ya "ordenado", normado de alguna manera; esa disposición está dada por el *mundo*; él es la articulación del sentido; desde donde éste aparece, en todos los niveles de constitución incluso en los niveles más originarios; allí donde todavía no se puede hablar propiamente de objetos, ni de entes, donde ni siquiera existe la subjetividad plenamente establecida en sentido fuerte; allí donde sólo existe parece existir una capa de *afectividad*, incluso en esos ámbitos de sentido Husserl sostiene que

siempre necesitamos de la *heteroafección* (cf. Hua XIV, 379 y Zahavi, 1999); es decir, requerimos de la trascendencia. Por esa razón, uno de los problemas fenomenológicos más importantes es la forma como debemos pensar y tematizar tal trascendencia. Allí es donde se encuentra el *quid* de la cuestión del mundo¹¹⁷.

El mundo en tanto problema fenomenológico significa comprender qué sentido tiene éste en tanto trascendencia, igualmente saber cuál es su función y el estatuto fenomenológico que posee. En el capítulo precedente hemos apuntado algunos de sus rasgos característicos; por ejemplo, que él es la base de toda creencia al ser la certeza más inmediata que tenemos gracias a que su modo de ser es lo “sobreentendido” (cf. Blumenberg, 2010), sin embargo, todavía hace falta explicitar su función trascendental y cómo es posible que pueda hacerse presente como lo sobreentendido. En el capítulo anterior también mencionamos que tras la efectuación de la *epojé* y la reducción, el mundo aparece como *producción intencional*¹¹⁸; es decir, siendo parte de lo humano; incluso, tal vez, debamos ir más allá y decir que él es parte de lo viviente. El sentido se conforma en él, pero eso no refiere a una disposición *a priori* del sentido, o a la necesidad de postular estructuras perennes que configuren lo *real*; sino que quiere decir que el mundo es una estructuración intencional generada históricamente y que ha sido configurado mediante los actos de comunidades vivientes e intersubjetivas (cf. Hua XV, XV). Esta forma de plantear la cuestión es esencial para el pensamiento fenomenológico, ya que éste señala que el mundo no es algo en-sí, no posee contenidos perennes, ni es una idealización de la experiencia; al contrario, el concepto de mundo (y posteriormente la reformulación husserliana de este concepto como el mundo de la vida) es una respuesta crítica frente a toda idealización de la experiencia, dando cuenta de que la base de toda experiencia es siempre la concreción, el mundo vivo, la cotidianidad, ya que en él se ofrece la forma originaria mediante la cual se manifiestan los fenómenos; así “el mundo de la vida no puede ser un algo general [...] sino algo precedente de orden

¹¹⁷ Cf. por ejemplo Hua II, Especialmente la segunda lección. Allí es una de las primeras veces donde Husserl va a afirmar que la trascendencia es el problema principal de la fenomenología. Aunque en esa lección todavía lo va a colocar dentro de un marco puramente epistemológico, la pregunta era: “¿cómo puede la subjetividad alcanzar los objetos?”. Esto se va a ir transformando con el paso de los años hacia preguntas de carácter más ontológico; es decir, sobre la función y la interrelación de la auto-afección y la hetero-afección, sobre la *hyle* como momento constitutivo de la experiencia, hasta llegar a tematizar al mundo y posteriormente a tocar los temas del mundo propio y extraño como base de toda constitución; es decir, la función de la tradición y la cultura para constituir el sentido de la realidad. Por otra parte, debemos señalar aquí que en este punto se ubica una de las decisiones fenomenológicas más relevantes, porque se trata de describir y reconocer el modo de ser más originario de la experiencia, ya sea en la figura de la auto-afección como momento que sustenta la experiencia por venir o la hetero-afección, que es una correlación esencial donde no puede dejarse de lado ni la subjetividad viviente ni la excedencia ontológica de la realidad en su mutua relación. En este punto, por ejemplo, se encuentra la discusión entre la fenomenología de Henry y la de Husserl.

¹¹⁸ Cf. Landgrebe, 1963, 46: “Denn Welt wirklich verstehen kann für ihn [Husserl] nur heißen sie in ihrer Ursprung aus Bewusstseinsleistungen verstehen, und ein solches Verständnis kann erst nach Vollzug der Reduktion und in Eingehen in die konstruktiven Analysis erreicht werden.”

genético, del que se puede esperar que tenga capacidad de explicar lo que surge de él mismo.”(Blumenberg, 2010) El *mundo*, por tanto, es el marco de inteligibilidad de toda experiencia posible, es allí donde se encuentra inscrita la pre-comprensión, en todas sus dimensiones.

Además, otra de las cuestiones fundamentales aparejada en el intento de esclarecer al *mundo* es saber desde qué perspectiva lo investigaremos; es decir, desde dónde lo abordaremos, tal es una pregunta metodológica fundamental que busca indagar la especificidad que tiene la fenomenología para aprehenderlo en tanto objeto de estudio; lo cual evidentemente es necesario porque también algunas ciencias, especialmente la física o la biología, y otras disciplinas del campo social también lo toman como tema de estudio. Por lo cual debemos señalar que la diferencia en la forma de aproximarse al problema del *mundo* radica, a nuestro juicio, en que cuando las ciencias se interrogan por el *mundo*, ellas están preguntando por ámbitos de sentido ya constituidos; es decir, por ciertas regiones ontológicas específicas, lo cual puede verse, por ejemplo, como la pregunta por el *mundo* como la totalidad de lo físico, el *mundo* como espacio habitable, el *mundo* como el aspecto o ámbito social, es decir, todas ellas preguntan por entes o por estructuraciones previamente establecidas; mientras que regularmente olvidan que el sentido, y finalmente el *mundo*, es parte de una institución e instauración simbólica; es decir, que todas esas regiones que ellas estudian surgen de un suelo turbio, de la opacidad de la vida, de momentos donde la “normalidad”, donde lo “estructurante” aún está por ser constituido; es decir, que ellas preguntan por lo que ya es o lo que está allí delante; mientras que la cuestión de la fenomenología es la generación del sentido, su *llegar a ser* e igualmente pregunta por los modos en que él se reestructura y revitaliza en nuevas posibilidades de ser; por eso mismo, la fenomenología cuando estudia al *mundo* tiene dos criterios, el primero de ellos es poner el énfasis en la necesidad de regresar a la cotidianidad, ver al *mundo* desde su los modos originarios de su aparecer, sin hacer de él una construcción teórica, lo cual fue siempre el objetivo de la *reducción*, *hacer ver* al *mundo* en su *originariedad*, el mundo no es primera ni principalmente un mundo idealizado, sino ante todo es un mundo *práctico* y *afectivo*. El segundo punto busca señalar la función trascendental del *mundo*; porque la fenomenología no se contenta con afirmar que el sentido surge desde los ámbitos originarios de la experiencia, desde lo pre-temático; sino que además quiere hacer explícito cómo es posible que el sentido está siempre *dis-puesto* (Heidegger, 1994; Braunstein, 2011). Para cumplir con esta tarea, la fenomenología necesita aclarar la función trascendental del *mundo*, ya que si existen formas de configurar la realidad, es porque todas esas estructuras son objetivaciones intencionales que se traducen en *habitus*, *tecnologías*, *dispositivos*, *lenguajes ordinarios*, *institucionalidad*; es decir, en aquellos elementos estructurantes que posibilitan y están presentes en la experiencia, antes de que siquiera los sujetos sepan, o sean conscientes, de que lo están, gracias a ellos se conforma y constituye la realidad en tanto ámbito normado. El *mundo* es justamente el conjunto de todos estos

dispositivos, es una estructura general en la que ellos se inscriben. Ahora bien, además debemos tener en cuenta que la descripción que podemos hacer de él es hasta cierto punto equívoca, pues también depende de que la hagamos desde una perspectiva estática o de una generativa; allí radica la diferencia entre algunas propuestas fenomenológicas, en tanto que desde un enfoque estático podemos decir que el mundo es una estructuración histórica que permite la revelación del ente de maneras bastante específicas, de tal forma podemos hablar del mundo griego, del latino, precolombino, del mundo del texto, etc., asumiendo que todos ellos son estructuraciones normativas que se concretizan en *prácticas, instituciones, leyes, normas, etc.*, las cuales revelan al ente desde perspectivas concretas; por eso mismo, cuando queremos describir la función que el *mundo* efectúa, entonces lo debemos describir como si fuera una estructura formal, donde sólo podemos describir sus características más generales, como que él es quien dispone y configura el reparto de lo sensible; por otra parte, cuando buscamos analizarlo desde una perspectiva generativa; es decir, hacer explícito cómo logra tales configuraciones, entonces no sólo tenemos que centrarnos en la *función formal* de éste, sino en la labor que ella misma realiza, para lo cual tenemos que voltear hacia tales estructuras, las cuales son concreciones históricas específicas de la experiencia en las que el *mundo* aparece, y explicitarlas, instancias que determinan lo que puede ser y *aparecer*. Por eso, la descripción fenomenológica del mundo sigue siendo problemática, en tanto que existe la necesidad de aseverar y dar cuenta del aparecer del *mundo* mediante una compleja dialéctica entre la estabilidad y la vulnerabilidad. En principio, su modo de ser se describe de una mejor manera mediante la función que éste realiza, lo que es lo mismo a afirmar que se se expresa mejor desde la perspectiva que nos ofrece la estabilidad de la descripción estática; así es como lo han hecho muchos fenomenólogos, tal como Heidegger, describiéndolo tal como aparece en lo que posteriormente denominaremos la "normalidad" o el "mundo propio", sus análisis parten y se quedan dentro de una configuración histórica específica y su objetivo es mostrar cómo ella es posible, hacer patentes las estructuras que le son inherentes, lo cual se traduce en el análisis de todas las estructuras presupuestas que hacen que lo *real* aparezca según el modo de ser de lo sobreentendido, establecido e instituido como algo que va de sí, como lo que parece no poder ser de otro modo (que es a la vez el intento de una tachadura de su institución originaria); sin embargo, también tenemos los intentos de aprehender al *mundo* desde su *llegar a ser*, ya que desde una perspectiva generativa se hace evidente que toda estructuración hegemónica incluye la posibilidad de cambio; de tal forma que otro de los aspectos esenciales que exhibirá la fenomenología es que siempre cabe la posibilidad de la transformación, de la incompreensión y de la nulificación de lo cotidiano; es decir, de que el *mundo* sea otro o de otra manera; incluso podríamos ir más lejos y afirmar lo siguiente: lo que se advierte con el análisis genético y generativo es que toda eidética, en tanto que es un sistema intencional unificante y normativo de lo real, es arbitraria; pues ella

se establece mediante estructuras hegemónicas que son las que conforman actualmente el mundo de la vida, más pueden variar según las necesidades de los sujetos que las conforman, allí es cuando los análisis fenomenológicos, tal como los de Husserl, Waldenfels y Richir, muestran la vulnerabilidad del mundo, que él no es ni puede ser algo *inmutable* y que la destrucción es también parte esencial de la vida y del mundo.

Mundo en la fenomenología husserliana, además, significa *mundo de la vida*; es decir, suelo del que proviene toda experiencia y que delinea los bordes de la misma; aquello que hace posible toda determinación en tanto que es la condición trascendental del aparecer de los entes. A diferencia de Kant, Husserl piensa que el ámbito trascendental está completamente vinculado a la experiencia, por ello, tal ámbito no puede ser descrito solamente partiendo de las estructuras subjetivas *a priori*, tampoco como si fuera ajeno a ellas, sino que explicar el verdadero sentido del ámbito trascendental significa dar cuenta de la legalidad de la experiencia, de la normatividad que se ha conformado en y gracias a ella¹¹⁹; por ende, *mundo* significa un *mundo configurado y cultivado por la experiencia*, tanto la que nos fue legada por nuestros ancestros, la que poseemos ahora e igualmente todas las posibilidades existentes; sin embargo, debe quedarnos claro que el mundo de la experiencia del que habla Husserl, en tanto que es suelo de la misma, es un mundo pre-científico, lo cual no quiere decir que sea ajeno a la ciencia, sino que él es la base de toda teoría, es la cotidianidad constituida y que sigue haciéndose, regulándose en prácticas y formas estructurales pre-teóricas. El significado de esta última afirmación se hace mucho más evidente cuando analizamos la formación histórica del concepto de *mundo* en Husserl. En primer lugar no puede omitirse el *factum* de que él retoma este concepto de Ernst Mach y Richard Avenarius¹²⁰; recordemos que la intención filosófica de este último era sentar las

¹¹⁹ Aquí hay que hacer una precisión conceptual. El hecho de que en fenomenología lo trascendental no pueda pensarse como algo independiente a la experiencia, no significa que la experiencia subjetiva condicione el aparecer de los entes. Porque la experiencia siempre se manifiesta desde marcos y configuraciones intersubjetivas, entonces cuando nosotros realizamos alguna acción, ésta ya posee una cierta *normatividad* que no proviene sólo del sujeto que la ejecuta, sino que esa normatividad que hace que nuestra acción cobre sentido o se lleve a cabo óptimamente está mediada por cumplimientos intersubjetivos, momentos instauradores que no son establecidos por el sujeto de la acción, sino por comunidades históricas concretas actuales o pasadas. Así, la *normatividad* se re-configura con cada actualización, pero no significa que el que la ejecuta sea quien da el sentido. De tal forma, la *legitimidad* de la acción que realizamos no está dada en la experiencia personal de quien ejecuta la acción, sino en los marcos sociales que la legitiman o que dicen cómo es necesario llevarla a cabo para que sea exitosa, además ellos establecen y fijan los límites de ésta o incluso los lugares de enunciación de quien tiene derecho para poder a realizarla y quien no (esto es parte del problema que Bourdieu ha llamado la magia de los performativos); sin embargo, fuera de estos marcos intersubjetivos de experiencia, ella no posee sentido alguno. Por ello mismo, debe verse la relación existente entre lo trascendental y la experiencia. Ahondaremos más en el tema en este capítulo y los siguientes.

¹²⁰ Nuevamente esto es mencionado con bastante lucidez por Hans Blumenberg: "Husserl no llega a este concepto directamente desde la filosofía de la vida [...] sino desde el positivismo de Richard Avenarius y Ernst Mach, con su programa de describir la 'visión natural del mundo' y de constituirlo en el punto de partida de una filosofía de las fundamentaciones elementales de toda teoría. De lo que se trataba era sobre todo de precipitar las impurezas metafísicas

bases de la ciencia en el *mundo de la experiencia cotidiana*, a partir del cual se nutren las concepciones filosóficas y científicas posteriores. Ese mundo del que habla Avenarius es un mundo cotidiano, práctico. Esto lo expresa cuando establece los dos axiomas esenciales del empiriocriticismo:

“1) Cada individuo humano se presupone [estando] originariamente enfrentado a un entorno con múltiples componentes, enfrentado a otros individuos humanos con diferentes expresiones y lo declarado es en cierta medida dependiente del entorno: todos los conocimientos-contenidos de la visión de mundo filosófica -crítica o no crítica- son variaciones de de aquellas presunciones originarias [...]

2) El conocimiento científico en esencia no tiene otras formas o medios que lo no-científico: toda forma especial de conocimiento científica o todo medio de conocimiento son formaciones provenientes de lo pre-científico.” (Avenarius, 1888, VII) Traducción nuestra.

Avenarius, al igual que posteriormente lo hizo Husserl, enfatizaba que toda presunción sobre el mundo y todo conocimiento científico tienen su base en lo pre-científico (*vorwissenschaftlich*), en la cotidianidad del mundo entorno “en el que me encuentro [nos dice Avenarius] inmerso en un entorno junto con todos mis pensamientos y mis sentimientos. Este entorno está compuesto de múltiples componentes, los cuales estaban vinculados entre sí mediante múltiples relaciones de interdependencia. Al entorno pertenecen también otros seres humanos con sus múltiples expresiones y lo que dicen está, la mayor parte de las veces, nuevamente en una relación de dependencia con el entorno [...] esto era el *mundo*, tal cual lo encontraba al inicio de mi filosofar, como algo existente, seguro, conocido y comprendido conceptualmente.” (Avenarius, 1905, 4-5) Esta fue la primera pista que tuvo Husserl al inicio de su investigación sobre el concepto de *mundo*. La idea de fondo que ambos pensadores poseían era apuntar hacia un ámbito de experiencia que está presupuesto en todos los demás. Ahora bien, con el correr de los años la conceptualización de esta intuición básica se transformó poco a poco en la filosofía de Husserl. Ese camino es el que intentaremos trazar. Desde este momento queremos aclarar que la meta propuesta para este capítulo se dirige a explicitar el concepto *trascendental* de *mundo* encontrado en la fenomenología de Husserl. Lo decimos, porque el filósofo moravo muchas veces trabaja con conceptos de *mundo* que no pueden calificarse todavía como conceptos trascendentales, sino que ellos son simplemente conceptos preliminares, conceptos que tematizan una experiencia del *mundo*, aunque bien visto ellos a penas son la puerta de entrada para acceder a conceptos bastante más profundos. Los mencionaremos y analizaremos brevemente,

no sólo y en primer lugar en la teoría de la experiencia, sino ya en la propia experiencia. El órgano escolar del empiriocriticismo liderado por Mach y Avenarius, la *Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie*, había desaparecido en 1916, después de cuatro décadas de existencia; por causa del neokantismo todavía existente, pero también por el supuesto triunfo de la fenomenología sobre el psicologismo.” Blumenberg, 2010, 25; e igualmente véase Cavallaro, 2015.

ya que estos con estos conceptos preliminares de *mundo* que Husserl propone se empieza a labrar el camino hacia el ámbito y la función trascendental del *mundo*; por lo tanto, nos harán comprender ciertos problemas, intuiciones, y algunos puntos preliminares que posteriormente nos llevarán a planteamientos más interesantes.

§ 27. Conceptos preliminares de *mundo* en la fenomenología husserliana

Anthony Steinbock ha realizado un profundo y agudo trabajo exegético de la *Krisis* (cf. Steinbock, 1995) y demostró que antes de abordar algún concepto trascendental de *Lebenswelt*, Husserl emplea cuatro conceptos provisionales de *mundo* o *mundo de la vida* con la finalidad de esclarecer algunos puntos de la investigación en curso, todos ellos le sirvieron posteriormente para afianzar un punto de arranque sólido y posteriormente para profundizar algunos problemas y dar cuenta de otros; los conceptos provisionales son:

- 1) *Lebenswelt* como lo intuible (Hua VI, 106/108).
- 2) *Lebenswelt* como la fundación del sentido (Hua VI, 49 y 127/ 51 y 129).
- 3) Los diversos *Lebenswelten* en tanto subjetivo-relativos (Hua VI, 133-141/ 135-143).
- 4) *Lebenswelt* como una estructura esencial. El *eidós* de la percepción (Hua VI, 142/ 144)

Ahora es menester aclarar la utilidad de estos cuatro conceptos en el recorrido husserliano. Comencemos ofreciendo el contexto en el que Husserl emplea su primer concepto provisional de *Lebenswelt*, él lo utiliza en una discusión con la filosofía kantiana, lo que Husserl quiere remarcar con sus comentarios críticos es justamente lo señalado en los primeros capítulos de esta disertación; a saber, que la filosofía kantiana, por lo menos la CRP, comienza sus investigaciones desde ámbitos fundados; es decir, asume acríticamente ciertas estructuras subjetivas como si ellas fueran las condiciones *a priori* de la experiencia, más sin hacer un análisis detallado de las mismas y que las valide en tanto que tales; por ello mismo no es capaz de remontarse hacia las estructuras de sentido que son verdaderamente las condiciones de posibilidad de la experiencia; estructuras que no son puramente subjetivas, sino que están basadas en la correlación intencional que hemos mencionado, en la correlación esencial entre la subjetividad y el *mundo*, en este punto aparece el primer concepto de *Lebenswelt*, tal concepto tiene un objetivo bastante claro en ese contexto: señalar el presupuesto implícito y olvidado de la filosofía kantiana en la *Crítica de la razón pura* no es otro sino el mundo circundante y cotidiano, él es quien está a la base de toda la actividad teórica: "nosotros somos en este mundo objetos entre objetos, por expresarlo desde la perspectiva del *mundo de la vida*; esto es, somos en tanto que siendo aquí y allá, somos en una lisa y llana certeza experiencial, *previamente a toda*

constatación científica." (Hua VI, 107/109. Énfasis nuestro.) El argumento desarrollado por Husserl se centra en argüir que la experiencia descrita por la ciencia es una construcción teórica mucho más elaborada de la experiencia y, por ende, posterior en el orden cronológico y también en el ontológico [recordemos que la ciencia newtoniana es uno de los presupuestos de Kant en la *CRP*, además también acordémonos que otro de los objetivos de Kant en este mismo libro era justificar los juicios de la ciencia]; entonces, Husserl enfatiza que la experiencia científica es la idealización de una experiencia mucho más originaria y concreta que es el *Lebenswelt*. Sin embargo, ella no sólo es una idealización de los contenidos de la experiencia, sino que la idealización aparece además en el modo de aproximarse al fenómeno; esto se debe a que la ciencia se acerca a sus objetos mediante teorías, principios, es decir, mediante construcciones teóricas, derivadas de la actividad subjetiva del investigador; de tal forma, deja de lado, o por lo menos se aleja, de la forma primigenia en la que nos acercamos a las cosas, a saber: la percepción y la intuición¹²¹: "la percepción es el proto-modus de la intuición, ella representa en proto-originalidad, esto es, en el *modus* de la mismidad presente." (Hua VI, 107/110). La conclusión a la que llega el filósofo moravo es la siguiente: el aspecto teórico, el *pensamiento*, es una instancia secundaria, mientras que el modo originario de estar en el mundo es *habitar* la cotidianidad, la cual antes de tratar con idealizaciones como las que propone la ciencia, *convive, se mueve y actúa en un mundo entorno*, en él todavía no se poseen objetos teóricos, sino ante todo tenemos una experiencia sensible, estética (lo cual es un elemento importante de la reformulación fenomenológica del concepto de *mundo*, ya que mostrará que éste está anclado a lo corporal, dicha consecuencia la analizaremos más adelante). De tal manera, podría afirmarse que el objetivo de este primer concepto provisional se centra en enfatizar la importancia epistemológica, mas regularmente olvidada, que posee habitualidad, aunque también la sensibilidad, es decir, el campo estético, corporal mediante el cual nos movemos de forma cotidiano en el mundo, entonces bien podemos afirmar que con tal concepto Husserl intentó regresarle a la *doxa* un estatuto epistemológico positivo, ya que sin éste el ámbito teórico no podría acontecer; por ello, los análisis fenomenológicos tenían que recuperar la dignidad ontológica de todo aquello que está a la base de la experiencia y que por ciertos prejuicios es dejado de lado por la ciencia: la experiencia cotidiana. Otro aspecto igualmente importante de este primer concepto de *Lebenswelt* era señalar que el *mundo de la vida* está siempre allí antes de la actividad que los sujetos ejerzan, antes de que comencemos siquiera con nuestras investigaciones teóricas, mostrando que él es el marco donde se mueve toda exploración científica o filosófica.

¹²¹ Recordemos que Husserl hizo una ampliación bastante considerable del concepto de intuición; para la discusión y desarrollo del tema cf. Marion, 1989, capítulo primero.

Ahora bien, este concepto del mundo de la vida es provisional porque solamente enuncia algunas ideas que serán reelaboradas de una mejor forma en análisis posteriores; por ello mismo no ahonda en las dificultades que van saliendo al paso. En este caso el problema que se encuentra en este concepto provisional es haber establecido una distinción tajante entre lo que sería el *mundo cotidiano* y el *mundo de la ciencia*; ya que es un corte epistemológico que no está fundado en la experiencia o en el modo de ser del fenómeno analizado, porque en la cotidianidad siempre estamos trabajando de manera inmediata e inherente con la idealización; la experiencia está normada por estructuras o instituciones que evidentemente no son puramente sensibles; algunas instituciones sociales más básicas tal como podría ser, por ejemplo, el dinero, son institucionalizaciones, basados en actos y acciones performativas (cf. Searle, 2010) que no dependen sólo del aspecto sensible de la experiencia y aún así son parte esencial de la cotidianidad. De tal forma, lo originario no debe ni puede ser equivalente con lo meramente sensible, la exclusión entre ambos estratos del mundo es imposible. Por otra parte, y centrándonos sólo en este punto debemos reconocer que el concepto de *Lebenswelt* empleado por Husserl en esta sección de la *Krisis* es parte de un argumento heurístico el cual tiene la intención de atacar un problema esencial del pensamiento científico encerrado sólo en sí mismo; a saber, que al desdeñar la experiencia originaria, la ciencia queda sin sustento. Entonces, aunque aceptemos el carácter y empleo heurístico del argumento husserliano debemos señalar que éste no por ello deja de tener otro problema grave: al afirmar la mayor dignidad epistemológica del mundo sensible sobre el mundo de la idealización científica se está haciendo al mismo tiempo un juicio de valor que va mucho más allá de lo que la intuición ofrece. Por eso mismo debemos ser cautelosos con el empleo que hagamos de estos conceptos preliminares, ya que su finalidad no es dar una respuesta acabada al problema del *mundo*, sólo poner al descubierto algunos problemas. Al verlos de esta manera podemos apreciar su verdadera función e igualmente nos permite, en un primer momento, pasar por alto sus imprecisiones; siempre y cuando tengamos en cuenta que la solución al problema del *mundo* no está dada en ellos. Tampoco podemos ignorar el modo en el que ellos se concatenan, pues la forma en que eslabonan los problemas, al igual que las soluciones preliminares, se unen para dar cuenta de la verdadera profundidad de la cuestión; a final de cuentas, eso es lo que nos proporcionará la posibilidad de llegar a un concepto trascendental de *mundo*.

El segundo concepto provisional de *Lebenswelt* es, en cierta medida, una continuación de los desarrollos iniciados en el primero; sin embargo, en este concepto encontramos, por lo menos, una característica específica que no estaba contenida en el anterior: se hace patente la relación de dependencia del ámbito teórico, de la vida activa de las comunidades, bajo el yugo del *Lebenswelt*. Mediante este segundo concepto no solamente se ejecuta una distinción tajante entre ambos estratos de experiencia, sino que además se intenta señalar que existe un ámbito más fundamental que el otro;

se trata evidentemente del *Lebenswelt*. Husserl asevera que en él “vivimos nosotros mismos según nuestros modos de ser personales-corporales. Pero aquí *no encontramos nada de las idealidades geométricas, no encontramos el espacio geométrico ni el tiempo matemático*” (Hua VI, 49/52. Énfasis nuestro) Además arguye que “todo cuanto asumido como naturaleza ‘objetiva, real y verdadera’ ocupa el lugar del mundo de la vida, lo disfraza.” (Hua VI, 50/52). La experiencia científica, por tanto, es fundada y el *Lebenswelt* sería el estrato fundante de esta relación¹²². De tal forma, Husserl no “sólo consideraría al *Lebenswelt* como la fuente epistemológica de evidencia, independientemente de las ciencias o de las verdades lógicas, sino que estaría persiguiendo el ‘orden esencial de fundación’” (Steinbock, 1995, 89). Con lo cual, mediante el desarrollo de esta idea Husserl estaría tratando de indicar cuál es el orden específico que existe en la conformación taxonómica de la realidad, otra forma de decirlo sería afirmando que la intención del filósofo moravo es señalar la relación de dependencia que se establece entre las estructuras constitutivas para que pueda haber un mundo de experiencia. Este procedimiento es designado por Husserl como “arqueología”¹²³, que finalmente es el método de zigzag descrito en *Krisis*; es decir, se toma un fenómeno como hilo conductor para poder partir de él hacia las profundidades intencionales que están a la base; por ello, se intenta sondear la experiencia para acceder a lo que la configura, hacia lo que está en el fondo para surja. Este método, sin embargo, como lo argumenta Steinbock, es todavía parte del método estático, porque parte de ámbitos o fenómenos ya constituidos, afirmando que algo es *a* o que tiene las propiedades, *b, c, d*, o que es parte de la región de lo artístico, etc., yendo desde lo constituido hacia los momentos intencionales que lo hacen posible; sin embargo, todavía no se cuestiona por los marcos donde esos procesos intencionales se justifican, cómo hemos alcanzado a tener tales sistemas de validez, cómo hemos instaurado tal tipo de normalidad, cómo se ha llegado a determinar *algo* como perteneciente a cierto ámbito de sentido, por el momento todas estas cuestiones quedan eclipsadas; aunque ya desde aquí se nota la tensión existente, aquí es donde el método estático está dando lo más de sí, y es donde se gesta el impulso para el método genético y generativo.

¹²² “El camino retrocede aquí de la evidencia lógico-objetiva (la «intelección» matemática, la «intelección» científico-natural, científico-positiva, tal y como la consume el matemático que investiga y fundamenta, etc.) a la proto-evidencia en la que el mundo de vida está constantemente dado con anterioridad [...] Pero no es verdadero en este sentido el que las ciencias sean ciencias de la experiencia, el que todas partan de la experiencia, el que todas sus inducciones tengan que verificarse finalmente por medio de la experiencia, sino que esto sólo es verdadero en el otro sentido, en el cual la experiencia es una evidencia que se desenvuelve puramente en el mundo de la vida y, en tanto que esto, es la fuente de evidencia de las constataciones objetivas de las ciencias, las cuales, por su parte, nunca son ellas mismas experiencias de lo objetivo.” (Hua VI, 131/135)

¹²³ En el manuscrito C 16 78a, citado en Steinbock, 1995, 284, nota 12.

En este momento vale la pena detenernos un momento en el análisis de estos dos conceptos provisionales, porque ambos dan cuenta de un error semejante; los dos dan por hecho la separación entre el *Lebenswelt* y el mundo de la ciencia. De hecho se podría afirmar que ellos hacen mancuerna para argumentar una separación ontológica entre ambos estratos; haciendo que la ciencia, junto con sus teorías, axiomas, leyes, etc., sea algo derivado y, esencialmente, algo no-comprobable ni examinable para ella misma, incluso podría decirse que está haciendo una hendidura ontológica para legitimar el quehacer de la filosofía; pues se está tratando de argüir que la ciencia no puede dar cuenta teóricamente de su hacer, de su obrar, ni de sus presupuestos, pues no puede retroceder y dar cuenta de su fundamento, el cual es el *Lebenswelt*. Estaría vedado siguiendo sus propios métodos. Además, colocándonos en una perspectiva distinta de la separación ontológica entre ambos estratos de experiencia, existe otro problema igualmente importante; a saber, la imagen que se ofrece de la realidad, en tanto que al describir el ámbito predicativo como un estrato fundado, hace que el estrato del *Lebenswelt* sea sólo un estrato parcial, una región particular de la experiencia; entonces él ya no puede ni abarcar ni explicar la totalidad de la experiencia, sino sólo lo "más fundamental" de ésta, lo que podríamos definir como la experiencia salvaje, donde todavía no pueden encontrarse trazos de legalidad o normatividad, ellos serían aspectos posteriores de la experiencia y dotados gracias a la actividad teórica de los sujetos, haciendo una pantomima del acontecer cotidiano de lo real y de igual forma tergiversando al mismo tiempo el sentido del *Lebenswelt*, puesto que es evidente que la cotidianidad no se articula mediante tales cortes ontológicos tajantes, en ella encontramos múltiples ámbitos predicativos que la articulan fundamentalmente, tanto la actividad teórica como la práctica se encuentran en la misma base de lo real, toda institucionalización posee esa ambigüedad esencial y tiene la función de legalizar y dotar de sentido a los contenidos cotidianos y se hace patente que todas ellas poseen algunos elementos teóricos o derivados de la actividad teórica o reflexiva de la vida de los sujetos; así, es imposible estudiar y describir la cotidianidad sin todos estos aspectos. De tal forma, podemos vislumbrar con claridad la intención husserliana: proveer a todo el ámbito pre-temático (las creencias, a la habitualidad, a la praxis) de un papel relevante en el conocimiento; sin embargo, al hacerlo sin mediaciones necesarias, Husserl nos entrega en estos dos conceptos previos del mundo de la vida una pintura bastante tergiversada de cómo suceden las cosas en esa capa de la experiencia.

Si éste fuera el resultado de la investigación husserliana sobre el *Lebenswelt* evidentemente podría aseverarse que es un estudio bastante limitado, no obstante, sabemos bien que la finalidad a la que estaba encaminada la *Krisis* no era distinguir entre dos ámbitos de experiencia, sino más bien cuestionar a la ciencia o a la actitud cientificista por haberse desprendido de su camino humanitario, porque cada vez estaba más destinada a crear artefactos e instrumentos como si ello fuera un fin en sí mismo, sus desarrollos ya no estaban enfocados en solucionar los problemas de las personas, por lo

menos a los que se enfrentan diariamente; por ello, la idea de fondo de la *Krisis* era apuntar a que la ciencia ha perdido su brújula, aquello que le da sentido, de su *para qué* y de esa manera ha dejado de ser útil para la humanidad, para crear el sentido y las soluciones esperadas de ella, se ha vuelto meramente instrumental (cf. Gómez-Heras, 1989). La pelea contra el objetivismo, o contra el realismo metafísico no es una mera cuestión epistemológica, sino que ante todo es una preocupación ética, ya que esas propuestas teóricas se traducen en teorías a las que ya no les concierne lo humano¹²⁴. Este era el propósito de la *Krisis*, de tal forma, puede verse que hasta el momento todas las indagaciones que Husserl ha realizado sobre el tema del *Lebenswelt* no han cumplido ni con los requerimientos mínimos de ese objetivo, sino que sólo nos ha ofrecido una distinción entre ámbitos de experiencia y, tal vez, ha señalado que hay un estrato más fundamental que otro; a pesar de ello, todavía no ha proveído con criterios para mostrar porqué la ciencia no está cumpliendo con el papel que se espera de ella. Separar estratos de la realidad de forma tajante, no es suficiente para alcanzar un impulso crítico, de hecho puede que incluso sea contraproducente, en tanto que ello limita nuestra capacidad para criticar el camino que ha tomado la ciencia, debido a que si se separa tajantemente cada tipo de investigación, el científico y el filosófico, entonces bien podría suceder que ambos pudieran llevarse a cabo sin que el otro pudiera interferir en las investigaciones del otro campo. Por eso, Husserl tuvo que rectificar el camino e intentó mitigar el contraste entre ambos modos de experiencia, trató de argüir que la cotidianidad no está compuesta sólo por una capa estética, de pura sensibilidad, sino que la idealización también es parte esencial de ella; aunque, y esto habría que enfatizarse, su modo de ser todavía no equivale a las abstracciones que la ciencia nos ofrece. Existe una *normatividad* idealizante inherente a la vida cotidiana, la cual no es todavía la idealización llevada a cabo por la ciencia. Apuntemos simplemente la manera cómo Husserl va mitigando la oposición entre ambos estratos de la experiencia:

“Pero a este respecto, la ciencia, en tanto que una realización de las personas pre-científicas, de las individuales y de las que se agrupan en las actividades científicas, pertenece ella misma al mundo de la vida.” (Hua VI, 132/136)

“todas las ciencias, las claras y las confusas, las completamente válidas o las inválidas, así como todas las estructuras de trabajo de los seres humanos, las buenas y las malas, pertenecen a la existencia del mundo en tanto mundo de la experiencia pura.” (Hua XIV, 397. Traducción nuestra.

¹²⁴ Gómez-Heras ve este punto con claridad: “La categoría *Lebenswelt*, por consiguiente, es el instrumento que va a permitir a Husserl la delimitación de un ámbito de realidades, previo a las ciencias y, en un segundo movimiento, retrotraer el problema de la ciencia, desde el objetivismo en que aquéllas se mueven, a los niveles más originarios de las experiencias pre-científicas. Aquí, las ciencias se encontrarán con una sorpresa: los valores morales [...] La filosofía, en este caso, trasciende los límites de la «teoría de la ciencia» para vincularse a cuestiones antropológicas que, a su vez, remiten a la interpretación de la vida y de la historia.” Gómez-Heras, 1989, 22-23.

El *Lebenswelt*, por lo tanto, debe pensarse en toda su complejidad, asumiendo que posee al mismo tiempo tanto cualidades pre-predicativas como predicativas; ya que es un *mundo* que incluye teorías, estructuraciones y configuraciones normativas derivadas del pensamiento, tal como pueden ser las leyes, las instituciones, el lenguaje, etc. Mediante esta aclaración se hace evidente que la imagen del mundo que nos presenta la física es una idealización de la experiencia, más asimismo una abstracción semejante a la efectúa una teoría que nos quiera hacer pensar que al *Lebenswelt* sólo le pertenece la capa sensible o estética de la experiencia, ya que éste sería un mundo de la vida bastante estéril y su descripción igualmente inexacta. Por eso mismo, Husserl recapacitó sobre la necesidad de la ampliación del sentido del *Lebenswelt* y se dio cuenta de que lo que trastoca la división ontológica tajante entre ellos es el primer término del concepto de *Lebenswelt*, segundo de la traducción española, mundo de la *vida*. La *vida* es lo que amplía considerablemente el concepto de mundo, porque ella le da concreción y lo extiende hacia sus propias posibilidades; en tanto que la *vida* posee diversos estratos y distintos tipos de cumplimiento; como lo pueden ser la teoría, al igual que la praxis, las instituciones, las normas, las tecnologías, los hábitos, etc.; todos ellos son modalidades de los diversos cumplimientos que la *vida* posee, todos ellos son formas en que la *vida* se desarrolla y se legaliza. La normatividad de la *vida* se estructura y re-configura en esos diversos modos de experiencia, por tanto, no existe una razón válida para limitar la cotidianidad de la *vida* a lo puramente sensible; eso sería simplemente otro tipo de abstracción que no puede permitirse. Ahora bien, si asumimos la posibilidad de que al *Lebenswelt* le sea inherente también la teoría y la idealización, entonces la perspectiva de la investigación se transforma esencialmente, debido a que ahora el estudio del *Lebenswelt* ya no es sólo un tema parcial, sino que cobra una amplitud mucho mayor; abarca la totalidad de la experiencia cotidiana y tal extensión es requerida para mostrar la interacción efectiva que allí acontece; significa, además, aceptar que la realidad también se gesta y transforma debido a la ciencia, a la teoría, a la normatividad que surge del pensar, por ello mismo, tal gesto teórico implica reconocer que dichos estratos más elevados de la *vida* afectan igualmente y de manera inmediata al modo como vivimos nuestra cotidianidad. La ciencia y demás momentos predicativos de la experiencia, permean nuestras formas de *vida* y un estudio del *Lebenswelt* debe hacer explícito cómo lo realizan, dar cuenta de todo tipo de transformación del sentido, partiendo tanto de los factores sensibles hasta las instituciones más complejas. El estudio del mundo de la *vida*, por tanto, significa desentrañar la complejidad de la cotidianidad.

Husserl comprendió el traslape entre lo predicativo y lo pre-predicativo de la experiencia y justamente por ello emplea su tercer concepto provisional de *Lebenswelt* para mostrar este aspecto: "la ciencia, en tanto una *realización de las personas pre-científicas*, de las individualidades y de las que se

agrupan en las actividades científicas, *pertenece ella misma al mundo de la vida*" (Hua VI, 132/ 136. Énfasis mío). Además nos dice: "Llegamos a una situación incómoda [...] El saber sobre el mundo objetivo-científico se «fundamenta» en la evidencia del mundo de la vida [...] Si cesamos de estar sumergidos en nuestro pensar científico, si nos percatamos de que nosotros los científicos somos, en efecto, hombres y de que somos en tanto que co-integrantes del mundo de vida, el mundo que es siempre para nosotros [...] entonces, junto a nosotros, toda la ciencia vuelve al - meramente «subjetivo-relativo» mundo de vida." (Hua VI, 133/137) Una de las primeras preguntas que debemos hacernos seriamente es por qué habría de ayer alguna incomodidad cuando la ciencia y sus logros son vistos como siendo parte del *Lebenswelt*, tal vez podríamos decir que la incomodidad expresada por Husserl se debe al surgimiento de dos problemas que parecían estar ya solucionados: 1) al aceptar el traslape existente entre el mundo de la ciencia y el mundo de la vida nos vemos forzados a declarar que no sabemos ni hemos explicado cómo surge y cómo se da esa interrelación; cuando asumíamos una asimetría o una diferencia ontológica radical era más sencillo afirmar que una de ellas era más fundamental que la otra, en cambio cuando ellas son parte de un mismo estrato entonces no se ha explicado nada sobre su modo de ser ni del modo en que hemos de distinguir las; 2) por otra parte se hace patente una consecuencia igualmente importante; a saber, se nos escapa la forma de asegurar una noción fuerte y justificada del concepto de verdad; pues en el momento en que reconocemos que la ciencia es una construcción la cual surge en el *mundo de la vida*, entonces debemos asumir también que es parte constituyente de su cotidianidad y, por ello, no es meramente un desarrollo posterior, o una pura objetivación reflexiva, con lo cual no existe o no hemos ofrecido ningún criterio al que nos podamos aferrar para mantenernos ciertos sobre la veracidad de una proposición o sobre una teoría. En los dos conceptos previos de *Lebenswelt* por lo menos sabíamos de qué lado de la relación se encontraba el fundamento, existía una base más sólida para explicar cualquier afirmación, lo que debíamos hacer era un ejercicio de reconstrucción, partíamos de la objetivación del fenómeno; desde sus estratos más elevados hacia su fundamento que se encontraba en el propio *Lebenswelt*; sin embargo, ahora se hace evidente el traslape entre ambos modos de experiencia y se difumina esa base; el *Lebenswelt* también se encuentra en proceso de construcción; de tal forma que su *función* de ser el suelo y fundamento del sistema se tambalea. Creemos que por ello surge la incomodidad expresada por Husserl, ya que justo en ese momento - en el que notamos la interrelación entre actividad y pasividad de la vida, cuando vemos la complejidad y profundidad del problema - podríamos, en verdad, preguntarnos legítimamente por aquello que todavía sigue siendo un misterio: ¿qué es lo que configura nuestro modo de aprehender la realidad? Empero, esto es debido a que la cotidianidad que creíamos originaria se vislumbra ahora, asimismo, como una configuración que se forma históricamente, algo que hemos heredando y no es para nada un estrato esencial o perenne; la

cotidianidad, por lo tanto, sería la sedimentación de las múltiples instituciones que regulan y norman nuestra experiencia. Por ello Husserl concluye el apartado e del § 34 de la *Krisis*: "Las paradójicas interpelaciones entre mundo «objetivamente verdadero» y «mundo de vida» convierten en enigmática la forma de ser de ambos." (Hua VI, 134/138).

Ahora bien, si nos propusiéramos seguir seriamente el camino que se abre con este tercer concepto de *Lebenswelt* tendríamos que reconocer que si lo siguiéramos pies juntillas, entonces perderíamos cualquier criterio de objetividad y verdad, porque bien podría suceder que los criterios que empleáramos en este momento fueran empleados para determinar la corrección, la verdad, la belleza, tal vez, fueran criterios meramente pragmáticos; con la consecuencia que dentro de nuestro propio mundo de la vida sería relativamente fácil explicar lo que es verdadero, bueno, bello, etc., en tanto que sólo tendríamos simplemente que asentir a lo que se dice y se hace; sin embargo, nos las veríamos negras cuando quisiéramos afirmar o justificar la verdad que posee un estado de cosas o una proposición entre diversas comunidades históricas. Husserl nunca estuvo convencido de la solución que posteriormente asumida por Richard Rorty, para quien el significado de la verdad depende de lo que mi comunidad considera como verdadero. El argumento de Rorty es sencillo, pero poderoso, el criterio de verdad siempre depende de lo se establezca la comunalmente, ello es lo que está en la base de todas las decisiones. Husserl, por otra parte, no va a seguir ese camino, ya que él vislumbra una solución distinta y, tal vez, más compleja, lo veremos en los próximos apartados, el relativismo, a su juicio, nunca fue una opción viable; siempre existen formas para demostrar que existen *criterios* mínimos para determinar el sentido de las cosas, aunque es claro que éstos son criterios intersubjetivos; aunque todavía se necesitan ver múltiples aristas de la cuestión y aquí no podemos anticiparnos con una respuesta sencilla y *ad hoc*. Sin embargo el problema de encontrar y dar *criterios* para determinar cómo se justifica la verdad, el sentido, etc., queda asentado y veremos si el concepto trascendental de *mundo* ofrecido por Husserl, y la fenomenología en general, puede hacerle justicia; dicho concepto tendría que ayudarnos a proveer *criterios* mínimos para determinar la verdad, lo bueno, etc.

Cerremos este párrafo haciendo algunos comentarios sobre el cuarto y último concepto provisional de *Lebenswelt*. En principio debe hacerse notar que es un intento de regresar hacia un tipo de esquema fundacionalista parecido al de los dos primeros conceptos; cuando Husserl lo denomina o lo piensa a partir de una *estructura esencial*, como si fuera un *eidos*, en ese momento Husserl restaura nuevamente una noción ontológica y fundante del *Lebenswelt*. El argumento que sigue es simple; primero busca mostrar la existencia de una multiplicidad de mundos de vida entre las diversas culturas, aunque lo hace para dar un último paso y definitivo, ya que finalmente lo que busca es aseverar que aún en la multiplicidad de tales modos de vida siempre hay ciertas estructuras invariantes que

verdaderamente posibilitan el aparecer de la realidad. Esta es la idea de fondo de este cuarto concepto; citaremos *in extenso* para ver el argumento completo:

“Pero cuando vamos a parar a una esfera de tráfico extraña, entre los negros del Congo, entre los campesinos chinos, etc., entonces chocamos con el hecho de que sus verdades (esto es, los hechos que para ellos son firmes y que, en general, están acreditados y son susceptibles de acreditación) en modo alguno son las nuestras. Pero si planteamos la meta de una verdad sobre los objetos, verdad que es incondicionalmente válida para todos los sujetos, partiendo de aquello en lo que, a pesar de toda relatividad, coinciden [todos] [...] entonces llegamos, en efecto, al camino de la ciencia objetiva. Con el establecimiento de la meta de esta objetividad (de la objetividad de una «verdad en sí») realizamos una especie de hipótesis con las cuales queda transgredido el puro mundo de vida [...] Ahora bien, el desconcierto desaparece tan pronto como nos damos cuenta reflexivamente de que este mundo de vida posee en todas sus relatividades su estructura general.” (Hua VI, 142/146).

El modo para acceder a esas estructuras invariables del *Lebenswelt* se aseguraría mediante el empleo de otro de los recursos metodológicos imprescindibles de la fenomenología husserliana, a saber, la variación eidética (cf. Hua XLI). Recordemos que la intención de ésta última es dar cuenta de las estructuras invariables que establecen y conforman la taxonomía profunda de la realidad y, por tanto, especifican el modo de ser de los entes a los que abarcan, ellas, por lo tanto, son las que ofrecen los parámetros para determinar las diversas regiones de ser y “podemos considerarlas en su universalidad y, con la cautela correspondiente, constatarlas como accesibles de una vez por todas y para cualquiera.” (Hua VI, 142/146) El problema que encontramos en este cuarto concepto es algo que habíamos mencionado previamente; la variación eidética es parte esencial del método estático de la fenomenología; es decir, del método que todavía no toma en cuenta los aspectos temporales e históricos de la experiencia, por ello es que pueden hacerse ese tipo de análisis esenciales, pues sólo así puede explicarse todo aquello que no puede ser pensado de otra manera dentro de una estructura dada. Un ejemplo, aunque poco husserliano, sería pensar lo que en este momento denominamos como locura o anormalidad; evidentemente se puede hacer un análisis sobre el significado que tienen esos conceptos en la actualidad, haciendo explícitos los mecanismos, tecnologías, saberes o estructuras que los hacen posible; es decir, dar cuenta de las tecnologías que crean y subjetivan a los seres humanos en tanto que locos, sin embargo, el sentido de la *locura* y el *loco*, como muchos otros, ha variado históricamente y esa transformación significativa es lo que no puede aprehender la variación eidética; para ello se necesitaría un método que vaya más allá de lo que está dado en este momento concreto e instituido en nuestra propia cultura, se necesitan elementos metodológicos que tomen en cuenta lo histórico y su transformación. La variación eidética, por tanto, podríamos decir que es fundamental para cualquier análisis sincrónico que queramos realizar, porque nos permite vislumbrar cómo está constituido un sistema y la forma en que se relacionan sus elementos; sin embargo, su

mayor virtud también es al mismo tiempo su límite, en tanto que ella trabaja y estudia estructuras idealizadas, cerradas metodológicamente, para mostrar cómo funcionan las relaciones dentro del sistema que estamos estudiando, ello lo hace para analizar detalladamente todo aquello que se piensa como lo *posible* dentro de un horizonte específico. La fenomenología de Husserl nunca renegará de este procedimiento metodológico, porque siempre es importante contar con una herramienta que permita explicitar lo *posible* en una determinada configuración histórica dada, pero al mismo tiempo hace que nos preguntemos por los alcances de dicho procedimiento, de eso se trata la complementariedad entre el método estático, genético y generativo de la fenomenología.

Cuando Husserl expone su cuarto concepto provisional no da cuenta de esto último, lo cual hace que tal concepto de *Lebenswelt* sea igualmente limitado, porque no se sabe con claridad a qué tipo de estructuras son a las que se está haciendo referencia cuando habla de la invariabilidad que se pretende; dicho de otra manera, no explica cuál es el significado que le quiere dar a tales estructuras invariables, pues indiscutiblemente no es lo mismo afirmar esto de ciertas las estructuras ónticas que hacerlo de las estructuras ontológicas. Retomemos nuevamente el ejemplo que dimos sobre la locura para clarificar este último punto, la explicitación que nos ofrece la estructura eidética tendría que hacer referencia a las diversas técnicas o estructuras de poder que hacen posible la clasificación del *loco* en la sociedad contemporánea; el problema tal cual lo vemos es que tales técnicas se transforman históricamente, por eso son estructuras ónticas, no explican modos de ser esenciales, dan cuenta de cómo se configura la *contingencia*, y por lo tanto, son históricas; sin embargo, y a diferencia de estas estructuras, cuando se hace una afirmación tal como: "todos los seres humanos tienen un mundo", no sólo se hace una acotación sobre una estructura histórica, sino ante todo a la forma esencial en que se vive la realidad, todos habitamos en un mundo, el cual nos dota de contenidos, de sentido, incluso nos provee con las estructuras que nos condicionarán para pensar y actuar de cierta manera; así, puede que tengamos muchas diferencias de contenido entre las diversas culturas que somos, no obstante esos conflictos interculturales se deben a que todos los seres humanos tenemos un mundo; es decir, una estructura trascendental que nos determina y condiciona nuestra forma de ver y vivir nuestra vida. Entonces es evidente que el mundo concreto de una comunidad histórica, por ejemplo la nuestra, México a principios del siglo XXI, si lo pensamos específicamente a partir de sus contenidos; es decir, desde las leyes que son vigentes, de los criterios que tenemos para establecer lo bueno, lo malo, lo bello, etc., desde la normatividad a partir de la cual vivimos, desde los *habitus* que condicionan a nuestra corporalidad para que actúe de cierta manera, etc., entonces vemos que este que es nuestro mundo puede variar no sólo frente al mundo de otras sociedades, sino que puede variar inclusive con el pasar del tiempo, pero aún dentro de esas diferencias que existen entre culturas o que existen en una misma cultura a lo largo de su historia, sin embargo, no podemos afirmar que exista alguna

persona o alguna sociedad sin *mundo*. Ese tipo de diferencias deben hacerse evidentes mediante un concepto trascendental de mundo¹²⁵, porque como vemos no es lo mismo decir que una estructura es esencial dentro de un sistema, pero que estemos apuntando hacia una estructura óptica, digamos sólo por poner un ejemplo la democracia liberal en las sociedades contemporáneas, la cual es una estructura política que podría variar con el paso del tiempo, hacia, digamos, una democracia que no lleve ya el apellido de ser liberal, tal como lo propone Mouffe (Mouffe, 2000), y otra cosa es afirmar la existencia de ciertas estructuras que son esenciales para pensar cualquier sistema; tal como la categoría de *mundo*, esa distinción todavía no la alcanzamos con este cuarto concepto provisional; de hecho, como lo nota Steinbock, parece que este concepto es todavía una tentativa para sostener que el *Lebenswelt* tiene en su base una estructura perceptual (cf. Steinbock, 1995, 96).

Lo que distingue a estos cuatro conceptos de *mundo* de los conceptos trascendentales es que no señalan ni profundizan las funciones trascendentales del *mundo*. Nos arrojan ideas interesantes, quizás ideas encomiables; sin embargo, no han puesto énfasis en la *función*, en lo que hace que el mundo sea tal; o como lo dice Heidegger, no apuntan hacia la *mundanidad del mundo*, hacia su modo de ser; esa es su limitación. Esta misma idea es la que Husserl afirma en el parágrafo 51 de la *Krisis*: “Este mundo, *al margen de todo interés trascendental*, así pues, en la «actitud natural» (dicho filosófico-trascendentalmente: la actitud ingenua previa a la epojé) podría convertirse en tema de una ciencia propia: de una ontología del mundo de la vida puramente como mundo de experiencia.” (Hua VI, 176/182) Los conceptos de *mundo* analizados hasta el momento se encuentran en este ámbito, sólo analizan el mundo de la vida como mundo de la experiencia; sin embargo, les hace falta explicar la *función* y el *carácter* trascendental; es decir, explicar la forma en que el *mundo* condiciona y entrelaza el aparecer de los entes, sus significados y cómo es posible que esas estructuras aparezcan. Ese es el verdadero tema cuando se asevera la trascendentalidad del *mundo* y abocaremos nuestros esfuerzos para esclarecerlo.

¹²⁵ Ideas semejantes son desarrolladas por otros filósofos tales como Habermas, Apel, Heidegger; incluso también por algunos filósofos que parecen ser ajenos a la trascendentalización de la filosofía, tal como Foucault; si pensamos profundamente tal vez podríamos afirmar que la correlación estructural entre saber/poder que este filósofo francés desarrolla en su obra es igualmente que está a la base de todas las diversas configuraciones históricas y sociales, entonces ella puede ser parte de una ontología fundamental y al mismo tiempo histórica, incluso en la transformación social existe una legalidad, una estructura ontológica que determine los modos estructurales. Igualmente esa es la función de la *différance* de Derrida, la cual siempre imposibilita la clausura de la estructura, sin embargo, ella misma debe verse como *función* que está presente en toda deconstrucción, y por ello mismo, no puede decirse que ella sea invariable, por lo menos, en tanto función de imposibilidad de clausura juega ya un papel específico que posibilita cualquier deconstrucción.

§ 28. Mundo como totalidad

Antes de pasar a la propuesta fenomenológica que verdaderamente nos interesa defender sobre el *mundo*, indagaremos otro planteamiento, sumamente interesante, pero que posee ciertas falencias que, a nuestro juicio, lo hacen inviable: la propuesta teórica que nos invita a pensar al *mundo* como si fuera una *totalidad*. Este primer concepto trascendental es parte de la teoría temprana de Husserl, especialmente cuando predomina en su análisis la vía cartesiana, ya que allí él sólo ve al mundo como algo externo y que se enfrenta a la conciencia, da la idea de que es algo que ya está en cierta medida allí con todo su sentido, esperando a que la conciencia o la subjetividad lo haga parte de sí, aunque éste no es el único concepto de *mundo* que su filosofía nos ofrece, por ello mismo, algunos especialistas en la fenomenología de Husserl han argüido que él posee, por lo menos, dos conceptos trascendentales de *mundo*, el primero se desprende de una caracterización ontológica y el segundo sería un concepto propiamente fenomenológica¹²⁶; el concepto que analizaremos en esta sección será el primero de ellos, el cual fue el primer modo en que Husserl conceptualizó al mundo; por ejemplo, en *Ideas I* e incluso en algunos textos posteriores.

La limitación de este primer concepto trascendental es evidente cuando tenemos en cuenta que en estos primeros análisis todo se centra en el análisis estático de la actividad de la conciencia, en los actos, con lo cual se pierden algunos aspectos sumamente importantes de la experiencia tal como podría ser la temporalidad, la historicidad, la institucionalidad y la transformación del sentido, todo ello no es tomado en cuenta; por ello podemos afirmar sin lugar a dudas que con este primer concepto, el análisis husserliano sobre el *mundo* permanece bastante limitado. Sin embargo, éste ya es un concepto verdaderamente trascendental, en tanto que pone en juego la *función* específica de la trascendentalidad: ser el ámbito que posibilita la revelación del ente, aquí se intenta mostrar que hay un elemento, la subjetividad, que posee tal *función*; si recordamos la forma en que la subjetividad es descrita en *Ideen I*, como dadora de sentido a lo *real*, entonces vemos que ya no son sólo se está hablando de una discusión sobre diversos ámbitos de experiencia, sobre regiones ontológicas, sino se habla de funciones y condiciones de posibilidad de la propia experiencia. El problema de fondo que posee dicho concepto es que recae en ciertos prejuicios teóricos de la tradición filosófica; por ejemplo, todavía tiene la pretensión de poseer ciertas características tales como la universalidad, la necesidad,

¹²⁶ Cf. Welton, 2000, 81; Steinbock, 1995, cap. 6 y 7; Overgaard, 2004. También remitimos al capítulo segundo del libro de Marion, 1989, donde él discute las diferencias entre los conceptos de ontología y fenomenología de Husserl y Heidegger. Aunque esta tesis trata de explicar y comprender los alcances y los límites de la fenomenología husserliana, debemos aclarar que por lo regular empleamos los conceptos de ontología, óntico, de un modo próximo al de Heidegger.

un concepto fuerte de objetividad o lo que caracterizó a la filosofía kantiana cuando ella misma decidió nombrarse como trascendental, a saber, centrarse en la capacidad subjetiva para determinar el sentido, para que ésta sea el tamiz de lo *real*; una de las consecuencias, y falencias, que se siguen de ello es pensar que lo que es significa lo *natural*, lo *normal*, es decir, pensar que existen ciertas formas universales de lo *real*; incluso puede llegarse a cometer la falacia de pensar que lo que es es lo que *debe ser*, o dicho en otras palabras, pensar que existe una lógica inmanente a lo real o formas esenciales en las que se estructura lo *real*, las cuales deberían ser patentizadas por la filosofía.

La estrategia teórica que se emplea en el desarrollo de este concepto es bastante sencilla y al mismo tiempo sumamente difícil de evitar: se postula la existencia de ciertos *contenidos*, estructuras o leyes necesarias, tratando de argüir que ellos universales, necesarios, a-históricos y son a su vez quienes definen el sentido de la *realidad*, son la lógica a partir de la cual se revela todo ente en todo momento histórico. A lo largo de este párrafo argumentaremos que este tipo de procedimiento comete su mayor falencia debido al modo en que enfoca el problema; es decir, en la manera en que piensa a las estructuras que definen a la realidad. Ésta no es una crítica sin precedentes; de hecho es lo que Heidegger, por ejemplo, denuncia en *Ser y Tiempo*, cuando pone de manifiesto que gran parte de la filosofía ha pensado y categorizado al *mundo*, a la realidad, o al *ser* a partir de la categoría de sustancia, ya que tal decisión teórica permite asumir un modelo explicativo que se compromete con la existencia de un “núcleo duro” de los entes, del mundo o de la realidad; a saber, la esencia o algún otro concepto afín; la cual se piensa como si fuese inamovible y subyacente al aparecer del fenómeno, ella sería la realidad profunda que se esconde detrás de las apariencias y, por ello mismo, es lo que el análisis debe hacer explícito. Esa objetividad subyacente sin embargo es un supuesto; el cual se determina en la tradición filosófica con múltiples nombres, por ejemplo, con el concepto de cualidad primaria, o mediante conceptos que poseen una función semejante; ella tendría el objetivo determinar el *terminus ad quem*; es decir, señalarmos el método y el camino hacia el que debemos ir en nuestra investigación. Si defendiéramos este tipo de modelo explicativo, entonces la empresa filosófica se centraría en ir quitando los obstáculos, todas aquellas cualidades secundarias que son simplemente accesorias y que nos impiden acceder a lo más importante del fenómeno, a su esencia; pues al desprendernos de todas esas cualidades seríamos capaces de acceder a lo que constituye la esencia de lo real. Pensar la realidad, por ende, como *totalidad*, comete el error de establecer de antemano un modelo idealizado de la realidad, allí donde no hay cambio, ni hay posibilidad, todo es ya de alguna manera; o como lo dice Heidegger es dar por bueno que el ser-ante-los-ojos, según la traducción de Gaos, es la forma originaria de aparecer, es decir, apoya la tesis de que los entes son ante todo cosas. Asimismo, en esta explicación ontológica, también se encuentra otra dificultad considerable, ella se adjudica un modo de abordar el problema que, de entrada, idealiza al objeto de estudio; haciendo que

éste posea sentido por sí mismo, puesto que al preguntar por la esencia, por lo menos en filosofía antigua, la respuesta tiene que ver con cualidades, con propiedades que dependen solamente del ente en cuestión, no significa pensarlo en conjunto, o a partir de su relación con los demás entes, sino que se abstrae de sus posibles relaciones aceptando que el ente, por sí mismo, detenta un sentido al margen de toda relación, por lo tanto, cuando trasladamos este modo de pensar al *mundo* hacemos de él algo estático, este es otro de sus problemas. Argumentaremos a lo largo del capítulo que tal procedimiento analítico es inaceptable, porque supone abstraer el sentido originario de los entes, el cual se sitúa en su practicidad, en su interrelación con otros entes, en tales relaciones aparece tanto su función como su sentido; posteriormente argüiremos que, a final de cuentas, todas esas estructuras tienen base en las *necesidades* de los seres humanos o vivientes que las constituyen.

Algo que debe quedar claro desde ahora es que pensar al mundo como *totalidad* no es sólo una característica de la filosofía antigua, de la escolástica o de alguna filosofía pasada de moda y superada largo tiempo atrás, sino que es un modelo trascendental de pensamiento defendido incluso en el siglo XX y por figuras filosóficas de alto renombre; por eso mismo, nuestro objetivo en este párrafo será comprender cómo plantearon ellos la cuestión para que la representación del mundo como *totalidad* fuera posible. Así pues, nuestra intención no es censurar algún tipo de filosofía, ni a algún autor específico, sino más bien criticar un modelo explicativo que imposibilita describir el mundo en su verdadero modo de ser. Otro aspecto importante será hacer explícito el sentido al que se refiere la fenomenología cuando emplea el concepto de estructura(s) ontológica(s); porque, como argüiremos, necesitamos seguir empleándolo, aunque claramente no puede admitirse un significado que lo equipare al de una esencia inamovible, sino que tendremos que explicitar cómo es que el proceso histórico acaece en él y al mismo tiempo ello es un aspecto fundamental para dar paso a una concepción filosófica que pueda explicitar la forma en que se presenta lo *real*.

La crítica contra la postulación y el pensamiento del mundo como totalidad fue desarrollada a lo largo de todo el siglo XX, iniciando con Heidegger; quien lanzó dicha acusación a la filosofía de Husserl, arguyendo que este último no comprendía el sentido verdadero del aparecer de lo *real*, y, por tanto, permanecía con un concepto óntico de realidad. Heidegger, por ende, intentó mostrar que la *intencionalidad* husserliana es deudora de un viejo modelo explicativo, a saber, el de sujeto-objeto, aquel donde el sujeto de conocimiento enfrenta *una* misma realidad, ya sea percibiéndola, imaginándola, recordándola, sintiéndola, etc. De tal forma, según Heidegger, Husserl estaría pensando la *realidad* como si ésta fuera una unidad o una *totalidad* que enfrenta al sujeto y la cual condiciona una cierta taxonomía unitaria y, además, que dicha clasificación posee actos subjetivos que le son correlativos. El mundo, por tanto, no se mostraría a partir de sus aspectos originarios tal como la *práctica*, sino sólo a través de una mediación teórica, de tal manera, el mundo en el pensamiento

fenomenológico, siguiendo la crítica de Heidegger, se idealizaría y se pensaría a partir del modelo de la *objetividad* [*Gegenständlichkeit*]. Esta crítica posteriormente fue ampliada y fomentada por Friedrich Wilhelm von Herrmann, quien es uno de los últimos grandes discípulos y epígono incondicional de Heidegger. Él apunta que la intencionalidad no puede dar más de sí, su límite explicativo se agota en estructuras ónticas, en relaciones entre entes ya constituidos, y, por ello mismo, no alcanza las profundidades del fenómeno, es decir, sus condiciones de posibilidad, ya que no logra acceder al *modo de ser* propio del ente; porque sólo lo piensa como *objeto* y eso incita a tomarlo desde un punto de vista alejado de la cotidianidad del mundo y de la vida; aunado a esto, a su juicio, la subjetividad estaría pensada sólo de forma teórica; como conciencia y, por ello, quedaría inscrita en un modelo puramente epistemológico que igualmente se abstrae de sus vínculos originarios. Pensar al sujeto desde un marco meramente epistemológico implica asumir que su modo de ser y su sentido está distorsionado, lo cual a su vez tergiversaría el modo de ser del ente, en tanto que dicho sentido sólo estaría dado por la conciencia, por su *intentio* y, de tal forma, se estaría distorsionando el modo de aparecer del ente y de lo real, pues en la cotidianidad no estamos enfrentados con objetos, sino con útiles, herramientas, “cosas” funcionales y esto, a su juicio, sería un elemento faltante en la estructura de la intencionalidad. Por ello von Herrmann asevera que el *mundo* queda impensado en Husserl, la conciencia es intencional, pero sin *mundo*; porque el mundo es una estructura trascendental del aparecer del ente y no sólo una relación que existe entre sujeto/objeto, sino lo que la soporta:

“Cuando nos referimos al mundo, no a la totalidad horízontica consciente del ente real (e ideal), sino a la apertura del mundo [claro (*Lichtung*), apertura] como posibilidad ontológica para el encontrarse del ente en tanto que intramundano (y, por tanto, también para el ser dado de manera consciente de los objetos), entonces también la conciencia determinada intencionalmente tal como la piensa Husserl debe ser calificada como *sin mundo*, aunque se piense como objetiva y como constituyente trascendental. Sin mundo, por tanto, porque ella es intencional sólo al referirse a los objetos del mundo de la vida y al horizonte universal que es la totalidad de todos los objetos posibles del mundo de la vida, lo cual significa que sólo se refiere a los entes intramundanos. El mundo de la vida y la cosa del mundo de la vida no se pensaría a partir de la diferencia ontológica entre el *mundo* y lo intramundano.” (Hermann, 2004, 65).

Siendo honestos, creemos que la crítica de von Herrmann no afecta a la fenomenología madura de Husserl, más no por ello deja de ser una crítica interesante, filosóficamente hablando, pues al menos deja ver algunos elementos fundamentales para poder cuestionar un cierto concepto de *mundo*, que será lo que nosotros denominamos el *mundo como totalidad* [a pesar de que él lo asocie erróneamente con el concepto de la intencionalidad husserliana]; a saber, un concepto que veladamente incluye la idealización y la tergiversación en el modo de aproximarse a los fenómenos, frente a lo cual es menester recordar una de las grandes enseñanzas de Heidegger: si “se escoge un punto de partida metodológicamente inadecuado, se habrá malogrado, desde el comienzo mismo, la posibilidad de

hacer comparecer fenomenológicamente a los fenómenos avistados, tal como estos se ofrecen, en su modalidad 'originaria' de presentación." (Vigo, 2008, 62) La pregunta que debemos hacernos, por tanto, es la siguiente: ¿en qué consiste la tergiversación del fenómeno del mundo a la apuntada por von Herrmann? Para contestar esta interrogante tomaremos algunos ejemplos que no forman parte de la tradición fenomenológica, tal como el del Wittgenstein del *Tractatus* y algunos breves apuntes sobre la lingüística de Saussure, porque, a nuestro juicio, con ello lograremos dos cosas: primero vislumbraremos, en todo su esplendor, el problema señalado por el autor alemán y segundo, seremos capaces de traducir el pensamiento fenomenológico a problemas que han surgido en otras tradiciones filosóficas, para así hacer cruces teóricos interesantes para que la fenomenología pueda dialogar con ellas.

Comencemos citando algunas de las proposiciones del *Tractatus*:

"1. El mundo es todo lo que es el caso.

1.1 El mundo es la totalidad de los hechos, no de las cosas.

1.1.1 El mundo viene determinado por los hechos, y por ser éstos todos los hechos.

1.2 Los hechos en el espacio lógico son el mundo.

2.011 Poder ser parte integrante de un estado de cosas es esencial a la cosa.

2.0201 Cualquier enunciado sobre complejos puede descomponerse en un enunciado sobre sus partes integrantes y en aquellas proposiciones que describen completamente los complejos.

2.021 Los objetos forman la sustancia del mundo. Por eso no pueden ser compuestos.

2.12 En la lógica nada es casual: si la cosa puede ocurrir en el estado de cosas, la posibilidad del estado de cosas tiene que venir ya prejuzgada en la cosa.

2.01231 Para conocer un objeto, no tengo ciertamente que conocer sus propiedades externas, pero sí debo conocer todas sus propiedades internas.

2.021 Los objetos forman la sustancia del mundo. Por eso no pueden ser compuestos.

2.0271 El objeto es lo fijo, persistente; la configuración es lo cambiante, inestable.

2.063 La realidad total es el mundo.

3.3 Sólo la proposición tiene sentido; sólo en la trama de la proposición tiene un nombre significado.

4. El pensamiento es la proposición con sentido.

4.001 La totalidad de las proposiciones es el lenguaje.

4.01 La proposición es una figura de la realidad.

4.21 La proposición más sencilla, la proposición más elemental, afirma el darse efectivo de un estado de cosas.

4.22 La proposición elemental consta de nombres. Es una trama de concatenación de nombres.

4.2211 Aunque el mundo sea infinitamente complejo, de modo que cada hecho conste de infinitos estados de cosas, y cada estado de cosas, de infinitos objetos, aun entonces tendrá que haber objetos y estados de cosas.

5.6 Los límites de mi lenguaje significan los límites de mi mundo.

5.61 La lógica llena el mundo; los límites del mundo son también sus límites." (Wittgenstein, 1921).

Para Wittgenstein, por lo menos el del *Tractatus*, existe un vínculo esencial entre el mundo, lógica y pensamiento, incluso podemos plantear que, al menos en esta obra, la interrelación entre estos tres elementos es inquebrantable y que entre ellos existe un isomorfismo (cf. Muñoz, 2005, 1, por ejemplo,

las proposiciones 1, 1.1, 4.001, 5.6). Ser, en sentido estricto, entonces significaría ser *lógicamente pensable* y esto, a su vez, quiere decir que es capaz de ser *expresable* significativamente. Ahora bien, lo que debe quedar claro desde un principio es que el lenguaje al que se hace referencia en el *Tractatus* no es el lenguaje natural, tal como el que el propio Wittgenstein defenderá en sus escritos posteriores, sino un lenguaje eminentemente formal; es decir, un lenguaje lógico, hasta podría argüirse que uno de los aspectos fundamentales de la primer obra de Wittgenstein es que el lenguaje formal es el esqueleto lógico de lo real. Por ello mismo, "para que el lenguaje provea claves respecto al conocimiento más abstracto del mundo, dicho lenguaje debe ser lógicamente correcto y no el lenguaje natural." (Tomasini-Bassols, 1986, 62).

El atomismo lógico proviene del pensamiento de Bertrand Russell, con él se advertían ciertos problemas fundamentales cuando se empleaba el lenguaje natural en los análisis filosóficos: en primer lugar, encontramos la ambigüedad que le es esencial, en él las palabras no puedan tener un significado unívoco, sino que dependen de diversos usos y contextos, esto lo hace inviable para el *análisis*, por lo menos tal como Russell lo entendía (Tomasini-Bassols, 1986); otro problema, según Russell, es que el lenguaje natural conlleva consigo una carga simbólica; una determinada visión de mundo y, por lo tanto, presupone ya una cierta ontología no esclarecida y que tampoco puede ser dilucidada si nos ubicamos en el lenguaje natural. Wittgenstein, a diferencia de Russell quien sí fustiga radicalmente al lenguaje natural por considerarlo lógicamente incorrecto, asume que el lenguaje natural sirve para los propósitos para los que fue creado, ya sea para la comunicación, para la interacción entre las personas y para referirnos al mundo; aunque debe ser eliminado a la hora de comenzar un análisis filosófico serio, porque allí es donde todos los presupuestos que están contenidos en él se vuelven en su contra y, por ello mismo, el filósofo austriaco señala la necesidad de un lenguaje formal.

Sin embargo, y evidentemente para alguien con un espíritu romántico y místico como el de Wittgenstein¹²⁷, aún en el tiempo en el que escribía el *Tractatus*, él *sentía* que la existencia no sólo podía reducirse a lo pensable, expresable y lo formalizable, sin embargo, todo lo que no se incluye en la categorización lógica del *mundo* es parte de lo indecible¹²⁸; parte de lo que no cae dentro de un

¹²⁷ Esto puede comprobarse en sus escritos tardíos, en su interés en autores como Frazer, Kraus, Ficker, de la arquitectura de Loos, en su perenne afecto por la música. Algunos comentarios sobre esta cualidad de Wittgenstein puede consultarse en el Obituario que escribió Russell tras la muerte de Wittgenstein.

¹²⁸ Jacques Bouveresse, en su libro (Bouveresse, 2000, 28) explica que la intención esencial del *Tractatus* era "la delimitación rigurosa del dominio de lo indecible", es decir, este libro era una propedéutica filosófica para delimitar lo que puede o no ser investigado lógicamente, para que la filosofía pudiera centrarse en lo significativo y dejara de una vez y para siempre las bagatelas metafísicas que no habían llevado a ninguna parte. Sin embargo, como Bouveresse apunta, esto no significaba el rechazo de estos ámbitos por parte de Wittgenstein, sino que él era la parte del *Zeitgeist* vienés de finales del siglo XIX y principios del XX: "Si consideramos las cosas desde esta perspectiva vienesa poco como, resulta que el problema

lenguaje formal y cuyo modo de ser no puede expresarse en proposiciones lógicamente coherentes, capaces de deducirse de principios lógicos, por ejemplo, él afirmaba sobre el hacer del artista: “él tiene como tarea el mostrar o exhibir, por medio del lenguaje (o cuasilenguaje), algo que él no puede ni debe querer expresar y que, por lo mismo, no es lo que el lenguaje dice cuando dice algo.”¹²⁹ Por eso mismo, aunque todos esos ámbitos de la experiencia son de suma importancia, filosóficamente no pueden ni deben ser investigados, ejemplos de ello serían la mística, lo artístico y lo ético¹³⁰. Estas regiones exceden lo que puede ser expresado clara y distintamente, por lo cual ellos quedan fuera de la empresa filosófica, de lo que puede ser analizable¹³¹ y, por tanto, es un estrato de sentido del que debemos abstenernos de decir algo; tal como reza la última y lacónica proposición 7 de este libro: “De lo que no se puede hablar hay que callar” (Wittgenstein, 1921). Para los propósitos de la presente investigación debemos centrarnos en lo que Wittgenstein piensa sobre lo que se puede decir, ya que esta decisión fundamental resuena a lo largo de todo el *Tractatus* y, como intentaremos mostrar, es derivada de la asunción del mundo como *totalidad*; es decir, como si fuera una estructura universal, única, idealizada, lógica, que condiciona el sentido y el aparecer de todos los objetos. Anticipándonos al desarrollo de esta idea argumentaremos que esta estrategia teórica falla porque no logra dar cuenta del verdadero acontecer de lo real, porque no ase la multiplicidad ontológica de lo real, o no posee las herramientas conceptuales para manifestarlo; el sentido, por lo general, no es algo unívoco, porque siempre existen diversos horizontes, varias teorías o visiones de mundo enfrentadas entre sí, de tal forma que es imposible reducir la realidad a un único esquema o marco conceptual, o pensar que existe una única estructura lógica universal para todos, lo veremos con mayor detalle.

Si existe una ontología en el *Tractatus*, el condicional es importante en nuestra oración debido a que ha habido y hay intérpretes que han argumentado lo contrario (cf. McGuinness, 1981), se encuentra en sus primeras páginas, allí es donde su autor toma las decisiones metafísicas más

central de Wittgenstein en esa obra [el *Tractatus*] fue rebasar los límites impuestos por la crítica del lenguaje negativista (por no decir nihilista) y escéptica de Mauthner y ‘encontrar un método que permitiera reconciliar la física de Hertz y de Boltzmann con la ética de Kierkegaard y de Tolstoi, en el marco de una exposición consistente única.” (Bouveresse, 2000, 51). Sobre este tema véase también la “Introducción” que hacen Jacobo Muñoz e Isidoro Reguera en (Wittgenstein, 1921).

¹²⁹ Esta es parte de una carta de Wittgenstein dirigida a P. Engelmann, que se encuentra editada en la correspondencia completa entre ambos, P. Engelmann, *Letters from Ludwig Wittgenstein. With a Memoire*, citado en (Bouveresse, 2000, 28).

¹³⁰ Wittgenstein mismo era consciente de que el *Tractatus*, aunque no hablaba de estos temas no por ello los dejaba fuera; en una carta al editor de la revista *Der Brenner* él comentaba: “el sentido del libro es ético [...] Quise escribir, en efecto, que mi obra se compone de dos partes: de la que aquí aparece, y de todo aquello que no he escrito. Y precisamente esa segunda parte es la más importante. Mi libro, en efecto, delimita por dentro lo ético, por así decirlo; y estoy convencido de que, estrictamente, SÓLO puede delimitarse así. Creo, en una palabra que todo aquello sobre lo que muchos hoy *parlotean* lo he puesto en evidencia yo en mi libro guardando silencio sobre ello.” citado en Muñoz y Rivera, 2003, 20.

¹³¹ Recordemos que Wittgenstein en la época del *Tractatus* estaba influenciado por el atomismo lógico de Russell; en el cuál el análisis es el método por excelencia; es decir, definir los símbolos en uso dentro de un sistema. Sobre el tema cf. Tomasini-Bassols, 1986, 25-27 y pueden leerse provechosamente los capítulos 1º y 2º de este libro.

importantes del libro, lo que nos concierne es la *forma* en la que Wittgenstein configura su aproximación filosófica sobre lo que es y especialmente sobre el *mundo*. Un primer comentario significativo para adentrarnos en el problema es formulado por Alejandro Tomasini, quien en su libro sobre el atomismo lógico de Russell y Wittgenstein explica que para ambos filósofos el estudio del *mundo* debe comenzar con la asunción de que él es una *totalidad*, lo cual significa que “cuando decimos que el examen de Russell versaba sobre el mundo lo que queremos decir es el mundo como un todo, no partes de él como en el caso del análisis científico [...] Wittgenstein también estaba comprometido con esa clase de especulación.” (Tomasini-Bassols, 1986, 24) El *mundo*, por tanto, para Wittgenstein y Russell no es analizable desde una perspectiva meramente fragmentaria, eso es lo que distingue a la filosofía de las ciencias, la filosofía lo investiga como si éste fuera una *totalidad* y no, pensándolo desde categorías fenomenológicas, una ontología regional, él no es una región, sino la estructura o el espacio lógico subyacente y que condiciona al aparecer de todos los demás, porque la lógica, según el atomismo, es el armazón metafísico de la *realidad*. Podríamos incluso aseverar que para Wittgenstein, a diferencia de Russell, ese espacio lógico es la estructura trascendental que está a la base de cualquier teoría o representación¹³². La característica específica del análisis filosófico sería justamente dicha visión de conjunto, pues es la que nos permite analizar los presupuestos que subyacen a las teorías o la ciencia; porque las ciencias, para estudiar el mundo, tienen que realizar una taxonomía de la realidad, después deben seleccionar alguna de esas regiones ontológicas y posteriormente escrutarla; mientras que para la filosofía, según Russell y Wittgenstein, estudiar el *mundo* significa analizar los presupuestos, las estructuras que permiten comprender lo que está inmerso en él, aquél armazón que conforma todo el espacio lógico y que, a final de cuentas, es quien posibilita la significatividad. El presupuesto, por tanto, de Wittgenstein, y no tanto el de Russell, es que *gracias* al lenguaje, y más específicamente al lenguaje formal, se revela el espacio lógico; por eso, para comprender el *mundo* hay que explicitar el lenguaje, esta sería la premisa fundamental; necesitamos delinear los espacios de inteligibilidad y sus límites para eliminar las diatribas sin sentido. Para ello, ambos filósofos parten del *análisis*, el cual “llegó muy pronto a ser entendido como análisis lógico de la proposiciones [...] pero también es cierto que estaban comprometidos con algo diferente, viz., el

¹³² “El espacio lógico parece ser todo el sistema o la red de todas las posibilidades de todos los objetos. Puesto que los objetos son la sustancia (forma y contenido) de todos los mundos posibles, el espacio lógico está dado *a priori*. Es evidente que Wittgenstein está aquí estableciendo un vínculo más entre la lógica y la metafísica, puesto que la noción de espacio lógico podría haberse comprendido y manejado a la Carnap, esto es, como la noción metafísicamente neutra de descripción de estado (o, más exactamente como la totalidad de las descripciones de estado para un lenguaje dado). Pero esto no le bastaría a Wittgenstein: él no ve la lógica como un mero cálculo, sino como el andamiaje o la estructura del mundo y, en este sentido, el espacio lógico es simplemente la lógica. Es la lógica vista desde el punto de vista del mundo y no desde el punto de vista de las proposiciones”. (Tomassini-Bassols, 1986, 204).

análisis de la realidad o de los hechos.” (Tomasini-Bassols, 1986, 22) De tal manera, cuando Wittgenstein postula el isomorfismo entre lenguaje, realidad y pensamiento, ello significa que el estudio de alguno de estos elementos implica necesariamente el de los otros; entonces, para comprender lo que es se debe comenzarse con el análisis lógico del lenguaje y de lo pensable.

Wittgenstein hace explícitos los postulados de su investigación en el *Tractatus* partiendo del análisis del *mundo* como totalidad. El *mundo* es la totalidad de los hechos (1.1), además “el mundo se descompone en hechos” (1.2), mientras que “lo que es el caso, el hecho, es el darse efectivo de estados de cosas” (2) y “el estado de cosas es una conexión de objetos (cosas).” (2.01) Y “poder ser parte integrante de un estado de cosas es esencial a la cosa.” (2.01) Detengámonos un momento en este punto, pues es importante para nuestro argumento. Como se muestra en esta concatenación de definiciones, parece ser que si queremos dar cuenta de la ontología subyacente al *Tractatus* entonces debemos preguntarnos por el sentido que Wittgenstein le da a las cosas, ya que como hemos visto en estas citas, partiendo de dicho sentido podríamos hacer una reconstrucción, un ensamblaje en sentido inverso y, por tanto, explicitar los estados de cosas a partir de los hechos y finalmente el mundo.

Para el Wittgenstein del *Tractatus* los objetos “son entidades lógicamente *simples*” (Tomasini-Bassols, 1986, 198); elementos mínimamente significativos. No obstante, cuál sea el sentido de lo mínimamente significativo no es una cuestión tan obvia como podría parecer, filosóficamente estamos acostumbrados a pensar el problema de la individuación, por lo menos desde Aristóteles, partiendo de la materia; algo es individual en tanto es individual materialmente hablando, la significatividad viene atribuida desde la materia; pero cuando partimos de un punto de vista lingüístico, la significación no surge de lo individual, porque no existe ninguna palabra que signifique por sí misma, ni siquiera las onomatopeyas, puesto que sin un sistema lingüístico en el que se hallen inscritas tampoco expresarían nada; de tal forma que la *sustancia* del mundo, para Wittgenstein, no es ni puede componerse de elementos particulares, para hablar de cualidades o de objetos singulares deben usarse nombres; los cuales para ser verdaderamente *significativos*, deben estar inmersos en relaciones o en proposiciones lingüísticas. Enunciar meramente nombres como: silla, gato, libro, portón, etc., no nos dice nada significativo; por lo menos no lo hacen hasta que están dados en contextos; por ejemplo, el gato está dormido sobre la silla que está en el pasillo frente al portón; con lo cual se quiere mostrar que las palabras aisladas no poseen significado, ellas necesitan estar en relación con otras palabras u objetos y ese es un presupuesto fundamental del *Tractatus*. La significatividad, por ende, sólo es posible gracias a una estructura lógica-gramatical; de tal forma, cuando Wittgenstein afirma que el *mundo* se constituye de cosas, esas cosas no son elementos aislados, sino que son *proposiciones significativas*; una de las tesis básicas del *Tractatus* es que se necesita, por lo menos, de una mancuerna entre un sujeto con algún predicado, eso es lo que significa justamente un hecho atómico. El mundo comienza

desde los hechos; nunca desde los particulares; no hay otra forma, ya que la significación se produce cuando afirmamos que algo es así o asá, que p posee la propiedad q , o que algo es el caso. Entonces podemos decir que la ontología del *Tractatus* "es una ontología factual." (Tomasini-Bassols, 1986, 172) Wittgenstein busca cortar de raíz las explicaciones del tipo del empirismo sobre las cualidades primarias; es decir, apelar a los *sense-data*, o conceptos similares, como si ellos fueran el elemento mínimamente significativo, que fue una de las explicaciones preponderantes de la filosofía del siglo XX, especialmente en la filosofía analítica. El último aspecto importante, por lo menos para nuestra investigación, es que el mundo debe pensarse como el espacio lógico o como la estructura lógica que es el presupuesto para toda significatividad, sin él ella no sería posible. Este asunto es vital porque apunta a una de las funciones trascendentales del mundo: ser la estructura de la significatividad, lo cual vale para Wittgenstein, Husserl o Heidegger, sin embargo, lo que los distingue es justamente dónde y cómo se manifiesta esa estructura.

Sin ir mucho más lejos, porque finalmente esta investigación no es sobre el pensamiento de Wittgenstein, apuntemos al tema que nos verdaderamente nos interesa, a saber, la forma en que se construye el sentido del mundo en el *Tractatus*. Hemos mencionado algunos aspectos importantes, primero que el mundo se concibe desde o en unión al lenguaje y al pensamiento; segundo, el lenguaje desde el que puede analizarse, y por lo tanto, configurarse el mundo es un lenguaje formal, o por lo menos no es el lenguaje natural; tercero, los objetos o los hechos fundamentales son estados de cosas, no cosas particulares. Entonces, ¿qué consecuencias ontológicas podemos sacar de todo esto? Ante todo debemos decir que asumimos una interpretación del *Tractatus* que ve en este libro un tipo de filosofía trascendental; pues allí se busca aclarar las condiciones de posibilidad de la significatividad, con el fin de que la filosofía pueda abocarse a la investigación de éstas. Por eso mismo, el mundo, pensado como el espacio lógico, sería justamente lo que condiciona el límite de lo decible, así pues, el mundo dispone lo que puede ser dicho o pensado. Ahora bien, por otra parte también debemos mencionar otro aspecto de suma importancia; a saber, que debido a la forma de pensar y tratar al mundo en el *Tractatus*, aunque sea consecuencia de una filosofía de corte trascendental, es incapaz de explicar los ámbitos pre-predicativos de la experiencia, porque simplemente le está vedado el acceso a ellos por el presupuesto por el que se rige, tiene que partir desde la estructura lógico-gramatical, en ese sentido, al igual que lo hemos expuesto en los primeros capítulos de esta disertación, Wittgenstein quedaría inscrito en una filosofía más cercana a la de Kant, es decir, una filosofía trascendental que no logra dar cuenta de los ámbitos originarios de lo real, es decir, los de una estética trascendental, sino que su propuesta comienza de entrada con algún tipo de idealización de la experiencia, su ámbito de investigación se ubica y comienza en lo predicativo, en lo lógicamente posible.

Sobre el modo de ser del espacio lógico también debemos señalar otro aspecto importante, Wittgenstein en el *Tractatus* lo piensa como si fuera una estructura única y universal, que además sería el núcleo de todo lenguaje posible y su existencia sería además algo auto-evidente; sin embargo, podríamos poner como contra-ejemplo uno de los argumentos de Hilary Putnam, en tanto que él ha argüido que la lógica desarrollada a lo largo del siglo XX ni siquiera es unívoca en sus axiomas. En su libro *Las múltiples caras del realismo*, él pregunta cuántos objetos existen en un mundo que incluyera sólo a los objetos X_1 , X_2 y X_3 ; su famosa respuesta es que depende qué tipo de axiomas tomemos para determinar la existencia de lo *real*; esto es así porque la respuesta depende de la lógica que asumamos como estructura de nuestro mundo; prosiguiendo con su ejemplo afirma que una filosofía tal como la de Carnap, cuyo criterio ontológico se establece sólo a partir de lo que puede ser determinado por los sentidos, se sentiría muy segura al afirmar que existen tres y sólo tres objetos en ese mundo; sin embargo, existen lógicas, como la de algunos filósofos polacos, en las que el criterio de existencia no sólo se determina por lo empírico, sino que también cuenta la sumatoria de los objetos, entonces no sólo existen X_1 , X_2 y X_3 , a ellos habría que agregarle X_1+X_2 , X_1+X_3 , X_2+X_3 y $X_1+X_2+X_3$, dando un total de siete objetos y eso sin contar la existencia de otras lógicas donde se agrega además el objeto vacío. (Putnam, 1987, 18) De tal forma, la idea de una lógica universal y necesaria que subyace a todo lenguaje posible es algo que en verdad no es auto-evidente, sino que hasta se ha vuelto cuestionable, incluso el mismo Wittgenstein lo vio con claridad en sus obras posteriores, argumentando que la ontología, el sentido de lo que es, depende del juego del lenguaje en el que nos ubiquemos. Siguiendo este orden de ideas queremos aseverar que la estructura del *mundo* no puede pensarse como si fuera universal y necesaria, ni en relación con los contenidos del mundo, aunque tampoco siendo una única lógica que está en el fondo de los fenómenos, tal como hemos intentado mostrar en el capítulo anterior, con el argumento de Putnam sobre el *realismo interno*, tanto la lógica como los contenidos del mundo dependen de configuraciones intersubjetivas, y éstas a su vez se basan en los *intereses* de tales comunidades, por ende, no existe algo que nos motive a pensar que la existencia es *unívoca*, sino que ella se expresa de múltiples maneras y no hay una lógica subyacente a todas las demás. Una filosofía trascendental aún cuando tenga la intención de dar cuenta de ciertas estructuras universales que condicionan el sentido de lo *real*, no puede pensarlas como si ellas fueran arcaicas atemporales que determinan unívocamente la manifestación de los entes, eso sería caer en el mismo error que las filosofías de la antigüedad. Las estructuras ontológicas son universales, pero sólo en tanto *forma*, tal como lo son los existencialistas de Heidegger, las *tecnologías* de Foucault, los *horizontes* de Husserl, aunque no tienen que ver directamente con los contenidos, ni con la lógica intrínseca a ellos, son estructuras, pero no condicionan una lógica específica. También queremos apuntar que el criterio para determinar el sentido de las cosas o la sustancia del mundo de Wittgenstein es falso, porque si bien es

cierto que en el *mundo* nos las habemos con cosas, ellas no poseen por principio una determinación eminentemente lógica, sino ante todo práctica. Por eso, queremos exponer otros criterios que, a nuestro juicio, son más fundamentales, tales como la *praxis* y la *afectividad*. Ellas son, a nuestro juicio, el origen de la determinación, de todo lo que es.

Debemos hacer una última aclaración relacionada con el sentido de *mundo* que el filósofo austriaco asume en el *Tractatus*: "El mundo del *Tractatus* entonces resulta ser un mundo estático y sin tiempo y de cual se ha expulsado al movimiento y al cambio." (Tomasini-Bassols, 1986, 181) Nuestro argumento es el siguiente: cualquier concepción acerca del *mundo* que comience o que conlleve una idealización del mismo se expone a este mismo problema, pues lo que subyace a la idealización es un estatismo constitutivo que borra el dinamismo de la *realidad*. Teóricamente es complicado asir la dinámica de lo *real*, especialmente porque el pensamiento tiende hacia estructuras estáticas que son más fáciles de explicar, incluso a veces la búsqueda racional implica crear formas conceptuales fijas para asir la multiplicidad de los fenómenos, sin embargo, no por ello esas construcciones teóricas son verdaderas en el orden de la manifestación del fenómeno, por eso, debemos evitar ese estatismo y asimismo cualquier construcción teleológica que no esté justificada, esa será la tarea al pensar con mayor profundidad al *mundo* y a su modo de ser. En el caso que venimos analizando, creemos que el procedimiento de Wittgenstein en el *Tractatus* manifiesta una idealización ontológica, sobre todo en la forma en que asume al *lenguaje formal* como el armazón o el esqueleto lógico de la realidad; dicha decisión provee de una base trascendental para los fenómenos, pero al mismo tiempo los convierte en monumentos, siendo un símil con una de las visiones de la historia postuladas por F. Nietzsche (Cf Nietzsche, 1874), en la que significación, o por lo menos sus momentos estructurales se toman como inamovibles, he allí el problema. Aunque es igualmente importante enfatizar que éste no es el único modo de idealizar la *realidad*, sobre eso hablaremos más adelante. Nuestro argumento final, antes de pasar al siguiente punto, es que para poder comprender el verdadero modo de ser del *mundo* debemos encontrar formas y desarrollos teóricos que acepten la temporalidad, la movilidad, el cambio y la transformación; pensar al ser no como *sustancia*, sino como *acción*. Esa es la idea que defenderemos más adelante.

Por otra parte, existe asimismo otra consecuencia importante al defender una construcción teórica del *mundo* como si fuera una *totalidad*, pues podríamos derivar además en otro tipo de idealización: la objetivación de la mirada. Tema que nos ha sido surgido por la lectura de uno de los libro más interesantes de Bourdieu, *El sentido práctico* (Bourdieu, 1980); este tipo de objetivación no está dirigida directamente sobre lo *real*, sino sobre la construcción de una perspectiva teórica que busca ser *neutral* y *objetiva*, es el intento de crear un ámbito neutral de enunciación, la hibris del punto cero mencionada por Castro-Gómez o, como Putnam lo nombró, la perspectiva del ojo de dios.

Queremos apuntar algunas cosas: por una parte, pensar el *mundo* en tanto *trascendental* implica comprender que existen ciertas condiciones que posibilitan el aparecer de los fenómenos; una red de significación distribuida en múltiples estratos que hacen que los entes aparezcan significativamente; por otra parte, pensar al *mundo* como *totalidad* es una de las múltiples formas de tematizarlo en tanto concepto trascendental; sin embargo, en dicha propuesta se cuelan modos de pensarlo y describirlo dependientes de ciertos tipos de idealización que, a nuestro juicio, tergiversan el aparecer del fenómeno, en el caso de la idealización del lugar de enunciación, la tergiversación es más sutil, ya que no se encuentra sólo ni prioritariamente en el modo en el que se comprende lo *real*, sino más bien en la perspectiva desde la que éste se investiga. Así, podríamos decir que pensar el mundo como *totalidad* tiene dos vertientes, 1) idealizar al objeto de estudio, el cual serían los entes y sus múltiples estructuras y 2) idealizar la mirada o el lugar de la enunciación; es decir, crear una teoría que busque penetrar neutralmente en aquello investigado. Lo que resta de este párrafo quisiéramos centrarnos en la segunda cuestión; por eso, debemos asumir este problema y centrarnos en cómo se construye la mirada fenomenológica, saber desde dónde y bajo qué condiciones aparece. Intentaremos señalar que pensar al *mundo* como una *totalidad* cerrada conlleva un tipo de visión igualmente idealizado, porque al no comprender la naturaleza histórica del aparecer, de la fenomenalidad, entonces puede imperar la búsqueda de un método, de una perspectiva, a partir de la cual podamos describir el acontecer de lo real. Creemos que ese error lo ha cometido gran parte de la filosofía, especialmente cuando piensa que existe una *única* manera verdadera de acceder a la manifestación del ente, o cuando asume que hay una *única* lógica del mundo; no obstante, nuestro camino no buscará atacar cada una de las posiciones teóricas que han defendido dicha idea, sino para tener una simplicidad en el análisis nos centraremos en la argumentación que se hace en el libro que hemos citado de Bourdieu, aunque, a diferencia de él, nuestro propósito no es atacar frontalmente al método de Saussure o, más en general, al del estructuralismo, sino simplemente señalar la existencia de una limitación teórica en este tipo de propuestas; así pues, asumiremos que el estructuralismo es un ejemplo entre otros muchos de este tipo de construcciones teóricas, teorías que asumen y respaldan la idea del *mundo como totalidad*; aunque como nuestra intención no es entrar en los complicados vericuetos de este planteamiento nos ceñiremos a la exposición de Bourdieu; para la simplicidad y por mor del análisis asumiremos que su apreciación es certera. En ese libro él asevera:

“Pero [...] al menos parcialmente, parece más importante dirigir la atención sobre el punto de vista en sí, sobre la relación con el objeto que se afirma en él y todo lo que se deriva de ello, comenzando por una determinada teoría de la práctica. Lo cual supone que se abandone por un momento, para intentar objetivarlo, el lugar asignado y reconocido de antemano de observador objetivo y objetivan que, como un director de escena juega a su capricho con las posibilidades ofrecidas por los instrumentos de objetivación para aproximar o alejar, ampliar o reducir, impone a

su objeto sus propias normas de construcción, en una especie de sueño de poder [...] Situarse en el orden de la inteligibilidad como lo hace Saussure, es adoptar el punto de vista del 'espectador imparcial' que, aferrado a *comprender por comprender*, se ve llevado a poner esta *intención hermenéutica* en el principio de la práctica de los agentes, a hacer como si ellos se plantearan las preguntas que él se plantea a propósito de ellos." (Bourdieu, 1980, 53).

Bourdieu pide que no solamente pongamos atención al la forma en que se determina a la cosa (como *objeto*, *ente* o mediante alguna otra determinación), sino que previamente tenemos que atender a la perspectiva objetivante, allí se encuentra el secreto de la objetivación posterior; pues la mirada reflexiva está siempre inmersa en configuraciones acerca de lo real; por ello, al mismo tiempo en que nos preguntamos por la cosa como lo "objetivo" también tenemos que prestar atención al *acto objetivante*; es decir, al lugar de enunciación. Allí es donde Bourdieu cree ver el error de Saussure y del estructuralismo posterior, porque en ellos vive un ideal de cientificidad, éste está impregnado en sus teorías y, por tanto, en sus modos de comprender lo *real*; de esa manera, sin quererlo, tergiversan su modo de ser, ya que "el principio de los errores de los gramáticos no reside tanto, pues, en el hecho de que [...] toman por objeto una lengua académica o docta, sino en el hecho de que sin saberlo mantienen con la lengua popular tanto como docta, una relación académica o docta." (Bourdieu, 1980, 55). La consecuencia del argumento de Bourdieu es que ver implica siempre una perspectiva y de esa decisión metodológica se derivan importantes consecuencias metafísicas; él nos recuerda que la determinación, nosotros agregaríamos trascendental, no se expresa sólo en los modos de ser de los objetos, sino también en las formas de determinarlos, de *verlos*, de *decirlos*. Es decir, toda teoría está estructurada por ciertas formas de acceder y comprender lo *real*; la determinación que hacemos de ella surge como consecuencia.

Ahora bien, el problema con Saussure y el estructuralismo, según Bourdieu, es el hecho de que su modo de aproximarse a la realidad es una construcción cientifizante. Sus objetos se tornan ajenos a su modo de ser originario; ya que son sacados de sus contextos primigenios y son insertados en una perspectiva que hace de ellos *objetos científicos*; así, "no tenemos inconveniente en demostrar que todos los presupuestos –y todas las dificultades consecutivas– de todos los estructuralismos derivan de esta suerte de división originaria entre la lengua y su realización en el habla, es decir en la práctica, y también en la historia, y de la incapacidad de pensar la relación entre las dos entidades de otra manera que como la del modelo y la ejecución, la esencia y la existencia, lo que equivale a colocar al científico, que dispone del modelo, en la posición de un Dios leibniziano que posee en acto el sentido objetivo de las prácticas." (Bourdieu, 1980, 55). Esa construcción es lo que Putman designa como la perspectiva del ojo de Dios, o también podría ser a lo que Heidegger apunta con su crítica de la actividad puramente teórica determinante de lo ente; aunque, lo que nosotros queremos enfatizar es que este procedimiento es la otra consecuencia al asumir al *mundo* como *totalidad*; pues éste no

significa sólo concebirlo como una única lógica o estructura subyacente al aparecer del ente, sino que esa *totalidad* también se expresa en el *método* de investigación; es decir, cuando se asume que existe una forma *objetiva* de investigar, de presentar lo *real*, porque el aspecto totalizante aparece en la medida que se asume una mirada con pretensiones universalistas. La perspectiva totalizante, por ende, asimismo se encuentra en el *lugar de enunciación* y ello tiene consecuencias significativas; una de ellas es la siguiente, el sentido de lo *real* intenta expresarse desde una perspectiva neutral; es decir, *objetiva*, libre de supuestos y prejuicios; sin embargo, allí radica el prejuicio más perjudicial, porque cuando se intenta presentar una perspectiva "objetiva", allí mismo nos alejamos de los modos de ser originarios de los objetos, porque lo *real* posee una multiplicidad y un excedente ontológico que no se agota desde ninguna perspectiva particular. Así, la mirada teórica analiza y restringe, entonces todo lo que no cae dentro de sus parámetros no cuenta como objeto de investigación; así, limita la posibilidad de ser de la *realidad*, la aprisiona. Además, cuando este método deja de ser sólo un discurso teórico y se transforma en una aplicación práctica, por ejemplo, en los discursos de la antropología o de la etnología, que es el punto más álgido de la crítica de Bourdieu, limita no sólo el modo de ser de lo *real* sino que su significación práctica es la negación de la alteridad de los Otros, al imponerles una lógica que no es la suya. Bourdieu, poniendo como ejemplo a la etnología, nos dice:

"La relación práctica que el etnólogo mantiene con su objeto, la del *extranjero*, excluido del juego real de las prácticas sociales por el hecho de que no tiene un lugar -salvo por *elección* y como jugando- dentro del espacio observado, y porque no puede hacerse un lugar, es el límite y la verdad de la relación que el observador, lo quiera o no, lo sepa o no, mantiene con su objeto: el estatuto de del observador que se retira de la situación para observar implica una ruptura epistemológica, pero también social, que jamás gobierna tan sutilmente la actividad científica como cuando deja de presentarse como tal, conduciendo a una teoría implícita de la práctica que es correlativa del olvido de las condiciones sociales de posibilidad de la actividad científica." (Bourdieu, 1980, 56).

Entonces las consecuencias más importantes al comprometerse, a sabiendas o no, a pensar el mundo como *totalidad*, son dos tipos de idealización, la idealización de lo *real*, que es de corte más ontológico, y la idealización de la mirada, prioritariamente epistemológica. Ambas son, a su vez, expresión de lo que Heidegger le critica a la fenomenología de Husserl, o a la filosofía en general con su concepto de *Zuhandenheit* y con su explicación de la *mundanidad del mundo*. Cuando el autor de *Kant y el problema de la metafísica* cuestiona la intencionalidad es porque ve en ella una *actitud* puramente teórica, la cual pretendería dominar y establecer cualquier modo de ser de los entes y, como consecuencia, traería a su vez una ontificación de las relaciones ontológicas fundamentales de la *mundanidad del mundo*, lo veremos. Nosotros hemos intentado ampliar su crítica un poco más, especialmente hacia posiciones no propiamente fenomenológicas, porque como mencionamos en el

capítulo anterior, nuestra meta es hacer dialogar a la fenomenología, ver los alcances tiene y las soluciones que siguen siendo pertinentes; aquí no intentamos ponernos del lado de algún filósofo particular, sino de posiciones teóricas que nos permitan concebir el verdadero aparecer del sentido. Entonces junto con Heidegger y Bourdieu aceptamos que existen estructuras más fundamentales que los aspectos teóricos de la experiencia; como lo diría Heidegger, antes de ver al mundo a partir de la *Vorhandenheit* estamos instalados en él en relaciones prácticas, nos las habemos con los entes, con el entorno en tanto *Zuhandenheit* o que toda teoría presupone la configuración de *habitus* pre-reflexivos, que se encarnan en diversos tipos de prácticas, como lo explica Bourdieu. Esto es claro para nosotros, sin embargo, ello no significa la última palabra sobre la fenomenología de Husserl; esta crítica valdría para su método estático, más específicamente para la vía cartesiana; aunque debemos recordar que ella no es ni la única vía ni la más interesante¹³³, eso es lo que defenderemos al investigar el mundo como *horizonte*. Antes de pasar a este tema sólo queremos dejar claro algunas conclusiones relevantes que hemos vislumbrado al analizar el mundo como *totalidad*:

1. Pensar al mundo como *totalidad* implica, por lo menos, una idealización de la experiencia en un doble sentido: a) Idealización del modo de ser de los entes y b) idealización en la perspectiva a partir de la cual nos acercamos a esos entes. Ambas van de la mano, aunque el énfasis de cada una es distinto.
2. La idealización del modo de ser de los entes termina por reducir el potencial ontológico de lo *real*, muchas veces termina por presentarnos teorías que sugieren que la *realidad* tiene un único sentido, un referente *objetivo*. En filosofía existen varios ejemplos de esto, Kant es uno de los paradigmas, pues busca mostrar que existen ciertas condiciones trascendentales de la subjetividad (universales, necesarias, a-históricas, incluso sin importar el lugar geográfico) que condicionan la realidad; igualmente Wittgenstein en el *Tractatus*, y tal vez sólo allí, asumía la existencia de una lógica subyacente a todo lenguaje posible. La idealización consiste en ver modos únicos de determinar lo *real*. Este tipo de ideas tendremos que contrastarlas con la idea fenomenológica de la *realidad* como correlato *noemático*.
3. La idealización del lugar de enunciación tiene consecuencias ontológicas, menos fuertes, pero igualmente relevantes. Puede llegarse a pensar que existe un discurso o una teoría, o punto de vista, capaz de acceder al núcleo de lo *real*, digamos el discurso científico, neutral, objetivo; de tal forma este tipo de idealización puede aceptar que existen múltiples discursos o formas de expresión, pero al mismo tiempo considera que existe una única forma capaz de dar cuenta del funcionamiento efectivo de lo *real*, por ejemplo el discurso científico. Frente a esta posición tendremos que argumentar a favor de la incompletud esencial de todo discurso, la existencia de lógicas diversas y todas con derechos propios, que todos ellos son *institucionalizaciones*, los cuales son quienes permiten hablar de criterios mínimos para determinar el *sentido*, pero al mismo tiempo son históricos y por tanto arbitrarios; esto lo detallaremos en el último capítulo.
4. También hemos descubierto una *función* trascendental gracias al estudio del mundo en la filosofía de Wittgenstein. El mundo es la condición trascendental del aparecer del ente o, en otras palabras,

¹³³ Sobre las críticas a la vía cartesiana cf. Steinbock, 1995, cap. 6 y ss. También puede consultarse Depraz, 1995.

lo que condiciona los modos de ser, de pensabilidad, de decibilidad, de lo que es. Esta función es un modo de revelar lo *real*, es decir, permea todo discurso en tanto que lo hace posible y, a su vez, ellos se encargan de hacer visible al ente, mediante construcciones de regiones ontológicas, discursos, técnicas, etc. Sin embargo, queda por determinar su forma de aparecer.

5. Debemos reconocer que para sortear estos problemas necesitamos que lo *real* aparezca desde sí, sin imponerle teorías, simplemente debemos dejar que se muestre tal cual es. Lo cual tiene un sentido fenomenológico bastante determinado, porque tampoco se trata de decir que existe una única forma específica de lo *real*, lo cual nos llevaría a posiciones semejantes a las que estamos criticando; lo que queremos decir es que el *sentido* aparece en el *mundo* mediante estructuras intersubjetivas, que en principio son arbitrarias, pero al mismo sentido tan asentadas en la experiencia cotidiana, era tanto que nos han sido legadas desde tiempos remotos, que parecen ser totalmente naturales, como si lo *real* no pudiera ser de otra forma. El estudio, por tanto, debe partir de la experiencia concreta, de lo que hemos configurado como mundo humano, no de abstracciones e idealizaciones, de la experiencia en sus múltiples facetas y desde allí partiremos para distinguir y determinar sus modos de ser. Eso es lo que nos ha enseñado la *reducción fenomenológica*.

§ 29. Mundo como horizonte

Una de las enseñanzas más grandes de Wittgenstein fue el haber mostrado que el *mundo* no es una totalidad de cosas; que no es una mera nomenclatura de objetos, ya que ésta no ofrece ni crea ningún tipo de vínculo entre ellos. Para que el *mundo* pueda ser descrito como tal, debemos ir más allá de las concepciones que hasta ahora hemos revisado. Nuestra tesis es que el *mundo* es un sistema de referencias que posibilita la emergencia de los entes, de los objetos y de la significatividad en general (tema que tomamos prestado de *Ser y Tiempo*); éste se manifiesta siendo un nexo de significación o un nexo de implicaciones en las que se revelan las conexiones intencionales entre el acto y el objeto. (cf. Hua VI, 171/175; Welton, 2000, 85) Este será el primer tema a desarrollar.

Posteriormente exploraremos el modo de ser del *mundo*, él se manifiesta como *horizonte*. De esta afirmación sacaremos dos conclusiones importantes. 1) Siempre tenemos una *familiaridad* previa con el mundo, porque siempre nos encontramos en él comprendiéndolo, ya que él es siempre un *pre-tener/haber* (*Vor-haben*), está desde siempre allí para nosotros, mediante su pre-donación y, por ende, es quien posibilita la significación. Así como el horizonte, él es el espacio de inteligibilidad que hace que los entes se manifiesten. Lo ente siempre está dado dentro de la "luz" del *mundo*, es "el horizonte de luz en el que las cosas se muestran como fenómenos. Por tanto, el mundo no designa lo que es verdadero sino la Verdad misma." (Henry, 1996, 23) 2) Otro aspecto importante a señalar es que el *mundo* nunca se revela de forma patente, sino que se repliega en favor de la manifestación de los entes; su función es equivalente a la del horizonte, en tanto que nunca se manifiesta en sí mismo, sino que sirve como trasfondo, podríamos agregar trascendental, para que algo más aparezca en un primer plano; y cuando se intenta llegar a ese trasfondo, nos damos cuenta que el horizonte se mueve con

nosotros (cf. Welton, 2000; Overgaard, 2004, 126). Esto aunque parezca una bagatela realmente tiene una significación fenomenológica profunda, pues el concepto de *horizonte* implica, por lo menos, tres cosas: a) el horizonte siempre nos ofrece alguna determinación para los entes, ya que en él se ancla la normatividad de la experiencia, sea en forma de una tradición o mediante expectativas sobre lo dado; eso significa que nunca tenemos alguna "experiencia pura", sino que siempre está mediatizada por teorías, significados, que a su vez son partes de horizontes y finalmente del *mundo*. b) Los horizontes y, finalmente, el *mundo* mismo son la legalidad que nos condicionan pero, al mismo tiempo, suponen nuestra libertad dentro de ellos, en tanto que sólo dentro de ellos podamos asumir subjetivamente la experiencia; entonces, habremos que decir que, por una parte, una cosa es la estructura que posibilita el aparecer del fenómeno en tanto que tal, el horizonte, y otra distinta es la asunción subjetiva de esa misma estructura; es decir, los modos de *apropiación* que hacemos de ella. En pocas palabras, la idea que queremos expresar es que el *mundo* como horizonte implica al mismo tiempo una determinación indeterminada y una indeterminación determinada; aunque, por otra parte, también debemos enfatizar lo siguiente, en esta investigación no preguntaremos por la posibilidad del *acontecimiento*, por lo menos en el sentido fenomenológico que le dan Richir, Tengelyi o Romano, o dentro de teorías no fenomenológicas como las de Zizek o Badiou, el cual implica una ruptura radical con la normatividad imperante para constituir algo absolutamente nuevo y no lo haremos porque la discusión nos llevaría mucho más lejos de lo que queremos defender aquí; c) Además, el hecho de que el *mundo* se revele como horizonte quiere decir que nosotros debemos hacer una reconstrucción del mismo, ya que al replegarse para dejar que se manifiesten los entes, él mismo no *aparece*, por lo menos no en un primer momento, por ello mismo, se necesita toda una *tarea reconstructiva*, o como Alexander Schnell lo ha nombrado, una *fenomenología constructiva*, para acceder a él (cf. Schnell, 2007).

Teniendo en cuenta estos dos primeros temas, el siguiente punto a explicitar es porqué el nexo de significatividad, el *mundo*, no es una estructura puramente formal. Nuestro argumento, siguiendo en este punto a Husserl, Levinas o a Richir, es que a final de cuentas lo que está a la base de la estructura de la significatividad son las necesidades de los seres humanos, allí se encuentra el anclaje de las estructuras del sentido, en la pura *afectividad* de los sujetos, ella es un estrato mucho más fundamental que cualquier *institución simbólica*; además gracias a ésta se instituye el sentido, porque los *vivientes* necesitan satisfacer sus *instintos*, sus *deseos*, su *gozo*; por lo tanto, lo que subyace a todo sistema formal es la *vida que experimenta y configura el mundo*. Es por esto que debemos ir más allá de una analítica existencial y puramente formal del Dasein, porque el sentido sólo existe donde hay una *vida constituyente de sentido*, eso a final de cuentas es lo que significa la trascendentalidad en fenomenología, sin *vida* no existe el sentido, habría si se quiere "realidad indeterminada", pero es algo que ni siquiera es imaginable, pues imaginar es ya constituir sentido y *rendir mundo*.

El último aspecto que tendríamos que explicar sobre el tema del mundo, sería la *creación de nuevos sentidos*, lo cual se configura en la interacción existente entre el *Heimwelt* y el *Fremndwelt*, el *mundo propio* y el *mundo extraño* según la terminología de Husserl. Este tema, debido a su amplia extensión lo dejaremos en pausa para dedicarle el último capítulo de esta investigación. Sin embargo, queremos introducir algunos elementos y conceptos para saber hacia donde nos dirigimos. Al haber mostrado que las estructuras del mundo no son puramente formales, entonces debemos insistir en algunas consecuencias que se siguen de ello; por ejemplo, que estas estructuras de sentido son *instituciones simbólicas*; son la *legalidad* o la *normatividad hegemónica* de la experiencia. Lo cual significa que ellas son sistemas constituidos intersubjetivamente por comunidades sociales. De tal forma que estas estructuras poseen una ambigüedad inherente. Al ser resultado de una constitución intersubjetiva, ellas no son ni pueden ser atemporales, sino que aparecen en un momento concreto, en un espacio y tiempo históricos determinados, ellas se manifiestan en forma de una *Urstiftung*, una institución originaria [tema que Husserl y Steinbock han desarrollado ampliamente (cf. Hua VI, anexo III; Steinbock, (1995)]; tal instauración para ser integrada en el curso del campo social necesita un momento de reactivación, es decir, que los otros sean capaces de re-hacer la misma experiencia, es el momento de la iteración, tal es el verdadero momento cuando la institucionalidad aparece en el espacio social, cuando ellas son *asumidas* y *reactivadas* por la colectividad, o por la intersubjetividad donde nos insertamos, entonces en ese caso ellas tienen la posibilidad de volverse hegemónicas, si lo logran, al ser adjudicadas por la colectividad y con el paso del tiempo, entonces ellas terminan siendo vistas como la *naturalidad* misma, es decir, se ven como si ellas fueran estructuras universales y necesarias¹³⁴. Esto quiere decir, que el *mundo*, por lo general, pasa a ser considerado como si fuera una estructura universal y necesaria, como una si fuese una estructura ontológica perenne, mientras que nosotros trataremos de argüir que él simplemente es una *unicidad histórica*, por ello, señalaremos por tanto, que su universalidad es una construcción formal posterior, solamente se manifiesta en tanto

¹³⁴ Este problema fue visto con mucha claridad por Saussure, aunque obviamente él lo enfoca desde la institución del lenguaje: "El carácter demasiado complejo del sistema. Una lengua constituye un sistema. Si, como luego veremos, es ése el lado por el cual no es completamente arbitraria y en el que reina una razón relativa, también es ése el punto en que aparece la incompetencia de la masa para transformarla. Porque ese sistema es un mecanismo complejo; sólo se puede captar mediante la reflexión; incluso los mismos que hacen uso cotidiano de él lo ignoran profundamente [...] Sin embargo, no basta decir que la lengua es un producto de las fuerzas sociales para que se vea claramente que no es libre; al recordar que es siempre herencia de una época precedente, hay que añadir que estas fuerzas sociales actúan en función del tiempo. Si la lengua tiene un carácter de fijeza, no es sólo porque está unida al peso de la colectividad, lo es también porque está situada en el tiempo. Estos dos hechos son inseparables. En todo momento la solidaridad con el pasado pone en jaque la libertad de elegir. Decimos *hombre* y *perro* antes de nosotros se ha dicho *hombre* y *perro*. Lo cual no impide que no haya en el fenómeno total un lazo entre estos dos factores antinómicos: la convención arbitraria, en virtud de la cual la elección es libre, y el tiempo, gracias al cual la elección se encuentra fijada. Debido a que el signo es arbitrario, no conoce más que la ley de la tradición, y precisamente por estar fundado en la tradición puede ser arbitrario." (Saussure, 1913, 111-112).

universalidad cuando reflexionamos desde él mismo, es decir, cuando pensamos, creemos, decimos, etc., cosas sobre las interrelaciones *dentro* del sistema y, por ello, cuando hacemos abstracción de su historicidad; cuando preguntamos por las condiciones de posibilidad de lo *dado* en el sistema, cuando nuestro interés se centra en la *interacción* entre los diversos elementos de él, aunque sin preguntar por cómo ha *llegado a ser* el sistema mismo. Por ejemplo, cuando se investiga cómo se constituye en este momento concreto el sentido de la justicia, o las estructuras jurídicas que la soportan, tal tipo de investigación puede hacerse sin que se lleve a cabo la pregunta sobre cuáles han sido las decisiones que han llevado a este estado de cosas particular, entonces, siguiendo tal procedimiento, entonces el sistema que nos disponemos a estudiar cobra el sentido de ser lo absolutamente *normal*, pues no es un estudio comparativo ni histórico, sino que solamente es un estudio sobre las relaciones existentes en una configuración histórica específica; de tal forma es como aparece la universalidad, porque estamos haciendo abstracción de la historicidad y de sus cambios. De tal forma, argüiremos que los *contenidos del mundo* verdaderamente se configuran gracias a un vasto sistema de estructuras hegemónicas determinadas históricamente, todas ellas en su integración e interacción es lo que llamamos el *mundo*. Esto indica que el *mundo* es una forma de revelar lo *real*; una forma histórica, hegemónica, bastante específica y que hace aparecer a lo ente de una forma igualmente determinada. Este será un tema que iremos desarrollando en el capítulo final de esta disertación, aunque adelantamos la conclusión que queremos defender: el *mundo* en tanto *unicidad histórica* se compone de diversas estructuras arbitrarias sujetas a la ley de la *comunidad*, eso es lo que le da "sustancia"; lo cual significa que las estructuras ontológicas no pueden ser pensadas sólo como elementos formales, por lo tanto, tenemos que ir más allá de la fenomenología de Heidegger, hacia una verdadera concreción fenomenológica, pues no podemos darnos por servidos sólo apelando al *ser-con*, al *ser-en-el-mundo*, etc., porque tales estructuras formales no son capaces de decirnos *nada* acerca de lo concreto, del cambio y de la transformación fenomenológica del sentido. Afirmaremos, además, que las estructuras ontológicas son instituciones simbólicas, todos estos temas los desarrollaremos en el último capítulo.

Comencemos el estudio del primer tema que hemos propuesto, el *mundo* como un sistema de referencias, o como horizonte de inteligibilidad del ente; para desarrollar este tema nos enfocaremos en los análisis que Heidegger realiza en *Ser y Tiempo* sobre la *mundanidad del mundo*, especialmente en los §§14-24; aunque no nos detendremos demasiado en todas sus sutilezas ni los repetiremos al pie de la letra; en primer lugar porque ya existen grandes exégesis de ellos (cf. por ejemplo, Hermann, 2005; 2004; Vigo, 2008; Adrian, 2016); aunque también evitaremos tanta minucia porque nuestra intención no es repetir la fenomenología de Heidegger; sino destacar cuestiones y categorías imprescindibles para pensar la *mundanidad del mundo*; por ello, exclusivamente nos centraremos en los puntos más

interesantes de su propuesta, aunque con especial atención en sus puntos flacos, en sus dudas, en sus supuestos, para intentar dar un paso más allá de ellos.

Heidegger comienza su investigación sobre la *mundanidad del mundo* tratando de fijar conceptualmente al "objeto" al que se refiere la categoría de *mundo*. Tras analizar cuatro conceptos [a) mundo como la totalidad de los entes, b) mundo como una región ontológica omniabarcante, c) mundo como mundo entorno y d) mundo en un sentido ontológico-existencial, que es la condición trascendental de la revelación del ente] se queda con el último apuntando a que éste posee sentido más fundamental y propiamente fenomenológico. (cf. Heidegger, 1927, § 14) La meta que se impuso Heidegger era dar cuenta de los límites de nuestro pensamiento cotidiano sobre el *mundo*, con el fin de "superar" o cuestionar la ontología "ingenua" que permea de fondo a todas estas concepciones de la actitud natural, aunque él no emplee dicho concepto, tales concepciones ponen el acento en un acceso teórico al *mundo* ya que lo piensan desde la "objetualidad", ya sea como Naturaleza, como *res extensa* o *res cogitans*, en general como sustancia, todos estos modos son los que Heidegger reúne en la categoría de *Vorhandenheit*.

Heidegger argumenta a favor de describir y acceder al *mundo* desde su manifestación originaria, tal cual nos aparece en nuestra cotidianidad, ya que la fenomenología debe hacerse cargo de describir el *mundo* en el que vivimos, allí es donde podrían descubrirse las bases para toda ontología posible. Heidegger advierte que, en principio, encontramos a los entes del mundo de forma práctica y no teórica; ellos no poseen, en el primer momento de nuestra interacción con ellos ni cualidades ni propiedades ni características o esencias, sino que ellos nos sirven, los usamos, empleamos, jugamos con ellos; lo cual apunta a que "el modo inmediato del trato [en el mundo con el ente intramundano] no es [...] el conocer puramente aprehensor, sino el ocuparse que manipula y utiliza" (Heidegger, 1927, § 15) Los entes con los que nos las habemos en el mundo no son "objetos" menos aun "objetos de conocimiento", sino ante todo útiles, herramientas, instrumentos, enfatizando con el aspecto práctico de nuestro estar-en-el-mundo, ya que "en esa ocupación no 'percibimos' [...] no 'tomamos por verdaderas' las cosas (*wahrnehmen*), sino que las usamos en una 'visión precavida del entorno', en una *Umsicht*." (San Martín, 1999, 149).

La argumentación de Heidegger y el sentido de la misma prosiguen al señalar la limitación existente en una visión puramente teórica sobre el *mundo*; porque con ella nunca descubrirá el estar-en-el-mundo en el que se sustenta. Por eso mismo, podemos afirmar que una de las metas filosóficas del este filósofo alemán fue desbancar el acceso teórico al *mundo*, para lograr este objetivo él empleó el análisis y descripción de tres elementos: 1) Primero, el estudio del modo de ser del *Dasein*, el cual es el *cuidado* (*Sorge*); en tanto que el *Dasein* se encuentra en el mundo ante todo utilizando los entes, ocupándose de lo que invade o se muestra en su entorno y no sólo en actividades cognitivas. 2) De

tal forma, en segundo lugar, enfatiza que el modo como vivimos y nos acercamos al mundo entorno no es teórica-reflexiva, sino una visión cautelosa y familiar con el entorno, la cual es definida por él como la *Umsicht*, la circunspección, que es una mirada inmersa en la práctica y que aparece desde los contextos de enunciación. 3) Además, señala que siempre estamos inmersos en una *Rechnung tragen*, que literalmente significa “tener en cuenta las circunstancias”, dicho concepto es complemento del anterior, porque apunta a que toda visión circunspecta implica “saberse” mover en diversos ámbitos, comprender y actuar adecuadamente dentro de diferentes contextos, es la pre-comprensión.

El encadenamiento de estos tres aspectos le sirve a Heidegger para presentar su concepción sobre el *mundo*. Arguyendo, en primer lugar, que el *mundo* no puede pensarse sin una *relación* al *Dasein* (la subjetividad), ya que toda concepción sobre el *mundo* que la excluya es una idealización, ya que tal tipo de teorías que intentan dejar de lado la experiencia subjetiva, centrándose sólo en los correlatos objetivos, en los referentes y no reflejan la forma en que nos encontramos en y con el mundo, es una abstracción de su modo de ser originario, porque siempre estamos inmersos en una habitualidad *con y dentro del mundo*, ella es una relación esencial, no existe una mirada “externa” o en tercera persona del mundo. Por ello mismo, Heidegger también afirma que la relación que tenemos con el *mundo* es una que tiene como correlato al *Dasein*, aunque al mismo tiempo asevera que ésta es práctica, puesto que el mundo se despliega mediante y a través de una familiaridad, de un “sabernos” contando con las cosas.

Sin embargo, para acceder a la *esencia del mundo*, a su *mundanidad*, estos elementos todavía no son suficientes; aún necesitamos hacer explícito lo que hace que el *mundo* sea tal, para tal fin debemos, por lo menos, debemos explicar las relaciones que se dan *dentro del mundo*, es decir, articular conceptualmente qué es lo que nos sale al encuentro en él y cómo lo hace; por ello mismo, Heidegger efectúa una *vía larga*, como lo diría Ricoeur (cf. Ricoeur, 1965, 12), realizando un minucioso análisis del modo de ser del ente intramundano, pues necesita mostrar cómo se manifiesta el ente, porque como hemos dicho antes, la *mundanidad del mundo* sólo aparece en su relación con los entes, allí es donde puede revelarse. Por eso mismo, también es necesario que nos detengamos un momento en dicho desarrollo, porque en él es donde se encuentra el núcleo argumentativo de Heidegger.

Uno de los aspectos más interesantes del análisis del ente intramundano efectuado por el autor de *Ser y Tiempo* es cuando expone que el modo de ser del ente ante todo es ser un útil [Zeug] y, además, el hecho de que “al ser del útil le pertenece siempre y cada vez un todo de útiles [Zeugganzes], en la que el útil puede ser el útil que él es. Esencialmente, el útil es ‘algo para...’. Las distintas maneras del ‘para algo’, tales como la utilidad, la capacidad para contribuir a, la empleabilidad, la manejabilidad, constituyen una totalidad de útiles. En la estructura del ‘para algo’ hay una *remisión* de alto hacia algo.” (Heidegger, 1927, § 15, 96). Empero, el útil nunca es por sí mismo, sino sólo es

dentro de un sistema de *remisiones* en el que él encuentra su *para qué*; el ejemplo de Heidegger sigue siendo suficientemente bueno, el martillo no posee su sentido habitual si no se vincula al mismo tiempo con los clavos, la madera e incluso el taller o con algún espacio donde el martillo pueda emplearse. Esas relaciones significativas son los *Zeugganzes*; totalidades de útiles o conjunto de referencias que establecen y determinan el modo de ser de los entes específicos. El ser del ente, por lo tanto, siempre está anclado a ciertos sistemas referenciales. Sólo dentro de uno de dichos sistemas referenciales el martillo se encuentra *a la mano*, es decir, presto para emplearse en su utilidad plena; esa será la base de la concepción heideggeriana sobre el *mundo*: la *referencialidad* o *del sistema de remisiones*.

En este punto, por lo tanto, debemos aguzar la mirada, porque aquí es donde se despliega uno de los sentidos profundos de la idea del *mundo como horizonte* y lo hace de una doble manera; a) por una parte Heidegger traza una analogía entre las totalidades significativas y el *mundo*; ya que éste no se muestra de manera patente, sino que se repliega para que los entes se muestren, igual que lo hace el conjunto de referencias del ente, pues mientras el ente se comporta de forma *funcional* nosotros no nos damos cuenta de que él está siempre comprometido con varias interconexiones y que su sentido está vinculado a todas ellas, sino que mientras sea funcional simplemente lo *usamos*; hasta que ocurre alguna interrupción o algún fallo es cuando nos percatamos de que algo en el entramado significativo, ha imposibilitado que la funcionalidad cotidiana se lleve a cabo. Así pues, es sólo tras la aparición de los fallos se hacen patentes, "los cursos de acción, el contexto de remisiones; pero para hacerse explícitos, *debían estar ya abiertos, sabidos de antemano*. Ese estar en las tareas cotidianas, en un entorno sabido en una visión cautelosa con las cosas, eso es *estar en el mundo*, en un contexto de familiaridad, de confianza con las cosas con que contamos, que sólo se rompe o se interrumpe en los fallos." (San Martín, 1999, 159).

Este es el primer aspecto de la *mundanidad del mundo* y nos da una de sus notas esenciales, la horizontalidad del *mundo* significa que el *mundo* antecede al sentido de los entes específicos, ya que él es la totalidad o el entramado que los dota de significado, haciendo ver que esos entramados o estructuras son ontológicamente primarias; además nos muestra un segundo elemento, a saber, que no puede accederse al *mundo* directamente, en tanto que él siempre se retrae en favor del ente. b) El segundo aspecto de la analogía entre la *sistema de remisiones* y el *mundo* es la *referencialidad*, ella muestra el modo de ser del mundo, porque sólo a partir de esa *referencialidad* es que se comprende el *funcionamiento* de las totalidades significativas y, por eso mismo, Heidegger menciona que ella es la esencia de la *mundanidad del mundo*.

En este momento nos centraremos en el §18 del texto que venimos estudiando, ya que allí es donde se encuentra la clave de la interpretación heideggeriana sobre la *mundanidad del mundo*. Al inicio de ese párrafo Heidegger hace un recuento de lo que ha ganado hasta el momento: 1) que la

esencia del ente es el estar a la mano, 2) el ser a la mano implica un sistema de remisiones, el cual ofrece el *para qué* del ente, en este punto es cuando va a hacer la transición hacia la *mundanidad del mundo*, hacia la *Bewandtnis* cuando pregunta:

“Pero entonces, ¿qué quiere decir remisión? Que el ser de lo a la mano tenga la estructura de la remisión significa: tiene en sí mismo el carácter de *estar-remitido* [Verweisenheit]. El ente queda puesto al descubierto con vistas a que, como ese ente que él es, estar remitido a algo. Pasa con él que tiene su cumplimiento en algo. El carácter de ser de lo a la mano es la *condición respectiva* [Bewandtnis].” (Heidegger, 1927, §18, 110).

La *Bewandtnis*, el estar remitido a, es la determinación ontológica del ente, la cual, a su vez, “sólo queda descubierta cada vez sobre la base de un previo estar descubierto de una totalidad respeccional [Bewandtnisganzheit]”. (Heidegger, 1927, §18, 112) Esa totalidad respeccional es el *mundo*; “la estructura del mundo, la mundanidad del mundo es precisamente este carácter referencial que está proyectado de antemano, antes de que se dé el uso concreto de cualquier instrumento.” (San Martín, 1999, 164)

El *mundo*, por lo tanto, está siempre previamente dotando de sentido a los entes mediante un complejo entramado de significaciones. “A esta verdad original del mundo se somete todo lo que es verdadero, cualquiera que sea su naturaleza, ya se trate de una realidad sensible como el azul del cielo o inteligible como la igualdad de los radios del círculo; todo lo que podemos percibir, concebir, imaginar o nombrar mediante el lenguaje. Una cosa no existe para nosotros más que si se muestra en calidad de fenómeno. Y no se nos muestra más que en este «afuera» primordial que es el mundo.” (Henry, 1996, 25). Desde y gracias al *mundo* se revela el ente, por tanto, él es la condición trascendental de cualquier aparecer. El *mundo*, por ende, es quien hace verdadero a todo fenómeno, al ente. Todo cobra sentido a través de él.¹³⁵

El siguiente paso en la argumentación de Heidegger es decisivo para nuestra investigación, en él, el autor de *Kant y el problema de la metafísica*, equipara la *Bewandtnisganzheit*, al *mundo*, con la

¹³⁵ Alejandro Vigo hace un comentario interesante sobre este punto: “En la concepción heideggeriana deben distinguirse tres planos o niveles diferentes, a saber: 1) el nivel correspondiente al acceso teórico-cognitivo al mundo, es decir, la relación entre el ‘sujeto’ cognoscente y el ‘objeto’ conocido; 2) el nivel correspondiente al acceso práctico-operativo al mundo, correspondiente al trato con los entes ‘a la mano’, en el cual la relación ‘sujeto-‘objeto’ sólo puede aplicarse en un sentido muy impropio, ya que no hay aquí propiamente un ‘sujeto’ confrontado con ‘objetos’; y, por último, 3) un nivel aun más básico, que corresponde a la referencia del *Dasein* no ya el ente intramundano, sino, más bien, al mundo como tal, nivel en el cual ya no hay lugar alguno para la aplicación del modelo ‘sujeto-‘objeto’, pues se trata, precisamente, del nivel que corresponde a la referencia trascendente y no objetiva, al horizonte de manifestación de los entes intramundanos, más allá de estos mismos entes.” (Vigo, 2008, 73).

comprensión¹³⁶. Ahora su objetivo determinar cómo debe entenderse la estructura auto-remisiva del mundo; él esgrime que ella tiene que pensarse como *compresión*, el mundo a final de cuentas es quien posibilita la inteligibilidad, el sentido, por eso mismo es una estructura de significación, donde se revela el *para qué* del ente, su finalidad, etc. De tal forma, Heidegger establece firmemente un lazo inquebrantable entre el mundo y la comprensión; el razonamiento esgrimido por Heidegger es sencillo, pero al mismo tiempo potente, veámoslo brevemente: el modo de ser del ente es el estar *a la mano*, eso a su vez significa que él cobra su ser sólo gracias al sistema referencial en el que aparece; por su parte todos esos sistemas de referencia remiten a una totalidad respectiva que es el mundo, de tal forma que el sentido del ente depende a final de cuentas del mundo mismo. Para Heidegger, por lo menos en *Ser y Tiempo*, el mundo es lo que posibilita la *significatividad* y aquí es donde va a dar un paso directo entre significatividad y comprensión; porque si el mundo es quien crea los marcos de inteligibilidad, al igual que la familiaridad del entorno, entonces él, por tanto, configura el sentido y lo hace comprensible; por eso es que “el carácter respectivo de estos aspectos del remitir lo comprendemos como *significar* [*be-deuten*] [...] Al todo respectivo de este significar lo llamamos *significatividad* [*Bedeutsamkeit*]. Ella es la estructura del mundo.” (Heidegger, 1927, 113). Esto se tornará en uno de los temas y de los conceptos fundamentales de *Ser y Tiempo*, la *pre-comprensión*. Estar en el mundo significará encontrarse *comprendiendo*, no existe “algo” fuera del mundo, de la *significación*, porque ser significa ser comprendido, vivir “dentro” de la luz del mundo. Está es una de las mayores apuestas ontológicas de Heidegger y, a nuestro juicio, no la más acertada.

La dificultad que vemos en esta propuesta es el vínculo inquebrantable que el filósofo de la Selva Negra erige entre mundo y *significación*¹³⁷ y lo es por varias razones; por una parte, el mundo, al menos tal como Heidegger lo describe en esta obra es una mera *descripción formal*; ya que su exposición comienza y permanece ligada a un enfoque inmanente para alguna cultura específica (del *Heimwelt* como lo denomina Husserl), es una descripción del mundo *propio*, lo cual no significa que él nos esté dando cuenta de la Alemania de finales de los años 20's, sino simplemente que Heidegger ofrece una explicación de la forma en la que nos encontramos con el mundo por primera vez; insertos

¹³⁶ Los análisis llevados a cabo hasta el momento no han determinado la forma en que debe comprenderse al mundo; eso mismo lo señala el autor de *Ser y Tiempo*: “con los análisis precedentes no se ha hecho más que describir el horizonte en el que se ha de buscar algo así como el mundo y la mundanidad. Para el progreso de la investigación es necesario, en primer lugar, aclarar mejor cómo se debe entender ontológicamente la contextura autorremisiva del *Dasein*.” (Heidegger, 1927, 113).

¹³⁷ Esto lo ha señalado acertadamente Yasuhiko Murakami: “Cette totalité de tournure comme ce «vers quoi» (*Worauhin*) la tournure de l'outil est ouverte n'est rien que le monde. Or, le renvoi d'une tournure à une autre s'appelle «signification». La mondaneité est la significativité (*Bedeutsamkeit*) comme réseau de significations qui soutient le monde, comme réseau des outils et des usages. Dans *Sein und Zeit*, l'articulation du monde et langage sont inséparables.” (Murakami, 2002, 68).

en una cultura que nos dicta normas, leyes, un lenguaje, etc.; sin embargo, éste no es el único modo de experimentar el *mundo*; sino sólo una de las múltiples posibilidades, siempre tenemos la oportunidad de ensanchar nuestra experiencia, especialmente cuando viajamos, leemos, escuchamos o conocemos leyes, normas, diversos modos de ser que van más allá de lo que nos resulta familiar, de todas aquellas instituciones que no nos son propias; incluso podemos tener la experiencia de la ruina de nuestro mundo, cuando sentimos que no refleja ya un vínculo con nuestra vida, cuando lo que lo hacía ser lo más nuestro se ha perdido, tal como fue la experiencia de muchas personas al final de la segunda guerra mundial, especialmente los sobrevivientes judíos-alemanes de los campos de concentración; porque ellos tuvieron que regresar a su "patria", pero todo vínculo significativo se había trastocado; por ello mismo, es cuando conocemos nuevos mundos, o cuando se resquebraja el mundo propio, entonces somos capaces de llegar a reconocer que nuestro primer sentido de mundo era bastante restringido. Sin embargo, la descripción de Heidegger queda enclaustrada en la explicitación de este *Heimwelt* y no va más allá, solamente desde este punto de vista cobra sentido para este filósofo hablar de *comprensión*, pues su idea es que *comprendemos* sólo el *mundo entorno* en el que nos movemos y aprendemos a utilizar los instrumentos que nuestros pares culturales nos enseñaron a emplear, entonces el *mundo* descrito por Heidegger es un *a priori* perfecto; es decir, un *mundo* que está *acabado*, con interrelaciones significativas que se estructuran y forman una *red* que lo abarca todo, que dicta y determina lo que es, aunque con ello, como hemos dicho, se pasan por alto aspectos relevantes. Por ejemplo, que el *mundo* siempre es un *mundo público*, un *mundo* conformado y configurado por diversos sujetos, por sus modos de vivir, por las contradicciones, problemas, cuestionamientos, etc.¹³⁸; es decir, que el *mundo* no es algo cerrado, acabado, clausurado; sino que siempre está en constante re-creación y re-actualización; sin embargo, partiendo del análisis y la perspectiva heideggeriana, tenemos que aceptar la descripción de ese mundo como si fuera *el mundo*. No se llega a la pregunta por cómo se constituye ese *mundo*, sus totalidades respectuales parecen ser entramados significativos a-históricos, tampoco se menciona nada sobre el cómo de su *llegar a ser*, de su *emergencia* o del *cambio* significativo o de la transformación del sentido. A todo ello nos referimos cuando decimos que la descripción de Heidegger es meramente formal.

La propuesta de Heidegger, además, tiene otras falencias; una de las más importantes tiene que ver con el modo en que determina el sentido del ente; ya que los análisis de este autor nos inclinan

¹³⁸ Este defecto en la descripción de Heidegger lo notó con claridad Emmanuel Levinas: "Todos los análisis de *Sein und Zeit* se refieren, bien a la impersonalidad de la vida cotidiana, o bien al *Dasein* aislado." (Levinas, 1979, 78).

a pensar que *todo* sentido debe ser determinado a partir del *Zuhandenheit*¹³⁹. Pareciera que el sentido del ente remite siempre al uso que se le dé y, por ello, queda inscrito en la *comprensión* que se tenga de él en una cierta cultura específica; pues como hemos visto, uno de los objetivos principales en *Ser y Tiempo*, era dar cuenta de que el modo de ser originario del ente no era el *Vorhandenheit*, sino que éste era un derivado del *Zuhandenheit*, lo cual quiere decir, que no existe “algo” fuera de sus referencias de uso; por eso, todo útil, herramienta o instrumento tendría que referir inmediatamente a la remisión significativa de la cultura en la que surge, sólo tienen sentido dentro de un entramado significativo en el que éstos son empleados; en su configuración cultural: el ente no puede pensarse teniendo algún ser independiente de este entramado significativo y que le fuera propio, su ser se inscribe siempre en lo cultural y más específicamente en el uso. Sin embargo, el uso no es el único sentido que puede tener el ente, esto es algo que han visto muchos fenomenólogos posteriores, por ejemplo, Javier San Martín dice:

“Es cierto que todo instrumento sólo tiene sentido para una comunidad en la estructura de significatividad, pero también es cierto que dentro de esa estructura de significatividad en cada elemento una parte fundamental de su sentido viene de la adecuación para la tarea concreta, por ejemplo, el martillo para clavar clavos o romper una cosa; puede ser que sólo se clave clavos para algo concreto, por ejemplo, hacer una mesa, pero también se podría clavar clavos para otras cosas, como para crucificar a una persona. Entre los romanos el sentido del martillo estaba vinculado al menos a esas dos cosas, para nosotros, en cambio, de ninguna manera lo está para crucificar; eso significa que el sentido del martillo no depende tanto de la totalidad de la estructura de adecuación como de la tarea precisa para lo que vale. Clavar clavos es para juntar dos realidades materiales, sean del tipo que sean; el sentido de clavar clavos no depende totalmente del uso que en un pueblo se haga de clavar clavos, sino que tiene cierta independencia, aunque en un momento determinado tal independencia esté como adormecida. Al postular Heidegger que un elemento, un enser, sólo tiene sentido en una totalidad de significado, en una ‘totalidad de adecuación’, está ignorando esta relativa independencia de cada elemento de una serie; sin embargo, este tema es crucial para la descripción de la cultura en sus aspectos particulares y en sus aspectos generales. Si es prácticamente imposible que dos totalidades de significado y de adecuación coincidan, es decir, que los mundos concretos de los pueblos coincidan, es obvio que entre dos mundos concretos diferentes en muchos aspectos hay también numerosos elementos comunes, que la concepción de Heidegger tiende a ignorar.” (San Martín, 1999, 166-167).

El uso es sólo uno de los factores importantes del sentido del ente; sin embargo, como advierte Javier San Martín, también necesita pensarse en la *finalidad* que cumple y, además, debe enfatizarse también su *realidad material*; todo este complejo estructural es lo que verdaderamente conforma lo que

¹³⁹ “Por medio del uso, en el útil está descubierta también la ‘naturaleza’, y lo está a la luz de los productos naturales. Pero, aquí la naturaleza no debe entenderse como lo puramente presente –ni tampoco como *fuera de la naturaleza*. El bosque es reserva forestal, el cerro es cantera, el río, energía hidráulica, el viento es viento ‘en las velas’. Con el descubrimiento del ‘mundo circundante’ comparece la ‘naturaleza’ así descubierta.” (Heidegger, 1927, § 15, 98). Énfasis nuestro.

el ente es. Bien puede pasar que nos haga falta alguna herramienta específica para llevar a cabo la tarea que nos proponemos, siguiendo el ejemplo paradigmático de Heidegger, podemos imaginar que nos hace falta un martillo para construir el techo que nos cubra de la intemperie; sin embargo cuando nuestra vida es lo que está en juego o cuando la necesidad es suficientemente preocupante, entonces con seguridad emplearemos cualquier otro "artefacto" para llevar a cabo dicha tarea; con ello se revela que la creación de los útiles se da siempre con vistas a alguna *finalidad*; sin embargo, la *finalidad* a la que aquí hacemos referencia no es sólo el *para qué* del ente de la descripción de el autor de *Ser y Tiempo*, ya que éste es todavía un aspecto formal, porque ésta sólo da cuenta de las estructuras de remisión; aquí nos referimos a lo que subyace a esa descripción, a las *necesidades* de los sujetos que las configuran¹⁴⁰, a la *afectividad* de la vida, aunque esto lo aclararemos un poco más adelante. Lo que aquí queremos enfatizar es lo siguiente: cuando nos hace falta el ente específico para llevar a cabo la tarea que nos proponemos y si ella realmente necesita ser satisfecha, entonces de alguna manera nos las arreglaremos, nos apañamos para llevarla a cabo empleando algo más. Siguiendo con nuestro ejemplo, en este caso específico podríamos intentar crear nuestra guarida con hojas o incluso unir lo que necesitemos empleando otros entes, como alguna roca o cualquier otra cosa funcional que esté más a la mano, simplemente porque otros entes también pueden poseer *propiedades materiales* suficientes para llevar a cabo tal función, aunque no por ello la roca se transforma en un martillo; de tal forma, el ente y su sentido se configuran en entramados significativos, pero éstos a su vez, se basan en la *función* para la cual fueron hechos e igualmente dependen de las *cualidades materiales* poseídas por el ente mismo. Así pues, se hace patente que el martillo no agota su ser en clavar, es un útil que fue pensado para llevar a cabo dicha tarea, aunque también puede emplearse para otros fines para los que seguro no fue pensado en un primer momento; por ejemplo, el martillo puede fácilmente llegar a ser un arma, un útil que sirva no sólo para clavar, sino como arma contundente o para destruir otro objeto. De tal forma, la *utilidad* no conforma *todo* el ser de un ente, existen ciertas propiedades de éste que no están ligadas propia ni puramente al uso, sino que se conciben partiendo de la *materialidad* del ente; lo cual no quiere decir que Heidegger se equivoque al acentuar en su fructífera descripción a la actividad práctica del ente, sino sólo significa que dicha exposición posee omisiones relevantes; en

¹⁴⁰ Es cierto que Heidegger toca este punto cuando afirma: "El primario 'para-qué' es un por-mor-de [Worumwillen]. Pero el por-mor-de se refiere siempre al ser del *Dasein*, al que en su ser le va esencialmente este mismo ser. Esta trama, que desde la estructura de la condición respectiva lleva al ser del *Dasein* como al verdadero y único por-mor-de, no ha de ser examinada, por ahora, con mayor detención. Previamente, el 'dejar-estar' [Bewendenlassen] exige una aclaración tan a fondo que nos permita llevar el fenómeno de la mundaneidad a esa determinación en la que resulta posible, al menos, plantear problemas en relación a él." (Heidegger, 1927, § 18, 111). No obstante, es claro que Heidegger no va más allá en su análisis, no se adentra en este tema tan escabroso y fructífero, esa es una de las razones por las cuales creemos que su análisis se queda corto.

cierto sentido podríamos afirmar que en la descripción efectuada por él se intenta “domesticar” al ente, mostrar que el ente siempre aparece siendo significativo, así, Heidegger reduce el ser del ente al *sentido* mediante su uso; mientras que, a nuestro juicio, lo que hace falta es *dejarlo ser*, que aparezca tal cual es; aunque lo que se muestre originariamente no posea todavía una determinación específica, que la *realidad* y los entes den muestra de su excedencia ontológica, y recordando lo que decía Merleau-Ponty, nosotros le damos sentido al ente, pero ese sentido nos es propuesto por el ente mismo.

Si queremos ir un paso más allá del planteamiento heideggeriano debemos comenzar a dar cuenta de lo que es imposible decir desde su discurso; lo cual se podría resumir en tres conceptos: a) que la *afectividad* o el *gozo* son la base de las estructuras remisionales, b) mostrar que todas esas estructuras son configuraciones intersubjetivas; es decir, que ellas son instituciones simbólicas y, por ende, transformables; lo cual al mismo tiempo quiere decir que a su análisis le faltó dar cuenta del aspecto genético de la fenomenología y c) que el ser del ente, de lo natural, de lo *real*, no se reduce al uso; lo *real* existe incluso antes de cualquier determinación que hagamos de él; antes de eso era una región salvaje, Merleau-Ponty *dixit*; aunque no haya *sentido* la realidad es. No obstante, también debemos dejar claro que si ella es independientemente de la determinación, más allá (acá) del sentido; sin embargo, ella sólo es comprensible dentro de un horizonte simbólico que acota sus posibilidades; ella nos aparece dentro de algún horizonte que es a la vez histórico y cultural; lo cual hace manifiesto que lo *real* es mucho más de lo que decimos o pensamos sobre él (por eso el *mundo* nunca podrá ser una totalidad cerrada y *acabada*); siempre hay más, existe la *posibilidad de ser*, aunque dicha *posibilidad* siempre aparece desde un marco cultural, es decir, sólo se le comprende desde el *sentido* que le asignamos, reconociendo que éste nunca agota su potencialidad ontológica.

Ahora bien, es bastante difícil separar todas estas cuestiones, porque todas ellas apuntan a un mismo estrato que es previo a la institucionalidad, allí donde verdaderamente se *crea* y *configura* el sentido; por eso mismo, es evidente que cada una de estas problemáticas se vincula a las otras; por lo tanto, no intentaremos tratarlas como si ellas fueran problemáticas aisladas sino iremos dando argumentos complementarios que posibiliten mostrar la necesidad de ir más allá del análisis hecho por Heidegger. Aunque sea imposible separar estos problemas, bien podemos comenzar planteando uno de ellos. Uno de los filósofos que hizo mayor énfasis en el primer tema fue Emmanuel Levinas, quien en una conferencia recogida en su libro *El tiempo y el otro* asevera:

“Desde Heidegger nos hemos habituado a considerar el mundo como un conjunto de útiles. Existir en el mundo es actuar, pero actuar de modo tal que a fin de cuentas la acción tiene por objeto nuestra propia existencia. Los útiles remiten a otros para finalmente remitir a nuestra preocupación por existir [...] Lo que parece haberse escapado a Heidegger [...] es que, antes de ser un sistema de útiles, el mundo es un conjunto de alimentos. La vida del hombre en el mundo no va

más allá de los objetos que lo llenan. Quizás es incorrecto decir que vivimos para comer, pero no es menos inexacto decir que comemos para vivir." (Levinas, 1979, 102).

Levinas acentúa que toda la red de útiles no culmina en una teleología que se cierra en sí-misma, ella supone y depende de la *vida intencional* de los sujetos, de la(s) intersubjetividad(es), o comunidades que las crean; para decirlo con otras palabras él quiere mostrar "que la intencionalidad del disfrute puede describirse por oposición a la intencionalidad de la representación" (Levinas, 1961, 1937). Si Heidegger busca dar cuenta de un ámbito más originario que la actitud teórica, Levinas todavía va más lejos, al buscar recuperar el mayor gesto husserliano, a saber, la concreción fenomenológica; y ateniéndose a ella logra dar cuenta de la existencia de otro ámbito mucho más fundamental que la instrumentalidad o la utilidad que no es otro sino el estrato de la afectividad¹⁴¹, nombrada por él como *disfrute* o *gozo*, pues "el gozo como «relación inmediata» con el mundo significa poner fuera de juego a la mediación simbólica (el útil, la lengua, etc.) entre el hombre y el mundo. O dicho de otra manera, es poner fuera de juego el circuito de la teleología que está en obra en la técnica. Todo acto es un medio para realizar un fin. Pero desde el punto de vista del gozo, todo acto es en sí-mismo un fin." (Murakami, 2002, 69). La afectividad es la base de toda constitución, incluyendo la del *mundo* mismo; eso significa que el *mundo* no es una estructura puramente formal, perenne o *a priori*, sino que es asimismo resultado de una *constitución*, lo cual nos enfrenta a uno de los problemas fundamentales de la fenomenología: determinar cómo podemos argüir, por una parte, que el mundo es al mismo tiempo una *constitución* de sentido, y, por otra, quien condiciona el aparecer de los fenómenos; este será un problema que trataremos en el capítulo final; sin embargo, adelantamos una de las tesis que defenderemos: el *mundo* es una institución simbólica convencional que se universaliza mediante ciertos procesos de justificación intersubjetivos y los cuales a la larga se vuelven hegemónicos, todo ello enfatiza que el *mundo* nunca deja de generarse, está en constante movimiento y creación; pero al mismo tiempo su hegemonía está basada en acuerdos sociales, lo cual a su vez

¹⁴¹ Esta misma idea la presenta Husserl en sus análisis tardíos; por ejemplo en el los Manuscritos C en el texto 74, intitulado de manera sugerente "Die konstitutiven Stufen des Aufbaus höherstufiger Objekte von der Uraffektion bis zur vollen intersubjektiven Welt. Konstituierende und erfahrende Akte", él nos dice: "Das [la constitución de objetos] ist nicht leicht genauer auszulegen. Vorweg muss unterschieden werden: 1) die passive Ur-Intentionalität, die der passiven Zeitigung von Einheiten, bei denen von Objekten nicht gesprochen werden kann; 2) Die Affektionen, die solche Einheiten üben, als Erregen des Ich als fühlendes Ich; 3) Die konstituierenden Akte in ihren verschiedenen, in der Einheit einer Konstitution fungierenden Modis. Dies sind die Akte, aus denen erst die Objektapperzeption, in niederster Stufe die primordiale 'Natur' (die 'erste' 'Welt'-Apperzeption) entspringt diejenige, in der eine Welt als in der invarianten Form der Raumzeitlichkeit erfahrbar und erfahren da ist und jedes einzelne Objekt immer schon als Objekt im offenen Welthorizont erfahren ist. 4) Den konstituierenden Akten (die als implizite Fundierung in die erfahrenden Akte eingehen) stehen eben diese erfahrenden gegenüber, die man also nicht konstituierende nennen darf, obschon eine statische Analyse, Explikation, darum doch richtig konstitutive Analyse heißt." (Hua. Mat. 8/335).

significa que es arbitraria, la creación de instituciones es un proceso histórico-cultural, e igualmente lo son la configuración de leyes, normas, habitualidades, tecnologías, etc. Entonces el horizonte que denominamos *mundo* es un horizonte histórico concreto; sin embargo, completamente vinculante; pues en él se forman todo tipo de criterios, con validez social y que terminan fungiendo como si fueran leyes naturales; como si el modo en que revela a los objetos fuera el único posible; de allí que sea sumamente difícil “pensar fuera de la caja”, de los parámetros que hemos heredado. Tal es el verdadero y agudo problema cuando tratamos de pensar el origen del sentido; saber que la objetividad es una ley convencional, pero al mismo tiempo es capaz de borrar ese acto instaurador para hacerse pasar como algo más, como el modo de ser de lo *real*.

Ahora bien, aunque reconozcamos la transformación histórica del sentido, la arbitrariedad de las normas, de los códigos, leyes, etc., la fenomenología va a intentar mostrarnos, al menos, un criterio no formal, al que debe apegarse todo consenso: la *afectividad*, la *vida constituyente de sentido*, puesto que a partir de ellas se generan todo tipo de institucionalizaciones. Esa es una de las diferencias fundamentales del análisis de Levinas y de Husserl frente al de Heidegger; considerar al *mundo* en su relación con la subjetividad aunque de un modo no-formal; tomándola de una manera diferente al estilo impuesto por Kant y seguido por Heidegger, ya que ambos pensadores alemanes terminan pensándola partiendo de un modelo de subjetividad ajeno a todos los pesares de la vida o describiéndola como “un ente que consiste en su tener-que-ser [...] (o como un ente cuya) ‘esencia’ consiste en su existencia” (Heidegger, 1927, § 9, p. 67), a final de cuentas ese tipo de descripción termina siendo formal y no nos conduce hacia su verdadera concreción¹⁴². Ese tipo de explicación echa en falta concebir a la subjetividad desde su encarnación, siendo una corporalidad viviente, una subjetividad capaz, creadora de mundo, que al mismo tiempo puede sufrir y gozar, actuar y percibir, ser activa y pasiva; es decir, analizarla pero desde su concreción fenomenológica; pues, ella es una subjetividad que vive, sufre, goza, antes de tener una relación con los “entes”, o los “instrumentos” o los “útiles”, ella vive en el disfrute del mundo; para ella el alimento no es un útil, sino parte del ciclo de satisfacción de su hambre, de sus necesidades; también es cierto el hecho de que los objetos se inscriben en redes significativas; sin embargo, no es ni la primera ni la única manera de verlos, ellos pueden ser fines en sí mismos,

¹⁴² Levinas comenta sobre este punto: “El mundo, en cuanto conjunto de utensilios que forman un sistema y que esta suspendido de la preocupación de una existencia angustiada por su ser (interpretado como una onto-logía), da testimonio del trabajo, la habitación, la casa y la economía; pero además, de una organización peculiar del trabajo, en virtud de la cual los «alimentos» toman el valor de carburantes en la maquinaria económica. Es curioso constatar que Heidegger no toma en consideración la relación de disfrute. El utensilio oculta en él por completo el uso y la llegada a término: la satisfacción. El *Dasein*, en Heidegger, nunca tiene hambre. El alimento no puede ser interpretado como un utensilio más que en un mundo de explotación.” (Levinas, 1961, 146).

parte de nuestra satisfacción (allí se esconde la magia del fetichismo). Entonces, el *mundo* puede plantearse no sólo desde la perspectiva de la significación, sino también desde el *disfrute*, porque la subjetividad no sólo es sino que *vive*¹⁴³; con ello Levinas quiere simplemente enfatizar que en el pensamiento de Heidegger, la *mundanidad del mundo* se piensa desde la mediación de las instituciones simbólicas (el lenguaje, el uso, la instrumentalidad), mientras que si partimos de la concreción de la *vida*, que aparece gracias al gozo o a la *afectividad*, entonces vemos que lo *real* aparece de manera distinta, sin mediación. El *mundo* no sólo es sino que *se vive*, y esa *vida* es la base de toda institucionalización, porque es su condición de posibilidad. El tema de la encarnación de la subjetividad lo tocaremos después; en lo que resta del capítulo nos centraremos en otro aspecto de la crítica levinasiana a Heidegger, mostrar que lo *real* no se agota en el uso.

En *Totalidad e Infinito*, Levinas quiere mostrar que lo *real* puede “pensarse” (en un sentido bastante vago de la palabra) más allá (acá) de cualquiera de las determinaciones sociales; eso, por lo menos, es imaginable. Esa forma de darse es lo que él denomina como el *hay*¹⁴⁴ o el *elemento* (cf. Levinas, 1961, 141 ss; Murakami, 2002, 69). Su argumento quiere explicar que la existencia, lo que es, no comienza ni se agota en la determinación, con el sentido, con la estructura respectiva, sino que *hay* ámbitos de experiencia donde la luz del mundo todavía no se hace presente y sin embargo son. Él afirma:

“Las cosas, en el disfrute, no se hunden en la finalidad técnica que las organiza en sistema. Se escorzan en un medio dentro del cual se las toma. Se encuentran en el espacio, en el aire, sobre la tierra, en la calle, en el camino. Un medio que es esencial para las cosas incluso cuando éstas se refieren a la *propiedad*, cuyo esbozo haremos más adelante, y que es lo que constituye en cosas a las cosas. Ese medio no se reduce a un sistema de referencias operativas ni equivale a la totalidad del sistema, ni a una totalidad en que la mirada o la mano tenga posibilidad de elegir – virtualidad de las cosas, que iría actualizando a cada vez la elección. El medio tiene espesor

¹⁴³ El tema de la *afectividad* de la vida, de la auto-afección, siendo un previo al *mundo* también es uno de los temas principales de la fenomenología de Michel Henry; por ejemplo en su libro que hemos venido citando él afirma: “Por tanto, si la Vida se auto-revela no sólo en el sentido de que lleva a cabo la revelación sino porque es ella misma la que se revela en tal revelación, entonces no es posible sino porque su modo de revelación ignora el mundo y su «afuera». No es posible vivir en el mundo. Vivir sólo es posible fuera del mundo, allí donde reina otra Verdad, otro modo de revelar. Este modo de revelar es el de la Vida. La Vida no arroja fuera lo que revela, lo guarda en sí y lo retiene en un abrazo tan estrecho que lo que retiene y revela es ella misma. Sin embargo, es y puede ser la vida sólo porque guarda lo que revela en ese abrazo que nada podría romper. La Vida se abraza, se experimenta sin distancia, sin diferencia.” (Henry, 1996, 40; cf. Henry, 1963).

¹⁴⁴ “¿Cómo aproximarnos a este existir sin existente? Imaginemos el retorno a la nada de todas las cosas, seres y personas. ¿Nos encontramos entonces con pura nada? Tras esta destrucción imaginaria de todas las cosas no queda ninguna cosa, sino sólo el hecho de que *hay*. La ausencia de todas las cosas se convierte en una suerte de presencia: como el lugar en el que todo se ha hundido, como una atmósfera densa, plenitud del vacío o murmullo del silencio. Tras esta destrucción de las cosas y los seres, queda el «campo de fuerzas» del existir impersonal. Algo que no es sujeto ni sustantivo. El hecho de existir que se impone cuando ya no hay nada. Es un hecho anónimo: no hay nadie ni nada que albergue en sí esa existencia. Es impersonal como «llueve» o «hace calor». Un existir que resiste sea cual sea la negación que intente desecharlo. Irremisible existir puro.” (Levinas, 1979, 84).

propio [...] Toda relación o posesión se sitúa en el seno de lo no poseíble, que rodea o contiene sin poder ser contenido o rodeado. Lo llamamos lo elemental." (Levinas, 1961, 141-142).

La estructura del gozo, por ende, es en cierto sentido una des-simbolización, porque es el intento de mostrar una inmediatez originaria, la forma en que la subjetividad experimenta antes de toda representación, allí donde se sustrae a la teleología de la técnica, del uso o, más en general, al sistema del mundo, ya que en ella "el pensamiento no fija el elemento como un objeto. El elemento, pura cualidad, se mantiene fuera de la distinción de lo finito y lo infinito." (Levinas, 1961, 142). El elemento, por tanto, es la categoría para designar lo previo al mundo, allí donde "en lugar de llegar hasta el objeto, la intención se extravía en la sensación misma." (Levinas, 1947, 70). Aquí nos encontramos en una encrucijada, porque hay dos formas de plantear el problema que se excluyen mutuamente, por una parte, tenemos la posición de Heidegger, la cual intenta mostrar que *todo* aparece gracias y desde la luz del mundo, desde el sentido y por otra parte, tenemos la posición de Levinas (y Husserl) quien apunta a una "naturaleza" que todavía no posee significado; la pregunta fenomenológica es cuál de ambas descripciones es correcta. Sobre este tema nos decantamos por la propuesta de Levinas, porque como lo ha señalado correctamente Steven Crowell, una posición como la de Heidegger trata de conducirnos a una concepción *mítica* de la naturaleza; es decir, apelar a una *naturaleza* que es siempre *significativa*, revestida desde siempre con una capa "espiritual", junto con un *logos* originario, o como Merleau-Ponty solía designarlo, como la *carne del mundo*, señalando que el sin-sentido es una mera abstracción, un acto teórico dependiente de un modelo de racionalidad en el que la cosa aparece como objeto de conocimiento, por ello mismo, es imposible desde ese marco teórico insinuar algo que sea sin sentido; por otra parte, tenemos posiciones que apelan a una naturaleza simplemente capaz de aparecer, que sea, *mas sin significación*; ese tipo de concepción filosófica apunta a la necesidad de una instauración simbólica, a procesos comunales de significación y finalmente a la *ética*, tal como Levinas emplea este concepto; es decir, al estar uno-con-otro, señalando que el sentido no es sin los procesos de institucionalización; Crowell nos dice:

"Los críticos de Husserl (por ejemplo Merleau-Ponty) han sugerido que la naturaleza no significativa de la actitud natural es una abstracción, que la naturaleza genuina es el reino primordial de un logos originario, el origen de la significación. Este tipo de sensibilidad para Husserl, a diferencia del gnosticismo tradicional, parece estar fuera de lugar. Sin embargo, puede que Husserl esté en lo cierto, aún por razones erróneas. Si el espíritu rechaza necesariamente el juicio ético en su aspecto natural, tal vez es porque la naturaleza, en un sentido importante, no tiene sentido. Los críticos de Husserl buscan revivir una concepción mítica de la naturaleza, allí donde las observaciones de Husserl sobre el 'fondo oscuro' apuntan a un momento ético en la génesis de un mundo comunal y comunicativo, un momento que cuestiona el significado mítico de la naturaleza; a pesar de la inadecuada clarificación en sus análisis sobre la relación entre la intersubjetividad y la constitución de la naturaleza. Esta es la posición de Levinas: una naturaleza 'naturalizada' sin sentido tiene sus raíces en una relación ética que cuestiona mi gozo satisfecho

de la sensibilidad (naturaleza mítica) y lega un juicio, por tanto, expone las 'profundidades oscuras' como algo que me abate, algo que no es completamente recto." (Crowell, 1996, 82).

Levinas, al igual que Husserl en *Ideas II*, pretende proporcionarnos el acceso al estrato de la mera "cosa", donde todavía no hay determinación e incluso donde las categorías de sujeto y objeto no poseen ningún valor¹⁴⁵. Esto es lo que denominamos en capítulos anteriores el ámbito puramente estético, la reformulación fenomenológica de la estética trascendental de Kant, allí donde todavía no existe una mediación categorial, donde no entran todavía las funciones del entendimiento. Por ello mismo, fue sumamente importante argumentar a favor de esta idea fenomenológica, de la existencia autónoma entre ambos estratos de la experiencia, entre la estética trascendental y la analítica; sin esta división tendríamos que admitir necesariamente la existencia de lo *real* poseyendo siempre un revestimiento, aunque sea mínimo, de actividad categorial (lo cual puede entrecerse en la actividad práctico-valorativa y no necesariamente en una actividad propiamente teórica); es decir, admitir que el sentido existe desde siempre en lo *real*, que estamos instalados en un *entorno* que fue, es y será siempre significativo, con lo cual ni siquiera podríamos preguntar legítimamente por el origen de ese sentido, porque no hay inicio posible, no hay un momento inaugural, sino sólo una *naturaleza* que desde siempre ha tenido un *logos*; y, según la terminología de Crowell, tendríamos que crear una *mitología* para dar cuenta de ello, como la inseparabilidad entre el ser y la *significación* o como la *carne del mundo* de Merleau-Ponty o como las propuestas del idealismo alemán; lo cual no es en sí mismo un error filosófico, pero da más problemas que soluciones, porque tendríamos que apelar a toda una gama de conceptos que fungen como el fundamento o como momentos inaugurales del sentido. Sin embargo, creemos que este gesto teórico tal vez es innecesario; con la propuesta de Husserl, Levinas o Henry, sólo tenemos que reconocer la posibilidad de la existencia de un aparecer puramente estético, sin predicados objetivos, sin *significación*, donde todavía no nos encontremos frente a objetos o útiles, sino la pura sensibilidad¹⁴⁶; pues esa capa sin *significación* posteriormente encontrará, gracias a la actividad sintética, categorial, institucional de los *vivientes*, una instauración o institución originaria, una fijación (arbitraria) de sentido y que a su vez generará posteriormente sedimentaciones y re-

¹⁴⁵ "For Aristotle, nature is first of all not the made thing, but what the thing is *made of*. Borrowing from Merleau-Ponty and Levinas, we call this the 'element'. The thesis, to be established phenomenologically, is that the embodied solipsistic subject experiences nature first of all not as the thing with properties, but sensuously as the element out of which the thing with properties arises and into which it always threatens to return." (Crowell, 1996, 91).

¹⁴⁶ Sobre el tema Levinas afirma: "La sensación no es, como enseña la psicología kantiana, la cualidad todavía no organizada. La organización o la anarquía de la sensación no conciernen a su objetividad o a su subjetividad. Reducida a la cualidad pura, la sensación sería ya un objeto en la medida en que es luminosa. La manera como, en el arte, las cualidades sensibles que constituyen el objeto, a la vez no conducen a ningún objeto y son en sí, es el acontecimiento de la sensación en cuanto sensación, es decir, el acontecimiento estético." (Levinas, 1947, 71; cf. Barbaras, 2009).

actualizaciones. Así pues, lo que queremos defender sobre este punto es que no existe un fundamento del sentido, sino que la arbitrariedad rige desde la base misma; por eso son necesario los procesos de *instauración e institución simbólica*, porque la “naturaleza” no significa en sí y por sí misma, su potencial ontológico (inagotable) juega pero sólo de forma negativa, limitándose a apuntar todas nuestras insuficiencias para aprehenderla mediante nuestras teorías, conceptos, ideas, etc. Del mismo modo eso quiere decir que no existe ni existirá una única manera correcta de determinar lo *real*, sino múltiples intentos igualmente válidos que crean desde su interioridad misma los marcos de inteligibilidad; no obstante, para admitir esta idea necesitamos eliminar cualquier instancia que nos sugiera que el *sentido* es previo a la *constitución* de éste; por eso mismo, creemos que esta es una de las decisiones filosóficas más importantes, ya que aquí se juega la posibilidad y el campo de lo decible; y nosotros apostamos por la ausencia originaria de sentido; aquella que necesitará de síntesis de experiencia para conformar el sentido de lo *real*.

Aunque debemos aclarar el significado de nuestra última afirmación; porque no es evidente de sí lo que queremos decir. De hecho, podría malentenderse, porque podría pensarse que el ámbito al que nos referimos, aquel que no posee significación es parecido al que las ciencias nos tratan de mostrar, un ámbito de pura objetividad, de cualidades físicas, en la que las “cosas” poseen propiedades, cualidades primarias, etc. y realmente ello no tiene mucho que ver con la descripción fenomenológica que hace Husserl o Levinas del mismo; el estrato denominado como *elemento* no es la objetividad pura sino el de una *corporalidad viviente*, tema que trabajaremos con mucha mayor profundidad cuando analicemos el tema de la subjetividad, por eso mismo no nos detendremos demasiado en él aquí; no obstante queremos y debemos dejar asentadas algunas tesis sobre este tema para que nuestra idea quede más clara. Nuestra intención en lo que resta del capítulo, por tanto, es dar cuenta del modo de ser de esa existencia *no-significativa*, que tal vez sea mejor decir que es *proto-significativa*. Levinas explica sobre el *elemento*:

“Digamos toda la verdad: el elemento no tiene cara alguna. No es posible abordarlo. La relación adecuada a su esencia lo descubre precisamente como un medio: en él nos bañamos, estamos sumergidos en él. Al elemento le soy siempre interior. El hombre no ha vencido a los elementos más que superando esta inferioridad fatal gracias al domicilio, que le confiere una extra-territorialidad. Hace pie en lo elemental por un lado ya apropiado: un campo cultivado por mí, el mar en que pesco o amarro mis barcas, el bosque donde corto leña; y todos estos actos, todo este trabajo, se refiere al domicilio. El hombre se hunde en lo elemental a partir del domicilio [...] [sin embargo, en el elemento] la cosa se ofrece a nosotros por su cara, como una solicitud que viene de su sustancialidad, de una solidez -ya suspendida por la posesión. **Cierto que podemos representarnos lo líquido, lo gaseoso, una multiplicidad de sólidos; pero estamos haciendo abstracción de nuestra presencia en el seno del elemento.** Lo líquido manifiesta su liquidez, sus cualidades sin soporte, sus adjetivos sin sustantivo, cuando el bañista se mete en ello. **El elemento nos ofrece como el envés de la realidad, sin origen en un ser, aunque ofreciéndose en la familiaridad del disfrute; como si estuviéramos en las entrañas del ser.**”

Podemos, pues, decir que el elemento viene hacia nosotros desde ninguna parte. La cara que nos ofrece no determina un objeto: se queda en el anonimato." (Levinas, 1961, 142-143). Énfasis nuestro.

En su descripción Levinas pone énfasis en que el *elemento* es un modo de ser de lo *real* que no puede ser pensado aisladamente de la relación que éste tiene con los sujetos vivientes (por ello, empezamos a ver algunas diferencias con la posición de una realidad puramente objetiva de las ciencias); en sentido estricto allí no hay determinación, no obstante tampoco podemos decir que el *elemento* sea *pura objetividad* o que sea el aspecto puramente *noemático* de lo *real*; pues como hemos indicado antes, la fenomenología comienza sus investigaciones a partir de la correlación (esencial) entre subjetividad y mundo [aunque como nos han enseñado Heidegger, Levinas, Henry, Husserl, etc., ésta no debe pensarse como si fuera una relación temática o teórica entre un sujeto completamente constituyente y un mundo absolutamente constituido], señalando a su vez que lo que sería una verdadera abstracción sería asumir que uno de estos polos puede presentarse de manera independiente. El *elemento*, por tanto, es el momento de indiferenciación en el que no hay una distinción real entre el *sujeto* y el *objeto*¹⁴⁷; allí donde "la realidad se expone ahí en su desnudez exótica de realidad sin mundo, que surge de un mundo roto" (Levinas, 1947, 73), es contenido sin forma, sin embargo debemos enfatizar que al mismo tiempo es *fenómeno*; lo cual quiere decir que es un aparecer anónimo pero no impersonal, nunca se exime de la relación con las subjetividades que habitan en él. Es la forma en que la materialidad aparece por primera vez para una subjetividad viviente; su modo de ser, por lo tanto, está guiado por una pasividad originaria, por el disfrute, en él no hay todavía teleología o un *Worumwillen* que implique o refiera a un sistema significativo ya constituido, sino a la pura satisfacción¹⁴⁸. Por todo ello es que afirmamos que la *afectividad* de la vida es la base del *mundo*, pues cualquier sistema o estructura referencial, significativo, práxico, se desprende de la *vida constituyente de sentido*, ya que el sentido *no* es sino que se constituye.

¹⁴⁷ "Hay, forma impersonal, como Anonimato esencial. El espíritu no se encuentra frente a un exterior, como «llueve» o «hace calor». Anonimato esencial. Lo exterior -si nos atenemos a ese término- permanece sin correlación alguna con un interior. No está ya dado. No es ya mundo. Lo que se llama el yo está, a su vez, sumergido bajo la noche, invadido, despersonalizado, ahogado por ella. La desaparición de todo y la desaparición del yo remiten a lo que no puede desaparecer, al hecho mismo de ser en que se participa, se quiera o no, sin haber tomado la iniciativa, anónimamente." (Levinas, 1947, 78).

¹⁴⁸ "Todo objeto se propone al disfrute (categoría universal de la empiria), incluso si lo que cojo es un objeto-utensilio, si lo manejo como *Zeug*. El manejo y la utilización de instrumentos, el recurso a todos los aperos instrumentales de una vida (ya sirvan para fabricar otros utensilios o para hacer accesibles las cosas), acaba en el disfrute. En tanto que material o aperos, los objetos de uso corriente se subordinan al disfrute: el mechero, al cigarrillo que fumamos; el tenedor, a la comida; la copa, a los labios. Las cosas refieren a mi disfrute. Es una constatación absolutamente banal y que los análisis de la *Zeughaftigkeit* no logran borrar. La posesión misma y todas las relaciones con las nociones abstractas, se invierten en el disfrute." (Levinas, 1961, 144).

Desde este momento de indiferenciación surgirá el movimiento que hará posible toda distinción entre sujeto/objeto, el cual Levinas llama hipóstasis; de él brotará el mundo en sentido heideggeriano; no obstante el filósofo lituano-francés lo explicará a partir de la *morada*, que es la forma mediante la cual él intenta eliminar la formalidad de la analítica del *Dasein*. Posteriormente dará cuenta de que el hechizo del *elemento* sólo se rompe mediante el reconocimiento de la necesidad del Otro y del tercero (las instituciones); es decir, de una intersubjetividad que finalmente legitima toda constitución de sentido y asimismo al mundo mismo. Todos esos análisis son sumamente importantes; sin embargo, nos conducirían a lugares que no podemos abarcar en esta investigación. Aquí sólo queríamos resaltar una de las mayores contribuciones de Levinas a la fenomenología: enfatizar que al mundo le subyace una *capa afectiva*, gracias a ella existen sistemas referenciales, que el sentido se constituye para que los *vivientes* (fuente de toda afectividad) puedan cumplir con sus necesidades y, por lo tanto, que describir al mundo; sin esa concreción el estudio que estamos desarrollando termina siendo igualmente una idealización teórica. Si quisiéramos resumir lo que hemos ganado con Levinas tendríamos que anotar los siguientes puntos: 1) Existe una *capa afectiva* que todavía no puede considerarse siendo parte del mundo, por lo menos si lo pensamos siguiendo el pensamiento de Heidegger, y la cual lo hace posible; 2) Sólo podemos acceder a ese estrato a través de la *constitución del cuerpo vivo* (del *Leib* según la terminología husserliana), en este ámbito lo único que tenemos son síntesis estéticas, sensibilidad pura o síntesis de identificación, tal como Husserl las nombraba; 3) Esa "naturaleza" a la cual Levinas llama *hay* o *elemento* no es pura objetividad, sino un modo de ser anónimo que siempre tiene alguna relación con los *vivientes*, puesto que la significatividad "entra" en la naturaleza sólo gracias a esos cuerpos *vivientes* que la habitan mediante la constitución intencional que ellas efectúan de múltiples maneras; 4) el sentido no es algo inherente a la *realidad*, sino que podría *no ser*, tal como fue antes de la aparición de la *vida*, de allí se desprende que para que acontezca el sentido se necesita de algún tipo de institucionalización, de diferentes configuraciones de sentido (desde las que surgen de las síntesis estéticas hasta las más complejas como podrían ser sistemas políticos, económicos o sociales); 5) aunque no hemos tratado el tema, creemos que no es difícil inferir el hecho de que para Levinas, e igualmente para Husserl¹⁴⁹, el mundo, en sentido estricto, sólo es posible gracias a una intersubjetividad de *vivientes*, quienes lo constituyen comunalmente. Crowell viendo este problema,

¹⁴⁹ El tema de la *intersubjetividad* en Husserl es de los más complejos, polémicos y fructíferos de su filosofía; su idea fundamental es que la *intersubjetividad* es la condición trascendental del mundo, del sentido y de cualquier institución simbólica; sin embargo, para tener una visión panorámica de su posición tendrían que revisarse, por lo menos, los tomos XI, XIII, XIV, XV, XXXIX de la Husserliana. Además existe una cantidad inmensa, y cada vez mayor, de bibliografía secundaria sobre el tema; sólo por nombrar algunos podría consultarse Simón-Lorda, 2001; Brand, 1955; Yamaguchi, 1982.

concluye su artículo poniendo una disyuntiva; a) o se acepta que la intersubjetividad es quien constituye el sentido de lo *real* o b) tenemos que aceptar la existencia de una naturaleza mitológica que de alguna manera posee algún tipo de sentido y que cuestionaría el poder constituyente de los sujetos:

“La vida estética del sujeto solipsista es resistida por una ‘trascendencia’ genuina, el shock del Otro, quien me habla no para cuestionar mi sistema de apariencias por ser unilateral, sino para cuestionar mi gozo de ellas, por no ser generoso, por ser injusto. De ahí, la naturaleza voluptuosa de la participación –equivoca y meta-mórfica- se mantiene ‘sin significado’ por la experiencia ética ‘seria’. La ética desencanta la naturaleza. Sólo de este modo el equívoco de la aparición se enfrenta a la fijación de una ‘cosa’, algo sin significado, ‘en sí-mismo’ [...] porque la comunidad personalista presupone la constitución ética de la intersubjetividad, su visión mítica de la naturaleza contiene el sentido derivado de una batalla que ya estaba ganada; lo cual significa que ella descansa en un oscuro reconocimiento del ‘absolutismo de la realidad’ que ella misma encubre y resiste. Por esa misma razón, la naturaleza sin sentido siempre puede ‘abrirse camino’ al mito cultural - y efectivamente es algo que se requiere éticamente. A lo mítico le hace falta la seriedad de lo ético. Este último demanda que lo individual (y lo comunal) deje de lado el paganismo (la participación) por el serio asunto de la justicia, a través del cual la naturaleza llega a ser objetiva a expensas de toda su significación. Por consiguiente, la naturaleza es experimentada por el espíritu, por la persona que ha sido elevada a la comunicación a través de la exigencia ética del Otro, como una ‘resistencia’ ética.” (Crowell, 1996, 105).

Nosotros respaldamos la respuesta de Crowell, de Levinas y de Husserl; la necesidad de una intersubjetividad constituyente para el acontecimiento del sentido, no creemos que éste exista sin más. Así pues, debemos reconocer que el sentido depende del *mundo*, pues aparece gracias a configuraciones y a las múltiples redes significativas, tal como Heidegger lo mostró; sin embargo, si queremos pensar tanto al *sentido* como al *mundo* siendo algo no puramente formal y en el puedan entrar elementos teóricos que intenten reflejar la dinámica de lo *real*, tal como el cambio, la historia, la institucionalización, entonces es necesario analizarlo desde la posibilidad de la génesis y la generación y no como si éste fuera algo que existe por sí mismo. Ese aspecto fenomenológico no quedaba claro con Heidegger, la *creación* y la institucionalización; de hecho, tal vez este momento descriptivo era imposible de pensar siguiendo su estrategia teórica; porque él asumía de entrada la equiprimordialidad del *mundo* y la *significación*; la no existencia del uno sin el otro y eso es lo que quisimos cuestionar, porque el *sentido* y el *mundo* no son existentes en sí mismos, son momentos institucionalizados, normados por subjetividad o por comunidades históricas; de tal forma debimos dar cuenta de estrategias conceptuales que permitieran incorporar estos aspectos relevantes en la descripción del *mundo*; ello lo conseguimos gracias a la descripción hecha por Levinas; pero esto mismo lo apunta claramente Javier San Martín:

“Lo cultural alude siempre a un comienzo, a una fundación, a una institución, lo que implica que antes no se daba, que no existía en absoluto, y en segundo lugar y en la misma medida, que puede dejar de ser. La cultura no es necesaria; lo cultural no es necesario, es *convencional* [...] Lo

cultural [...] se remite a una institución nueva de sentido, a una creación no dada en la naturaleza. Lo cultural exige ante todo una *instauración de sentido*. Éste es el principio primero de una fenomenología de lo cultural. Lo cultural tiene una génesis, es creado, formulado, comprendido, explicitado por primera vez. Toda formación se remite a un formar original" (San Martín, 1999, 177-179).

Adentrarnos en la problemática de cómo es posible la institución simbólica será lo que trataremos de explicar el próximo capítulo, por eso dejaremos en suspenso algunos temas importantes; lo único que queremos destacar antes de culminar este capítulo es la *función del mundo*, lo cual es algo que hemos venido comentando, aunque siempre lo hemos hecho con algunos comentarios al margen; ahora trataremos entrar de lleno en él.

Hemos explicado que el *mundo* es un horizonte trascendental que determina el aparecer del ente; lo cual es una definición fenomenológica, pero que no alcanza a determinar por completo las *funciones* que éste abarca, de ahí la necesidad de profundizar en el tema. Heidegger en su conferencia intitulada "La pregunta por la técnica" ofrece algunas ideas que nos sirven para indicar la *función del mundo*. Allí él afirma:

"La técnica no es pues un mero medio, la técnica es un modo del salir de lo oculto. Si prestamos atención a esto se nos abrirá una región totalmente distinta para la esencia de la técnica. Es la región del desocultamiento, es decir, de la verdad. La técnica es un modo del hacer salir de lo oculto. La técnica esencia en la región en la que acontece el hacer salir lo oculto y el estado de desocultamiento, donde acontece la *aletheia*, la verdad." (Heidegger, 1994, 15-16).

Aunque en esta conferencia Heidegger investiga la esencia de *técnica*, nosotros creemos que ha hecho más que eso; si en esta cita que hemos transcrito intercambiáramos la palabra *técnica* por *mundo*, Heidegger estaría profundizando en la definición que nosotros hemos hecho del él, porque el *mundo* justamente funge como la *región o la estructura del desocultamiento*, además él es quien posibilita que el ente se haga visible, pero, a su vez, esa visibilidad está circunscrita a los marcos que él mismo genera; por eso podemos hablar del *mundo latinoamericano*, del *mundo griego*, del *mundo literario*, etc., porque cada uno de ellos genera una cierta comprensión de la relación entre los entes, de su empleo, de su uso, además genera sus propios mitos, creencias, teorías, modos de concebir el entorno y a nosotros mismos; a lo natural, a lo animal, etc., es decir, en cada uno de esos mundos generan parámetros de decibilidad, de pensabilidad y, por ello mismo, tal como lo comenta Heidegger, de lo que es la *verdad*.

Más adelante en esta misma conferencia Heidegger aclara otro de los aspectos importantes sobre el *mundo*: "El hombre, sin duda, puede representar esto o aquello, de este modo o de este otro, puede conformarlo o impulsarlo. Ahora bien, el estado de desocultamiento en el que se muestra o se retira siempre lo real y efectivo no es algo de lo que el hombre disponga. El hecho de que desde Platón

lo real y efectivo se muestre a la luz de las ideas no es algo hecho por Platón. El pensador se ha limitado a corresponder a una exhortación dirigida a él." (Heidegger, 1994, 20). El mundo, en tanto estado de desocultamiento, no está simplemente a disposición de los sujetos que lo habitan, más ello no debe entenderse en el sentido de los sujetos estén a su merced y que no sean capaces de transformarlo, sino tal como lo aclaraba Saussure en su *Curso de lingüística general*; es decir, que aunque el signo sea arbitrario, una vez que acaece en el mundo y se establece dentro de un marco de referencias específico; es decir, que sea validado por la ley de la comunidad, entonces hace que su transformación sea hartamente complicada, porque finalmente cuando el signo se instituye en un sistema social, el sistema crea modos de comprensión e inteligibilidad que permean la vida de todas las personas que habitan en él, les crea visiones de mundo y al mismo tiempo borra su institución y se hace pasar como lo *natural*, como lo que fue, es y será; por eso mismo, y en cierta medida, también limita las posibilidades de los sujetos¹⁵⁰; aunque evidentemente esa arbitrariedad puede ser transformada, no obstante, no puede llevarse a cabo mediante un simple acto consciente del sujeto o de la comunidad, à la Sartre, tal como lo critica Bourdieu (Bourdieu, 1980, cap. 2), sino se logra mediante dilatados procesos sociales en los que se cuestiona la normatividad existente y posteriormente se construye una nueva disposición. Esta idea está implícita (aunque sólo formalmente) en el texto de Heidegger; ya que él apunta que lo que es se muestra gracias al algún tipo de *desocultamiento*, y, de tal manera, él se da cuenta de que sólo pocas veces somos conscientes de los marcos que posibilitan la visibilidad, por tanto, no somos capaces de comprender tales estructuraciones en la profundidad que deberíamos, por ello, no sabemos bien a bien qué es lo que hace que las "cosas" aparezcan de cierta manera; pues los marcos de inteligibilidad funcionan, como hemos dicho, como horizontes, los cuales siempre se repliegan para permitir la mostración del ente, pero ocultándose ellos mismos al mismo tiempo. Por lo cual, Heidegger hace un comentario sumamente interesante: "desde Platón lo real y efectivo se muestra a la luz de las ideas"; nosotros podríamos decir lo mismo sobre el mundo; gracias a él hay cosas, hay entes; él es el espacio de inteligibilidad, aunque a su vez no se hace patente, de hecho y además se necesita de un esfuerzo

¹⁵⁰ Yendo más allá del pensamiento fenomenológico, podríamos reconocer que tal cuestión es análoga a la problemática de la ideología, por lo menos tal como la expone Slavoj Žižek: "Ésta es probablemente la dimensión fundamental de la 'ideología': la ideología no es simplemente una 'falsa conciencia', una representación ilusoria de la realidad, es más bien esta realidad a la que ya se ha de concebir como 'ideológica' -'ideológica' es una realidad social cuya existencia implica el no conocimiento de sus participantes en lo que se refiere a su esencia-, es decir, la efectividad social, cuya misma reproducción implica que los individuos 'no sepan lo que están haciendo'- 'Ideológica' no es la 'falsa conciencia' de un ser (social) sino este ser en la medida en que está soportado por la 'falsa conciencia'. Hemos llegado finalmente a la dimensión del síntoma, porque una de sus posibles definiciones también sería 'una formación cuya consistencia implica un cierto no conocimiento por parte del sujeto'." (Žižek, 1989, 46-47).

considerable para acceder a él, e incluso ese esfuerzo ejercido no nos garantiza el acceso. El *mundo*, podríamos decir, es lo que Heidegger denomina como *Ge-stell*¹⁵¹, concepto que ha sido traducido como la *estructura de emplazamiento* o, más recientemente y con fuertes resonancias foucaultianas, como *dispositivo*, que no es sino “el aparato del poder: la organización social, económica, técnica y política de la sociedad de los humanos.” (Braunstein, 2011, 37) *Mundo*, por eso mismo, es la estructuración social conformada socio-históricamente en un momento determinado de la historia, siguiendo a Heidegger podríamos decir que el *mundo* es lo que *esencia*, lo que *da ser y sentido*¹⁵². Sin embargo, y a pesar de lo iluminador que nos resulte su pensamiento, debemos hacer el mismo apunte que previamente realizamos respecto a la filosofía de Heidegger, él sólo nos ofrece un marco formal, más no se preocupa por dar cuenta de los alcances de su idea; es decir, la forma en que el *mundo* se constituye; él se conforma con afirmaciones como las siguientes:

“Como provocación al solicitar, la estructura de emplazamiento destina a un modo del hacer salir lo oculto. La estructura de emplazamiento es una destinación del sino al igual que todo modo del hacer salir lo oculto. Sino, en el sentido mencionado, es también el traer-ahí-delante, la *poiesis*. El estado de desocultamiento de lo que es va siempre por un camino del hacer salir lo oculto. Siempre prevalece, de parte a parte, en el hombre el sino del hacer salir lo oculto [...] De este modo, pues, la estructura de emplazamiento que provoca no sólo oculta un modo anterior del hacer salir lo oculto, el traer-ahí-delante, sino que oculta el hacer salir lo oculto como tal, y con él, Aquello en lo que acaece de un modo propio el estado de desocultamiento, es decir, la verdad [...] La estructura de emplazamiento es un modo destinal del hacer salir lo oculto, a saber, lo que provoca. Otro modo destinal como éste es el hacer salir lo oculto que trae-ahí-delante, la *poiesis*. Pero estos modos no son tipos que ordenados uno al lado de otro, caigan bajo el concepto del hacer salir lo oculto. El hacer salir lo oculto es aquel sino que siempre, súbitamente y de un modo inexplicable para todo pensar, se reparte en el traer-ahí-delante y hacer salir lo oculto que provoca y que asigna como parte al hombre. El hacer salir lo oculto que provoca tiene su provenir destinal en el traer-ahí-delante. Pero al mismo tiempo, de un modo destinal, la estructura de emplazamiento desfigura la *poiesis*.” (Heidegger, 1994, 26, 29-31).

Es curioso constatar que Heidegger siempre apunta en la dirección correcta, pero pocas veces su pensamiento se aleja de la formalidad para meterse plenamente en los problemas que vislumbra; tal vez por eso Ricoeur solía decir que con Heidegger nos encontramos con una vía corta del pensar,

¹⁵¹ “*Ge-stell* (estructura de emplazamiento) significa lo coligante de aquel emplazar que emplaza al hombre, es decir, que lo provoca a hacer salir de lo oculto lo real y efectivo en el modo de un solicitar en cuanto un solicitar de existencias. Estructura de emplazamiento significa el modo de salir de lo oculto que prevalece en la esencia de la técnica moderna, un modo que él mismo no es nada técnico.” (Heidegger, 1994, 22).

¹⁵² “Todo lo que *esencia*, no sólo lo que *esencia* en la técnica moderna, se mantiene en todas partes oculto el mayor tiempo posible. Sin embargo, desde el punto de vista de su prevalecer, lo que *esencia* es de tal suerte que precede a todo: lo más temprano. Esto lo sabían ya los pensadores griegos cuando decían: aquello que es antes en vistas al emerger que prevalece, no se nos manifiesta a nosotros los humanos sino después. Para el hombre, lo inicialmente temprano es lo último que se le muestra.” (Heidegger, 1994, 24).

mientras que a veces hace falta transitar el camino completo para explicitar lo que con Heidegger se daba por supuesto. En este caso él ve con suma claridad la *función del mundo*, la cual es el estado de desocultamiento, es un modo destinal, es quien trae-ahí-delante al ente; sin embargo, su explicación adolece de mediaciones, de los cómo, la forma específica en que ocurre. Por eso mismo, la fenomenología debe ir más allá, tomar en consideración ciertos saberes que no le son propios, tratar de dialogar con otras tradiciones, con otras formas de pensamiento para poder aclarar propiamente los problemas que se le imponen. En el caso del *mundo* hace falta explicación fenomenológica de su gestación, no sólo de su forma, sino de su llegar a ser; cómo llega a ser éste un consenso hegemónico (Laclau y Mouffe, 2004), lo que significa la ley de la comunidad, cómo se encarnan estas leyes en los sujetos que viven en él (cf. Saussure, 1913), cómo constituye *habitus* (Bourdieu, 1980); o igualmente como lo afirma Michel de Certeau, hace falta saber cómo se construye lo cotidiano (Certeau, 1980); porque nuestra intención es mostrar que el *mundo* es una estructura hegemónica, aunque se conforma de *prácticas, discursos, tecnologías, dispositivos, etc.*; señalando su función trascendental, hacer aparecer al ente, pero reconociendo que es una estructura que se forma *históricamente* mediante el entrelazamiento de múltiples estructuras imbricadas y generadas por comunidades intersubjetivas. Ese será el tema final de esta disertación.

CAPÍTULO V MUNDO PROPIO, MUNDO EXTRAÑO, NORMATIVIDAD Y SENTIDO

Introducción

En el capítulo anterior expusimos algunos elementos relevantes de la estructura formal del mundo, afirmando en primer lugar que éste es el horizonte trascendental que posibilita el aparecer de los entes; aunque también argüimos que el mundo es el espacio de inteligibilidad que dota de sentido a todo lo demás. Por otra parte, aseveramos, siguiendo a Heidegger y a Blumenberg, que el modo de ser *mundo* es la *pre-comprensión* o lo *sobreentendido*, lo hicimos para explicitar que él se configura mediante estructuras prácticas, todas ellas implícitas en nuestros *habitus* y en las estructuras de usos y comportamientos que determinan la forma en la que nos las habemos con el entorno. Allí también criticamos la idea heideggeriana de que el *sentido* solamente está determinado por las estructuras de remisión que constituyen al *mundo*, esto se debe a que lo *real* también es parte esencial para la determinación del sentido, lo *real* se manifiesta de maneras específicas y nos impelen a responder ante él y no de la manera que queramos, sino las que están de acuerdo a su manifestación, por eso mismo, decimos que el sentido se configura y se ofrece como una *respuesta* ante tal revelación de lo *real*¹⁵³, no es pura actividad creativa de la intersubjetividad, sino que lo *real* también pone límites a lo que podemos decir sobre él. Por otra parte, en el capítulo anterior también tuvimos que explicar la existencia omnipresente de un excedente ontológico que se fragua en el aspecto noemático de la realidad, lo cual se expresa en la imposibilidad de dar *una única* determinación a lo *real*; es decir, nunca podemos determinarlo de *una única forma*, por eso, tal como lo vimos en el tercer capítulo, la *reducción fenomenológica* ataca directamente la pretensión de algunas corrientes filosóficas para unificar y homogeneizar ámbitos de experiencia, para determinar lo que es a partir de un único criterio o que todos accedamos al mismo tipo de racionalidad, o para que lo *real* se mire desde *una sola* perspectiva o de determinarlo a partir de una sola teoría; la *reducción*, por el contrario, permite reconocer una multiplicidad de sentidos del mundo, múltiples determinaciones que forman relaciones específicas, particulares de las regiones ontológicas y el modo de ser de los entes, y que, sin embargo, no pueden excluirse o ninguna puede asumirse como la única existente; el significado de explorar la

¹⁵³ Cf. Hua XI, especialmente la segunda sección de la Tercera Parte intitulada "Das Phänomen der Affektion" y Waldenfels, 2006, 58: "Por tanto, todo lo que aparece como algo no se deja describir simplemente como algo que recibe y posee su sentido, sino como algo que provoca sentido sin ser ya por sí mismo significativo, como algo *por lo cual* somos tocados, afectados, estimulados, sorprendidos y, en cierta medida, heridos. Yo me refiero a estos acontecimientos como *pathos*, como *Widerfahrnis*, como af-fecto; esta última palabra la escribo con guión para destacar que a *nosotros* nos es hecho algo que *nosotros* no hemos iniciado."

fenomenalidad del fenómeno implica señalar que éste tiene múltiples modos de mostrarse que exceden cualquier caracterización que podamos hacer de ellos, sin importar que tan abarcante pueda ser. Por ello, tuvimos que cuestionar la idea de que el *mundo* posee propiedades universales y necesarias o también la idea de que los objetos poseen cualidades primarias a las que posteriormente se les agregan otras; tal caracterización es insuficiente para explicar la multiplicidad de lo real, además rechazamos igualmente lo que podrían pensarse como características intrínsecas de los entes, pues defendemos que el sentido se configura mediante relaciones estructurales (que al mismo tiempo dependen de la relación entre la manifestación de lo real y la institucionalización de la experiencia por parte de las comunidades intersubjetivas) y no mediante cualidades propias de los entes singulares. Entonces, y por lo tanto, defendemos la necesidad teórica de un un realismo, pero que acepta un pluralismo conceptual y asumimos que ésta es una de las enseñanzas más grandes de la *reducción*.

Así, aunque hemos avanzado bastante en la tesis que queremos defender en este capítulo, la cual podríamos enunciar de la siguiente manera: el sentido es una configuración histórico-social que se encarna en prácticas concretas que determinan las relaciones que tenemos con el entorno y las cuales a su vez crean ciertos *habitus*, tecnologías, dispositivos, etc. concretos, todos ellos resultados de la institucionalización de la experiencia mediante procesos hegemónicos. Ahora bien, debemos reconocer que hasta el momento la descripción que hemos ofrecido sobre el *mundo* ha sido formal. Principalmente porque no hemos tocado, o ni siquiera mencionado, muchos de los problemas que vienen aparejados con el estudio del *mundo*; por ejemplo, no hemos entrado seriamente en el tema de cómo se constituye el mundo; es decir, no hemos ahondado en cómo éste es una estructura que se conforma gracias a la tensión existente entre lo que denominaremos *mundo propio* y *mundo extraño*; tampoco nos hemos adentrado en el escabroso tema de la intersubjetividad y cómo es que gracias a ella el mundo se unifica mediante la institución de *estructuras hegemónicas*; igualmente tendríamos que mostrar cómo es que tales estructuras *unifican* al *mundo* y además explicar que ellas son *estructuras normativas*; es decir, aquellas que condicionan los modos de ser de los entes que caen dentro de su región, Rancière lo denomina como el reparto de lo sensible, Bourdieu como creación y configuración de *habitus*, el punto de ambos conceptos es señalar que dichas estructuras son posibilitadoras del sentido. Tales concepciones también nos enfrentan con el problema de la agencia, en tanto que tenemos que dar cuenta de que aunque estemos insertos en ciertas estructuras económicas, políticas, sociales, culturales, etc., no por ello estamos completamente determinados o subjetivados; no somos sólo lo que nos dictamina nuestra situación en el mundo, aún en la dictadura

cultural o social más impresionante que podamos imaginar existiría la posibilidad de una "libertad inventiva"¹⁵⁴, un sujeto o comunidades que pueden constituir y rendir más sentido del que les ha sido ofrecido por su sociedad. Así pues, el objetivo de este capítulo será encarar y detallar algunos de los problemas más importantes aparejados con el mundo.

§ 30. Mundo propio. Tipo y el surgimiento de la *tipicidad*

Mundo es el conjunto complejo de estructuras normativas que determinan el *reparto de lo sensible*; Rancière denomina al reparto de lo sensible de la siguiente manera: "llamo reparto de lo sensible a ese sistema de evidencias sensibles que al mismo tiempo hace visible la existencia de un común y los recortes que allí definen los lugares y las partes respectivas. Un reparto de lo sensible fija entonces, al mismo tiempo, un común repartido y partes exclusivas. Este repartición de partes y lugares se funda en un reparto de espacios, de tiempos y de formas de actividad que determina la manera misma en que un común se ofrece a la participación y donde los unos y los otros tienen parte en este reparto." (Rancière, 2000, 9) Así pues, mediante la instauración de un reparto de lo sensible específico se establece una cierta estructuración de la *realidad*; ello conforme a algunos procesos; en primer lugar con la configuración específica de diversas regiones ontológicas de lo que es. La *realidad* se divide en campos o en regiones ontológicas, tal como lo económico, lo político, lo religioso, lo científico, etc., gracias a dicha diferenciación social se instituye el sentido de lo *real*, al desglosar dichos ámbitos de realidad se imponen igualmente ciertos tipos de normatividad; leyes, esquemas, etc., que imperan en dichas regiones y que proyectan un sistema o marco general de lo que puede ser pensable y decible; allí se establecen los parámetros generales de lo que puede ser pensado, descrito, dicho, etc., dentro de un sistema histórico-cultural concreto. Ahora bien, y como segundo proceso, debemos afirmar que con la instauración del reparto de lo sensible no sólo se determina lo que es, sino que al mismo tiempo se está configurando la asignación de lugares de enunciación y parámetros para saber quién puede hacer uso de tales lugares (cf. Butler, 1999), ejemplo de ello podríamos tomarlo de la antigua Grecia,

¹⁵⁴ Creemos que este ha sido uno de los temas fundamentales de la fenomenología, describir y exponer lo que significa ser verdaderamente una subjetividad. Podríamos citar múltiples análisis de Husserl, Heidegger, Levinas, Sartre, Henry, Ricoeur, Merleau-Ponty, etc; sin embargo, tal manera de describir a la subjetividad no es exclusiva de la fenomenología, sino de toda filosofía o teoría social que quiera revelar las diversas formas de resistencia existentes y que seguirán existiendo dentro del orden institucionalizado; por ejemplo, tenemos el caso de Michel de Certeau en sus análisis de lo *cotidiano*, en las *artes del hacer*, etc. Luce Giard, una de las máximas estudiosas del pensamiento de tal historiador decía sobre él que: "Contra el análisis pesimista de un dominio de los poderes que lograría imponer a todo el cuerpo social la marca de la ley, a través de una 'zonificación' permanente de los individuos, mantenía el surgimiento interior de una libertad inventiva, productora de mil pequeñas astucias, creadora de micropoderes cuyo juego sutil entre fuerzas y contrafuerzas facilitaba intersticios en el orden social, abriendo así minúsculos espacios de libertad silenciosamente aprovechados." (Giard, 2006, 14).

pues allí todavía no existía la igualdad de derechos entre todos los seres humanos ni pretensiones universalistas para que ello fuera si quiera posible (cf. Dahl, 1989, 33); puesto que muchos de los habitantes de las ciudades griegas no fueron considerados como ciudadanos y, por ende, no tenían el estatus necesario para tomar las decisiones sobre lo que debía de hacerse en la polis, sobre las leyes a seguir o las prioridades de la ciudad; de hecho esa función de estatus específica ni siquiera era asignada a todos los griegos, se excluía, por ejemplo, a las mujeres y a los niños de dicho estatus; tampoco está de más recordar que aunque allí surgió la democracia poco antes del siglo V a.C., la esclavitud perduró incluso en las mejores épocas de la democracia ateniense e incluso fue legitimada por grandes mentes de la época (cf. Aristóteles, *Política*, Libro I), tal diferenciación y clasificación social era considerada como lo “normal” e incuestionable; nuestra intención no es criticar ninguna división social, sino apuntar que cualquier distinción taxonómica y social establecida entre los seres humanos y la diversidad de sus funciones sociales se crean mediante la configuración de un reparto de lo sensible. Él conforma de modos bastante claros los límites entre tipos de “personas”, lo que pueden hacer, sus formas de actuar, de divertirse; en general, decide sobre los modos de ver y habitar el mundo; por ello, siguiendo con el ejemplo de la antigua Grecia, podemos afirmar que allí existía una división de trabajo y de derechos basada en la clasificación entre los que eran designados como griegos, ciudadanos y los demás¹⁵⁵. Entonces, el reparto de lo sensible no sólo dicta el sentido de lo que existe, sino también asigna lugares de enunciación, derechos, *habitus*, etc.; por lo tanto, es una configuración normativa tanto como *prescriptiva*. Nos indica cómo pueden y deben hacerse ciertas acciones, cómo ver aspectos de lo real y, al mismo tiempo, señala que existen acciones específicas para cierto tipo de personas y, allí mismo se incluyen los estatutos para determinar quién es capaz de realizarlas, tal función del mundo permanece vigente en nuestras sociedades contemporáneas, pues toda sociedad está basada en tales divisiones sociales; las distinciones se traducen en funciones de estatus, poderes deónticos, al igual que en actos e instituciones performativas y en el establecimiento de sus propias reglas de cumplimiento (cf. Searle, 2010). Dicho conjunto normativo, performativo y prescriptivo sirve para disponer sobre lo real en la sociedad contemporánea, o en la sociedad en la que se encuentre quien

¹⁵⁵ Es interesante notar, tal como lo hace Perry Anderson, que los modos de clasificación entre los seres humanos pueden tener repercusiones en el campo social, el caso concreto que él analiza es en el campo económico y tecnológico. Anderson explica que en la antigua Grecia al tener una división tajante en la distribución de trabajo basada en lo que le correspondía hacer, por una parte, a los ciudadanos y, por otra, a los esclavos, lo cual llevó a un cierto progreso material dentro de la ciudad, aunque no a un pleno desarrollo inventivo, causando un lento desarrollo tecnológico, porque allí se identificaba el trabajo esclavo con el trabajo agrícola, o con cualquier trabajo de difícil realización, lo cual hacía que los “hombres libres” no se dedicaran ni les interesara pensar cómo dichos trabajos manuales podían mejorarse y hacerse más eficientes; lo cual evidentemente trajo consigo un pobre desarrollo tecnológico. Cf. Anderson, 1974, 18-22. Argumentos semejantes pueden darse sobre cualquier distinción social, otro ejemplo sumamente interesante y vigente es el que se da entre la división de trabajo propio de los hombres y el de las mujeres. Cf. Pateman, 1988.

está haciendo el análisis, tal sistema lo denominaremos como *mundo propio*, el cual es finalmente una serie de disposiciones, hábitos, costumbres, leyes, etc., que son “normales” y “normalizantes” para la sociedad. Sin embargo, aquí debemos apuntar una primera precisión, afirmar que el *mundo propio* no es una constitución de sentido atemporal, dado de una vez y para siempre en la historia, tampoco es una estructura a-histórica, sino que es una estructura en un proceso de constitución permanente; además él es una *estructura liminal*, situada en la frontera frente a lo extraño y gracias a él.

Antes de pasar al análisis de la relación entre el *mundo propio* y el *mundo extraño* debemos detenernos un momento para explicar las características constitutivas del primero. El *mundo propio* se constituye como una “silenciosa familiaridad” (Steinbock, 1995, 194), pues nos encontramos en él comprendiéndolo. *Mundo propio* es el conjunto de estructuras que conforman el núcleo esencial de lo sobreentendido, de la normalidad de la experiencia; bien podríamos decir que es lo que nos permite que tengamos una vida sin contratiempos, aquello que posibilita que no dudemos a cada paso sobre lo que hacemos o creemos, es la confianza depositada en lo que nos han dicho y nos han enseñado; ahora bien, dicha confianza se configura y se genera a partir de la creación de *tipicidades* específicas, ellas hacen que nos sintamos en casa, gracias a ellas se forma la familiaridad de nuestra vida con el medio donde nos desenvolvemos, debido a ellas reconocemos implícitamente ciertos patrones, *tipos* de cosas, costumbres, comportamientos, de usos, útiles, herramientas, modos de ser, etc. Ahora bien, debemos evitar algunos de los errores más comunes sobre este tema, por ejemplo, se podría afirmar que la *tipicidad* es un elemento *meramente* subjetivo, pensando que ella es la forma en que el ego o la subjetividad se insertan en el mundo, la disposición subjetiva frente a la normatividad objetiva; sin embargo, debemos aseverar tajantemente que lo *típico* no ha sido ni pudo haber sido creado por un yo en su soberana autarquía, tampoco es *mi* forma de ver el mundo ni la de nadie en particular, sino que ante todo es resultado de la interacción que se da en el proceso social entre el sujeto, lo *real* y los parámetros intersubjetivos; el resultado de ese arduo proceso es la tradición que hemos heredado de generaciones pasadas, de los otros que nos han legado sistemas de condicionamientos y disposiciones duraderas (cf. Bourdieu, 1980, 86) que incluso ahora seguimos re-configurando en nuestra vida social dentro de la cotidianidad; no obstante, es evidente que ellas no pasan intactas y sin transformaciones de generación en generación, sino que siempre existe un proceso de “consumo” de las tradiciones que nos han sido legadas¹⁵⁶, lo cual significa la existencia de varias re-apropiaciones

¹⁵⁶ Un ejemplo de *apropiación creativa* lo explica Michel de Certeau cuando expone el caso de la apropiación religiosa que se dio en el “éxito evangelizador” llevado a cabo por los españoles en las tierras conquistadas: “Desde hace mucho tiempo se ha estudiado, por ejemplo, cuál era el equívoco que minaba en el interior el ‘éxito’ de los colonizadores españoles sobre las etnias indias: sumisos y hasta aquiescentes, a menudo estos indios *hacían* de las acciones rituales, de las

que transforman tal herencia, aunque al mismo tiempo la actualizan para mantener su perduración; por eso, podríamos decir que la *tipicidad* del mundo es la intencionalidad, la vida de las generaciones pasadas que se ha objetivado en y conformando nuestra historia, al igual que en nuestras tradiciones y costumbres las cuales han marcado nuestra comunidad, han troquelado y siguen determinando la forma mediante la cual nos enfrentamos a nuestro entorno; por tanto, la *tipicidad* se constituye mediante estructuras pre-reflexivas, aquellas en las que se basan los *habitus* y la vida activa-reflexiva de los sujetos; en su conjunto, tales estructuras se han creado a través de la objetivación de todo aquello que ha marcado la historia de la sociedad en la que habitamos y, evidentemente, también de lo que ha hecho mella en nuestra propia forma de ver lo *real*; así es cómo se conforma la familiaridad, que se traduce en una naturalidad incuestionada e incuestionable, en la *tesis del mundo* o de la *actitud natural* como solía apuntarlo Husserl y suele permanecer así hasta que sentimos y sufrimos el aguijón de lo extraño (cf. Waldenfels, 1990).

Otro aspecto relevante, que también debemos resaltar, es lo siguiente: aunque la familiaridad vivida en el *mundo propio* se comparte entre distintos círculos sociales, ella poco a poco se va haciendo más compleja, porque en cada uno de tales círculos se incorporan nuevos elementos culturales, los cuales no son compartidos de la misma manera por todos y cada uno de los miembros de la sociedad, dicho proceso acumulativo de experiencia hace surgir la verdadera complejidad del orden social; así, aunque hemos dicho que la *tipicidad* no es algo puramente subjetivo, sino que se fragua gracias a la interrelación entre lo subjetivo, lo *real* y lo intersubjetivo, tampoco podemos afirmar que la *tipicidad* esté igualmente distribuida en cada uno de los miembros de una misma comunidad, porque en ella se juegan múltiples series de apropiaciones de muy diversa índole; por ejemplo, aprendemos ciertos roles, formas de actuar, tradiciones y costumbres dentro de nuestro seno familiar; al mismo tiempo aprendemos otras tantas cuando convivimos con nuestros amigos y varias más cuando queremos o tenemos que encajar con los pares en nuestras relaciones laborales, etc.; para cada situación y para cada ámbito social hemos tenido que apropiarnos de conductas y normas correspondientes estipuladas para cada uno de ellos. Entonces, también debemos afirmar que explicitar el *mundo propio* se vuelve imposible cuando exponemos y aclaramos solamente los distintos ámbitos sociales que encontramos en la sociedad actual, pues siempre se encuentran en

representaciones o de las leyes impuestas algo diferente de lo que el conquistador creía obtener con ellas; las subvertían no mediante el rechazo o el cambio, sino mediante su manera de utilizarlas con fines y en función de referencias ajenas al sistema del cual no podían huir. Eran otros, en el interior mismo de la colonización que los 'asimilaba' exteriormente; su uso del orden dominante engañaba ese poder, porque no contaban con los medios para rechazarlo; se le escapaban sin separarse de eso. La fuerza de su diferencia se mantenía en los procedimientos de 'consumo.'" (De Certeau, 1980, XLIII).

transformación, tampoco podemos reducir el mundo propio a las normas vigentes en un momento específico o a las funciones de estatus que tienen validez actualmente, por la misma razón antes aludida; por tanto, debemos afirmar que el *mundo propio* es una estructuración maleable, a la que corresponde todo un *Lebenswelt* específico, con todas sus instituciones, normas, costumbres, etc., sin embargo, al mismo tiempo le corresponden y le son inherentes ciertos niveles de apropiación y de interacción entre las personas concretas, diversos estratos sociales, de las funciones de estatus, la normatividad inherente a cada aspecto y cada campo social, etc.; todo este entramado es lo que se incluye dentro de concepto de *mundo propio*.

Ahora bien, para comprender de mejor manera el sentido que queremos darle al *mundo propio* comenzaremos analizando algunos de los aspectos más básicos de éste, hemos dicho que se conforma mediante la construcción de una *tipicidad*, la pregunta que debemos hacernos en primer lugar es ¿a qué nos referimos específicamente con dicho concepto? En la cita de Rancière a la que antes hemos aludido se afirmaba que el reparto de lo sensible tiene que ver con una estructuración específica de lo *real*, en especial se refiere a la asignación e institución de regiones ontológicas que determinan y estructuran lo que es, por ello mismo también determina las maneras en que podemos o debemos comprenderlo; es decir, el reparto de lo sensible es una estructuración de la experiencia, configurada tanto subjetiva como socialmente; por tanto, esto debe hacer que nos percatemos de que el ver no es neutral, no existe una forma única y universal de “aprehender” la *realidad*, sino que ver es interpretar y, debemos enfatizar que la interpretación depende de las perspectivas que nos han sido heredadas culturalmente, de lo que hemos creado como lo *típico* y de cómo hemos incorporado esa *tipicidad* en nuestra propia experiencia. Sin embargo, hace falta explicar cómo sucede esto, especialmente porque aquí se juega una de las ideas que distinguen a la fenomenología husserliana de otras, por ejemplo, de la de Heidegger, pues, como hemos mencionado en el capítulo anterior, para el primero la determinación de la *realidad* no depende sólo de la actividad cultural que imponemos sobre lo *real*, sino también existen aspectos noemáticos que se imponen, modos de ser de lo *real* que no pueden dejarse de lado para hablar propiamente del *sentido*. Entonces, si este es el caso, debemos explicar cómo es posible la existencia de la determinación, pero a un nivel pre-temático, ajeno a los estratos superiores dominados por el intelecto, por el entendimiento o la vida activa de los sujetos. Allí se ubica la problemática del *tipo* y la *tipicidad* en la fenomenología de Husserl.

Husserl usa el concepto de *Typus* (cf. Husserl, 1938, §§ 8, 25, 68 y 83), *tipo*, de lo *típico* para señalar que en la experiencia se crean esquemas pre-predicativos de comprensión que funcionan como *reglas* o *guías* de la experiencia, los cuales delinean aquello que puede esperarse, aunque comienzan en un nivel puramente sensible, donde el lenguaje todavía permanece en silencio. La tesis que defiende sería la siguiente: existen diversos sistemas de representación de lo *real* y el lingüístico

es solamente uno entre otros¹⁵⁷, uno que posee prioridad epistemológica debido a la complejidad social que hemos desarrollado, pues en la actualidad es necesario poder significar sin que medie la intuición; ser capaces de hablar sobre lo que no está presente en la experiencia, el sentido social depende de ello; además el lenguaje es el cimiento de ciertas acciones en el mundo que no existirían sin él, lo que Austin denominó como la performatividad y, por tanto, es la base de la institucionalidad; no obstante, la idea de Husserl, y de algunos otros fenomenólogos, es que el lenguaje, ese complejo sistema de representación no es el primero genéticamente hablando¹⁵⁸.

Los horizontes de experiencia, tal como lo hemos descrito en el capítulo anterior, no son meras estructuras formales, sino configuraciones sumamente concretas, normadas culturalmente; no obstante, no significa necesariamente que dicha estructuración comience gracias a la determinación lingüística, el lenguaje llega tarde a la experiencia; muchos estudios recientes han demostrado que, de hecho, éste ni siquiera es la característica esencial de la socialidad. Estudios antropológicos indican que ya existían “sociedades” antes de un desarrollo pleno del lenguaje; por ejemplo, el *homo erectus* habitó en nuestro planeta hace alrededor de 1.5 millones de años y para sobrevivir necesitó crear formas de cooperación y entendimiento entre sus miembros; porque está comprobado que como especie habitó en climas y regiones inhóspitas, agrestes; sin embargo, los “sistemas de comunicación” que debió desarrollar tuvieron que ser sistemas no-lingüísticos de determinación, se ha comprobado que el lenguaje hablado y el uso de conceptos no tiene una antigüedad mayor a 150 mil años (cf. Engesser, 2015); lo cual quiere decir que debieron existir ciertas *tipificaciones* de experiencia, posibilitantes esenciales de lo social, las cuales, a su vez, son las que nos permiten encontrarnos en el mundo comprendiéndolo inmediatamente y que no son parte de un nivel tan complejo de representación como sería el lingüístico y, por tanto, ellas no necesitan necesariamente el empleo de conceptos.

Para situarse frente a este problema, la fenomenología de Husserl utiliza el concepto de *tipo*, con él se apunta a la innecesariedad de arduos y constantes procesos reflexivos, de la actividad del

¹⁵⁷ Aceptar que el lenguaje no es el único sistema de representación existente de lo real no es una tesis defendida por todos los filósofos. Es lugar común pensar al lenguaje como si fuera la base de lo social y, por ello, como el supuesto básico de toda investigación filosófica; ejemplo de ello serían muchos filósofos de la tradición analítica, que tras el “giro lingüístico” todo problema filosófico tendría necesariamente que pasar por el tamiz del lenguaje. Igualmente ha sido uno de los presupuestos básicos de muchos estudios sobre el campo social. J.R. Searle se queja justamente del hecho de que el lenguaje es el presupuesto filosófico inicial de muchos de estos estudios: “Al entregar una explicación del lenguaje, intentaré superar la maldición de toda la teorización social (y política) desde Aristóteles, pasando por Durkheim, Weber y Simmel, hasta Habermas, Bourdieu y Foucault. Todos los filósofos de política y sociedad que conozco dan el lenguaje por sentado.” (Searle, 2010, 94).

¹⁵⁸ Filósofos y científicos que sostienen esta misma tesis serían Lohmar (2010); Hauser (1996) especialmente el capítulo 2; Corvallis (2011) capítulo 2 y Edelman (1990).

sujeto, para que exista toda posible asignación de sentido al mundo; es decir, el concepto de *tipo* nos permite cuestionar una posición teórica como la de Kant en la que se presupone la necesidad de recurrir siempre al ámbito de la espontaneidad, del entendimiento, a la actividad del sujeto para que logre darse la síntesis de la experiencia, ello es una diferencia esencial entre ambos pensadores, tal como lo vimos en el segundo capítulo de esta investigación y, por lo tanto, fue uno de los grandes puntos de divergencia entre la fenomenología de Husserl y la filosofía trascendental de Kant. La propuesta fenomenológica señala que gran parte de la experiencia cotidiana está normada y normalizada por esquemas pre-conceptuales, aunque de diversa índole, que han sido previamente constituidos en la experiencia, tanto la propia como la de otros¹⁵⁹ y hemos asumido esos patrones de experiencia como esquemas de acción y comprensión, lo cual recorta al *mundo* desde una manera que conforma lo habitual; estos procesos nos permiten actuar en nuestra vida cotidiana sin tener que estar al tanto de todos los complejos procesos intencionales que están inmersos en ella; ellos son los que permiten la síntesis de experiencia sin que vaya acompañada necesariamente de la actividad consciente del sujeto y además son procesos tan consabidos que los asumimos y re-actualizados pasivamente. De tal manera, la intención que tiene Husserl con dicho concepto es explicitar cómo hemos conformado la familiaridad del entorno sin tener que recurrir siempre a la *actividad subjetiva e intersubjetiva*.

En lo que resta de este párrafo analizaremos la función del *tipo*, tal cual la comprende Husserl, en el próximo efectuaremos un examen un poco menos ortodoxo y más fructífero en el que incorporaremos las aportaciones de otros grandes filósofos para discutir la función del *tipo* a un nivel social y para que éste sea la base de la pre-comprensión meramente enunciada por Heidegger. Primero recordemos que el lugar de enunciación predilecto y particular del método fenomenológico se concretiza en el registro de una visión desde dentro de la experiencia (cf. Crowell, 2015, 15 y Lohmar, 2010, 160); es decir, desde la perspectiva de quien la vive o de quien la experimenta, de tal forma, y por esa misma razón, muchos análisis fenomenológicos comienzan centrándose en la perspectiva de la primera persona¹⁶⁰, por lo general, tal es el método procedimental de la exposición de Husserl. No es

¹⁵⁹ La experiencia ajena es imprescindible para la constitución de nuestro mundo objetivo; por ejemplo, un niño puede "saber" gracias a lo dicho por su madre, o por cualquier adulto competente, que el agua hirviendo quema, por lo tanto puede adquirir tal "saber" sin tener que haber sufrido por su descubrimiento; igualmente así es como normalmente se aprenden ciertos comportamientos o normas de acción, incluso son más vinculantes cuando no sabemos a ciencia cierta porqué los hacemos. Cuando su razón esta oculta, pero eso hace que tampoco nos cuestionamos por ellos. Sobre el tema cf. Bordieu, 1980, 124 ss.

¹⁶⁰ Apelar a una perspectiva de la primera persona no es quedarse anclado a un subjetivismo, tal como han querido achacárselo a la fenomenología, sino apuntar la importancia que tienen los rendimientos egológicos en la constitución del *mundo* y en la constitución de lo social; como comentamos anteriormente si la libertad se expresa aún en los ámbitos

extraño, por ende, que así comience su investigación sobre el concepto del *tipo*, con la explicitación de su función en la experiencia cotidiana, aquella podría tener cualquier sujeto concreto, por ello, aunque la exposición conceptual del concepto de *tipo* contenga implicaciones intersubjetivas y sociales, ellas, en un primer momento, son sistemáticamente dejadas de lado para poder enfatizar de mejor manera la función que éste posee en la experiencia y en la estructuración del mundo; posteriormente recobramos todas esas dimensiones sociales, aunque sólo tras haber explicado detalladamente los componentes de los *tipos*.

Antes que nada, comencemos enunciando la idea ontológica fundamental del pensamiento de Husserl, subyacente a todas sus investigaciones y, por ende, a su estudio sobre el concepto de *tipo*; a saber: el sentido, el mundo, nuestros conceptos o, más en general, toda nuestra vida, tanto la activa, reflexiva y teórica, así como la que acontece pasivamente, tienen su arranque en la propia experiencia. Ella es fuente de toda normatividad, de toda idealización, de la conceptualidad, etc. Por ello mismo, Husserl, a diferencia de una postura como la de Kant, quien postula la existencia de ciertas reglas impuestas *a priori* por la subjetividad para efectuar la síntesis de experiencia, la fenomenología defiende la idea de que la normatividad, la reglamentación de la experiencia sólo es posible mediante la objetivación que se lleva a cabo desde la propia experiencia; para Husserl, lo *a priori* no tiene que ver con condiciones subjetivas de la experiencia sino con modos de correlación entre el darse de la realidad y los modos subjetivos de aprehenderla; lo *a priori*, por tanto, se hace evidente gracias a la ayuda de la intuición y la variación eidética; es decir, cuando la experiencia ya cobró objetividad en una institución originaria y debido a la objetivación de la misma gracias a las reiteraciones posteriores, sólo así podemos hablar de *sentido*. La idea que se encuentra detrás de esta posición teórica en la fenomenología de Husserl es que las reglas y las normas de experiencia se generan en y desde la experiencia, gracias a ella se conforma el sentido, los esquemas y cualquier regulación sobre lo *real* (cf. Hua xxxiv y xxxvi).

sociales más autoritarios es porque existe una apropiación subjetiva que desemboca en el trastocamiento del marco social represivo. Esta misma idea la tiene Husserl; por ejemplo, César Moreno, uno de los grandes especialistas en el pensamiento del fenomenólogo moravo quien afirma: "Pensamos que la investigación que llevamos a cabo en el presente trabajo podrá revestirse de una doble proyección crítica (frente al sometimiento del yo al Nosotros y frente al psicologismo y narcisismo) que partirá de la que pretende ser una adecuada comprensión del sentido del acontecimiento de la socialidad [...] Habrá que mostrar cómo la figura del Otro, y con ella la del Nosotros, surge desde cierta dimensión trascendental de la subjetividad egológica; así podrá comprenderse que el «Nosotros» no es tal sin la donación de sentido subjetiva que lo gesta. La participación del sujeto-yo en el Nosotros se revelará esencial, de tal modo, para la configuración experiencial del mismo, evitándose así hipostazaciones que, desvitalizadas (des-subjetivadas), no harían comprensible la intención deliberada de reunión con el Otro, en torno a un mundo común, que hace posible el espacio social como espacio de racionalidad, responsabilidad y encuentro interpersonales." (Moreno, 1989, p. 31).

Siendo fiel a tal idea Husserl ve la necesidad de introducir al *tipo* como parte de una correcta descripción fenomenológica de la experiencia; enfatizando que la diferenciación tajante entre actividad y pasividad dentro del sujeto de experiencia es un craso error; puesto que la experiencia siempre tiene mediaciones, no todo es blanco y negro en la constitución del mundo (cf. Hua xxxi, especialmente cap. 4). Husserl, por tanto, asume la necesidad de explicar la existencia de ciertos marcos de experiencia partiendo de esquemas no-lingüísticos¹⁶¹, siendo ellos los primeros esquemas que condicionan la representación de lo *real*¹⁶², tales esquemas son los *tipos* (cf. Hua XI, §§ 17 y 18). Los tipos “se genera(n) a través de experiencias homogéneas y entonces puede así guiar la combinación sintética de lo singular, de los elementos dados intuitivamente de un objeto. El *tipo*, por tanto, es la condición trascendental para la posibilidad de la constitución de objetos.” (Lohmar, 2003,106)

Debemos tener en cuenta tres aspectos fundamentales entorno al concepto de *tipo*: primero, la *tipicidad* es una forma originaria para la representación de lo *real*, ésta al ser todavía un esquema o representación pre-teórica posibilita una forma primigenia de interacción con el entorno, así es como empieza a fraguarse un primer tipo de familiaridad¹⁶³. Además la *tipicidad*, gracias a no estar todavía del lado de la actividad del sujeto; no está condicionada por la actividad teórica o siquiera por la atención del sujeto, entonces podríamos afirmar que ella es la base para una determinación conceptual posterior (cf. Husserl, 1938, sobre todo la segunda parte de dicha investigación.) y, por ende, la *tipicidad* también posibilita la pluralidad conceptual sobre un mismo “objeto”¹⁶⁴. La determinación conceptual se basa en la interacción que tenemos con el mundo, pero dicha relación no implica una determinación estricta y unívoca, ello significa que podemos tener comportamientos semejantes frente a algunas cosas individuales, tipificarlas de la “misma manera” y aún así ellas pueden ser parte de

¹⁶¹ Esta era la intención expresa de sus libros *Experiencia y Juicio* y *Lógica formal y lógica trascendental*.

¹⁶² En uno de sus estudios, el psicólogo Howard Garder ha mostrado que los niños menores de 2 años aún no son capaces de disponer de un mundo completamente simbolizado; por eso él habla que antes de esa edad existe lo que ha denominado como un “periodo pre-simbólico” del infante, el cual llega aproximadamente hasta antes de los dos años de edad; en él, los niños tienen un desarrollo senso-motor que los ayuda y prepara para adquirir un marco conceptual y para lograr ejecutar las prácticas intersubjetivas; es decir, los entrena para adquirir un sentido más complejo del mundo, en el periodo simbólico, allí donde se aprenden y desarrollan la simbolización del mundo tal cual su sociedad se los enseña. En este caso, el periodo pre-simbólico de Hargreaves sería la analogía a lo que nombramos aquí a los sistemas de representación no-lingüísticos; cf. Hargreaves, 1986, 51.

¹⁶³ “Toda apercepción en la que nosotros aprehendemos con una mirada y captamos objetos ya dados -por ejemplo el mundo cotidiano ya dado -, toda apercepción en que comprendemos sin más su sentido conjuntamente con sus horizontes, remite intencionalmente a una *institución originaria* [...] También las cosas de este mundo que nos son desconocidas, nos son conocidas, hablando en general, según su *tipo* [...] Así, toda experiencia cotidiana oculta una transferencia analogizante de un sentido objetivo, ya originariamente instaurado, al nuevo caso, con su aprehensión anticipativa del objeto como objeto de un sentido similar.” Hua I, § 50.

¹⁶⁴ Cf. Hua XXXIV. La idea esencial es que la reducción nos lleva hacia la *donación* del objeto y hacia los actos constituyentes del sujeto, pero que al mismo tiempo alberga la posibilidad de una determinación plural sobre lo *real*. Sobre este tema cf. San Martín (2010).

teorías o de conceptos que las expliquen de distinta manera; por ejemplo, podría imaginarse el sentido que tiene un celular para nosotros y el sentido que podría tener para algunos individuos que no han tenido contacto con la cultura occidental, como algunas tribus de Australia o Brasil; lo más probable es que el celular tenga para ellos otro sentido distinto al nuestro, podrían atribuirle funciones sociales inimaginables para nosotros; sin embargo, el hecho de que pueden interactuar corporalmente de la misma manera que nosotros hace posible determinar a ese objeto como "el mismo", aunque sólo a un nivel perceptivo. Ese es el nivel donde la *tipicidad* se mueve, en la determinación originaria y puramente corporal. Así pues, gracias a los *tipos* tenemos esquemas de representación de lo individual, con ellos comienza la determinación de lo *real*, más todavía nos encontramos en el nivel de la sensibilidad, de la estética trascendental, por lo cual, los tipos son las síntesis de identidad de las que hablábamos en el segundo capítulo (cf. Husserl, 1938. Primera parte de dicha investigación).

Segundo, los *tipos* poseen tipos de generalidad (cf. Husserl, 1938, § 84), no hay un solo *tipo* de *tipos*; por ende, podríamos afirmar que con algunos de ellos comienza ya la concreción de nuestra vida y tradición *cultural*. Un ejemplo sería el hecho de que los esquimales poseen un *tipo* de blanco mucho más amplio que el nuestro; es decir, el ordenamiento de una cualidad singular basada en el modo de darse de lo real; sin embargo, ello no significa que sean capaces de ver una gama más amplia de color blanco en sentido objetivo, puesto que todos vemos "los mismos objetos", tampoco significa que dicha capacidad se deba a una "mejoría visual" de su "raza"; dicha capacidad la desarrollaron porque ha sido una necesidad específica que tuvieron en la forma para interactuar con su mundo entorno; ella les permite anticipar las consecuencias que acontecerían si ellos no pudieran distinguir y comprender la diferencia existente entre el color blanco del hielo que está apunto de romperse y del color de aquel que puede soportar su peso; por ende, debemos afirmar que existe una gradación en la generalidad de los *tipos*, en este caso el tipo que ellos poseen de "blanco" no es el mismo *tipo* que el nuestro; pero ello se debe a distintas formas de interacción que dichas personas ha establecido con su entorno, ello también es lo que posibilita determinar sentidos culturales específicos; entonces se hace patente que debemos afirmar que algunos *tipos* no dependen sólo del darse de lo real y no son creados sólo a partir de una relación con la donación "material" del objeto. En ciertos *tipos* se encuentra el reconocimiento de que lo dado es más de lo que nos ofrece la pura percepción; en ellos está incluido el "saber"¹⁶⁵ sobre dichos objetos, aquel que tiene una comunidad. Ahora bien, frente a esos *tipos*, también existen

¹⁶⁵ Sobre este problema concreto podría ser útil la distinción epistemológica desarrollada por Luis Villoro entre: creer, saber y conocer; donde el saber es un tipo de conocimiento del mundo, generalmente asentado en la cultura, pero que no llega todavía a tener los criterios estrictos para calificarlo como un verdadero conocimiento. Cf. Villoro, 1982, especialmente el capítulo noveno.

tipos que se forman partiendo sólo de los modos de darse de lo *real*. Y no tienen que ver tanto con lo que nos han legado nuestros antepasados, son *tipos* muy generales que sólo incluyen prácticas y formas de comportarnos con el entorno; por ejemplo, los niños pequeños, especialmente los recién nacidos, modelan el mundo sin conceptos, reconocen las cosas de forma muy general, lo peligroso, lo agradable, lo comestible, etc. Grandes categorías y *tipologías* que no implican una determinación eminentemente cultural, sino son la estructuración básica de interacción con el entorno. Sin embargo, la *tipología* de la experiencia se desarrolla y se vuelve sumamente compleja, hace posible que seamos capaces de pre-comprender nuestro entorno, porque con los *tipos* se crean esquemas de experiencia que se insertan y se vuelven parte de nuestra percepción, con lo cual se incorporan en ella y se vuelven su condición *sine qua non*, en tanto que son tan sabidos, que ya no requieren de ningún proceso reflexivo para entrar en función (cf. San Martín, 2008); tal como la gradación del color blanco en los esquimales.

En tercer lugar debemos enfatizar el hecho de que la comprensión del mundo también surge de la asimilación que hacemos de nuestra tradición; es decir, a menos que nosotros integremos en nuestra experiencia aquello que nos ha sido legado no podremos “entender” lo que ocurre en el *mundo*. Regularmente tal integración es un proceso realizado pasivamente mediante la adquisición de costumbres, normas y la creación de habitualidades; no obstante, debemos repetir que ellas se basan además en la asimilación subjetiva que nosotros hacemos con lo que nos ha sido legado, hay un factor de “consumo” que el sujeto hace de su tradición; allí es donde puede ejercerse la libertad e igualmente es quien permite la innovación cultural; dicha situación, al ponerla en relación con el problema del *tipo* hace que tengamos en cuenta que la asunción subjetiva de los *tipos* permite el desarrollo de esquemas de representación personales. Tales esquemas de determinación entran o pueden entrar en contacto con la experiencia de los otros, por ejemplo, cuando en algunos estudios y experimentos de algunos científicos se le ha enseñado a un orangután el uso de una herramienta, tras aprender su modo de empleo, dicho orangután es capaz de enseñarle tal conocimiento a otros miembros del grupo, y por tanto, algo que empezó siendo un *tipo* aprendido personalmente puede volverse parte de la comunidad y posteriormente dicho *tipo* puede encontrar mayor profundidad y ampliación debido a la experiencia que otros miembros de la comunidad sean capaces de incorporar en él. Entonces, la transmisión del conocimiento de *tipos* y la actividad en conjunto posibilitan el desarrollo de contenidos concretos de cada *tipo*. Ejemplo de ello, sería la primera vez que alguien *tipificó* a una ballena, porque seguramente lo hizo como este animal, o su especie, perteneciera a los “peces”, recordemos simplemente el pasaje bíblico de Jonás y la ballena, donde la descripción de aquello que se traga al profeta no es un mamífero, sino un pez; sin embargo, gracias al interés que dicho animal suscitó en alguna otra persona, con mayores conocimientos, se demostró que dicha especie no forma parte de la familia de

los peces sino de los mamíferos; de tal forma, el trasfondo, el modo en que volvemos a ver a ese animal cambia, nos habituamos a verlo desde otra perspectiva, a esperar otras formas de acción, pensar en necesidades que tiene o puede tener (como respirar o su forma de dormir), etc. (cf. Husserl, 1938, § 83); así es como los *tipos* se transforman a lo largo del tiempo, porque en ellos se incorpora la libertad subjetiva y comunal, haciéndonos ver su verdadero potencial. Además, tal problemática nos permite entrever una consecuencia que únicamente puede haberse desarrollado cuando damos cuenta del modo en que acontece la determinación de los *tipos*, porque ésta se alcanza cuando alguien tiene un interés específico en la determinación práctica de algo más, es decir, la *tipicidad* del mundo incluye una referencia subjetiva o referencia hacia algún viviente y, por ende, a la relación que éste tenga con su entorno, sin embargo, lo que queremos resaltar es que tal determinación sólo se logra apelando al interés, tema que abordamos un poco en el capítulo tres de esta investigación. Gracias a los intereses personales se encamina la experiencia a establecer *nuevos esquemas de familiaridad* con el entorno y al establecimiento o al desarrollo de ciertos *tipos* que ya teníamos dados de antemano; creando, así, nuevas cualidades que se incorporan en una *tipicidad* antiguamente establecida. Siguiendo este orden de ideas debemos aclarar que todos desarrollamos *nuestros propios tipos*, que dependen de nuestros gustos e intereses; algunos comienzan simplemente con la asunción de esquemas de interpretación culturales que heredamos, modos de ver el mundo y de actuar en él, pero que al mismo tiempo cobran un cariz personal, a su vez existen otras formas de adquisición de los tipos, ya que también tipificamos al mundo a partir de nuestro trabajo intelectual y reflexivo, aunque finalmente tal esfuerzo termina culminando en prácticas o *habitus*, es decir, en estructuras que de tanto haberse repetido terminan por hacerse, por configurarse como parte de nuestras vidas e inclusive podemos no recordar cómo las adquirimos; por ejemplo, un músico no tiene simplemente “mejor oído” sino que lo ha trabajado constantemente y así es como ha logrado adquirir la *tipicidad* necesaria para poder distinguir sonidos, notas, ritmos, obras, etc., de tal forma, el desarrollo de ciertos tipos comienza y se desarrolla mediante un gran trabajo intelectual y mucha dedicación, aunque llega un momento en el que todo ese trabajo se incorpora en modos de escuchar, ver, sentir, etc. que ya no son procesos reflexivos, sino esquemas de representación incorporados en las prácticas cotidianas de nuestra vida; todo ello sucede de la misma manera con los fotógrafos, artistas, filósofos y con todas las personas, todos desarrollamos *tipologías* de acuerdo a nuestros intereses; por eso mismo, debemos insistir que en la formación de *tipos* juega un papel relevante la apropiación subjetiva de los mismos; depende de experiencias subjetivas que hacemos sobre cada objeto.

En este capítulo comenzamos diciendo que el concepto de *tipo* se usa especialmente en la experiencia pre-predicativa, en el estrato de la sensibilidad, aunque va más allá de ella; sin embargo, su ámbito de empleo regularmente se ubica en la pasividad de la experiencia, lo cual tendría que

hacernos estudiar con detalle la filosofía de la percepción de Husserl, no obstante, dado que éste es un tema complejo y basto, debemos iniciar reconociendo nuestras limitaciones sobre la explicación que ofreceremos, pues para hacer explícita la teoría husserliana de la percepción tendríamos que ir mucho más allá del tema que ahora nos aqueja, ella por sí misma sería una importante y extensa investigación¹⁶⁶; por ello, a pesar de que no podremos realizarla aquí, por lo menos debemos pintar con brocha gorda la forma en que ella plantea los problemas para así poder dar cuenta de la función del *tipo*, tal es el trabajo restante que debemos realizar aquí.

Como es sabido en *Analysen zur Passiven Synthesis* (Hua XI) Husserl traza una teoría de la asociación (cf. Hua XI. Tercera sección), la cual conforma su teoría sobre los modos originarios de la síntesis de experiencia. Una de las ideas esenciales de dicho texto es la siguiente: las unidades de sentido sólo pueden constituirse gracias a que ellas son *unidades afectivas* (cf. Hua XI, § 32); ellas “despiertan” la atención del *ego*¹⁶⁷, el *mundo* aparece tomando por sorpresa al *ego*, lo antecede y, por ende, la *actividad* que pueda desprenderse de ese *ego* es una instancia derivada¹⁶⁸. En este punto podría vislumbrarse un posible círculo vicioso: la constitución presupone a la afección, no obstante, la afección del sentido presupuesta sería pensada como algo ya constituido, como algo previo. Para solucionar tal problema Husserl distingue entre dos conceptos fenomenológicos, la *donación* y la *pre-donación* de sentido y del mundo¹⁶⁹. El primero corresponde a la actividad ejercida por el *ego*, cuando actúa en el *mundo*, al ver, imaginar, pensar, percibir, etc.; es decir, se refiere a los estratos constituyentes del *ego* en el *mundo*, mientras que la pre-donación es la asunción pasiva del entorno por parte del *ego*, en tanto que, por ejemplo, no todo llama nuestra atención, por eso pasamos gran parte de nuestras vidas sin “prestarle” atención a múltiples “cosas”, no obstante y a pesar de que no les prestemos atención dichas cosas están allí, nos afectan; son significativas aunque no les “demo” sentido activamente, son algo para nosotros, son “objetos” y “ámbitos” determinados, tal ámbito es el

¹⁶⁶ Remitimos a quien esté interesado en el tema a los siguientes libros: Los tomos XI, XVI, XXXVIII de la Husserliana, igualmente a los libros de Melle (1983); Dodd, (1997) y Zander (1971).

¹⁶⁷ “Wir verstehen darunter [Affektion] den bewußtseinsmäßigen Reiz, den eigentümlichen Zug, den ein bewußter Gegenstand auf das Ich übt - es ist ein Zug, der sich entspannt in der Zuwendung des Ich und von da sich fortsetzt im Streben nach selbstgebender, das gegenständliche Selbst immer mehr enthüllender Anschauung- also nach Kenntnisnahme, nach näherer Betrachtung des Gegenstandes.” (Hua XI, 148-149).

¹⁶⁸ “Por tanto, todo lo que aparece como algo no se deja describir simplemente como algo que recibe y posee su sentido, sino como algo que provoca sentido sin ser ya por sí mismo significativo, como algo *por lo cual* somos tocados, afectados estimulados, sorprendidos y, en cierta medida, heridos. Yo me refiero a estos acontecimientos como *pathos*, como *Widerfahrnis*, como *af-fecto*; esta última palabra la escribo con guión para destacar que a *nosotros* nos es hecho algo (*uns etwas angetan wird*) que *nosotros* no hemos iniciado.” (Waldenfels, 2006, 58).

¹⁶⁹ “Für das Ich ist bewußtseinsmäßig Konstituiertes nur da, sofern es affiziert. **Vorgegeben** ist irgendein Konstituiertes, sofern es einen affektiven Reiz übt, **gegeben** ist es, sofern das Ich dem Reiz Folge geleistet, aufmerkend, erfassend sich zugewendet hat. Das sind Grundformen der Vergegenständlichung.” (Hua XI, 162). Énfasis nuestro.

de la pasividad que se concreta en la tradición en tanto sedimentación de sentido, de prácticas, de costumbres, etc. De tal modo, para lograr un análisis concreto de la forma en que aparece el mundo desde sus distintos estratos, Husserl se dio cuenta de la necesidad de romper con la lógica de la "vía cartesiana" para poder aclarar el sentido de la constitución, ya que no todo el sentido proviene de la actividad presente del ego, la fenomenología debe hacer explícita una constitución primordial del mundo, mostrar que la actividad y la actualidad de la experiencia presupone la existencia de una dimensión temporal *pasada* y necesaria para que el sentido pueda constituirse en el presente¹⁷⁰. Por eso mismo, la constitución originaria de lo *real* no puede verse sólo como la dirección intencional que el sujeto le asigna al objeto, sino al mismo tiempo también es la fuerza afectiva proveniente del objeto y la cual 'solicita' al sujeto. Siguiendo este orden de ideas, podríamos afirmar que Husserl propone una teoría de la *asociación* en la que están en juego varios aspectos, por ejemplo: a) la pre-donación del mundo, b) la atención del sujeto¹⁷¹, c) la actividad que puede despertarse debido a la atención que el sujeto es capaz de prestar, d) la lucha entre diversas fuerzas y planos afectivos [podemos estar atentos a algo, más otro fenómeno surge con mayor fuerza afectiva y nos "roba" la atención¹⁷², como podría ser el sonido de un rayo que acaba de caer cerca de nuestra posición, el llamado de alguien, incluso el sonido del celular], e) la afección ejercida por el mundo, f) la auto-afección de la propia subjetividad, g) la temporalidad, etc. La idea que queremos retener de la breve descripción de su teoría es la siguiente: en la cotidianidad nos encontramos discriminando entre experiencias, dirigimos nuestra atención hacia algo que resalta en el entorno, mientras que "algo que no posee sentido" para nosotros lo es porque *no* ejerce la suficiente fuerza afectiva para llamar nuestra atención, por eso podemos afirmar que toda experiencia se organiza jerárquicamente, hay fenómenos que llaman más la atención que otros, aspectos de la realidad que exigen más del sujeto; por eso mismo, la experiencia se organiza mediante jerarquías, aunque siempre permanece abierta a lo *posible*, mientras que lo prominente depende de los contextos donde se ubican nuestras prácticas.

Ahora bien, aquí es donde entra el vínculo con el *tipo*, ya que los *tipos* se generan gracias a la gran fuerza afectiva que poseen ciertos aspectos de lo *real*, aspectos con los que nos las hemos cotidianamente y, por tanto, ellos se han objetivado en modos concretos de ver y actuar. Su fuerza afectiva ha sido tal que hizo que creáramos un esquema, un patrón o una guía de experiencia. La fuerza afectiva genera la normatividad que se objetiva en primer lugar como una *tipificación* de lo *real*.

¹⁷⁰ Cf. por ejemplo Hua XI, XVII y especialmente XXXIX.

¹⁷¹ Sobre el tema cf. N. Depraz, (2012) y (2014).

¹⁷² Cf. Hua XI, ante todo el capítulo sobre intitulado "Das Phänomen der Affektion".

Un punto igualmente relevante en el que nos centraremos con mayor detalle en el próximo párrafo es la relación existente entre la fuerza afectiva, el *tipo* y lo óptimo. El problema a tratar es el siguiente: en el capítulo anterior dijimos que Husserl admite la pluralidad conceptual, él aceptaría lo que Putnam ha llamado el *realismo interno*; es decir, la creación de normatividades específicas para los diferentes intereses y contextos de lo *real*, pero al mismo tiempo aseveramos que Husserl, ni Putnam, caen en un relativismo al estilo del de Rorty. La solución a la que ambos recurren se centra en que para afirmar una cierta limitación en lo que puede decirse, hacerse, pensarse, etc., sin recurrir a un criterio puramente relativista, tal como lo que acepte mi comunidad es lo verdadero, por ejemplo, entonces deben encontrarse *criterios* mínimos para la determinación de lo *real* (cf. San Martín, 2010). La pregunta que se impone, por tanto, es la siguiente: ¿cómo podemos acceder a tales criterios? Más específicamente ¿cómo podemos justificarlos, una vez que los hemos enunciado

Nuestra primera observación debe ser la misma que hicimos antes, el único criterio para determinar y normar la experiencia es la propia experiencia, no obstante, con la salvedad de que la experiencia debe tomarse en todos sus ámbitos y niveles; por ende, tendremos que aseverar que ella no comienza con la “cultura”(cf. San Martín, 1999), pensada ésta en un sentido fuerte; sino que existe la experiencia pre-temática y, por ello, hay formas de normarla que no dependen de las decisiones intersubjetivas, sino a partir de un criterio que es lo *óptimo* (cf. Steinbock, 1995, capítulo 9). Creamos ámbitos de normalidad a partir de la interrelación entre el sujeto y su entorno; establecer una “norma” significa que ella es lo “mejor” para “algo”¹⁷³, *tipicidad* y *óptimo* también van de la mano. Por ejemplo, la *tipología* de blanco que tienen en la comunidad de los esquimales es óptima para las condiciones de vida que ellos poseen con su mundo entorno, mientras que la nuestra lo es para nuestras propias necesidades. Entonces, la fenomenología quiere señalar que no hay criterios externos para determinar toda experiencia posible, no existen “normas universales” sino sólo patrones o guías que vamos creando desde el interior de la experiencia; así vamos estilizando la experiencia y poco a poco somos capaces de configurar normas. La “normalidad”, por tanto, cobra densidad genética debido a la sedimentación y reactualización de experiencias pasadas. Teniendo esto en consideración, Anthony Steinbock define lo *típico* como “un sistema de tendencias afectivas dirigidas hacia lo óptimo que se desarrolla a través de la iteración concordante.” También afirma que “*tipo* es una repetición concordante de lo *óptimo* y, por tanto, la idealidad del *tipo* se desarrolla a partir de la idealidad de lo

¹⁷³ Cf. Hua XIII, 379; Hua XIV, 123, 134. Igualmente el manuscrito inédito D 13 I, 232b: “*Genetisch* muß eine harmonische Urkonstitution vollzogen sein und muß also *zum Norm* werden, und es muß dann die normale ‘wahre’ Dingwelt, wenn sie als Nullsystem und Gleichgewichtslage fungiert, in die alle Abweichungen zurückzukehren pflegen, zwar als Bezugssystem fungieren, aber doch zu bloßer Erscheinung werden.” citado por Steinbock (1995, 291, cita 13).

óptimo en tanto que adquiere una densidad genética.” (Steinbock, 1995, 159; cf. Hua XIV, 121). Por lo cual, antes afirmamos que la pre-comprensión del mundo entorno debe verse y entenderse como una *tipicidad* que hemos creado para hacer inteligible al mundo; no basta decir que la pre-comprensión es parte del *modo de ser* del Dasein, sino que hay que explicar incluso cómo ella se conforma¹⁷⁴.

Por último, centrémonos en dos aspectos, en la función y formación del *tipo*. Anteriormente dijimos que el *tipo* no es un concepto en sentido estricto; es decir, no es una representación puntual y específica de los objetos, sino más bien es una determinación general y pre-conceptual de lo “individual” y que además éste posee gradaciones (cf. Husserl, 1938, § 84 a). Por lo tanto, el *tipo* nos ayuda en dos aspectos: a) nos “dice” qué pertenece al aspecto sensible al objeto y b) encamina nuestras posibilidades de experiencia, acotando y apuntando particularidades de los “objetos”, por lo menos las que podrían tener; por tanto, el *tipo* la condición trascendental de la experiencia pues es quien genera nuestras expectativas de experiencia (cf. Husserl, 1938, § 25, 133) y no sólo ofrece síntesis de experiencia sino que genera esquemas de anticipación que empleamos para determinar experiencias futuras, incluso de los “objetos” desconocidos (cf. Husserl, 1938, § 26, 135). Sobre la formación de los *tipos*, Husserl propone que el *tipo* comienza como una determinación bastante general del objeto, aunque recordando el *tipo* siempre lo es de lo individual, surge del contacto con los “objetos” particulares; aunque su especificidad se manifiesta cuando nos percatamos de que él no es parte del ámbito teórico, entonces el *tipo* “racionaliza” de manera amplia al fenómeno, con él tenemos una “determinación”, pero es una determinación de un *algo indeterminado y general* (cf. Husserl, 1938, § 26, 135). Al inicio el *tipo* fija únicamente una “vaga generalidad”, la cual permite la existencia de una constante re-actualización y una re-configuración del propio *tipo* (Hua I, § 50/ MC, 147), por ende, podría decirse que el *tipo* se forma siendo un “marco de referencia vacío”. Aunque su vaciedad nunca es total, ya que siempre tiene una base empírica, por lo cual, se puede decir que el *tipo* es un marco o guía de experiencia, mas siempre está unido a lo individual de lo que es guía; por ello, es capaz de generar ciertas expectativas, pues gracias a él abarcamos, englobamos un número finito de experiencias, aquellas que giran en torno a un objeto particular; por eso, el *tipo* nunca es un mero esquema formal y, por ello, se distingue de los conceptos (tanto de los conceptos empíricos como de

¹⁷⁴ Por eso mismo, Marc Richir afirmaba que Husserl sí logró comprender la concreción de la *fenomenalidad*, mientras que Heidegger sólo la pensó formalmente. “Porque la experiencia no es algo a lo que se accede solamente, como Heidegger siempre creyó, a través de la profundidad, así sea abisal, de la *Stiftung* o de la institución filosófica, sino algo a lo que todos tenemos acceso a poco que estemos algo atentos (en la *anamnesis* de la *epoché*), pues es eso lo que hace lo concreto de nuestra experiencia. Y, como con Husserl, no encontramos allí una ‘solución’, sino un problema. El problema que representa, cada vez, el acceso a la fenomenología concreta, la fenomenología experimentada [éprouvée] propia de la experiencia concreta, y que volveremos a encontrar más tarde en Patočka, en la elaboración de su ‘fenomenología asubjetiva’” (Richir, 2011b, 497).

los conceptos generales); pues éstos deben hacer referencia hacia lo universal, mientras que el *tipo* sólo apunta a una familia de semejanzas alrededor de un “objeto” individual (cf. Husserl, 1938, § 81, 353). La teoría husserliana explica que el *tipo* o la *apercepción tipificante* es una instancia más fundamental que el ámbito conceptual, hablando genética y generativamente es la base sobre la que la función conceptual y teórica se asienta (Husserl, 1938, 355-359). De manera sucinta y esquemática podríamos decir que lo siguiente: el *tipo* se crea gracias a una síntesis concordante de la experiencia, después se conforma mediante una iteración congruente de la propia experiencia y posteriormente funciona como si fuera una regla para la experiencia, generando así modos de anticipaciones y expectativas que enmarcan el darse de los fenómenos futuros; así es como el *tipo* se convierte en el suelo que da pie a una formalización universalizante posterior, la cual, al fin y al cabo, es la función de los conceptos; finalmente cuando ya tenemos tales conceptos, quienes a su vez son quienes recortan y objetivan verdaderamente al mundo, en un sentido fuerte y estricto, entonces ya podemos emitir juicios y generar teorías.

La teoría de la *tipificación del mundo* le permite a Husserl investigar genéticamente cómo se ha conformado la pre-comprensión, ya que le concede la posibilidad de generar un verdadero análisis sobre la institucionalidad del sentido en sus estratos más originarios y no tener que dar por supuesto que todos los vivientes pre-comprendemos de alguna manera (inexplicable) el mundo en el que vivimos, porque la familiaridad del entorno no es algo que simplemente estaba allí antes de que nosotros la instituyéramos, sino que ésta ha sido un gran logro de los seres vivientes, uno que les ha permitido persistir en el mundo. Por eso, aquí afirmamos la función primordial de la teoría de los *tipos* en la fenomenología de Husserl, también quisimos enfatizar que ésta debe empezar desde los ámbitos pasivos de la experiencia, más específicamente en el nivel de la estética trascendental, donde se ubican las síntesis de identificación, igualmente esta teoría debe vincularse con la teoría de la asociación y el relieve afectivo; y más en general con una teoría fenomenológica de la pasividad, teniendo que demostrar que el *tipo* es una forma de síntesis de impresiones “simples”, aquellas que todavía compartimos con nuestros primos más antiguos, a saber, con los homínidos, e incluso con otros animales que son igualmente capaces de tipificar su entorno, de constituir y de rendir *mundo* (cf. Lohmar, 2016).

§ 31. Normalidad, normatividad, contingencia e intersubjetividad

Ahora quisiéramos centrarnos en temas adyacentes al concepto de *tipo*, esencialmente en los que apuntan a sus aspectos intersubjetivos y normativos; tal como Husserl, aunque también como otros autores, lo llevaron a cabo. Iniciemos dando cuenta de algunos resultados alcanzados: lo típico es una

estilización pre-conceptual de la vida, o dicho con otras palabras, son formas de interacción no-temáticas con el entorno, aunque ellas son las que condicionan nuestra forma de ver, de actuar, de sentir, etc, porque nuestras costumbres, nuestros hábitos y tradiciones se basan en dicha tipificación. Veámoslo o no, querámoslo o no, siempre tenemos tipificado nuestro entorno, éste se manifiesta y siempre lo hace con un *sentido ya tipificado*, nada se escapa, hasta el punto que lo desconocido se presenta en la forma de lo conocido. Dando un paso más allá, pero uno todavía implicado en lo que hemos dicho, tenemos que argumentar que el *tipo* genera la *normalidad* con nuestro entorno, ya que la reiteración y la coherencia en la síntesis de experiencia genera patrones de la misma que hacen que de tanto repetirlos ellos sean los que condicionan nuestra “normalidad”; por ende, y al mismo tiempo ellos generan la *normatividad*, aunque siempre es una *normatividad* específica, nunca puede pensarse como si fuera algo general o la perspectiva única, sino sólo una posibilidad entre otras, no obstante, tal *normatividad* es la más importante, por lo menos para nosotros, en tanto que ella es la condición trascendental del aparecer de los fenómenos que tiene nuestra cultura, son las reglas que constituyen la esencia de nuestro *mundo propio*, y por tanto, siempre nos susurra cómo mirar.

Sobre este punto, y para evitar controversias innecesarias, tenemos que dejar claro a qué nos referimos con *normatividad*; desde ya podría inferirse que nuestro concepto no tiene nada que ver con los estratos demasiado elevados de sentido, sino es un concepto que comienza con los ámbitos más básicos, aquellos en donde inicia la determinación. En su último libro Steven G. Crowell define la normatividad de la siguiente manera: “El término [normatividad] generalmente se usa en un sentido estrecho, de acuerdo al cual una norma es una regla formulada explícitamente [...] que sirve como base para determinar si algo (principalmente una acción) es permitida u obligatoria. Cuando el término se entiende de tal manera, entonces puede parecer perversa la idea de que la normatividad es central para la fenomenología husserliana y heideggeriana. No obstante, hay un sentido mucho más amplio de acuerdo al cual una norma es cualquier cosa que sirve como estándar del éxito o el fallo de cualquier tipo y es en este sentido que yo entiendo el término aquí.” (Crowell, 2013, 2) Este sentido también es el que nosotros adoptamos aquí, la norma y lo normativo son guías o reglas de la acción, del ver, del sentir, etc., aunque no necesariamente son reglas pertenecientes a estratos complejos de la constitución del mundo, sino son reglas que se configuran primeramente mediante la coherencia generada en y por la experiencia; entonces lo normativo sólo puede pensarse como siendo el resultado de la conformación de parámetros de lo óptimo, creados, por cierto, desde el interior de la propia experiencia. El *tipo*, lo *típico*, así, se fragua en tales objetivaciones óptimas que nuestra tradición conforma como la “normalidad”; sin embargo, como veremos más adelante, no existe una equiparación total entre lo típico, lo familiar y lo normal; porque tales distinciones conllevan una gradación en los niveles de “objetivación” de la experiencia; por ejemplo, lo familiar posee una indeterminación mayor y

más extensa frente a todo aquello a lo que podemos denominar como lo "normal", por ejemplo, nosotros tenemos un *tipo* "normal" de fauna existente en nuestro mundo entorno, no obstante cuando salimos de él, tal vez cuando viajamos a otro estado del país o a un país distinto, percibimos especies distintas, anormales para nosotros, aunque aún así nos son familiares, ya que existe un aire de semejanza que permite determinarlas como parte de lo mismo que ya conocemos; por ello, la familiaridad tipológica engloba un mayor campo de experiencias que lo "normal"; o posibilita que lo "anormal" se incorpore dentro de lo *propio*, de tal forma, podríamos decir que la familiaridad es semejante a lo que antes describimos como la pre-comprensión y ella es el sustento verdadero de lo "normal".

Por otra parte, en la experiencia cotidiana que tenemos igualmente debemos tomar en cuenta la "anormalidad" que surge en ella y ser capaces de tematizarla, posteriormente también tendremos que distinguirla de lo que conceptualizaremos como lo *extraño*, lo cual nos indica un segundo problema: toda normatividad es contingente, porque finalmente depende y siempre está abierta a la experiencia por venir. La normalidad se constituye gracias a la interacción que tenemos con nuestro entorno, a la coherencia que tenemos de él, una coherencia personal y social, mas no por ello se eliminan por completo las diferencias existentes con nuestra experiencia normal, siempre acontece la anormalidad, pues es parte inherente de la determinación de las reglas del juego de la normalidad; tampoco se elimina aquello que no cae dentro de las reglas establecidas por nuestros parámetros de normalidad incluso puede llegar a acontecer hasta lo que por el momento nos es desconocido; así pues, la "normalidad" no es un simple estar allí del ente, sino es resultado de un arduo trabajo, pero uno que no concluye nunca y que no tiene clausura. No obstante, creemos que el problema real no se encuentra en el reconocimiento de la contingencia de nuestra institucionalización del mundo, sino justo en lo contrario, en su ocultación; porque cuando pensamos que la *normatividad* vigente es universal y necesaria, entonces podemos asumir que es la única posible para la determinación en cualquier momento de la historia (eliminando todo el potencial ontológico de lo *real* y al mismo tiempo limitando o eliminando la capacidad racional "ajena" para instaurar formas distintas frente a un mismo fenómeno o problema). Este problema no es fácil de erradicar, porque nuestra primera perspectiva sobre lo que es proviene de nuestro *mundo propio*, desde nuestra *tipología*, entonces siempre partimos de nuestra "normalidad", allí se encuentra el meollo de la cuestión, pues cuando la objetivación común que tenemos de la experiencia se transforma o se configura como lo "normal", lo hace ocultando su instauración originaria, y por ello, su contingencia; su efecto comienza con el olvido y la borradura de su inicio accidental, llegando incluso a pensarse como si fuese "co-natural" a lo real, haciéndose pasar como si ella fuera la única forma de determinación posible; sin embargo, considerarla de esa manera es un craso error, porque con ello se oculta la precariedad de la norma, su dependencia de la

experiencia. El hecho de que el llegar a ser de nuestras normas pudo haber transitado por otras veredas, ser de otra forma (por ejemplo, el *tipo* de blanco que tenemos ahora cuando lo comparamos con el *tipo* de los esquimales); por esa misma razón, es un grave error equiparar nuestro *mundo propio* con el *mundo*, porque evita que comprendamos que las normas siempre están horadadas por lo posible, por la necesidad de la corroboración futura y por la re-configuración de las fuerzas afectivas ulteriores, las cuales también son capaces de llevar al *tipo* a ciertos desarrollos no incluidos en lo actual.

Nuestra meta, con la dilucidación y con la elaboración conceptual del *tipo* y sus problemas anexos, era señalar que las normas y la *normatividad* que rigen la experiencia, no pueden pensarse como si fueran estructuras puramente formales, a-temporales, universales y necesarias; tal como Kant postuló sus categorías. La *normatividad* es objetivación de experiencia, es la fuerza afectiva de la intencionalidad de generaciones pasadas, presentes y futuras concretadas en modos de actuar, ver, etc., y configura un mundo de la vida concreta, el que nos ha sido legado; así, cuando tomamos y pensamos al *tipo* como la base de nuestra herencia cultural, reconocemos que él es quien posibilita la pre-comprensión gracias a la cual habitamos al mundo, entonces vemos que lo que nos ha sido legado por nuestra tradición no es una visión de mundo universal y necesaria, sino objetivaciones de experiencia que adquirieron densidad genética en el transcurso de nuestra historia cultural. El *tipo* se transmite como el acervo de conocimiento depositado en nuestra tradición, siendo la objetivación de la fuerza afectiva que se ha considerado y conformado como lo óptimo (cf. Schutz, 1973). Por ende, podemos ver que existe un vínculo inseparable entre la fuerza afectiva, la objetivación de la intencionalidad, las experiencias pasadas (tanto las nuestras como las de nuestra comunidad, las de la intersubjetividad a la que pertenecemos), la normatividad y el *tipo*; todo ello es lo que configura nuestro *mundo propio*, el cual ahora podríamos definirlo con mucha mayor precisión. El *mundo propio* es el horizonte normativamente significativo y significante de una cultura determinada concretizado en una *tipicidad* que finalmente condiciona la forma en que se (pre)comprende al mundo entorno y la cual es la primera forma en la que consiste el reparto de lo sensible. Así comienza la *creación de una historia trascendental*, con la “humanización” del entorno o, mejor dicho, mediante la determinación de lo viviente sobre la realidad inanimada, todo ello comienza a gestarse gracias a la *tipicidad*.¹⁷⁵

¹⁷⁵ “Das Menschentum ist korrelativ in Selbstentwicklung und in Humanisierung der Welt. Denn der Mensch ist, indem er sich seelisch, und sich dabei als Person, fortgesetzt entwickelt. Das vollzieht sich aber korrelativ dadurch, dass er fortgesetzt in Aktivitäten lebt, aktive Gebilde einzeln und vergemeinschaftet erzeugt, dass die fortgesetzten Erzeugnisse der einzelnen und Gemeinschaften selbst bewusstseinsmässig konstituiert sind als seiend und so das menschliche Dasein immerfort eine allbefassende seiende Welt hat, die alle seine Gebilde, seine Werke, seine Gemeinschaften in sich aufgenommen hat und weiterhin aufnimmt; und eben damit humanisiert sie sich, als für ihn, als für uns Menschen seiende, und zwar auch in dem

La *tipicidad* igualmente introduce el tema de la intersubjetividad, porque nunca tipificamos solos nuestro entorno, nacemos *dentro* de una cultura que contiene una visión de mundo particular y nos condiciona en nuestro modo de ver y actuar, incluso los animales tienen tipos que les permiten conformar su "territorio"; ellos también tipifican su entorno y gracias a ello son capaces de "generar prácticas sociales"; por ejemplo, distinguen lo comestible de lo que no lo es, inclusive los animales cazadores, como los lobos, "saben" diferenciar entre los animales más débiles de la manada a atacar que son vistos como la comida potencial de aquellos animales que son más fuertes o rápidos y cuya caza sería más difícil o imposible; varias especies, por obvias razones, se basan en ello para generar estrategias de caza. También debemos reconocer que muchas especies particulares "saben" quienes son sus depredadores naturales y, por ello, "crean" resguardos, nidos, etc. Así pues hablar de *mundo* significa hablar de un constructo intencional intersubjetivo; pero uno capaz de transmitirse a los demás miembros de nuestros grupos o comunidades; no obstante, gracias al concepto de *tipo* vemos que sería equívoco argumentar que la determinación del mundo entorno se basa en un tipo de racionalidad fuerte que sólo los seres humanos poseerían,¹⁷⁶ por el contrario, la determinación del entorno inicia en estratos más fundamentales. El *tipo* o la *tipicidad del mundo entorno* no son la capa más originaria de sentido, no puede decirse que sea la pasividad fundamental¹⁷⁷, ella le queda reservada al problema de la temporalidad, aunque sí puede argüirse que es el estrato intersubjetivo más originario (cf. Viceaga, 2010 y Osswald, 2010). *Tipificar* implica siempre al otro y a lo otro; nunca hay una separación real, por eso cuando hablamos del *tipo* siempre estamos ubicados en un estrato de la pre-comprensión intersubjetiva en la que estamos instalados desde antes de saberlo. Si Levinas tiene razón cuando afirma que la "ética es filosofía primera" (cf. Levinas, 1961), lo es porque siempre necesitamos al otro para que "algo" exista como "algo", tal determinación surge en el cara-a-cara que todavía no cae dentro de la *ontología*, porque no hay "nada" antes de él, allí se ubica la fuente de la determinación, nunca

ihm und den Anderen verständlichen Seinssinn einer von Menschen her aktiv gestalteten Umwelt. Humanisierung ist der ständige Prozess des menschlichen Daseins, Selbsthumanisierung, Sein in beständiger Genesis der Selbstgestaltung, und Humanisierung der Umwelt." (Hua XV, 391).

¹⁷⁶ El concepto de racionalidad que queremos cuestionar es aquel que comienza en la ilustración y que predomina hasta bastante entrado el siglo xx. El cual se refleja en muchas obras de gran calado, iniciando con las del empirismo, pasando por la ilustración, de allí a Kant y Hegel e incluso en algunas obras de Heidegger, cf. por ejemplo, como se trata el tema de la animalidad en *Ser y Tiempo*, aunque también hay que reconocer que tal concepto tiene un desarrollo mucho más complejo e intrincado en la obra de Heidegger. Sobre el tema véase Muñoz Pérez (2013).

¹⁷⁷ Este estrato último sería lo que Husserl denomina la conciencia interna del tiempo, la conciencia absoluta; el cual es el flujo inmanente y subjetivo de la experiencia en su más absoluta originariedad. Cf. Hua X. El *sentido* presupone al flujo inmanente de conciencia con toda su temporalidad, aunque la significatividad incluso la pre-temática implica ya un alejamiento de ese flujo de conciencia, porque necesita de algún tipo de objetivación; y allí es donde verdaderamente se ubica el tema de la eclosión del sentido, en la "objetivación", en los estratos donde ya no existe sólo la proto-impresión sino experiencia en un sentido más normal, no en el flujo temporal.

existe una determinación absolutamente subjetiva; la intersubjetividad antecede a lo *real*, no en sentido lógico sino ontológico, lógicamente lo *real* se encontraba previamente allí, antes de que cualquier viviente apareciera; sin embargo, no existía la determinación, entonces “en sentido estricto” no existía el sentido de lo real. Por lo cual, la pregunta y la constitución del sentido de lo que es comienza desde que hay vida; ya que la determinación, el sentido y la significación sólo se producen gracias a la objetivación de la experiencia y de la vida en general. La filosofía no puede preguntar por aquello previo a la determinación, ese no es su ámbito de investigación, ella pregunta por lo que es, por las condiciones trascendentales de aparición de lo que es, entonces sólo puede iniciar desde la objetivación de la experiencia; es decir, preguntando por los rendimientos de una intersubjetividad trascendental que ha sido capaz de sedimentar parámetros sobre lo que es; si la filosofía pretende investigar lo que fue antes de tal determinación, siempre tendrá que hacerlo con conceptos y tipologías surgidas de lo que ya es, de lo que cae dentro del sentido; por ende, lo que es, lo *real*, siempre está constituido dentro de los parámetros de normalidad y normalidad; y ello presupone la intersubjetividad. No existe el sentido sin la alteridad, por eso *mi mundo* significa *nuestro mundo*, allí hay un núcleo de alteridad a la que se apela. El *mundo* implica la objetivación de la vida, aunque es una vida comunal e intersubjetiva, significa dar cuenta de relaciones de determinación que conllevan e implican la alteridad; por eso, en el corazón de la normalidad y la normatividad se encuentra el otro y el tercero. Así, existe un encadenamiento irrompible entre el rendimiento intencional de intersubjetividad trascendental, la cual comienza en la determinación sensible, por ello, incluye no sólo a los “seres humanos” sino a todos los vivientes, que mediante la iteración coherente de la experiencia generan tipos de “normalidad” y con ello crean normas de acción y formas de interactuar con el mundo, toda una normatividad tipológica que se traduce en pre-comprensión del entorno.

§ 32. Normalidad, anormalidad y corporalidad

Demos un pequeño paso atrás, porque cuando incluimos a la intersubjetividad en los análisis del entorno entonces ya estamos presuponiendo un mundo significativo; sin embargo, todavía hacen falta algunas descripciones importantes para llegar a tal tema. Cuando centramos nuestro interés en la explicación de la objetivación intencional, al enfocarnos en las síntesis coherentes y asociativas capaces de generar una tipicidad, la normalidad y la normatividad, fue para mostrar los elementos básicos que constituyen al *mundo propio*, ahora es menester la descripción del modo en que éste se constituye, pues el *mundo propio* sólo llega a ser debido a la tensión que existe entre lo heredado y la novedad, aunque dicha tensión sólo es posible por la concreción intencional del sentido. El sentido existe porque lo conformamos como tal; pero, evidentemente, la pregunta que debemos hacernos es

cómo lo logramos. Y una respuesta simple y sencilla sería apelar a la pre-comprensión; no obstante, hemos mencionado que la pre-comprensión no se comprende de-sí, no la podemos dar por supuesta, porque ella ha llegado a ser gracias a complejas constituciones de sentido que se han sedimentado y que siguen vigentes gracias al traslape que se da entre la configuración dada por nuestra tradición y por la re-configuración que hacemos de ella mediante las experiencias actuales, tanto con nuestro entorno como con los otros. Por eso mismo, creemos que hace falta investigar con mayor detalle la constitución de lo *normal*, porque la *normalidad*, que finalmente es la concreción donde se refleja la pre-comprensión, es resultado de la apropiación subjetiva e intersubjetivamente de nuestra tradición para conformar una visión de mundo específica.

Entonces el tema del párrafo es la constitución de la normalidad en su máxima concreción posible. Lo primero que debemos decir cuando abordamos el tema de la *normalidad* es que ésta a secas no existe, porque no existen parámetros universales de la experiencia, ellos se conforman según los intereses que tengamos sobre el objeto, sobre el mundo, asimismo dependen del contexto, del modo de darse del ente, e incluso del entorno y el medio en el que el ente aparece; entonces la normalidad no es ningún inicio, sino es resultado, no es la solución a un problema sino el problema mismo, puesto que la normalidad termina siendo un resultado complejo del proceso de constitución. Entonces, la normalidad, tal como Bernhard Waldenfels lo ha enfatizado, implica siempre algún tipo de discriminación en la experiencia, la norma, lo normal conlleva la creación de estándares de experiencia (Cf. Waldenfels, 2015, 295), criterios sobre lo óptimo. Normalidad y lo óptimo van de la mano. La pregunta que podemos hacernos es la siguiente: ¿cómo establecemos tales parámetros? Esta es la cuestión que nos guiará en este párrafo, porque el estudio de la *tipicidad*, y por tanto, el del *mundo propio*, permanecerían siendo análisis formales si no logramos dar cuenta de cómo podemos crear esos estándares.

En lo que resta del párrafo defenderemos cuatro tesis: 1) La *tipicidad* y la normalidad se generan a partir de la relación con el cuerpo vivo del sujeto que las experimenta, después se vuelven relaciones sumamente complejas debido a las diversas maneras en las que se institucionaliza el sentido de la experiencia, no obstante, el inicio de la normalidad se haya en esquemas corporales; 2) el cuerpo vivo es la condición de lo óptimo, pero al mismo tiempo es optimalizante; 3) lo óptimo no tiene que ver con lo "natural" sino que depende del contexto en el que se lleve a cabo y 4) lo óptimo se convierte en lo normal, ya que se configura como la forma de experiencia más rica en la que se manifiesta el fenómeno en cuestión. Sobre la primera de estas tesis podemos iniciar diciendo que en el segundo tomo de las *Ideas*, Husserl concretiza su investigación acerca del sentido y la intencionalidad al señalar que la experiencia siempre supone una relación entre lo que aparece y a quien le aparece; es decir, la intencionalidad y la fenomenalidad requieren de un dativo de manifestación (cf. Hua IV, § 18

a), mas no podemos pensar esta relación de manera abstracta, a quien le aparecen el fenómeno es a un sujeto, pero es un sujeto corporal¹⁷⁸, encarnado; por ende, la normalidad no depende solamente del aparecer de lo *real*, sino a su vez de la relación que existe entre la manifestación de lo *real* y la corporalidad que la vive; el cuerpo, tal como nos lo recuerda Husserl, ella es el punto cero de orientación (cf. Hua IV, §18 y § 41 a)¹⁷⁹, asimismo ella nos permite tener una perspectiva sobre el mundo, pues el mundo se abre a partir de mi/nuestro cuerpo debido a que todo “objeto” aparece gracias a las sensaciones que experimentamos de él (Hua IV, § 18, 57/89), éste es el caso para todo lo que existe, para lo imaginado, lo estético, lo histórico, lo matemático, lo musical, todo debe tener una correspondencia corporal, todo objeto aparece gracias a las sensaciones o a los procesos corporales que tenemos de él, aunque evidentemente también aparecen gracias al correlato noemático del mundo, pero lo que buscamos enfatizar aquí es que tampoco debemos olvidarnos del aspecto noético de la experiencia; el estrato noético se condensa y conforma gracias a las sensaciones subjetivas [ubiestesias y cinestesias (cf. Hua IV, § 36)] mediante las cuales logramos constituirlo; de tal manera, la síntesis de experiencia se genera gracias a los marcos de posibilidad que resultan de la corporalidad viviente. El cuerpo, además, es un aspecto importante de la constitución del sentido, porque es el órgano de la voluntad (cf. Hua IV, §38), en él se encarnan el/los deseo(s) de el/los sujeto(s), la posibilidad de moverme, de mirar, crearme una perspectiva cuando volteamos la mirada hacia donde me/nos place, e igualmente la voluntad se torna más compleja con actos de segundo o tercer grado, yo hago a para obtener b, etc., pero nunca debemos olvidar que el cuerpo siempre se transforma en el vehículo para llevar a cabo mi/nuestro actuar en el mundo. Por eso, la fenomenología siempre lo ha visto y descrito como un “fenómeno fundamental”, siendo condición trascendental del aparecer de los fenómenos, sin corporalidad no habría manifestación de los entes, igualmente toda la teoría de la afectividad husserliana presupone un cuerpo capaz de ser afectado (cf. Henry, 1963, sección IV); por eso mismo, podría aseverarse sin demasiado riesgo que la teoría fenomenológica del sentido descansa en el estudio de la corporalidad viviente, pues en el cuerpo se encarna el sentido y la significación, él es el gozne entre naturaleza y cultura. (cf. Waldenfels, 2000, 246 ss.) Mediante tal descripción, las fenomenologías de varios autores como Husserl, Merleau-Ponty, Levinas, Henry y Waldenfels

¹⁷⁸ “El cuerpo es, ante todo, el MEDIO DE TODA PERCEPCIÓN; es el ÓRGANO DE LA PERCEPCIÓN; concurre necesariamente en toda percepción [...] Así, toda cosa que aparece tiene por ende, eo ipso, una referencia de orientación al cuerpo, y no solamente la cosa real aparente, sino toda cosa que haya de poder aparecer.” Hua IV, 56/88; cf. Merleau-Ponty, (1945) y además Henry (2000).

¹⁷⁹ Igualmente cf. Waldenfels (2000, 9) cuando afirma: “[El cuerpo] es geht nicht um ein Spezialphänomen, das der Blick ausleuchtet wie ein Scheinwerfer. Vielmehr stellt der Leib ein Grundphänomen dar, das heißt ein Phänomen, das an der Konstitution anderer Phänomene immerzu beteiligt ist.”

defienden la tesis de que la manifestación necesita de un sujeto encarnado para poder ser¹⁸⁰. Todo lo que es y aparece tiene una orientación corporal, entonces si esto es así, la *tipicidad* y la pre-comprensión son posibles gracias a él, ya que si existimos comprendiendo el mundo entorno sólo lo es porque somos sujetos afectados por él; no obstante, la afección no es un concepto abstracto, se condensa en la corporalidad que sufre, que padece, que goza, etc., en esencia una corporalidad que vive el mundo (Cf. Bégout, 2008 b). En esa vida corpórea se conforman las guías o los esquemas de experiencia, desde los más elementales, como lo son los *tipos perceptuales*, hasta las teorías más complejas. Entonces, la *normalidad* requiere del cuerpo vivo para llegar a ser, es su condición de posibilidad; sin embargo, con ello no solucionamos todavía el problema, ya que como veremos a continuación, la *normalidad* no se gesta solamente por un “cuerpo normal”, porque el “cuerpo normal” también es resultado de una constitución compleja en la cual se traslapan tanto lo subjetivo, lo cultural, los *habitus* y todas las tecnologías que lo hacen ser de formas específicas; por ende, cuando se apela a un “cuerpo vivo normal”, así, sin más, tal afirmación es una abstracción, por ello mismo, debemos explicar la relación existente entre la corporalidad y el criterio de lo óptimo. Éste será el siguiente tema a tratar.

El análisis de la asociación le permitió a Husserl reconocer que la objetivación de la experiencia comienza con la simple concordancia; identificar algo como algo, aún sin mediación conceptual, y además de ello gracias a ser capaces de iterarlo en otras tantas experiencias venideras, frente a ello la discordancia queda prevista como si fuera perteneciente a los casos anómalos, aquellos en los que hay algún fallo o alguna limitante para culminar la síntesis. La concordancia y la anomalía son los primeros de muchos otros pasos que se dan en la constitución del sentido, en el recorrido para conformar la objetivación de la experiencia, lo óptimo le sale al paso a Husserl justo por la necesidad de ofrecer criterios que rijan la experiencia, pues a veces sucede que “vemos”, “sentimos”, etc., cosas que verdaderamente no estaban allí o que no eran lo que parecían en un primer momento (recordemos el famoso ejemplo del maniquí que Husserl ofrece en las *Investigaciones Lógicas*); entonces el filósofo moravo ve claramente que la decepción, la anomalía, la discordancia, etc., son asimismo elementos cotidianos y que, por tanto, deben de ser incluidas en la descripción de la experiencia y además deben contribuir a la explicación sobre cómo podemos formar criterios que presenten los casos anómalos como tales. La idea de fondo del autor de *Ideas* es que si no existen criterios externos a la experiencia,

¹⁸⁰ Por ejemplo, “Eine Welt ist als Universum möglicher raumzeitlicher Erfahrung in Beziehung auf eine Leiblichkeit konstituiert” (Hua XIV, 120). Igualmente véase: “Éste, en efecto, es un cuerpo intencional, *sometido al mundo en el sentido original de que nos abre a él*. Dado precisamente que el cuerpo trascendental que siente con todos sus sentidos nos abre al mundo, todo lo que él permite sentir” (Henry, 2000, 156).

entonces debemos crearlos a partir de las mejores posibilidades que podamos tener sobre ellos; por eso mismo, él asume que existen ciertas perspectivas o algunas situaciones concretas que son mejores para acceder o para determinar la manifestación de los fenómenos, ejemplos de ello, sería el hecho de que vemos mejor a plena luz de día que cuando oscurece¹⁸¹, que caminamos mejor cuando la calle está asfaltada que cuando no lo está, que comemos con mayor corrección cuando tenemos los cubiertos y la vajilla adecuada, etc. Estos son ejemplos simples, pero reflejan un punto esencial, lo óptimo, aunque refiere a lo real, por lo general también lleva implícita una referencia al cuerpo, la corporalidad debe tomarse en serio porque la corporalidad nos abre el mundo, entonces los entes poseen modos mejores o peores de aparecer en referencia al cuerpo; a éste “le pertenece un sistema de posibilidades de representación, malas y buenas, y a éstas le pertenecen la idea de un modo óptimo de darse, o de un sistema óptimo posible de modos de darse, el cual representan un ámbito cierto o seguro sobre la verdad.” (Hua XIV, 121) Entonces, la idea de Husserl es que existen mejores y peores situaciones para determinar lo que algo es (cf. Hua IV, 59/91), tal mejoría o la carencia de lo óptimo dependen del vínculo con el cuerpo.

Ahora bien, Anthony Steinbock ha señalado con claridad que Husserl entiende lo óptimo de dos formas distintas: 1) lo óptimo como “aquel sistema de apariencias [...] que presenta lo más de la misma cosa, con la mayor riqueza y diferenciación” y 2) lo óptimo como norma de lo anormal, porque el autor de *Ideas* entiende “lo óptimo como la ‘cosa misma’ en los contextos prácticos y específicos a la acción y al interés. Y como lo normal *qua* óptimo cuenta como la cosa misma, lo óptimo funciona como norma para las apariciones normales.” (Steinbock, 1995, 141). Sobre la primera definición tenemos que hacer dos breves anotaciones; primero, si lo óptimo se piensa como el darse de la cosa con su mayor riqueza, entonces lo anormal termina siendo cualquier presentación de esa misma cosa bajo circunstancias distintas a las ideales¹⁸², y por ende, tenemos igualmente que aseverar que en este primer concepto se privilegia una situación epistemológica en la que la “cosa” aparece con máxima nitidez, nitidez que incluye el modo de darse de la cosa, el *medio* en el que se manifiesta (digamos por ejemplo, si se muestra cuando hay luz o cuando hay neblina) y finalmente la referencia que tiene con el cuerpo; todas ellos son elementos fundamentales para determinar la situación óptima. Entonces bajo este primer concepto, lo *normal* se definiría como las situaciones que enriquecen más a la experiencia,

¹⁸¹ Por ejemplo, cf. el Ms. D II, 13 a: “weniger günstig, wie das Sehen im Dunkel gegenüber dem Sehen im hellen Tageslicht.” citado en Steinbock (1995, 293. Nota 2).

¹⁸² “En ello, CIERTAS CONDICIONES se ponen de manifiesto COMO LAS ‘NORMALES’: el ver con luz de sol y cielo despejado, sin influencia de otros *cuerpos* que determinen el color aparente. Lo ‘óptimo’ que aquí se alcanza vale como el COLOR MISMO, en oposición, por ejemplo, al arrebol vespertino, que ‘eclipsa’ todos los colores propios.” (Hua IV, 59/91).

mientras que lo *anormal* dejaría de pensarse como lo anómalo, no es anómalo que veamos en la noche, pero no es lo óptimo y, por tanto, no puede pensarse la *normalidad* a partir de tales casos; tendremos que definir lo *anormal* como una forma *peor* de darse del "objeto", una en la que su donación no alcanza a definir lo más del fenómeno o, por lo menos, no lo mejor posible. Aunque evidentemente esta definición no implica dar una regla universal y necesaria para definir lo *normal*, porque las condiciones óptimas pueden irse desarrollando a lo largo del tiempo e incluso varían según la región ontológica donde nos ubiquemos.

También debemos hacer algunas observaciones acerca de la segunda definición; cuando la "cosa misma" se entiende a partir de lo óptimo, entonces no podemos pensar lo "normal" partiendo de la dicotomía entre lo "natural" y lo "artificial", porque lo óptimo no sólo depende del darse de lo *real*, sino de todo un contexto en el que se da; por ejemplo, yo puedo ver la computadora frente a mí, ella se manifiesta perceptualmente, la capto, la aprehendo y parece ser una situación óptima; sin embargo, no lo es sólo porque la computadora se presenta ante mí, sino porque ella está dada en una situación ideal, en la que llevo puestos mis lentes, hay luz suficiente, estoy enfocado sólo en ella, no siento amenaza alguna, etc.; entonces lo óptimo no sólo depende sólo del darse del objeto, sino de todo un contexto en el que se genera lo óptimo. Por eso, "natural" no equivale a "normal", sino tal vez podríamos afirmar lo contrario, tal y como Husserl ya lo había planteado en la *Krisis*, lo que consideramos como lo "natural", la "naturaleza", por lo regular son idealizaciones de la experiencia que se han conformado y sedimentado previamente en la historia; mas esas idealizaciones se han creado gracias a lo que hemos conformado como lo óptimo. Por otra parte, cabe mencionar que lo óptimo no tiene un sentido unitario, ni siquiera para percibir al mismo objeto; por ejemplo, yo necesito mis lentes para "ver" con claridad, para que el objeto sea percibido óptimamente, mientras que otras personas son capaces de hacerlo sin la ayuda de las gafas. Se podría afirmar que lo óptimo depende generalmente de la situación concreta de la que se esté tratando y lo que ésta lleve incluido, como, por ejemplo, el interés que tenemos en el "objeto" a investigar, por lo cual también depende de factores, tales como el contexto, el uso, etc.; aunque necesitamos reiterar que dichos parámetros son maleables, se conforman y se transforman en el curso de la experiencia. Por analogía podíamos decir exactamente lo mismo de lo "normal" o de la "normalidad", no existe un criterio unitario para determinarlos, pero al instituir una norma a partir de lo óptimo ella se vuelve el criterio para determinar las experiencias futuras, como Husserl lo dice, gracias a ello instauramos una *teleología* en el darse del objeto. En el sentido en que creamos un horizonte ideal en el que hemos "percibido" que el objeto manifiesta su

máximo potencial, entonces cuando nos referimos a tal objeto lo hacemos apuntando justamente a ese contexto y tenemos la expectativa de que cuando el objeto vuelva a presentarse tiene que darse de esa misma manera, que siga tal patrón, que cumpla con la teleología¹⁸³ de lo óptimo, a final de cuentas es la que lo vuelve "normal". Entonces la *tipología* que nos formamos del mundo; es decir, la familiaridad o la pre-comprensión se crea gracias a las guías o patrones de lo óptimo. Aunque debemos remarcar que no podemos pensarlo como un resultado ideal o idealizante de lo *real*, porque lo *óptimo*, y posteriormente lo *normal*, lo construimos sobre la marcha de la experiencia. Nuestra perspectiva sobre un objeto, sobre un problema o acerca de una teoría mejora cuando la "captamos" mejor; es decir, cuando nos apropiamos de ella en mejores contextos y ello permite que "comprendamos" mejor. Incluso sobre las teorías podría argüirse que el "contexto de descubrimiento" se profundiza con el "contexto de justificación", pues las teorías abarcan y profundizan más mientras más investigadores se abocan a ellas y las "mejoran", cuando las hacen óptimas. Por eso, el criterio de lo óptimo, al igual que la experiencia, está también abierto a lo posible, a un mejoramiento continuo, desde los niveles originarios de la asociación hasta los estratos más elevados de sentido. Ahora bien, antes de concluir este párrafo quisiéramos juntar brevemente ambas ideas expuestas en él: la corporalidad y lo óptimo. Mostrar cómo la corporalidad es optimalizante.

Lo óptimo presupone a la corporalidad; que el cuerpo esté orientado de ciertas maneras para que la comprensión de la cosa y del mundo sea posible. Entonces, el mundo es significativo, pero la significación que tenemos de él es ergonómica, el sentido comienza y se transforma gracias a la corporalidad viviente que somos nosotros; la computadora que tengo frente a mí posee teclas al tamaño de mi mano y mis dedos, igualmente lo es el termo de mi café que no es ni muy grande ni muy pequeño sino ajustado a la medida de una persona promedio, igualmente la silla en la que estoy sentado está adaptada para que una persona pueda sentarse; todo nuestro entorno posee sentido, mas adaptado a lo corporal. De tal forma, significación y corporalidad van de la mano, porque los seres vivientes sobre la faz de la tierra no somos meros espectadores en el mundo, sino que actuamos en él, lo vivimos y lo habitamos o, mejor dicho, lo hacemos habitable. Vivir es modificar el entorno, hacerlo parte de nuestro *mundo*. Por eso es necesario insistir que lo óptimo se crea a partir de lo que el cuerpo

¹⁸³ Cf. Ms. D 13 II, 44b: "Zu berücksichtigen ist aber, daß der Begriff der Anomalität nicht ein ganz willkürlicher oder an das Faktum gebundener ist: anomal ist eine Wahrnehmung, wenn sie nicht nur das Wahrgenommene ungewöhnlich, sondern 'schlechter' gibt, mit einem geringeren Reichtum an sachlichen Differenzen. Im Faktum der gewöhnlichen und nur ausnahmsweise durchbrochenen Normalität, wie wir sie kennen, liegt also eine Teleologie." Citado en Steinbock (1995, 294).

puede hacer, Husserl emplea el concepto de “Yo puedo”¹⁸⁴ para explicar esta correlación intencional; sin embargo, en este concepto quiere reflejar que el sentido no comienza en los estratos elevados de la vida, en las operaciones intelectuales de la razón¹⁸⁵, sino que incluye la creación normas y maneras prácticas de la acción, el ‘yo puedo’ sigue siendo parte de la pasividad de la experiencia, aunque en él se expresen las capacidades subjetivas que generan marcos intencionales y horizontes de expectativas, ellas terminan siendo marcos comprendidos e *incorporados* por nosotros en nuestra “infancia trascendental”, aquella en la que aprendemos a ver, a percibir, a ver, a sentir, oler, comer, caminar; es decir, a comprender cualquier donación del fenómeno, en la que el “niño” aprende a moverse en el mundo, aunque siempre quepa la posibilidad de que la fenomenalidad del fenómeno rompa esos marcos y tengamos que crear nuevos, lo importante de la descripción es mostrar que el cuerpo interioriza los *tipos*, los vuelve gestos, costumbres y los convierte en parte de su vida habitual, mas siempre tendrán una relación con nuestro cuerpo. Sobre este punto Merleau-Ponty señala:

“Tengo objetos visuales porque tengo un campo visual en el que la riqueza y la nitidez están en razón inversa una de otra y que estas dos exigencias, cada una de las cuales, tomada aparte, iría al infinito, una vez reunidas, determinan en el proceso perceptivo cierto punto de madurez y un máximo. De la misma manera, llamo experiencia de la cosa o de la realidad —no ya solamente de una realidad-para-la-vista o para-el-tacto, sino de una realidad absoluta— a mi plena coexistencia con el fenómeno, al momento en el que éste estaría, bajo todos los aspectos, al máximo de articulación.” (Merleau-Ponty, 1945, 332).

La única idea que nos falta justificar es la afirmación que hicimos sobre el cuerpo siendo éste un órgano o un sistema de órganos optimalizantes. Queremos defender que el cuerpo no está “normado” y “normalizado” de antemano, ciertamente debemos afirmar que el cuerpo aprende y comprende al mundo que tiene a su alrededor, pero con ello no queremos decir que éste y el sentido que surge de la interacción entre ambos sea algo dado de una vez y para siempre. El cuerpo siempre está “trabajando” y re-configurando las sensaciones que el mundo ofrece, lo cual se nota con una mayor nitidez cuando tomamos en cuenta las anomalías o las anormalidades que el cuerpo puede sufrir, un ejemplo, bastante sencillo es el siguiente: las personas que tenemos algún problema en los ojos, como la miopía, no lo sabemos o notemos de inmediato, nuestro cuerpo y en este caso nuestro

¹⁸⁴ “Todo mi poder en la esfera física está mediado por mi ‘actividad corporal’, por mi poder o ser capaz corporal.” (Hua IV, 259/306).

¹⁸⁵ “Comprendemos la cosa como com prendemos un comportamiento nuevo, eso es, no como una operación intelectual de subsunción, sino prosiguiendo por nuestra cuenta el modo de existencia que los signos observables esbozan delante de nosotros. Un comportamiento dibuja cierta manera de tratar el mundo. De igual manera, en la interacción de las cosas, cada una de ellas se caracteriza por una especie de a priori que observa en todos sus encuentros con el exterior.” (Merleau-Ponty, 1945, 333).

ojo, va dando lo mejor de sí para que pueda mantenerse una visión "óptima"; aunque llega a haber ciertos indicios que señalan algún tipo de mal funcionamiento, como el cansancio visual, mas no es inmediato, el cuerpo siempre está tratando de optimizar nuestros sentidos, en este caso específico, nuestra vista; basta simplemente recordar que los anteojos no llevan usándose más de 600 años y que los seres humanos pudieron vivir sin ellos, porque el cuerpo de cada uno de ellos era capaz de suplir los defectos agudizando otros sentidos, como la audición, el tacto, etc. De tal manera, la corporalidad se ubicaría más allá o más acá de la distinción entre lo "natural" y lo "artificial"; lo "natural" siempre es resultado de lo que el cuerpo puede ofrecer, nuestro cuerpo siempre intenta darnos o formar estándares óptimos, creándolos a partir de sí, por eso es optimalizante. No existe una "normalidad" preestablecida, sino que lo óptimo va siendo constituido por el cuerpo en cada experiencia, lo cual se ve cuando tomamos en cuenta casos de gente que escribe sin manos, que compone música sin la capacidad auditiva, que es capaz de correr maratones o que compite en los juegos olímpicos, en pruebas de velocidad sin tener piernas, que estudia filosofía sin la vista, todo ello es posible porque ni el cuerpo ni el sentido se rigen por estructuras o normas preestablecidas, sino que las trasciende y es capaz de instaurar nuevas normas para su propia situación. También, por ello, debemos recordar que el sentido está abierto a la transvaloración de todas sus normas, nunca sabemos bien a bien los límites de nuestro cuerpo o no tenemos la capacidad para determinar de antemano la excedencia ontológica de lo *real* que asimismo puede impelernos a cambiar nuestros marcos conceptuales o nuestros *tipos*; no obstante el cuerpo es quien se encargará de instituir aquellos nuevos sentidos de lo óptimo y nuevas normatividades.

§ 33. Corporalidad y Performatividad

En este párrafo quisiéramos extender los análisis de la corporalidad de la fenomenología hacia ámbitos y marcos conceptuales distintos para lograr un diálogo fructífero entre ella y otras teorías filosóficas. Las preguntas que nos guiarán aquí serán las siguientes: ¿qué puede hacer un cuerpo? ¿Cuáles son los límites del cuerpo constituyente de sentido?

John Searle afirma que la institucionalidad social tiene una base performativa¹⁸⁶, porque ésta no existiría sin la realización de actos performativos; es decir, actos que no tienen la intención de expresar o de describir cómo es la realidad, pues no es posible justificar la institución económica

¹⁸⁶ Para ser más específicos, la teoría de Searle afirma que la realidad social se basa en una clase específica de actos performativos, a saber, las declaraciones. Cf. Searle,(1995 y 2010).

afirmando simplemente que tengo un billete en la cartera o que todos tenemos un salario por nuestro trabajo; para justificar la institucionalidad, cualquiera que fuere, es necesario que nuestros actos no sólo describan sino que creen cosas en el mundo, que creen cosas con palabras como diría Austin (cf. Austin, 1962) mediante emisiones performativas; en ellas se generan funciones de estatus, poderes deónticos y finalmente los hechos institucionales (cf. Searle, 2010); es decir, todo el andamiaje intersubjetivo de la construcción social; siguiendo esta idea Searle primeramente desarrolla su teoría exponiendo lo que entiende por intencionalidad, por intencionalidad colectiva y partiendo de allí explica la compleja estructura performativa de lo social; sin embargo, aunque creemos que su teoría es sumamente interesante, fecunda y que logra explicar gran parte de la constitución de la realidad social, nos queda todavía la duda de que sea ella tan completa y fundamental como él opina; nuestro cuestionamiento se genera debido al procedimiento empleado por Searle en su construcción teórica. Recordemos que comienza su estudio analizando los actos no-lingüísticos; es decir, mostrando que la intencionalidad no inicia con la actividad de la conciencia o con las operaciones del entendimiento, sino con actos más fundamentales, aquí es donde se encuentra la discrepancia que tenemos con él, pues su teoría de la intencionalidad principia con esta afirmación: “Intencionalidad es el sofisticado término empleado por los filósofos para nombrar la capacidad de la mente por la cual se dirige hacia, o sobre, objetos y estados de cosas en el mundo, típicamente independientes de ella.” (Searle, 2010, 47). No diremos que su definición es errónea, pero sí que hay algo inquietante en ella. Searle al referirse a la mente pasa por alto la instanciación de lo mental, ya que la mente, el pensamiento, siempre se concretan en el cuerpo, el cuerpo y no la mente es quien se ve afectado por el mundo, lo mental es producto de la afección del mundo sobre una corporalidad viviente; por ello mismo, creemos que una teoría de la performatividad no debe pasar por alto este hecho y, por lo tanto, no debe partir de actos mentales, sino de actos corporales, mostrando que ser una subjetividad antes de cualquier otra cosa significa ser un sujeto sintiente, à la Zubiri, estar en el mundo quiere decir a su vez desnudez y vulnerabilidad, tal como solía afirmarlo Levinas (cf. Levinas, 1990, 59); desde esa vulnerabilidad y desde su encarnación subjetiva surge el significado, el sentido, la responsabilidad e incluso la performatividad, tal como lo postula la teoría de Judith Butler. Entonces nuestra intención aquí será justificar al cuerpo como punto de arranque de lo performativo y de toda institucionalidad.

Nos centraremos en las ideas presentadas en dos textos recientes de Judith Butler; las que se encuentran en un interesante artículo intitulado “Nosotros, el pueblo. Apuntes sobre la libertad de reunión” (cf. Butler, 2013) y en las que expresa en su libro más reciente: *Notes toward a performative theory of Assembly* (Butler, 2015) En el artículo antes mencionado, la exploración teórica de nuestra autora se centra en la pregunta de cómo se constituye un pueblo, tema con implicaciones políticas importantes y sumamente actuales, ella contesta que el pueblo comienza con el acto de reunión,

arguyendo que “de hecho, la libertad de reunión bien puede ser una pre-condición de la política misma.” (Butler, 2013, 49) Reunirse, estar unos con los otros, es la condición trascendental de lo social; por ello existe la ley que legitima el derecho a reunirse¹⁸⁷. Sin embargo, para Butler, el hecho de reunirse no comienza cuando se dice “presente”, sino desde el hecho mismo de estar reunidos unos con otros, del estar allí aglomerados corporalmente, antes de decir palabra alguna, la asamblea comienza y consiste simplemente en estar allí; por ello Butler arguye: “Aunque a menudo pensamos que el acto de habla por el cual ‘nosotros, el pueblo’ consolida su soberanía popular surge de dicha reunión, tal vez resulte más apropiado decir que la asamblea ya está hablando y realizando la soberanía popular. El ‘nosotros’ pronunciado en el lenguaje ya se encuentra realizado por el encuentro de cuerpos, por sus gestos y movimientos, por su vocalización y sus modos de actuar en común” (Butler, 2013, 47-48).¹⁸⁸

El pueblo, la soberanía popular es quien legitima a los partidos, a las leyes, a los gobiernos, las instituciones; es quien vota por ellos, los elige, les delega el poder, y por más que el poder se instituya en organizaciones civiles, instituciones o gobiernos, el “pueblo” siempre permanece como la instancia última de legitimación (cf. Laclau, 2005 y Dussel, 2006. Tesis 3); por eso, el pueblo siempre puede exigir la rendición de cuentas de sus gobernantes, puede destituirlos como se ha visto algunas veces en distintas revoluciones civiles, esa fuerza popular “podríamos llamarla una energía ‘anarquista’ o un principio de revolución permanente en el interior de un orden democrático. En cualquier caso, depende de un conjunto de cuerpos aglutinados y aglutinantes, cuyas acciones los constituyen efectivamente como ‘el pueblo’.” (Butler, 2013, 50). Reunirse, el estar juntos, es la primera instanciación de la performatividad; así, las personas nos representamos y nos auto-constituimos como parte de grupo, de una comunidad o como pueblo; la exposición corporal es estar en el mundo y debido a ella nos constituimos como personas, porque ser persona significa ser social, no obstante, la socialidad no está dada sólo mediante ámbitos institucionales, sino desde la forma más básica de la reunión inicial entre corporalidades. Por ello mismo, no es que sea errónea la aseveración de Searle cuando dice: “la afirmación que voy a exponer y que voy a defender en este libro es que toda la realidad humana institucional es creada y mantenida en existencia por las Declaraciones [enunciaciones performativas]”

¹⁸⁷ En México este derecho está avalado por el Artículo 9º Constitucional, a nivel internacional por el Artículo 20º de la Declaración Universal de los Derechos Humanos y a nivel Latinoamericano por el Artículo 16º de la Convención Americana sobre Derechos Humanos.

¹⁸⁸ Asimismo “So when we think about what it means to assemble in a crowd, a growing crowd, and what it means to move through public space in a way that contest the distinction between public and private, we see some ways that bodies in their plurality lay claim to the public, find and produce the public through seizing and reconfiguring the matter of material environments.” Butler, 2015, 71.

(Searle, 2010, 31), porque si bien tiene razón cuando piensa que el mundo social acontece gracias a la performatividad; nuestra objeción es que él no indaga profundamente el sentido y el origen de la performatividad; cree que apelando a la intencionalidad el problema está resuelto, ya que su idea de performatividad comienza con una teoría intencional de los actos mentales no-lingüísticos, aseverando que “la intencionalidad no se encuentra en ningún otro lugar que no sean los cerebros humanos.” (Searle, 2010, 71) Sin embargo, tanto Butler, junto con algunos otros teóricos de varias disciplinas, muestran con mayor exactitud el sentido profundo de la intencionalidad; es decir, que la referencia al mundo, a lo otro de sí, inicia con el cuerpo; así lo menciona, por ejemplo, Antonio Damasio, uno de los grandes neurocientíficos contemporáneos: “De las ideas desarrolladas en el libro ninguna tiene mayor relevancia que la noción según la cual el cuerpo es fundamento de la mente consciente.” (Damasio, 2010, 44) Por lo tanto, la corporalidad es fundamento justamente porque es el centro de la manifestación del mundo de cada individuo, nos permite estar y vivir en el mundo. Por eso, Searle tiene razón al indicar que la performatividad es la base del mundo social, donde se equivoca es en su ubicación. La performatividad no comienza en actos mentales, sino en los actos corporales; en el acto de reunirse, de estar unos con otros; es la pasividad originaria de la que habla Levinas, Henry, Merleau-Ponty; de tal manera, la institución, y más específicamente, la institución simbólica no es propia sólo de los seres humanos, sino de todo ser sintiente, porque el cuerpo nos hace capaces de desarrollar *tipologías, tipicidades*, formas de pre-comprensión con el entorno y, por lo tanto, de crear mundo.

Entonces, la performatividad se constituye desde los ámbitos originarios de la experiencia, desde lo que Kant y Husserl denominaron la estética trascendental, el mero estrato de lo sensible; antes de que exista una mediación conceptual, en el sentir y en el encuentro entre los cuerpos, allí es donde Butler ubica el origen de su teoría performativa, incluso, yendo más allá, su teoría del poder; pues en la reunión corporal se gesta la primera instancia social y, por tanto, la legitimidad política. Aquí nos centraremos en la relación entre performatividad y corporalidad, dejando para posteriores párrafos el otro problema. Mencionamos anteriormente que tanto Butler, como implícitamente la fenomenología, argumenta que debido al cuerpo surgen los actos performativos¹⁸⁹; cualquier acto de habla, tanto los locucionarios, ilocucionarios o los performativos hacen referencia de alguna manera al cuerpo; por ejemplo, todos ellos necesitan de cuerdas vocales, de un aparato de fonación, de una boca, de los oídos del escucha, de la comunión corporal para poder llevarse a cabo o, más en general, necesitan de algún órgano de fonación y de seres vivientes que sean capaces de generarlos y

¹⁸⁹ Un gran estudio sobre la relación entre fenomenología y lenguaje en Welton (1983) y (1989).

comprenderlos¹⁹⁰, aspecto que Saussure había anticipado con claridad en su *Curso de Lingüística General* donde expone con suma claridad que los fonemas no son ni pueden infinitos, porque todos ellos dependen del aparato vocal humano, por eso mismo, la primera parte del *Curso* está destinada a ofrecer una taxonomía de los fonemas; con ello queremos, simplemente, remarcar que el cuerpo siempre está allí, antes de que nos percatemos de ese hecho; y él es la condición trascendental de nuestro actuar y de cualquier sentido que podamos generar; incluso, como lo veremos después, también es quien genera gran parte del contenido de las demandas sociales, pues por lo regular exigimos leyes y derechos para poder llevar a cabo nuestras necesidades de una vida digna de ser vivida; es decir, para que podamos persistir con nuestra corporalidad en el mundo y sin sufrimiento o en el peor de los casos, con el menor posible; por lo tanto, veremos que el cuerpo es el criterio material o el principio material, como le gusta decirlo a Enrique Dussel, para cualquier sistema normativo.¹⁹¹

No nos detendremos en las sutilezas de la teoría de Judith Butler, porque nuestra intención se encamina hacia otro lugar, aquí teníamos como objetivo simplemente el cuestionar la teoría de la performatividad, por lo menos tal como la realiza Searle; ya que, a nuestro juicio, parece ir demasiado rápido en el mero principio, allí donde es necesario hilar muy fino para construir una base fuerte que sostenga al resto de la teoría. Allí es donde la propuesta de Butler parece suturar y sostener mejor una teoría de la performatividad, pues comienza desde lo más concreto, de nuestro cuerpo como espacio constituyente de sentido y a la larga ella mostrará que es posible cuestionar los sistemas normativos vigentes; tanto los políticos, como los económicos, aunque es posible porque nuestro cuerpo viviente es quien es capaz de re-configurar las normas establecidas y gracias a él podemos instituir normas en nuestra vida; incluso las funciones de estatus generadas por la sociedad machista y falocéntrica tan criticada por esta autora; sin embargo, sus últimos escritos apuntan a una profundización de la función corporal para la constitución de cada una de esas estructuras de dominación, entonces, ella ya no queda anclada a un mero modelo lingüístico. Aunque ello es tema de otro estudio. Por eso, para concluir, ella nos dice: "El punto principal es no considerar al cuerpo como un mero instrumento para

¹⁹⁰ "No existe el habla sin un órgano del habla, lo que quiere decir que no existe un acto de habla sin lo orgánico." (Butler, 2013, 58).

¹⁹¹ "Y podríamos seguramente hacer una lista de estas demandas: los cuerpos necesitan alimento y vivienda, protección contra daños y violencia, libertad de movimiento, de trabajo, de acceso a servicios de salud; los cuerpos necesitan la asistencia de otros cuerpos para sobrevivir. Es importante, por supuesto, la edad que estos cuerpos tienen, y si están en buenas condiciones físicas, ya que bajo cualquier forma de dependencia, los cuerpos requieren no solo de otra persona, sino de complejos sistemas sociales de asistencia humanos y técnicos." (Butler, 2013, 61). "Tesis 13. Los principios políticos de liberación. El principio crítico de la esfera material". "La vida humana, siendo el criterio material por excelencia, es el contenido de toda acción e institución política. La víctima es víctima porque *no-puede-vivir*. El político de vocación está llamado a obrar a favor de la reproducción y aumento de la vida de todos los ciudadanos." Dussel (2006, 102).

protestar políticamente, sino dejar que ese cuerpo, esa pluralidad de cuerpos, se vuelva la pre-condición de toda futura protesta política." (Butler, 2013, 60).

§ 34. Habitus, corporalidad y afectividad

El sentido supone la inmediatez de lo sensible, comienza desde el ámbito corporal, porque ante todo somos corporalidades vivientes; no obstante, afirmarlo no basta para comprender cómo es que lo somos, cómo se sedimenta el sentido en el mundo, por eso necesitamos explicar el vínculo existente entre la corporalidad, la *tipificación*, la asociación y el *habitus*, porque como intentaremos explicar, la experiencia comienza a objetivarse desde los ámbitos originarios de la pasividad; allí donde la voluntad y la autarquía del sujeto todavía no tienen cabida, donde los sentimientos, las tendencias, las sensaciones y en general donde toda la intencionalidad instintiva se lleva a cabo (cf. Lee, 1993) y siendo aquella la que configura la base para la determinación y la configuración del mundo objetivo, la verdad y finalmente el sentido.

Cuando estudiamos los *tipos* afirmamos que ellos formaban parte de una teoría más general que podíamos equiparar con la estética trascendental kantiana, una teoría de la sensibilidad, siendo parte de los estratos de la pasividad; sin embargo, la explicación dada permanecía siendo abstracta porque no hemos mostrado la concreción de los *tipos*. Los *tipos* comienzan siendo modos de ver, de sentir, de tocar; relaciones corporales con el entorno, ellos se concretan en modos permanentes de ver y sentir, de actuar; percibir un objeto no es sólo percibir, sino crear una tendencia para percibirlo de cierto modo, conformamos guías de la percepción y del sentir, lo cual forma nuestro modo de poner (*setzen*) al mundo, el cual posteriormente se convierte en lo presupuesto (*Voraussetzung*). Esas tendencias son las que conforman nuestra pre-comprensión; sin embargo, como mencionamos en el capítulo anterior, la pre-comprensión no comienza gracias al lenguaje o con la espontaneidad del pensamiento, o con las operaciones del entendimiento¹⁹², sino que principia con los *tipos* y ellos se concretan en *habitualidades corporales*, en tanto que siempre nos encontramos en una relación con el entorno, en ciertos modos de ver, de sentir, de tocar; debido a la coherencia asociativa y a las síntesis estéticas se configura el mundo, así es como nos acostumbramos al mundo, y acostumbrarse significa crear guías de experiencia o *tipos*, lo cual no es otra cosa sino generar marcos de referencia corporales, con ellas se conforman las costumbres. Husserl nos dice en *Ideas II*: "Si una vez he creído

¹⁹² "Zur Sinnlichkeit gehören auch Gefühle und Strebungen. Das sind keine Spontaneitäten, und somit keine Stellungnahmen im echten Sinn." (Hua XXIII, 459).

M con este sentido y en cierta manera de representación, entonces subsiste la tendencia asociativa de volver a creer en M en un nuevo caso." (Hua IV, 223/270-271). En este caso, la tendencia comienza desde el ver algo, sentir algo e iterarlo posteriormente; así se conforma la identidad del "objeto" y posteriormente la objetividad y el sentido:

"Vemos que con el mismo fondo de apercepción pueden construirse diversos actos de representación. Esto es un *habitus* representante variado: [pues] el sujeto de la imagen significa, el objeto de la imagen significa y nuevamente el objeto de la imagen en tanto imagen del sujeto significa. Por ello mismo mediante el discurso sobre el objeto de nuestra representación normalmente señalamos a aquel objeto al que se refiere el significado, por ello mismo cuando existe un cambio en la dirección de la intención significativa, también existe un cambio en el objeto." (Hua XXIII, 38) Traducción nuestra.

Lo que analizaremos aquí son las tendencias que perduran y las cuales constituyen modos de ser, tanto de los objetos como de nosotros mismos, las llamadas *habituales*. El concepto de *habitus* ha tenido bastante éxito, especialmente en las ciencias sociales, principalmente debido a la figura de P. Bourdieu, quien retomándolo de la fenomenología se lo apropió de forma novedosa y lo define de la siguiente manera: "*habitus* son sistemas de *disposiciones* duraderas y transferibles, estructuras estructuradas predispuestas a funcionar como estructuras estructurantes, es decir, como principios generadores y organizadores de prácticas y se representaciones" (Bourdieu, 1980, 86) No podemos sino estar de acuerdo con su definición, sin embargo, donde disintimos es en el lugar en que él los ubica, porque él da por sentada a la sociedad; es verdad, nosotros "venimos al mundo" y eso significa estar insertos en un mundo con sentido, mundo que compartimos con los otros, mundo que co-configuramos y donde nos encontramos inmediatamente insertos en una tradición cultural; no obstante, tal hecho no significa que siempre haya sido así, no quiere decir que el mundo siempre haya sido significativo y menos aún que tengamos que apelar a una significatividad tan elevada como la propone en sus investigaciones Bourdieu, tal como lo argumentamos en el capítulo anterior con el caso de Heidegger; lo que aquí interesa enfatizar que la *habitudinalidad*, los *habitus* comienzan desde estratos mucho más fundamentales, inician en la sensibilidad, especialmente en su relación con el cuerpo. Son primeramente la objetivación de síntesis de asociación, aunque posteriormente se despliegan en una gama multi-estratificada de relaciones interdependientes. Por ello, cuando hablamos de *habitus* bien podríamos estar aludiendo tanto a ciertos aspectos "individuales, corporales, perceptuales, y personales o, por otra parte, a aspectos sociales, culturales, colectivos, históricos y tradicionales." (Moran, 2011, 55). Si esto es verdad, entonces debemos recordar que la meta de este párrafo es explicar que algunos de los *habitus* no tienen una relación inminente con la intersubjetividad, sino que están a la base de ésta, aquellos que conforman los estratos básicos de la subjetividad y del mundo y que son, a su vez, los que sostienen la intencionalidad.

Dermont Moran arguye que el concepto de *habitus*, de habitualidad es uno de los conceptos operatorios¹⁹³ de la fenomenología de Husserl (cf. Moran, 2011, 59) y, tal vez, a ello se deba su multivocidad. Aún así, lo cierto es que tal concepto, sin importar al estrato que se refiera, representa ciertas acciones o afecciones permanentes del sujeto, las cuales lo hacen ser de cierta manera y ver al mundo partiendo de configuraciones de mundo específicas que se han incorporado a su actuar y que ahora de las cuales no es consciente haberlas realizado por tanto tiempo. Sugiere disposiciones que configuran nuestro modo de estar en el mundo y al mismo tiempo son las que conforman nuestro carácter (cf. Ricoeur, 1990, quinto estudio); disposiciones hacia el mundo y hacia uno mismo, por eso Husserl puede aseverar que: “cuando yo me decido por primera vez, en un acto de juicio, por un ser y un ser así, ese acto fugaz pasa; pero desde ahora soy yo, y de modo permanente, el yo decidido de tal o cual manera, yo tengo la convicción correspondiente.” (Hua I, § 32). Cuando enjuicio, veo, percibo o deseo algo, al mismo tiempo voy creando la convicción para seguir enjuiciando, viendo o deseando de la misma manera; mi/nuestra experiencia crea parámetros, va conformando elementos estables para determinar lo que “algo” es y lo que yo/nosotros puedo/podemos creer sobre dicha cosa. Por eso mismo, podemos decir que los *habitus* son un entramado irrompible entre la subjetividad y el mundo, el mundo comienza desde la forma en que lo vemos y lo percibimos, literalmente, pues en tal percibir generamos los patrones que nos hacen comprender; además debemos recordar lo dicho por Husserl en el § 57 de *Ideas II*; a saber, que la *habitualidad* comienza en el cuerpo, pues él “es entonces mi haber”, no comienzo siendo un sujeto que piensa sino “yo vivo”, yo padezco y hago, yo soy afectado, yo tengo mi enfrente, soy afectado, atraído, rechazado, motivado en diferentes formas por lo enfrente.” (Hua IV, 248/295) Las habitualidades, entonces, serían primeramente modos relacionados con la corporalidad, el hecho de ver algo de cierta manera y que a final de cuentas es lo que delinea la forma en la que lo veremos la próxima vez que lo tengamos frente a nosotros; no está de más recordar que éste no es un proceso reflexivo, sino ante todo pasivo y corporal.

Sin embargo, creemos importante remarcar que la teoría de las habitualidades está centrada más en el aspecto subjetivo de la experiencia que en el correlato objetivo de lo *real*, incluso podría pensarse que mientras que la teoría de los *tipos* lidia con la conformación pasiva de los correlatos noemáticos, la teoría de las habitualidades se centra en explicar los modos en que la subjetividad genera tendencias en su modo de vivir, aquellos aspectos que forman nuestro carácter, nuestro

¹⁹³ La categoría de *conceptos operatorios* refiere a los ciertos conceptos fundamentales de los filósofos, aquellos que son tan empleados que su uso parece normal y que, por tanto, es innecesario explicitarlos; por ende, regularmente no se aclaran; sin embargo, allí es donde se encuentran aspectos metodológicos o metafísicos esenciales. Sobre el tema remitimos al famoso artículo de E. Fink (1957).

temperamento, y los cuales inician y aparecen gracias al cuerpo, por ello Husserl nos dice en el primer volumen de *Phänomenologie der Intersubjektivität*:

“El Yo [se constituye] mediante sus habitus firmes, con costumbres determinadas de sus conductas, actos, del pensamiento y del discurso.” (Hua XIII, 244) Traducción nuestra.

“Naturalmente es un ámbito alejado cuando hablamos de que el carácter, el temperamento, etc. puestos en marcha se ‘expresan’ en habitus y conductas externas, tal como la monstruosidad, etc.” (Hua XIII, 76) Traducción nuestra.

Y también afirma en el segundo volumen:

“Yo soy, aunque no sólo lo actual, sino también soy un yo habitual, y la habitualidad apunta a una cierta posibilidad yoica, un ‘yo puedo’, un ‘yo podría’, un ‘yo hubiera podido’ y ese poder que se materializa nuevamente apunta a las actualidades del yo, a las vivencias actuales del yo, incluso a la realización de tal poder. Con una palabra, yo soy un yo de posibilidades (y aunque no fuera verdaderamente un yo, no podría pensar de manera distinta).” (Hua XIV, 378) Traducción nuestra.

La conformación de *habitus* se da gracias a los actos corporales, pero también debido a toda la capa afectiva que vivimos y sentimos gracias a ellos; la rabia, el coraje, la timidez, la alegría, el cariño; todos lo que Antonio Ziri3n ha llamado el “colorido de la vida” (cf. Ziri3n, 2003); es decir, el horizonte afectivo que modela de ciertas maneras nuestro modo de ser y actuar en el mundo. De tal manera, “los h3bitos no son s3lo modos individuales de comportarse, sino que incluyen decisiones perdurables, valores y juicios hechos por un individuo que los ha adoptado en el transcurso de su vida.” (Moran, 2011, 62) Pero, quiz3s, podr3amos preguntar m3s concretamente a qu3 nos estamos refiriendo con tal descripci3n, pongamos un ejemplo, porque finalmente si la fenomenolog3a basa muchos de sus an3lisis en las descripciones es porque asume que la descripci3n hace posible que el lector o el escucha acceda mediante la intuici3n y la variaci3n eid3tica al fen3meno mismo del que trata el asunto. Pondremos dos ejemplos para ilustrar algunos aspectos de las *habitualidades*; en primer lugar imaginemos a un ni3o que est3 aprendiendo a tocar alg3n instrumento; regularmente comienza siendo bastante torpe, pues nadie es experto desde un principio, inclusive agarrar el instrumento correctamente el instrumento puede ser un gran conflicto, los dedos generalmente est3n mal puestos, la postura es horrible y habitualmente no pone la atenci3n requerida, en una palabra, todo comienza mal y parece no poder augurarse un futuro favorable para nuestro peque3o artista imaginario; sin embargo, esa misma situaci3n es por la que pasaron todos los grandes solistas del mundo, no hay alguno que haya tocado perfectamente desde el primer d3a, lo que nos ense3an las pel3culas sobre el talento es una bonita invenci3n cinematogr3fica; no obstante, lo que en verdad acontece en la vida de tales artistas es mucho trabajo, trabajo motriz del ni3o, trabajo en el que se entrena el o3do, se educa al cuerpo, desde la postura necesaria para tocar el instrumento, la fuerza del brazo, de los dedos, la sutileza en la ca3da de los dedos para llegar al lugar adecuado, la agilidad cinest3tica, etc. Todo lo

necesario para que alguien empiece a tocar mínimamente bien un instrumento. Si un niño llega a cumplir el proceso necesario, digamos que hubo empezado a una edad aproximada entre 4 y 5 años, por lo regular cuando llega a la adolescencia tiene ya gran parte del trabajo realizado, el instrumento es parte de él, se ha convertido en una extensión más de su cuerpo, incluso su memoria podría no ser capaz de recordar el hecho de no tocar un instrumento; lo que importa señalar es que la vida de este niño está troquelada por la música y más específicamente por el instrumento, seguramente algunas partes de su cuerpo tienen callos, los guitarristas suelen tenerlos en la primera falange del dedo, los violinistas suelen tener una marca o mancha oscura en el cuello, los pianistas tienen las manos "distintas", hace no mucho circuló en internet la fotografía de los dedos de los pies de una bailarina de ballet profesional, mostrándonos que no todo es belleza en tal mundo, porque ser capaces de realizar lo que ellas hacen implica el fortalecimiento de ciertas partes del cuerpo inimaginables para nosotros, aunque la tonificación corporal en este caso no es estéticamente placentera. No obstante, nuestra meta era apuntar que el cuerpo de todos ellos está encaminado a ciertas habilidades, las cuales para muchos de nosotros son imposibles de realizar, no obstante, generalmente no es por falta de comprensión, no es difícil comprender teóricamente cómo hacer sonar un violín, un piano o una guitarra; sin embargo, es bastante difícil cuando nos enfrentamos prácticamente a dicha tarea, porque no estamos acostumbrados a ella, no hemos desarrollado las *habituales* necesarias; es decir, nuestro cuerpo no adquirió a lo largo de su vida intencional el adiestramiento necesario para que pudiéramos llevarla a cabo.

Las *habituales*, por tanto, son disposiciones permanentes, que de tanto llevarlas a cabo, se vuelven automáticas, aunque al inicio hayan requerido de gran esfuerzo intelectual, como el necesario para tocar un instrumento, aún así llega un momento en que ya no necesitan deliberación reflexiva, mas tampoco podemos verla como un mero automatismo. La *habitudinal* más bien es la tensión establecida entre la actividad y la pasividad de la vida; sedimentaciones de sentido que no requieren ser actualizadas todo el tiempo, modos de ver, de actuar, de comportarse; por ejemplo, los grandes violinistas son capaces de tocar piezas sumamente complicadas y al mismo tiempo estar dialogando con alguien, porque su cuerpo ya posee lo necesario para "trabajar" automáticamente, ya está habituado a tocar y hacer lo que debe de hacer. Y este último ejemplo ni siquiera es parte de la pasividad originaria; es decir, no es de las *habituales* más sedimentadas que podríamos tener, porque implica un gran esfuerzo intelectual durante muchos años, para que posteriormente pueda ejecutarse dicha tarea sin la necesidad de pensar en ella. Sin embargo, no todas las *habituales* corporales comienzan necesariamente con tal esfuerzo intelectual; el mero y simple hecho de percibir, de determinar lo que está frente a nosotros es parte de la creación de *habituales*. Tenemos que "ver" lo que está frente a nosotros y en ese ver creamos convicciones acerca del objeto. Nos formamos

modos de comportarnos frente a él y pasa a ser parte de nuestro "haber intencional", un ejemplo muy concreto de ello son los niños pequeños, incluso los que no son capaces de caminar, porque dentro de sus posibilidades siempre están constituyendo y configurando su entorno, "saben" o "reconocen" sus límites; es decir, con qué pueden jugar y con que no, porque a base de prueba y error son capaces de "entender" lo que son capaces de cargar, lo que pueden alcanzar, lo que pueden morder, lo intentan todo, pero en algún momento reconocen lo que pueden; poco a poco van determinando corporal y pasivamente su entorno. Así es como se generan nuestras habitualidades, algunas partiendo de nuestro cuerpo, pero también es necesario recordar y enfatizar que no es el único modo como le damos sentido a nuestro entorno, porque también creamos habitualidades afectivas; es decir, "ponemos" y diferenciamos a los objetos mediante sentimientos, todos tenemos una compleja taxonomía afectiva; clasificamos las cosas que nos agradan, las que nos disgustan, las que ansiamos, las que nos preocupan, creamos vínculos especiales con objetos, con animales, con personas, etc., de tal forma que todo ello va creando el sentido de nuestro mundo e incluso todas esas marcas afectivas nos ayudan a forjar nuestro carácter. Las habitualidades ciertamente son disposiciones duraderas, marcas que creamos en el mundo partiendo de nuestra propia vida, pero debemos recordar que ellas comienzan gracias a nuestra encarnación, debido a modos y actos corporales y simultáneamente mediante la complejidad afectiva de nuestra vida. Estar en el mundo significa adentrarse en una cultura, mas cada uno lo hace a su manera, creando sus hábitos y su forma específica de vivir, habitando el mundo que le tocó vivir. Michel de Certeau, solía afirmar que siempre existen modos de consumo personales de lo social, mediante los cuales nos instalamos en las costumbres, en las estructuras sociales, políticas, económicas de nuestra cultura, porque los *habitus* apuntan a la interacción entre lo personal y las estructuras sociales, son las marcas subjetivas en cada una de ellas. No obstante, todavía debemos ir más allá de los aspectos subjetivos, pues el mundo que nos ofrecen aún es restringido, porque con su descripción no alcanzamos a comprender la situación intersubjetiva en la que nos movemos en la cotidianidad; aunque aún así gracias a ella recordamos porqué el objetivismo es erróneo y lo es porque olvida que estamos instalados en el mundo desde una perspectiva de la primera persona, siendo afectados, pero al mismo tiempo creando y rindiendo mundo.

§ 35. *Habitus*, normatividad e intersubjetividad

Hasta el momento nos hemos centrado en un análisis de los rendimientos subjetivos; es decir, nos hemos enfocado en ámbitos que pertenecen a la esfera de la pasividad aunque aquellos centrados en el sujeto; no obstante, como seguramente ha podido intuirse, ya llevan implícitos ciertos rasgos de la intersubjetividad, aunque aún no los hayamos hechos explícitos. Nuestra intención, hasta este

momento, era argumentar a favor de la idea de que el sentido se genera desde los estratos de la sensibilidad y de la corporalidad, porque, a nuestro juicio, parece ser un error bastante común presuponer los ámbitos intersubjetivos para analizar el sentido. Y hay cierta razón en ello, pero como lo ha señalado Searle, al apuntar que los teóricos sociales suelen dar por sentado el lenguaje y la sociedad, podrían pasarse por alto ciertos aspectos relevantes de las descripciones y del análisis de la formación de lo social si simplemente los asumimos en vez de intentar explicarlos. Por eso, hemos intentado dejar de lado los temas más íntimamente relacionados con la intersubjetividad; aunque, curándonos en salud, también debemos decir que lo hicimos porque, en lo particular, es un tema sumamente complejo y en el que los especialistas han derramado mares de tinta.¹⁹⁴ Hasta el momento pusimos el tema entre paréntesis; no obstante si se observa con mayor detenimiento ha sido un tema latente y constante durante todo el capítulo, como hemos dicho antes, entendemos a la fenomenología como una filosofía trascendental en la que se entiende que el sentido, la verdad y el mundo objetivo son productos intencionales de los rendimientos de la intersubjetividad trascendental¹⁹⁵; es decir, que toda institucionalidad necesita de los otros para poder sedimentarse y ser; pues la experiencia que no logra sedimentarse socialmente, aquella que no alcanza a ser objetivada en aspectos culturales, podría decirse que no se vuelve parte de la historia, entonces es una experiencia que “no existe” más allá de sí; imaginemos un caso hipotético, que hubiera existido un artista genial, más grande que cualquiera de los grandes y, sin embargo, por razones del destino su obra nunca se dio a conocer y nunca lo hará, entonces aunque la experiencia de su arte haya existido en el mundo de una forma objetiva, pues estuvo presente en él, su arte terminará siendo parte simplemente de su propia experiencia, y lamentablemente, todo por no alcanzar a ser parte de la colectividad, se perdió en la “nada de la historia”, se nulificó, no logró instituirse socialmente y, por ello mismo, no formará parte del saber colectivo. Así pues, la idea a la que queremos apuntar y defender es la siguiente: la fenomenología tiene como criterio a la experiencia, pero cuando nos referimos específicamente a la intersubjetividad, el criterio es la normatividad que hemos generado como sociedad; es decir, las instituciones, las

¹⁹⁴ Ante todo debemos remitir al lector interesado a los tomos XIII, XIV y XV de la Husserliana, donde Husserl analiza el tema en más de 1000 páginas; aunque tal vez, y tomado a juicio personal, los análisis más interesantes se encuentren a final del tomo XIV y a lo largo del tomo XV. De los mejores textos que se han escrito sobre la intersubjetividad remitimos nuevamente al libro antes referido de Moreno (1989); Waldenfels (1971); Zahavi (1996), Römpp (1992), en español no podemos olvidar el libro de Simón Lorda (2001).

¹⁹⁵ Cf. por ejemplo “Also jedes Objektive, das mir in einer Erfahrung und zunächst einer Wahrnehmung vor Augen steht, hat einen apperzeptiven Horizont, den möglicher Erfahrung, eigener und fremder. Ontologisch gesprochen, jede Erscheinung, die ich habe, ist von vornherein Glied eines offen endlosen, aber nicht explizit verwirklichten Umfanges möglicher Erscheinungen von demselben, und die Subjektivität dieser Erscheinungen ist die offene Intersubjektivität.” (Hua XIV, 289).

normas, las leyes, las costumbres, etc.¹⁹⁶ Sin embargo, la intersubjetividad comienza en la pasividad más absoluta (cf. Simón Lorda, 2001, capítulo 4), gracias a ella la fenomenología obtiene sus principios que le evitan caer en un relativismo, porque puede mostrar que los modos de ser de lo *real* se imponen como un límite frente a lo que puede ser dicho sobre ellos; se traslapan en la sensibilidad evitando que cualquier sentido sea posible, tanto lo *real* como la corporalidad tienen sus límites e incluso la corporalidad misma es el límite de muchos aspectos normativos.

Si hemos tenido que dar todo este rodeo y referirnos a los estratos fundamentales en los tendríamos por una parte a los *tipos*, pero por otra parte las habitualidades, tal como las designa Husserl en *Ideas II* (cf. Hua IV, §§ 29, 56, 57 y Anexo II); no fue porque hubiéramos querido hacer un comentario propiamente de la teoría husserliana; sino por dos razones, la primera tiene que ver con los objetivos que nos propusimos en esta investigación, mostrar de dónde surge el sentido; en la esfera pasiva, más específicamente en la corporalidad y a partir de una *tipología* del mundo que se después se convierte en la pre-comprensión, aún así quisimos ir un poco más lejos, esbozar un proyecto de ontología social; ahora bien, si tomamos seriamente la propuesta fenomenológica de Husserl veremos que ella tiene indicaciones, notas agudas sobre cómo afrontar los problemas, pero propiamente dicho son análisis que Husserl dejó en el tintero, por falta de tiempo, de vida, etc., sus estudios más fructíferos siguen anclados a los rendimientos de la subjetividad, mientras que cuando él habla de la intersubjetividad se centra específicamente en el campo epistemológico, preguntando por lo objetivo, por la verdad (cf. Zahavi, 1996), por ello, es necesario dar un paso más allá, como muchos fenomenólogos lo hicieron, porque queremos concretar las intuiciones más profundas que Husserl dejó en sus análisis; apuntar a la relación que se establece entre el cuerpo, el *habitus* y la intersubjetividad, aunque aquí no pretendemos haber alcanzado este cometido; aún así daremos un esbozo de ello, para cumplir con dicha tarea, retomaremos aspectos de la filosofía de Husserl, pero también de los estudios de Bourdieu, Waldenfels, Butler y de Certeau. La segunda razón para tal rodeo es la que he expresado durante los últimos capítulos; la fenomenología necesita dialogar con otras tradiciones filosóficas, porque lamentablemente muchos especialistas de la fenomenología, especialmente en México, se rehusan a hacerlo; por ello, sus investigaciones terminan siendo filosóficamente irrelevantes, interesantes para quien comparte su fascinación, pero realmente parece que no intentan resolver problemas sino sólo jugar con conceptos, malabarearlos a la perfección; y esta forma de proceder es la

¹⁹⁶ "Thus reality or objectivity, as valid for everyone, is naturally not something merely lying before us in itself; instead, it is a structure of validity that gains acceptance in an infinite movement of relative achievements that are carried out intersubjectively. The world (or the truth) that subjects hold in common is not imposed upon these subjects from the outside, but arises from a process of reciprocal interaction." (Zahavi, 1996, 102).

que queremos cuestionar, pero en la práctica, apuntando a problemas mismos de la fenomenología y al mismo tiempo señalar cómo ellos pueden nutrirse de otras formas de pensamiento. Los *habitus* son sedimentaciones de sentido, disposiciones permanentes que comienzan en la pasividad de la vida intencional del sujeto, gracias a la asociación, los *tipos* y la corporalidad, pero también la trascienden; los *tipos* y los hábitos corporales, tal como los gestos, no poseen sentido a menos que impliquen a los otros, a una alteridad que ha estado siempre allí y que nos ayuda a rendir mundo, a co-constituirlo significativamente, a crear cultura. Los *habitus*, el vivir, implica lo social, se concretan en nuestra *tradicición*, en sedimentaciones de sentido, en objetivación de experiencias, prácticas, costumbres e instituciones. Husserl nos dice en el segundo tomo de *Phänomenologie der Intersubjektivität*: “Vivir con prejuicios es vivir en una tradición. En el más amplio sentido esto pertenece a cada vida de un yo, vivir en una tradición para ser [...] El entramado de un yo individual y su posicionalidad en la comunidad: [Eso es lo que significa] la constitución de una habitualidad comunal, que es la tradición y que existe en el momento de la institución de la comunidad, porque ella sólo existe a través de la institución de una habitualidad intersubjetiva o de una tradición.” (Hua XIV, 230. Traducción nuestra). La primera pregunta que debemos hacernos es la siguiente: ¿qué nos ofrece una teoría de los *habitus* para el estudio de lo social? Y la respuesta es que ante todo posibilita cuestionar tanto un objetivismo, porque apunta a que el sentido no es una cualidad perenne de la naturaleza, sino una constitución humana, y por tanto social, e igualmente permite cuestionar un subjetivismo, dándonos argumentos para asimismo mostrar que el sentido, aunque comience en la pasividad del sujeto necesita trascenderla para poder ser llamado propiamente “sentido”. El sentido es parte de lo social, del mundo intersubjetivo. Segundo, una teoría de los *habitus* nos ayuda a pensar el sentido más allá o más acá del lenguaje, porque como P. Ricoeur lo expresó en su libro *Sí mismo como otro*: “Incluso es importante subrayar que el axioma implícito según el cual «todo es lenguaje», ha conducido muy a menudo a un semantismo cerrado, incapaz de explicar el obrar humano en cuanto que acontece efectivamente en el mundo, como si el análisis lingüístico condenase a saltar de un juego de lenguaje a otro, sin que el pensamiento pudiese alcanzar nunca un hacer efectivo.” (Ricoeur, 1990, 333). Tercero, ayuda a comprender que la objetivación del sentido tiene estratos diversos, desde los más originarios constituidos en la temporalidad de la vida, para después instanciarse en los *habitus* corporales, donde se gesta la individualidad y el carácter; y que posteriormente muestran que lo social se instancia en leyes, normas, costumbres, instituciones¹⁹⁷; y ellas son las que conforman la *cultura*¹⁹⁸ y lo que finalmente

¹⁹⁷ “El *habitus*, que se constituye en el curso de una historia particular, imponiendo a la incorporación su lógica propia, y por medio del cual los agentes participan de la historia objetivada de las instituciones, es el que permite habitar las instituciones,

denominamos como el *mundo propio* (cf. Waldenfels, 1997), en este tercer punto nos centraremos en lo que resta del párrafo.

Los *habitus* son “historia incorporada, naturalizada” (Bourdieu, 1980, 91), la internalización de una segunda naturaleza o, mejor dicho, son el modo en que se le asigna sentido a lo *real indeterminado*, tanto de forma individual como social; cuando los pensamos específicamente de manera social, deben ser vistos como prácticas reguladoras de acciones, de afecciones, de rutinas, todo ello debe apreciarse con todas sus implicaciones; no podemos verlos como si sólo fueran parte de una normatividad que nos dice simplemente lo qué es posible hacer, sino que al mismo tiempo también son normas que sancionan aquellas prácticas que no se acoplan a lo que establecido¹⁹⁹; por ende, los *habitus* pueden verse como el origen del orden social. En esta sección queremos defender la tesis siguiente: los *habitus* son la base para la institución de los lugares y funciones sociales, pues crean lo *propio* de cada estrato social asignando, los marcos de acción, de pensamiento y los de la decibilidad, ya que las estructuras sociales aparecen en el mundo mediante la conformación de los *habitus*, porque lo social no existe sino como una estructura hegemónica que se encarna en la vida de las personas que la habitan; entonces es viable decir que lo estructural se establece y cobra significación mediante la encarnación de la normatividad incorporada en la vida de las personas gracias a los *habitus*, ellos son la manera en que se las estructuras sociales se hacen parte de la vida de los sujetos, de sus costumbres; sin embargo, nos interesa argumentar que esas estructuras se concretizan en primeramente *prácticas corporales* y en creencias. Por eso Bourdieu afirma:

“La creencia práctica no es un ‘estado del alma’ o, menos todavía, una suerte de adhesión decisoria a un cuerpo de dogmas y de doctrinas instituidas (‘las creencias’), sino, si se me permite la expresión, un *estado de cuerpo*. La *doxa* originaria es esa relación de adhesión inmediata que se establece en la práctica entre un *habitus* y el campo al cual está acordado, esa muda

apropiárselas de manera práctica, y por lo tanto mantenerlas en actividad, en vida, en vigor” P. Bourdieu, *op. cit.*, p. 93.

¹⁹⁸ “Die Umgrenzung der Idee der Kultur bedürfte doch genauerer Erwägungen. Wie verhält sich Kultur und Konvention und Tradition? Jedes Individuum hat seine Gewohnheiten. Wie steht individuelle Gewohnheit und bleibende Entschiedenheit (bleibende Urteile, Werte, Entschlüsse für das Individuum)? Sitte ist ein Titel für sozial gewohnheitsmäßige Handlungen, ebenso hat die Sprache ihre sozial gewohnheitsmäßige grammatische Form, und zu allem sozial Gewohnheitsmäßigen gehört ein Sollen, das des ‘Üblichen’, des Normalen, sich Gehörenden. Aber Wissenschaft und Kunst? Ist Sitte an sich schon Kultur? Sie kann in Kultur genommen werden, möchte man sagen.” (Hua XIV, 230).

¹⁹⁹ Cf. Bourdieu (1980, 90-91). J. Butler también defiende la idea de que las estructuras sociales conminan a los sujetos a ser y actuar de cierta manera, aunque ella no emplea en sus análisis la categoría de *habitus*; sin embargo, la idea es semejante, porque para Bourdieu la normatividad de los campos sociales se crea a partir de los *habitus*, son la primera instancia de la institución social y en esos campos se estipulan las reglas que conforman *tipos de sujetos, habitualidades prácticas* que están de acuerdo con lo “socialmente aceptado”. Butler afirma: “No obstante, los sujetos regulados por esas estructuras, en virtud de que están sujetos a ellas, se constituyen, se definen, se reproducen de acuerdo con las imposiciones de dichas estructuras.” (Butler, 1990, 47).

experiencia del mundo como algo que se da por sentado y que el sentido practico procura.”
(Bourdieu, 1980, 111)

El sentido del mundo, es estrato simbólico, o la eficacia simbólica es normativa y vinculante en tanto se encarna en cuerpos de los sujetos sobre los que actúa, en miradas, gestos, caricias, en los comportamientos de todos aquellos que los viven, donde “las piernas, los brazos están llenos de imperativos adormecidos” (Bourdieu, 1980, 112); basta recordar cómo lo *propio* de cada cultura se expresa en sus gestos, por ejemplo, los italianos tienen esas formas tan particulares de mover las manos con cada una de sus oraciones, con las manos ponen el énfasis, el desagrado, la ironía; asimismo los argentinos. Entonces, los *habitus* pensados como *prácticas corporales* no sólo encarnan lo *propio* de cada nacionalidad, sino también los sistemas de dominación. Ejemplo de ello, tal como han señalado varios teóricos sociales, sería el machismo, que no se expresa primeramente en un discurso, porque antes de ser parte de un discurso que alguien se lo apropia corporalmente, en la sociedad contemporánea pocas personas se asumen como machistas; no obstante, el machismo se refleja en acciones, en modos de ser; entonces aunque las personas *digan* que no son machistas, aún así se comportan como tales, nuevamente, se refleja en las miradas, en los gestos, en los codazos que se dan ciertas personas le dan a su amigo de a lado para ver a una chica que se acaba de subir a algún medio de transporte, etc. Lo que en este momento nos importa señalar es que los sistemas de dominación, así como cualquier tipo de estructura social se manifiesta y mantiene gracias a una compleja instauración de series de *prácticas corporales*. No queremos extendernos demasiado en el estudio de este problema, porque no es el tema a tratar, mas lo tocaremos sumariamente, ya que permite concretar lo que hemos venido diciendo.

Judith Butler, en su libro *Cuerpos que importan*, sostiene que el género o la diferencia sexual es un constructo social²⁰⁰, resultado de *prácticas y discursos sociales* específicos que apuntalan lo *propio* de los hombres y lo *propio* de las mujeres, tales *prácticas sociales* se conforman mediante los *poderes sociales* construidos performativamente, aunque ateniéndose a los límites materiales del cuerpo, creando así, ciertas funciones de estatus, tal como las definiría Searle, que condicionan y norman el sexo de las personas; el sexo, por tanto posteriormente se traduce en *prácticas corporales*, ella dice que “el ‘sexo’ no sólo funciona como norma, sino que además es parte de una *práctica reguladora* que produce los cuerpos que gobierna, es decir, cuya fuerza reguladora se manifiesta como una especie de poder productivo, el poder de producir –demarcar, circunscribir, diferenciar– los

²⁰⁰ “La diferencia sexual nunca es sencillamente una función de diferencias materiales que no estén de algún modo marcadas y formadas por las *prácticas discursivas*.” (Butler, 1993, 17).

cuerpos que controla" (Butler, 1993, 18); sin embargo, esta filósofa y activista estadounidense explica que aún así, aunque el cuerpo recibe una marca social para conformarse en ser sexuado, nunca termina por identificarse por completo la corporalidad con el sexo, el cuerpo es condición del sexo, aunque a final de cuentas el sexo es quien indica las formas de acción que éste ha de llevar a cabo; la corporalidad y la normatividad van de la mano, cuerpo y significación. Por ello afirma que "en este sentido, lo que constituye el carácter fijo del cuerpo, sus contornos, sus movimientos, será plenamente material, pero la materialidad deberá reconcebirse como el efecto del poder, como el efecto más productivo del poder. Y no habrá modo de interpretar el 'género' como una construcción cultural que se impone sobre la superficie de la materia, entendida o bien como 'el cuerpo' bien como su sexo dado. Antes bien, una vez que se entiende el 'sexo' mismo en su normatividad, la materialidad del cuerpo ya no puede concebirse independientemente de la materialidad de esa norma reguladora. El 'sexo' no es pues sencillamente algo que uno tiene o una descripción estática de lo que uno es: será una de las normas mediante las cuales ese 'uno' puede llegar a ser viable, esa norma que califica un cuerpo para toda la vida dentro de la esfera de la inteligibilidad cultural." (Butler, 1993, 19). Si esto es así, entonces podemos decir que el machismo se encarna en normas corporales específicas, conductas generadas por una sociedad heteronormativa y patriarcal en las que los "hombres" y las "mujeres" poseen funciones de estatus específicas, sin embargo, ¿cuáles son ellas?

Bourdieu aborda dicho problema apelando a la división del trabajo, porque se da cuenta que la sociedad patriarcal no es resultado de algunas estructuras recientes, sino que tienen milenios de antigüedad. La división de trabajo inició en sociedades pequeñas, en las que los más fuertes del grupo, los hombres, eran encargados de proveer alimento, mientras que las mujeres debían cuidar y mantener las estructuras familiares; la instauración de ellas creó esquemas de percepción, prácticas y modos específicos de comportamiento. Al analizar concretamente la sociedad de los Kabila señala da cuenta de ciertos tipos de normatividades corporales, normas *incorporadas* en el actuar cotidiano:

"La hexis corporal es la mitología política realizada, *incorporada*, vuelta a disposición permanente, manera perdurable de estar, hablar, de caminar, y, por ende, de *sentir* y *pensar*. La oposición entre lo masculino y lo femenino se realiza en la manera de estar, de llevar el cuerpo, de comportarse bajo la forma de la oposición entre lo recto y lo curvo (o lo curvado), entre la firmeza, la rectitud y la franqueza (quien mira de frente y hace frente y quien lleva su mirada y sus golpes derecho al objetivo) y, del otro lado, la discreción la reserva, la docilidad. [...] Las mismas oposiciones se encuentran en la manera de comer: para empezar, en la manera de poner la boca, pues se considera que el hombre ha de comer con toda la boca, francamente, y no, como las mujeres, *du bout des lèvres* ["de los labios para afuera": en sentido figurado, *con reticencia*], es decir a medias, con reserva, con discreción, pero también de manera disimulada, hipócrita (siendo todas las '*virtudes*' *dominadas* muy ambiguas, como las palabras mismas que las designan y que, al igual que ellas, están siempre listas para adoptar un giro negativo); luego en el ritmo, pues el hombre de honor no debe comer ni demasiado rápido, con avidez y glotonería, ni demasiado lentamente, dos maneras de ceder a la naturaleza. El hombre viril que va directo al objetivo, sin rodeos, es también el que, al excluir las miradas, las palabras, los gestos, los golpes torcidos y retorcidos, hace frente

y mira a la cara a aquel a quien quiere recibir o a aquel hacia quien se dirige; siempre alerta, puesto que siempre amenazado, no deja escapar nada de lo que sucede a su alrededor: una mirada perdida en el aire o fija en el suelo son actitudes de un hombre irresponsable, que nada tiene que temer porque está desprovisto de peso en el seno de su grupo. Al contrario, se espera de la mujer bien educada, aquella que no comete ninguna inconveniencia 'ni con su cabeza, ni con sus manos, ni con sus pies', que ande ligeramente encorvada, con los ojos bajos, absteniéndose de todo gesto, de todo movimiento fuera de lugar de su cuerpo, de la cabeza o de los brazos, evitando mirar otra cosa que el sitio en el que posará su pie, sobre todo si ocurre que ella deba pasar delante de la asamblea de los hombres; su marcha debe evitar el contoneo demasiado marcado de las caderas que se obtiene apoyándose fuertemente sobre el pie; debe estar siempre ceñida con la *thimeh'remth*, pieza de tela rectangular a rayas amarillas, rojas y negras que se lleva por encima del vestido, y vigilar que su pañuelo no vaya a desatarse, dejando ver su cabellera. En una palabra, la virtud propiamente femenina, *lah'ia*, pudor, discreción, reserva, orienta todo el cuerpo femenino hacia abajo, hacia la tierra, hacia el interior, hacia la casa, mientras que la excelencia masculina, el *nif*, se afirma en el movimiento hacia arriba, hacia afuera, hacia los otros hombres." (Bourdieu, 1980, 113-114).

Citamos *in extenso* el texto de Bourdieu, porque preferimos ilustrar nuestro punto mediante su análisis en vez de hacer afirmaciones sobre las prácticas machistas en México sin haber realizado un estudio de campo serio; sin embargo, no hace falta sino voltear y mirar fijamente ciertos hábitos de las personas, los modos en que algunos "hombres" se acercan a las mujeres en el metro, en los camiones, los comentarios que hacen los albañiles, la mirada de muchos cuando pasa una chica con una minifalda o un vestido ajustado, e igualmente los comentarios y acciones de las propias mujeres cuando hablan sobre otras mujeres, cuando hacen comentarios sobre los hombres y lo que esperan de ellos, también allí se refleja el machismo (cf. Bourdieu, 1998). En el texto de Bourdieu, el machismo, o cualquier práctica de dominación o de institucionalización social conlleva *prácticas corporales*, las cuales son la primera forma en la que se instaura la normatividad en la sociedad y son resultado de una compleja interacción social. También debemos afirmar que los *habitus* finalmente se fijan en instituciones más "complejas" cuyos tipos de normatividad son más elevados y donde ya opera el entendimiento, digamos en las leyes que rigen un país y las cuales se encuentran en su constitución; sin embargo, tales estratos fundados en las en los *hábitos* y en la esfera pasiva de la experiencia.

Hagamos un breve resumen de lo alcanzado hasta el momento, pues el último párrafo presupondrá la comprensión de todos estos resultados. En este capítulo hemos tratado de explicar que el sentido del mundo acontece gracias a la familiaridad o la pre-comprensión que tenemos con nuestro entorno, esa familiaridad, no es algo por lo que ya no podamos preguntar, sino que se crea debido a una *tipificación* del entorno. La tipificación se forma gracias a la constitución de la "normalidad" y ella sólo se manifiesta porque en el trato con el entorno generamos guías o patrones de experiencia mediante criterios de lo óptimo. Por su parte, lo óptimo siempre lleva una referencia implícita al cuerpo, puesto que es una verdad absoluta que lo *real* se manifiesta, pero también lo es que la manifestación requiere una determinación para ser, y la determinación siempre comienza con la corporalidad viviente,

ya que es la concreción más básica del dativo de manifestación requerido por donación de lo *real*. Ahora bien, el cuerpo no es una entidad “natural”; es decir, una entidad que posee características inherentes y que están allí desde que el mundo es mundo, sino más bien, el cuerpo es el centro optimalizante que canaliza, determina y configura la donación de lo *real*. Gracias al cuerpo se generan *tipos* de cosas mediante el ver, oír, percibir, imaginar, pensar, todo lleva una referencia a la corporalidad viviente, toda intencionalidad y toda performatividad; y aquí asumimos que tanto la intencionalidad como la performatividad no inician en aquellos momentos que requieren de la espontaneidad del entendimiento, sino desde ámbito más originarios, en la pasividad de la experiencia y lo que Kant denominó el reino de la estética trascendental; allí es donde ubicamos el origen del sentido, en síntesis de identificación, una teoría de los *tipos* y de los *habitus*, las cuales llevan modos de actuar y toda una intencionalidad afectiva o sentimientos que “colorean” nuestra vida. Partiendo de esta esa base corporal y afectiva, se generan vínculos sociales, concretados en una visión específica de mundo, la que es propia de nuestra cultura, y que se precisa en *habitus* y en prácticas corporales, todas ellas nos hacen sentir, ver, querer, desear, necesitar de una manera sumamente específica. Todo ello es lo que constituye nuestra visión de mundo, la de nuestra cultura, una normatividad que nos dice cómo ser, sentir y actuar. Sin embargo, y es lo que veremos a continuación, *mundo* no significa solamente *mundo propio*, existen visiones diferentes, normatividades que se enfrentan e incluso pueden cuestionar lo que creemos, queremos, decimos, cómo actuamos, etc. Lo que está allí cuestionando y no somos capaces de incorporar en *nuestro mundo*, en nuestro discurso sobre lo que es y existe, es lo *extraño*, *mundos ajenos*, que lo son de culturas distintas, sistemas normativos que poseen sus propias visiones de mundo, que han creado sus modos de ver, actuar, sentir, etc. En esa tensión es que se crea el *mundo*. Este tema será el último que tratemos en esta tesis.

§ 36. Mundo. Tensión entre el *mundo propio* y el *mundo extraño*

Las categorías de *mundo propio* y *mundo extraño* son liminales, fronterizas, se implican y se requieren mutuamente. Como hemos señalado, nosotros constituimos nuestro *mundo propio* a partir de la configuración de una pre-comprensión, que incluye *tipos* de cosas, *hábitos* y una normatividad establecida; sin embargo, no comprendemos lo *propio* sin que al mismo tiempo definamos lo ajeno, lo que no encaja con nuestro modelo de mundo; cuando estipulamos normas también, por vía negativa, estamos prohibiendo o excluyendo otras tantas. Así, cuando analizamos con mayor detalle, entonces vemos que el *sentido* no acontece de una única manera; por eso, la *reducción fenomenológica* tiene la tarea, tal como lo vimos en el tercer capítulo, de abrirnos camino hacia los rendimientos intencionales subjetivos e intersubjetivos que constituyen la objetividad y al *mundo*, pero como allí lo anunciamos,

tanto el excedente ontológico de lo *real*, así como las limitaciones subjetivas, intersubjetivas y culturales que tenemos para aprehenderlo de una vez y para siempre, hacen necesario defender un pluralismo conceptual, aunque no irrestricto, pues lo *real* tiene sus límites en sus modo de aparecer. Sin embargo, nos lleva a afirmar que la fenomenalidad puede, es y debe ser determinada de varias maneras, nuestra cultura lo hace de una forma, creando lo que denominamos lo "normal", instancias normativas que nos hacen ver de cierta manera, actuar, querer, sentir, etc. Eso lo expresa claramente Anthony Steinbock: "a través del proceso de co-constitución se configura un *mundo propio* como lo normal como típicamente familiar, simultáneamente un 'mundo' también se está co-constituyendo, uno que no pertenece a nuestros sistemas conceptuales, a nuestra normalidad, a nuestros valores, normas tradiciones, etc., lo cual es lo mismo que decir que es constituido *como extraño, ajeno*, como lo no-familiar, lo atípico, lo 'anormal'. En pocas palabras, un *mundo extraño* también se co-constituye a través de la constitución de un *mundo propio* y se le dota de sentido como aquello que no es significativo, normativamente hablando, del mismo modo que lo que es el *mundo propio* para los camaradas de nuestro *mundo propio*." (Steinbock, 1995, 180). Sobre este punto debemos reconocer dos aspectos de un mismo tema: por una parte, cualquier *mundo propio* genera a sus propios excluidos, pues hemos apuntado que él se constituye como siendo una normatividad imperante en el campo social instanciada en habitus, leyes, etc., entonces conforma normas y los tipos de personas que son capaces de cumplir con tal normatividad, crea, mediante los poderes deónticos efectuados por instancias performativas, lugares de enunciación sobre los que pueden o no ser ciudadanos de ese *mundo propio*; sin embargo, y por otra parte, el *mundo propio* también se co-constituye junto con el *mundo extraño*, no obstante, dicho mundo extraño solamente nos aparece mediante la incompreensión, como un sistema normativo que no es el nuestro y del que no podemos apropiarnos, por lo menos no de todo aquello que nos ofrece. De tal manera, hay que tener claro ambos aspectos, pues descriptivamente no es lo mismo la *anormalidad* que la *extrañeza*. Sobre el primer aspecto tomemos un ejemplo de Foucault en su *Historia de la Locura*:

"No se había expulsado a los leprosos [en París] para contener el contagio; hacia 1657, no se ha internado a la centésima parte de la población de París para librarse de los 'asociales'. El gesto, sin duda, tenía otra profundidad: no aislaba extraños desconocidos, y durante largo tiempo esquivado por el hábito; los creaba, alterando rostros familiares en el paisaje social, para hacer de ellos rostros extraños que nadie reconocía ya. Provocaba al extraño ahí mismo donde no lo había presentido; rompía la trama, descentraba familiaridades; por él, hay algo del hombre que ha quedado fuera de su alcance, que se ha alejado indefinidamente en nuestro horizonte. En una palabra, puede decirse que ese gesto fue creador de alienación." (Foucault, 1961, 128-129).

Foucault expone claramente el proceso llevado a cabo para la constitución de los anormales, la sociedad mediante la instauración de procesos normativos co-constituye, conforma y excluye a las

personas que no son capaces de cumplir con los requisitos que se espera de ellos, todos aquellos que no cumplen los requisitos de entrada no se consideran como miembros con derechos dentro del ámbito social; por ejemplo, en la antigua Grecia todo aquel que no fuera griego de nacimiento no podía ser ciudadano, y eso no es todo, ser ciudadano no incluía a todas las personas, sino sólo a los varones griegos que eran capaces de tener estándares mínimos de vida; por lo cual, las mujeres, los niños, los extranjeros, los esclavos, eran funciones de estatus que no poseían los mismos derechos que los ciudadanos hechos y derechos, aunque dentro de tal taxonomía también existían más derechos para algunas personas frente a otras.

Sin embargo, debemos reconocer la diferencia que existe entre estos hechos y digamos, por ejemplo, la que aconteció durante la época colonial, cuando los españoles estuvieron intrigados por las culturas del continente al que arribaron, recordemos que hubo debates intensísimos sobre la *humanidad* de los indígenas y aquí es cuando queremos referirnos al segundo aspecto de la situación antes mencionada; si analizamos cuidadosamente ambos fenómenos encontraremos diferencias notables; en primer lugar, el anormal es distinto, pero es parte del “nosotros”, podemos determinarlo como un sujeto con menos derechos, tiene atributos que requieren de su exclusión, etc.; sin embargo, nunca, o casi nunca, nos preguntamos por su humanidad, él es parte de lo humano, del “nosotros”, de nuestro mundo propio; mientras que en el segundo caso, cuando se presenta un verdadero extraño²⁰¹ o una alteridad cultural, con sistemas normativos, valores, deseos; con una visión de mundo completamente distinta la primera pregunta e inmediata es por el sentido de su “humanidad”, porque su modo de ser lleva implícita e inmediatamente una comparación con lo “nuestro”, lo extraño aparece cuestionando lo “mío/nuestro”, no es comprensible de inmediato, lo extraño, tal como lo dice Waldenfels, pincha como un aguijón (cf. Waldenfels, 1990), y no nos deja indiferentes, pero tampoco tranquilos. Por eso nuestras formas de actuar son distintas frente al “anormal” y frente al “extraño”. Al “anormal” se le recluye, se le encierra, se crean mecanismos para transformarlo, para incorporarlo nuevamente a la sociedad; sin embargo, frente al extraño nos faltan ideas, no sabemos bien a bien qué debemos hacer con él, recordemos que lo ocurrido entre españoles e indígenas, no fue un proceso de incorporación cultural, de intercambio de ideas, costumbres, sino principalmente una masacre y aniquilación de culturas diferentes a la española, nunca se intentó aprender de ellos, porque en una de esas los indios ni personas eran, entonces no hubo una verdadera intención de llevar a cabo lo que

²⁰¹ “Fremd ist, was jenseits der Grenzen dessen liegt, was man mit Husserl *Eigenheitsspäre* nennen könnte. Eigenheit ist hierbei im weiteren Sinne zu verstehen als Zugehörigkeit, Vertrautheit, Verfügbarkeit, sei es die Eigenheit des Leibes, der Kleider, des Bettes, der Wohnung, der Freude, der Kinder, der Generation, des Heimatlandes, des Berufes, oder wegen auch immer.” (Waldenfels, 1990, 59).

Gadamer llama fusión de horizontes, por lo menos no en un primer momento; tratando de ser neutrales sobre este problema, debemos admitir que posteriormente ambas partes hicieron traducciones culturales, más por necesidad que por deseo, para incorporar aspectos de esos otros; no obstante, en un primer momento, por parte de los españoles, hubo un intento por aniquilar a lo extraño e imponer los parámetros de una cultura sobre muchas otras tantas. La pregunta filosófica, por tanto, es justamente por el modo de ser de lo extraño; porque no existe la posibilidad de eliminarlo, está siempre allí, nos antecede y condiciona nuestra experiencia sobre el mundo. Como hemos mencionado, lo *propio* y lo extraño también van de la mano, son mancuerna inseparable que debemos intentar dilucidar, aunque siempre se nos escape una caracterización positiva sobre lo extraño. Waldenfels, quien ha seguido de cerca esta profunda intuición husserliana, nos da breves indicios sobre ello, aunque siempre aclara que lo extraño se presenta de diversas maneras y en varios estratos; sin embargo, lo que es inaplazable es la pregunta por su modo de ser; él lo analiza desde siete perspectivas:

- Lo extraño nos encuentra primero bajo la forma de una experiencia de lo extraño que antecede al reconocimiento y a la comprensión [...] Se trata de experiencias afectivas marcadas como el asombro o el miedo; interrupciones que interrumpen el andar acostumbrado de las cosas; anomalías que se desvían de la normalidad.
- Lo extraño no representa ningún estado temporal de carencia. La experiencia de lo extraño se caracteriza por la resistencia que ofrece a aquello a lo que nos referimos. [...] Lo extraño es una lejanía en las cercanía más próxima.
- La forma radical de lo extraño sólo puede comprenderse de forma paradójica como una imposibilidad vivida que supera nuestras posibilidades [...] el comportamiento entre la exigencia de lo extraño y la propia respuesta es siempre asimétrico pues precede a toda comparación.
- La extrañeza se distribuye en distintas dimensiones. Lo que es menester distinguir es la extrañeza de uno mismo, la extrañeza de los otros, y la extrañeza de otro orden.
- La extrañeza penetra todos los órdenes que hacen posible nuestra experiencia común. Aquí es necesario mencionar lo que literalmente se encuentra fuera del orden. Ningún orden descansa enteramente sobre sí mismo.
- La extrañeza sólo puede comprenderse de forma indirecta como desviación de lo normal y como un exceso que supera las expectativas y requerimientos normales [...] La desatención de lo extraordinario conduce a que los órdenes culturales funcionen meramente como órdenes normales.
- La extrañeza sólo puede pensarse en plural. Existen tantas extrañezas como órdenes. La extrañeza atraviesa todos los ámbitos de la vida mediante la creación de figuras particulares de extrañeza." (Waldenfels, 2015 b, 11-14).

La experiencia de lo extraño a la que queremos apuntar es la que refiere a la extrañeza cultural, ajena a lo *propio*, porque junto con ella se co-constituye el sentido y finalmente el *mundo*. Husserl expresa que *mundo* no es un mundo a secas, sino que es la unicidad entre lo *propio* y lo extraño; es una estructura compleja que debe leerse inseparablemente como *mundo propio/mundo extraño*. Donde ni el *mundo propio* ni el *mundo extraño* pueden pensarse o siquiera concebirse como si fueran entidades monolíticas, como unidades de sentido totales, como si fueran pura tradición

sedimentada; ambos mundos se constituyen y se re-configuran a cada momento, se auto-regulan, auto-engendran, partiendo de la unión de todas las experiencias de sus miembros, en ellas se instituye, condensa, crea, performa y sedimenta el sentido. El primer punto importante a resaltar sobre lo *extraño* es que aparece siendo ajeno a lo propio, como el cuestionamiento del mismo; por ello, nuestro primer acercamiento a él es de incompreensión, es un desvío sobre lo que la costumbre nos ha dado, aunque al mismo tiempo, nuestro mundo es quien aporta un marco de comprensión aunque sea ambiguo; por eso Husserl aclara:

“Lo extraño, por lo menos lo que viene ahora como un primer conocimiento o lo que debe venir, no es sin más el estilo concreto que proviene del entendimiento, no es sin más experimentado como lo ya conocido, como lo que aparece apercibido empíricamente a primera vista con el horizonte de experiencia, el cual sin más es actualizaste y conocido. **Sino que lo extraño es en primer lugar lo extraño desconocido. Naturalmente, lo que es extraño a pesar de lo incompreensible, tiene un núcleo de conocimiento, sin el cual no podría, por lo general, ser experimentado como extraño.**” (Hua XV, 432). Traducción y énfasis nuestro.

La incompreensión frente a lo *extraño* se trata de paliar mediante su incorporación dentro de las categorías de lo *propio*; intentamos hacerlo parte de nuestra cultura; no obstante, debemos tener consciencia de que es imposible reducirlo a lo nuestro, a lo *propio*; lo extraño se presenta como una incompreensibilidad incapaz de ser subsumido, es inaccesible para nosotros, ya que “la anormalidad, que ocasionalmente quebranta la normalidad, tiene su propio estilo, es previsible lo típico de los acontecimientos imprevisibles y anormales. Esto [lo anormal] tiene su propia relatividad.” (Hua XV, 210). Lo *extraño* es un mundo con sistemas normativos y normalizantes que le son propios, y ajenos para nosotros, son mundos culturales que no son el mío/nuestro, los cuales se concretan en personas que tienen estilos de vida propios, con tipos de experiencias diversas y diferenciadas a las nuestras, con otros entornos naturales, distintos estilos de vida y habitualidades alternativas, etc.²⁰² Lo *extraño* es mucho más fácil de reconocer cuando uno no se encuentra “en casa”, ahora bien, aunque el concepto de estar “en casa” es una descripción equívoca; no obstante, tal situación se hace más evidente cuando nos encontramos fuera de la comunidad o del país donde nacimos, pues al lugar que

²⁰² “Ich und wir lernen Fremde als Subjekte einer fremden, in ihrem Gemeinschaftsleben einstimmig erfahrenen Welt kennen. Korrelativ zu dieser Welt, als praktische Lebenswelt und als Welt überhaupt für sie geltend, sind sie Menschen anderer Erfahrungen, anderer Naturumgebung, anderer Lebensziele, anderer Überzeugungen jeder Art, anderer Gewohnheiten, anderer praktischer Verhaltensweisen, anderer Traditionen [...] Es konstituiert sich also fremdes Menschentum, eine fremde Menschheit, als fremdes Volk etwa. Eben damit konstituiert sich für mich und für uns ‘unsere eigene’ Heimgenossenschaft, Volksgenossenschaft in Beziehung auf unsere Kulturumwelt als Welt unserer menschlichen Geltungen, unserer besonderen. Ich habe also (wenn ich das quasi oder wirklich genetisch-historisch verstehe) eine Änderung meiner und unserer Welterfahrung und Welt selbst. In ‘der’ Welt sind wir, mein Volk, und das andere Volk, und jedes hat seine völkische Umwelt (mit seinem unpraktischen Horizont).” Hua XV, 214.

llegamos verdaderamente tiene reglas, estipulaciones, leyes que nos son desconocidas; formas de actuar que son impensables para nosotros; un ejemplo biográfico sobre ello, y espero que ilustre el punto, es el siguiente: cuando realicé mi estancia doctoral en Köln, Alemania, lo que me pareció impresionante era la civilidad que tenían los automovilistas, respetaban todas las leyes de tránsito; la que más me impactó fue el respeto por el peatón, cuando alguien, cualquiera, está parado en alguno de los lados de la acera, en las cebras pintadas en la calle para cruzarla, invariablemente el automovilista se detiene, cede el paso y hasta que todos los peatones ya han cruzado, entonces vuelve a acelerar y retoma su marcha; aspecto hasta ese entonces desconocido para mí, porque cualquiera que haya cruzado las grandes avenidas, incluso las pequeñas, en México sabe que tiene que fijarse perfectamente por ambos lados de la calle, primer consejo de toda madre a sus hijos al salir de casa, porque algún loco puede venir a exceso de velocidad, manejando en reversa, incluso en el periférico, o simplemente puede no tener la intención de parar para que alguien cruce la calle, seguramente tiene cosas mucho más importantes que hacer que uno, pero lo cierto es que el modo de conducir es completamente distinto en ambos países, la normatividad *incorporada* en la práctica automovilística de las personas incluye valores normativos completamente distintos, por eso una de mis máximas preocupaciones cuando regresé a México fue adaptarme nueva y rápidamente a la normatividad automovilística vigente, porque allá llegué a acostumbrarme a no voltear siquiera para ver los coches, simplemente sabía que ellos se detendrían sin importar qué, mientras que tal forma de comportarse en esta ciudad casi equivale al suicidio. Y como este ejemplo habría muchísimos más, aunque, tal vez, no haya sido el mejor para ilustrar el punto al que queremos llegar, porque en este caso hubo una incorporación normativa en la acción y en la ejecución de acciones; tal vez ello se deba, que a pesar de la lejanía cultural que se refleja también existen ciertas similitudes, debido a que ambos países pertenecemos a lo que se ha denominado la sociedad occidental; posiblemente llegar a un país árabe hubiera sido una experiencia mucho más compleja; porque lo *extraño* por lo general no permite fácilmente tal tipo de incorporación. Existe una distancia difícil de franquear. Husserl lo expresa así: "En el horizonte indirecto se encuentran los tipos diferentes de humanidad y de culturas; a ellos pertenece lo extraño y los modos de ser distintos, aunque a la extrañeza se accede mediante la accesibilidad en la propia inaccesibilidad, en el modo de la incompreensión." (Hua XV, 631. Traducción nuestra). Tal como lo señala Steinbock, para que lo *extraño* sea tal, necesitamos poder encontrarnos con él, tener experiencia de esa alteridad absoluta, aunque tal encuentro y enfrentamiento nunca culmina en homogeneización²⁰³. A pesar de tal experiencia en la que no llegamos a incorporar lo extraño a nuestro

²⁰³ "In dieses Menschentum und ihre einheitliche Welt (Umwelt) können nun gelegentlich 'Fremde' hineinkommen aus der

mundo propio, el encuentro con lo *extraño* transforma a lo *propio*, pero nunca se da un traslape tan intenso como para que lleguen a equipararse e incorporarse en un "sistema más elevado"; ese es uno de los errores fundamentales que podemos cometer al pensar lo *extraño*. De allí surgen muchos problemas políticos actuales tal como lo muestra el multiculturalismo, pues aún cuando ahora vivimos en una "aldea global", McLuhan *dixit*, no por ello somos iguales o tenemos los mismos valores, creencias, normas, instituciones, etc., uno de los grandes problemas actuales ha sido tratar de medir a todas las culturas con el mismo rasero, por ejemplo, en economía existe lo que Dussel ha llamado la falacia del desarrollismo, la cual quiere explicar que los países más avanzados económicamente han establecido ciertos lineamientos que *todos* los países del llamado tercer mundo deberían cumplir para poder acceder al bienestar alcanzado por ellos; sin pensar en las variantes culturales de cada uno de ellos, sin reconocer que un modelo es correcto en teoría, pero su aplicabilidad puede distar mucho de ella; entonces lo que se busca limitar es su *extrañeza* e intentar unificar a todas las culturas y homogeneizarlas dentro de estándares "universales". Por eso, debemos defender que en el encuentro con lo *extraño* siempre permanece algún dejo de inaccesibilidad, porque la normatividad de cada cultura diferente no es traducible fácilmente a la nuestra. También debemos enfatizar, y he aquí el aspecto crítico incorporado por la fenomenología, tal como Husserl lo afirma, el encuentro con lo *extraño* puede servir para un mejor conocimiento de lo *propio*, porque en el cuestionamiento, en la interpelación de lo *extraño* podemos percibir con mayor claridad lo que es verdaderamente característico de lo *propio* y, por tanto, podemos crear lazos más fuertes, reconocer a nuestros camaradas con mayor precisión, al mismo tiempo también nos permite cuestionar y ser críticos frente al sistema normativo que nos es vigente, el que rige el territorio donde nos encontramos, ese aguijón de lo *extraño* es capaz de generar una perspectiva crítica y alternativas a lo *propio*, porque hace que nos demos cuenta de que lo que es pudo haber sido de otra manera, que lo *propio* es una historia trascendental sedimentada, mas no es la única posible. Por eso, la experiencia de lo *extraño* es esencial.

Fremde her, einer Fremde, die eine ebensolche Welt ist mit ebensolchen Menschen wie wir Heimmenschen, aber eben anderen, fremden. Ähnlich wie ich von mir aus transzendental Andere zur Erfahrungsgeltung bringe, so bringe ich, schon als heimatlicher Mensch konstituiert, also als Glied meiner Heimat im heimatlichen Kulturraum (Territorium), mir zur Erfahrung eine neue Anderheit. Oder wir Heimatlichen mit unserer Heimat erfahren (konstituieren ursprünglich im Fortschreiten der allgemeinen Weltkonstitution) eine Fremde als eine fremde Heimat mit fremden Menschen, die ihre Heimat, ihr Territorium haben (auch Fremde der Fremden etc.). Das Kulturterritorium (die wirklich praktisch gewordene, schon humanisierte Umwelt) hat seinen Aussenbereich der Natur, offen endlos, evtl. zu Nutzbarkeiten heranzuziehen, zu humanisieren, aber nicht eben eigentliches Territorium. Im gelegentlichen Eindringen in diese Ferne kann auch vergangene Kultur, vergangenes Dasein von Menschen sich indizieren." (Hua XV, 205-6).

Lo *extraño* constituye o co-constituye junto con lo *propio* al *mundo*. Tales mundos, y aquí nos estamos refiriendo sólo a las categorías descriptivas y no a los mundos particulares incluidos en ellas, son tipologías, modos de ver y comprender intencionales, con bases generativas que se re-generan a cada momento. La interacción entre ambos los transforma y asimismo crea modos más comprensivos de estar en el mundo, porque en ese encuentro reconocemos de una mejor forma a lo *propio* y, si no intentamos determinar a lo *otro* desde nuestras categorías y costumbres, entonces llegamos a respetar a lo *otro*, sin tener que identificarlo con nuestro mundo. Sobre esta interrelación Husserl explica:

“El contenido del mundo extraño, al transformarse no considera el mantenimiento de una tipicidad permanente y en particular tampoco la permanencia de los objetos individuales (cosas, lugares de trabajo, herramientas, seres humanos y animales) en su tipicidad individual; aparecen nuevos objetos, nuevos desde la pasividad o la actividad de lo experimentado (a lo mejor a través de las actividades producidas); ellas son conocidas mediante la experiencia y permanecen su tiempo, algunas más desaparecen, se transforman, igualmente se transforma la tipicidad concreta del mundo extraño en su temporalidad. Sin embargo, esos modos de transformación pertenecen ellos mismos con su tipicidad general de ser al mundo extraño.” (Hua XV, 222). Traducción nuestra.

Quisiéramos cerrar este párrafo haciendo una pregunta y esbozando una posible respuesta para la misma, lo cual permite vislumbrar los caminos que habremos de recorrer en investigaciones futuras: ¿A dónde nos lleva la incorporación de lo *extraño* en la constitución de sentido del mundo? En primer lugar, cuando asumimos que el sentido se constituye a partir de la correlación entre el *mundo propio* y *mundo extraño* permite que cuestionemos cómo se constituye el *mundo propio*, nuestro intento de responder esta pregunta a lo largo de este capítulo es sólo una primera aproximación que estuvo enfocada en un problema muy específico: dar cuenta de que el sentido depende de una capa pasiva de experiencia, que la pre-comprensión del mundo no es inexplorable y es una necesidad hacerlo. Sin embargo, queda mucho trabajo por hacer, porque como lo demuestran las investigaciones de Foucault, Agamben, Butler, Lefebvre, Derrida, Laclau y muchos filósofos, historiadores, teóricos críticos, el *mundo propio* se conforma mediante técnicas, tecnologías, dispositivos, mecanismos, relaciones de poder; todas ellas crean hegemonías, son quienes conforman modos mediante los que nos comportamos en nuestra habitualidad, generan nuestro mundo normativo al imponer prácticas, leyes, normas, prácticas, modos de ver, etc. Este complejo problema debe de ser investigado a profundidad, saber cuáles son los *habitus* que forman nuestro mundo propio, qué y cuáles son los tipos de objetos que crea, qué clases de personas, qué prácticas discursivas, qué prácticas corporales, cuáles mecanismos de dominación; es decir, incorporar de lo *extraño* en el análisis, nos hace conscientes y responsables sobre lo *propio*, saber específicamente cómo se muestra, para así esclarecer sus efectos y sus consecuencias. Segundo aspecto interesante, si preguntar por lo *extraño* nos hace ver y estudiar lo *propio*, entonces lo *extraño* también permite cuestionar las pretensiones universalistas de lo *propio*,

ya que al señalar que éste no es un sistema normativo monolítico, deja ver a lo *propio* como un sistema histórico, intersubjetivo, transformable y nos hace conscientes de la necesidad de no cosificarlo y pretender que es el único sistema posible, que su normatividad debe ser la única, el único modo correcto de ver el mundo. Eso aplica para todas las estructuras que forman lo *propio*, la política, económica, religiosa, nuestro sistema de derecho, nuestras concepciones de la ética, moral, etc., todas ellas son concreciones históricas que pueden transformarse y, por ende, no son el rasero universal para toda cultura, todo problema. Entonces abre espacio para una fenomenología responsiva, tal como Waldenfels la concibe y para una xenología, el estudio sobre el *logos* de los otros, del respeto a su alteridad y a sus normas; aunque también como lo hemos intentado señalar, no todo es permisible, hay criterios mínimos a los que apunta la fenomenología, por ejemplo, la corporalidad y lo viviente como base material para todo sistema normativo, pues no es posible ir contra la fuente de sentido; ella nos ofrece un límite concreto sobre lo que no es posible transgredir, entonces esto abre la necesidad de investigar un tercer aspecto, saber cuáles son los límites irrebasables de la normatividad; a falta de un estudio más profundo, aquí nos limitamos a ofrecer los que Enrique Dussel propone, simplemente como punto de arranque sobre dicha problemática; primero debemos tener un criterio material, la vida digna, porque la vida intencional de cada persona es un límite irrebasable, ninguna norma debe ir contra la vida de las personas; segundo, necesitamos un criterio formal para la creación de consensos; con lo cual hace ver que los mecanismos o procesos para la aceptabilidad de normas no puede venir de una persona o de un pequeño grupo, sino que debe ser tan amplio como sea posible, por ello, tal criterio formal debe ser al mismo tiempo democrático, aunque sea difícil de realizar; - tercero, también necesitamos un criterio político, el de la factibilidad; porque las buenas intenciones no han servido para hacer un mundo más habitable, entonces necesitamos ser asimismo pragmáticos, lo ideal tiene una función de guiar, pero no podemos permitir que los ideales (morales, religiosos, etc.) sean los que condicionen nuestra acción, porque un mundo completamente igualitario es imposible de realizar en este momento, y no tenemos el derecho de desperdiciar vidas por tal ideal. De tal forma, lo *extraño* no exige replantearnos lo *propio*, sino saber mediar entre los diversos mundos, porque bien puede ser que no tengamos *un mismo mundo*, pero todos debemos vivir en este mundo, ser responsables por los otros, por lo otro, etc. Para ello, necesitamos encontrar mediaciones y sólo lo lograremos tomando en serio a lo *extraño* como parte fundamental en la co-constitución de sentido.

CONCLUSIONES

No quisiera repetir demasiado de lo dicho en la tesis, sólo me gustaría hacer una reflexión de sobre los pasos que hemos dado para llegar a las conclusiones más relevantes de la investigación presente; las cuales podríamos resumir en dos tesis: 1) el sentido comienza en una capa pasiva de la experiencia, la cual a final de cuentas se concreta en la corporalidad de lo viviente; así se crean los marcos referenciales que determinan los usos y ello posibilita la construcción de un *mundo*. 2) el mundo es un sistema normativo constituido intersubjetiva e históricamente (leyes, instituciones, *habitus*, etc.) que enmarca lo pensable, decible y en general todo lo que es; sin embargo, tal sistema normativo es uno entre varios posibles, por ello, para ser determinado verdaderamente necesitamos dar cuenta de la alteridad que le es consustancial. Mundo propio y mundo extraño son la estructura de lo que es.

Para poder llegar a tales afirmaciones tuvimos que defender varias tesis: la primera es el modo en que debemos comprender la empresa filosófica, la cual, a mi juicio, debe entenderse como una investigación trascendental; asumiendo que el ámbito al que se aboca la filosofía es al sentido y éste es constituido por los vivientes desde su corporalidad. Tal fue la intención del primer capítulo. Por otra parte, el segundo capítulo buscó definir la diferencia que existe entre el concepto de lo trascendental en Husserl y Kant, pues era necesario dotar de autonomía a la esfera de la sensibilidad ello no lo encontré en la filosofía kantiana y me pareció necesario justificarlo. Igualmente tuvimos que defender las implicaciones ontológicas que se desprendían de ello. Esto último fue la intención del capítulo segundo y del tercero, en donde busqué argumentar la correlación esencial entre sentido y lo viviente; pensando que lo *real* no depende de los vivientes, pero el sentido sí; entonces había que mostrar todas las implicaciones que tal aseveración trae consigo, que hablar de algo presupone que de lo que hablamos es algo significativo, no es posible hablar, decir, pensar lo *real en-sí*, sino lo real en su relación con nosotros; por eso, como dice Putnam tal vez debemos pensar en un *realismo pero con rostro humano*; esa fue la intención de ambos capítulos, defender una ontología que parte de la experiencia y cuestionar el *realismo metafísico*. Con el capítulo cuarto se intenta mostrar que el sentido no existe, no es más que cuando se inserta en un campo de significación, en un marco referencial, donde lo ente cobra su sentido; esto es el *mundo*. Sin embargo, había que definir con mayor claridad el significado de dicho concepto. Mundo, según la definición fenomenológica que definiendo, es el horizonte trascendental del aparecer del ente; es decir, una determinación específica del reparto de lo sensible que conforma lo que es en un momento histórico concreto; por ello, no puede ser universal y necesario, tampoco es una estructura formal, no es un conjunto estructural ni un correlato intencional que esté allí simplemente y que determine de manera unívoca lo que es; lo cual implica la necesidad de defender una ontología pluralista, porque el sentido depende de los marcos de referencia desde donde éste se instituya. Sin

embargo, otra de las tesis que queremos defender es que el sentido comienza desde una capa que no es necesariamente arbitraria y cultural; ella es la sensibilidad, y el último capítulo busca argumentar a favor de ello; asumiendo que el mundo comienza siendo una *tipicidad*; es decir, una conformación significativa que parte de la corporalidad. Aunque debemos aclarar que ella no es un estrato ontológico "objetivo", por lo menos si lo pensamos como si fuera una región ontológica que presupone un único sentido; la sensibilidad, la estética trascendental, sólo es una base indicativa mediante la cual habitamos el mundo, aquella que nos permite distinguir, en rasgos muy generales, formas de determinar lo *real*, aunque no posee un sentido unitario ni una sola forma de ser determinada, no obstante, por lo menos limita lo que puede decirse sobre ciertos entes. Teniendo esto en mente otro de los puntos que busqué justificar fue la tesis de que la intencionalidad y la performatividad tienen como base la corporalidad; y por tanto que así es como comienza la constitución del mundo. Finalmente, argumenté la necesidad de replantear el concepto de mundo a partir de la estructura *mundo propio/mundo extraño*, sin la cual sería ininteligible la constitución del sentido, justo con sus implicaciones. Y la necesidad de una fenomenología responsiva que dé paso y apertura a lo otro, a los otros, siendo tolerantes y buscando formas de encontrar consensos mínimos para determinar el sentido de lo *real*.

Tal vez una parte esencial de la tesis son los problemas que deja abiertos; determinar el sentido del *mundo propio*, tal como acontece en nuestra sociedad, porque solemos repetir lo dicho por algún filósofo, pero a veces falta que concretemos todas esas teorías en la experiencia de nuestro mundo; por ello hace falta explicar cómo constituimos nuestro mundo ahora, cuáles son los mecanismos que nos subjetivan, aquellos que constituyen los marcos de pensabilidad, etc. Eso es una tarea para el porvenir, una teoría que se abra a los otros, que los deje ser y que sea capaz de dialogar para crear un mucho más mundo incluyente, a ello Waldenfels le llama una fenomenología responsiva. Creo que una teoría tal es tarea de los tiempos actuales.

BIBLIOGRAFÍA

- Adrian, J. (2016). *Guía de lectura de Ser y Tiempo de Martin Heidegger*. Vol. 1 y Vol. 2. Madrid: Herder.
- Allison, H.E. (1983). *Kant's transcendental idealism. An interpretation and defence*. New Haven /London: Yale University Press, 2004².
- Anderson, P. (1974). *Transiciones de la antigüedad al feudalismo*, México, Siglo XXI, 2013¹¹. Traducción al español de Santos Julia.
- Avenarius, R. (1888). *Kritik der reinen Erfahrung. Erster Band*. Leipzig: Fues's.
- Avenarius, R. (1905). *Der menschliche Weltbegriff*. Leipzig: O.R. Reiland.
- Bachelard, S. (1957). *La logique de Husserl: Étude sur Logique Formelle et Logique Transcendentale*. Paris: PUF.
- Badiou, A. (1988). *El ser y el acontecimiento*. Buenos Aires: Manantial, 2015³. Traducción al español de Raúl J. Cerdeiras, Alejandro A. Cerletti y Nilda Prados.
- Barbaras, R. (2009). *La perception. Essai sur le sensible*. Paris: Vrin.
- Bégout, B. (2008a). "La radicalité du commencement", en J.-Fr. Lavigne (ed.), *Les méditations cartésiennes de Husserl*. Paris: VRIN, 2008.
- Bégout, B. (2008b). "Le sens du sensible (Henry, Levinas, Frank)", en *Le Phénomène et son ombre. Recherches phénoménologiques sur la vie, le monde et le monde de la vie. Tome II. Après Husserl*. Chatou: Les Éditions de la Transparence, 2008.
- Benoist, J. (2009). "Egología y fenomenología", en *Revista de Filosofía*, 3a época, Vol. XI. Num. 22, pp. 21-42.
- Bernet, R. (1994). "La réduction phénoménologique et la double vie du sujet", en *La vie du sujet. Recherches sur l'interprétation de Husserl dans la phénoménologie*. Paris: PUF.
- Blumenberg, H. (2010). *Teoría del mundo de la vida*. México: FCE, 2013. Traducción al español de Griselda Márisco y Uwe Schoor.
- Borges, J. L. (1936). "Historia de la eternidad", en *Obras Completas. Tomo 1(1923-1972)*. Buenos Aires: Emecé, 1974.
- Bourdieu, P. (1980). *El sentido práctico*. México, Siglo XXI, 2009. Traducción al español de Ariel Dilon y Pablo Tovillas.
- Bourdieu, P. (1998). *La dominación masculina*. Barcelona: Anagrama, 2000. Traducción al español de Joaquín Jordá.
- Bouveresse, J. (2000). *Wittgenstein. La modernidad, el progreso y la decadencia*. México: UNAM-IIFs, 2006. Traducción al español de Juan C. González y Margarita M. Valdés.
- Brand, G. (1955). *Welt, Ich und Zeit. Nach unveröffentlichten Manuskripten Edmund Husserls*. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Braunstein, N. (2011). *El inconsciente, la técnica y el discurso capitalista*. México: Siglo XXI.
- Butler, J. (1990). *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. Barcelona, Paidós, 2015⁷. Traducción al español de María Antonia Muñoz.
- Butler, J. (1993). *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del "sexo"*. Barcelona, Paidós, 2002. Traducción al español de Alcira Bixio.
- Butler, J. (1999). "Performativity's Social Magic", en R. Shusterman (ed.), *Bordieu. A Critical Reader*. Massachusetts: Blackwell Publishers, pp. 113-128.
- Butler, J. (2013). "Nosotros, el pueblo. Apuntes sobre la libertad de reunión" en A. Badiou, P. Bourdieu, J. Butler, et al., *¿Qué es un pueblo?* Buenos Aires: Eterna Cadencia, 2014. Traducción de Cecilia González y Fermín Rodríguez, pp. 47- 67.
- Butler, J. (2015) *Notes toward a performative theory of Assembly*. Cambridge / Massachusetts: Harvard University Press.

- Canguilhem, G. (1966). *Lo normal y lo patológico*. México: Siglo XXI, 1971. Traducción al español de Ricardo Potschart.
- Carr, D. (1974). *Phenomenology and the Problem of History. A Study of Husserl's Transcendental Philosophy*. Illinois: Northwestern University Press.
- Cassirer, E. (1942). *Las ciencias de la cultura*. México: FCE, 2005. Traducción al español de Wenceslas Roces.
- Cavallaro, M. (2015). "Las raíces empiriocriticistas el concepto de mundo natural en E. Husserl" en *Investigaciones Fenomenológicas*, n.12, pp. 33-50. Traducción al español de Axel Rivera y Sergio Pérez.
- Certeau, M. de (1980). *La invención de lo cotidiano 1. Artes de Hacer*. México: Universidad Iberoamericana, 2010³. Traducción de Alejandro Pescador.
- Changeux, J.P., Boulez, P. y Manoury, Ph. (2014). *Las neuronas encantadas. El cerebro y la música*. Barcelona: Gedisa, 2016.
- Corballis, (2011). *The recursive mind. The origins of human language, thought, and civilization*. Princeton / Oxford: Princeton University Press.
- Cristin, R. (2000). *Fenomenología de la historicidad. El problema de la Historia en Dilthey y Husserl*. Madrid: Akal.
- Crowell, S.G. (1996). "The mythical and the meaningless: Husserl and the two faces of Nature", en Thomas Nenon y Lester Embree (eds.), *Issues in Husserl Ideas II*. Dordrecht: Springer, pp. 81-105.
- Crowell, S.G. (2001). *Husserl, Heidegger, and the Space of Meaning. Paths toward Transcendental Phenomenology*. Illinois: Northwestern University Press.
- Crowell, S.G. (2013). *Normativity and Phenomenology in Husserl and Heidegger*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Dahl, R.A. (1989). *La democracia y sus críticos*. Barcelona: Paidós, 1992. Traducción al español de Leandro Wolfson.
- Damasio, A. (2010). *Y el cerebro creó al hombre. ¿Cómo pudo el cerebro generar emociones, sentimientos, ideas y el yo?* México: Booket, 2015. Traducción al español de Ferran Meler Orti.
- Daros, W.D. (1976). "El Lumen Naturale en Santo Tomás y el Essere Ideale en Rosolini", en *Sapientia*, Vol. XXXI, pp. 251-258.
- Dennett, D. (1991). *Conscious Explained*. New York / Boston / London: Back Bay Books / Little Brown and Company.
- Depraz, N. (1995). *Transcendance et Incarnation. Le Statut de l'Intersubjectivité comme Altérité à Soi chez Husserl*. Paris: Vrin.
- Depraz, N. (2001). *Lucidité du corps. De l'empirisme transcendantal en phénoménologie*. Dordrecht / Boston / London: Kluwer Academic Publishers.
- Depraz, N. (2008a). *Lire Husserl en phénoménologie*, Paris: PUF.
- Depraz, N. (2008b). "Leer como fenomenólogo: de Ricoeur a Husserl", traducción al español de Mariana Chu, que se encuentra en el siguiente recurso electrónico: <http://textos.pucp.edu.pe/pdf/1671.pdf>
- Depraz, N. (2009). *Plus sur Husserl. Une phénoménologie expérientielle*. Neuilly: Atlande.
- Depraz, N. (2012). "Fenomenología de la atención 'after' Husserl", en *Acta fenomenológica latinoamericana. Vol. IV (Actas del V Coloquio Latinoamericano de Fenomenología)*, pp. 21-40.
- Depraz, N. (2014). *Attention et vigilance. A la croisée de la phénoménologie et des sciences cognitives*. Paris: PUF.
- Derrida, J. (1967a). *La voz y el fenómeno. Introducción al problema del signo en la fenomenología de Husserl*. Valencia: Pre-Textos, 1995. Traducción al español de Patricio Peñalvert.
- Derrida, J. (1967b). "La forma y el querer-decir", en *Márgenes de la Filosofía*. Madrid: Cátedra, Traducción al español de Carmen González Marín, pp. 193-212.
- Descartes, R. (1647). *Meditaciones Metafísicas*. Madrid: Alfaguara, 1977. Traducción al español de Vidal Peña.

- Descola, P. (2005). *Más allá de naturaleza y cultura*. Buenos Aires: Amorrortu, 2012. Traducción al español de Horacio Pons.
- Díaz Álvarez, J.M. (2003). *Husserl y la Historia. Hacia la función práctica de la fenomenología*. Madrid: UNED.
- Dodd, J. (1997). *Idealism and Coporeity. An Essay on the Problem of the Body in Husserl's Phenomenology*. Dordrecht: Springer.
- Dussel, E. (2001). "Vida Humana como criterio de verdad", en *Hacia una filosofía política crítica*. Bilbao: Desclée de Brouwer.
- Dussel, E. (2006). *20 Tesis de Política*. México: CREFAL-Siglo XXI.
- Edelman, G. (1990). *The Remembered Present: A Biological Theory of Consciousness*. New York: Basic Books.
- Engesser, S., et al., (2015). "Experimental Evidence for Phonemic Contrasts in a Nonhuman Vocal System", en *PLoS Biology*, el cual puede encontrarse en el siguiente recurso electrónico: <http://journals.plos.org/plosbiology/article?id=10.1371/journal.pbio.1002171>
- Eley, L. (1962). *Die Krise des Apriori. In der transzendentalen Phänomenologie Edmund Husserls*. La Haya: Martinus Nijhoff.
- Fink, E. (1935). "Die Idee der Transcendentalphilosophie bei Kant und in der Phänomenologie", en *Nähe und Distanz. Phänomenologische Vorträge und Aufsätze*, Freiburg/München: Karl Alber, 2004, pp. 44-74.
- Fink, E. (1937). "Die Entwicklung der Phänomenologie Edmund Husserls", en *Nähe und Distanz. Phänomenologische Vorträge und Aufsätze*, Freiburg/München, Karl Alber, 2004, pp. 205-227.
- Fink, E. (1957). "Operative Begriffe in Husserls Phänomenologie", en *Nähe und Distanz. Phänomenologische Vorträge und Aufsätze*. München: Karl Alber, 2004, pp. 180-204.
- Fink, E. (1959a). *Todo y Nada. Una introducción a la filosofía*. Buenos Aires: Sudamericana, 1964.
- Fink, E. (1959b). "Die Spätphilosophie Husserls in der Freiburger Zeit", en *Nähe und Distanz. Phänomenologische Vorträge und Aufsätze*, Freiburg/München, Karl Alber, 2004, pp. 205-227.
- Fink, E. (1971). "Reflexionen zur Husserls Phänomenologischer Reduktion", en *Nähe und Distanz. Phänomenologische Vorträge und Aufsätze*, Freiburg/München, Karl Alber, 2004, pp. 299-322.
- Fink, E. (1988). *VI. Cartesianische Meditation. Die Idee einer transzendentalen Methodenlehre*. Editada por Hans Ebeling, Jann Holl y Guy van Kerckhoven, Dordrecht / Boston /London: Kluwer Academic Publishers.
- Foucault, M., (1961). *Historia de la locura en la época clásica*. México, FCE, 2015¹⁶. Traducción al español de Juan José Utrilla.
- Foucault, M. (1966). *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. México: Siglo XXI, 2010². Traducción al español de Elsa Cecilia Frost.
- García-Baró, M. (1993). "En torno a la idea de Teología Racional", en *Ensayos sobre lo Absoluto*. Madrid: Caparrós.
- Giard, L. (2006). "La búsqueda de Dios", prólogo al libros de De Certeau, M. *La debilidad del creer*. Buenos Aires: Katz.
- Gómez-Heras, J.M.G. (1989). *El apriori del mundo de la vida. Fundamentación fenomenológica de una ética de la ciencia y de la técnica*. Barcelona: Anthropos.
- Gondek, H.D. y Tengelyi, L. (2011). *Neue Phänomenologie in Frankreich*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Habermas, J. (2005). *Entre naturalismo y religión*. Barcelona: Paidós, 2008. Traducción al español de Pere Fabra, Daniel Gamper, F.J. Gil Martín, J.L. López, Pedro Madrigal y J.C. Velasco.
- Hargreaves, D.J. (1986). *The Developmental Psychology of Music*. Cambridge / New York: Cambridge University Press.
- Hauser, M.D. (1996). *The evolution of communication*. Cambridge / Massachusetts: MIT Press.
- Hauser, M.D. (2006). *La mente moral. Cómo nuestra naturaleza ha desarrollado nuestro sentido del bien y del mal*. Barcelona: Paidós, 2008.

- Heidegger, (1923/1924). *Introducción a la investigación fenomenológica*. Madrid: Síntesis, 2006. Traducción al español por Juan José García Norro.
- Heidegger, M. (1925). *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*. Madrid: Alianza, 2007. Traducción al español de Jaime Aspiunza.
- Heidegger, M. (1927). *Ser y Tiempo*. Madrid: Trotta, 2003. Traducción al español de Jorge Eduardo Rivera C.
- Heidegger, M., (1928). *Principios metafísicos de la lógica*, Madrid: Síntesis, 2009. Traducción al español de Juan José García Norro, p. 57. Énfasis nuestro.
- Heidegger, M. (1929). *Kant y el problema de la metafísica*. México: FCE, 1986. Traducción al español de Gred Ibscher Roth y Elsa Cecilia Frost.
- Heidegger, M. (1994). "La pregunta por la técnica", en *Conferencias y Artículos*. Barcelona,: Serbal. pp. 9-37. Traducción al español de Eustaquio Barjau.
- Held, K., (1966). *Lebendige Gegenwart. Die Frage nach der Seinsweise des Transzendentalen Ich bei Edmund Husserl, Entwickelt am Leitfaden der Zeitproblematik*. The Hague: Martinus Nijhoff.
- Henry, M. (1963). *La esencia de la manifestación*. Salamanca: Sígueme, 2015. Traducción al español de Miguel García-Baró y Mercedes Huarte.
- Henry, M. (1985). *Genealogía del psicoanálisis. El comienzo perdido*, Madrid: Síntesis, 2002. Traducción al español de Javier Teira y Roberto Ranz.
- Henry, M. (1996). *Yo soy la verdad. Para una filosofía del Cristianismo*. Salamanca: Sígueme, 2001. Traducción al español de Javier Teira Lafuente.
- Henry, M. (2000). *Encarnación. Una fenomenología de la carne*. Salamanca, Sígueme, 2001. Traducción al español de Javier Teira, Gorka Fernández y Roberto Ranz.
- Herrmann, F-W von. (2004). *Subjekt und Dasein. Grundbegriffe von 'Sein und Zeit'*. Frankfurt am Main: Vittorio Klosterman.
- Herrmann, F-W von. (2005). *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins. Ein Kommentar zu "Sein und Zeit". II. Erster Abschnitt: "Die vorbereitende Fundamentalanalyse des Daseins" § 9 - § 27*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Hinkelammert, F. (1995). *La cultura de la esperanza y sociedad sin exclusión*. San José, DEI.
- Hobbes, Th. (1651). *Leviatán. O la materia, forma y poder de una república, eclesiástica y civil*. México: FCE, 2003¹². Traducción al español de Manuel Sánchez Sarto.
- Holenstein, E. (1998). *Kulturphilosophische Perspektiven. Schulbeispiel Schweiz Europäische Identität auf dem Prüfstand Globale Verständigungsmöglichkeiten*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Hume, D. (1739/1740). *Tratado de la Naturaleza Humana*. Madrid: Tecnos, 1998³. Traducción al español de Felix Duque.
- Hume, D., (1748). *An enquiry concerning Human Understanding*. Oxford: Oxford University Press, 1999.
- Husserl, E. (Hua I). *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. Husserliana 1. Editada por S. Strasser. La Haya: Martinus Nijhoff, 1973. La versión al español que usamos es *Meditaciones Cartesianas*, México, FCE, 1996, Traducción al español de José Gaos y Miguel García-Baró.
- Husserl, E. (Hua II). *Die Idee der Phänomenologie*. Husserliana II. Editada por W. Biemel. La Haya: Martinus Nijhoff, 1973. Versión al español *La idea de la fenomenología. Cinco lecciones*, México, FCE, 2015, Traducción de Miguel García-Baró.
- Husserl, E. (Hua III). *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie 1*. Husserliana III, 1-2. Editada por K. Schuhmann, La Haya: Martinus Nijhoff, 1976. Versión al español *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro Primero: Introducción general a la fenomenología pura*, México, FCE, 2013, Traducción de Antonio Ziri6n.
- Husserl, E. (Hua IV). *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie II*. Husserliana IV. Editada por M. Biemel, La Haya: Martinus Nijhoff, 1952. Traducción al español *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro Segundo: Investigaciones fenomenológicas sobre la constituci6n*, México, UNAM-IIFs, 1997, Traducci6n de Antonio Ziri6n.

- Husserl, E. (Hua V). *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie III*. Husserliana V. Editada por M. Biemel. La Haya: Martinus Nijhoff, 1971. Versión al español *Ideas Relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro Tercero: La fenomenología y los fundamentos de las ciencias*, México, UNAM-IIFs, 2000, Traducción de Luis E. González con la revisión de Antonio Zirión.
- Husserl, E. (Hua VI). *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. Husserliana VI. Editada por W. Biemel, La Haya: Martinus Nijhoff, 1962. La versión español que usamos es *Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Madrid, Cátedra, 1991, Traducción al español de J. Muñoz y S. Más. En dicha traducción no se incluyen los apéndices que vienen en el tomo de la Husserliana, especialmente el del *Origen de la Geometría*, por ello, para citarlo emplearemos la versión que viene como apéndice al comentario que Derrida hizo del mismo en *Introducción a "El origen de la geometría"*, Buenos Aires, Manantial, 2000. Traducción al español de Vera Waksman.
- Husserl, E. (Hua VII). *Erste Philosophie I (1923-24)*. Husserliana VII. Editada por R. Boehm. La Haya: Martinus Nijhoff, 1956.
- Husserl, E. (Hua VIII). *Erste Philosophie II (1923-24)*. Husserliana VIII. Editada por R. Boehm. La Haya: Martinus Nijhoff, 1959.
- Husserl, E. (Hua IX). *Phänomenologische Psychologie*. Husserliana IX. Editada por W. Biemel. La Haya: Martinus Nijhoff, 1962.
- Husserl, E. (Hua X). *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893-1917)*. Husserliana X. Editada por R. Boehm. La Haya: Martinus Nijhoff, 1966. Al español existen dos traducciones parciales de este tomo de la Husserliana, la que empleamos es la de *Lecciones de Fenomenología de la Conciencia Interna del Tiempo*, Madrid, Trotta, 2002, Traducción de Agustín Serrano de Haro.
- Husserl, E. (Hua XI). *Analysen zur passiven Synthesis*. Husserliana XI. Editada por M. Fleischer. La Haya: Martinus Nijhoff, 1966.
- Husserl, E. (Hua XIII). *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität I*. Husserliana XIII. Editada por I. Kern. La Haya: Martinus Nijhoff, 1973.
- Husserl, E. (Hua XIV). *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität II*. Husserliana XIV. Editada por I. Kern. La Haya: Martinus Nijhoff, 1973.
- Husserl, E. (Hua XV). *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität III*. Husserliana XV. Editada por I. Kern. La Haya: Martinus Nijhoff, 1973.
- Husserl, E. (Hua XVI). *Ding und Raum*. Husserliana XVI. Editada por U. Claesges. La Haya: Martinus Nijhoff, 1973.
- Husserl, E. (Hua XVII). *Formale und transzendente Logik*. Husserliana XVII. Editada por P. Janssen. La Haya: Martinus Nijhoff, 1974. Versión al español *Lógica formal y lógica trascendental. Ensayo de una crítica de la razón lógica*, México, UNAM-IIFs, 2009, Traducción de Luis Villoro con la revisión de Antonio Zirión.
- Husserl, E. (Hua XVIII). *Logische Untersuchungen I*. Husserliana XVIII, editada por E. Holenstein, La Haya: Martinus Nijhoff 1975. Versión al español *Investigaciones Lógicas. Tomo 1*, Madrid, Alianza, 2006, Traducción de Manuel G. Morente y José Gaos.
- Husserl, E. (Hua XIX). *Logische Untersuchungen II*. Husserliana XIX II-2. Editada por U. Panzer, La Haya, Martinus Nijhoff, 1984. Versión al español *Investigaciones Lógicas. Tomo 2*, Madrid, Alianza, 2006, Traducción de Manuel G. Morente y José Gaos.
- Husserl, E. (Hua XXII). *Aufsätze und Rezensionen (1890-1910)*. Husserliana XXII. Editada por B. Rang, La Haya, Martinus Nijhoff, 1979.
- Husserl, E. (Hua XXIII). *Phantasie, Bildbewusstsein, Erinnerung. Zur Phänomenologie der anschaulichen Vergegenwärtigungen. Texte aus dem Nachlass (1898-1925)*. Husserliana XXIII, editada por Eduard Marbach. La Haya: Martinus Nijhoff, 1980.
- Husserl, E. (Hua XXIV). *Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie*. Husserliana XXIV. Editada por U. Melle, La Haya: Martinus Nijhoff, 1984.

- Husserl, E. (Hua XXV). *Aufsätze und Vorträge (1911-1921)*. Husserliana XXV. Editada por T. Nenon/H. R. Sepp, La Haya: Martinus Nijhoff, 1987.
- Husserl, E. (Hua XXVI). *Vorlesungen über Bedeutungslehre*. Husserliana XXVI. Editada por U. Panzer, La Haya: Martinus Nijhoff, 1987.
- Husserl, E. (Hua XXVII). *Aufsätze und Vorträge (1922-1937)*. Husserliana XXVII. editada por T. Nenon/H. R. Sepp, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1989.
- Husserl, E. (Hua XXIX). *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Ergänzungsband*. Husserliana XXIX. Editada por R. N. Smid, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1993.
- Husserl, E. (Hua XXXIV). *Zur phänomenologischen Reduktion. Texte aus dem Nachlass (1926-1935)*. Editado por Sebastian Luft. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2002.
- Husserl, E. (Hua XXXV). *Einleitung in die Philosophie. Vorlesungen 1922/23*. Editado por Berndt Goossens. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2002.
- Husserl, E. (Hua XXXVI). *Transzendentaler Idealismus. Texte aus dem Nachlass (1908-1921)*. Editado por Robin D. Rollinger y Rochus Sowa. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2003.
- Husserl, E. (Hua XXXIX). *Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution. Texte aus dem Nachlass (1916-1937)*. Editado por Rochus Sowa. New York: Springer, 2008.
- Husserl, E. (Hua XLI). *Zur Lehre vom Wesen und zur Methode der eidetischen Variation. Texte aus dem Nachlass (1891-1935)*. Editado por Dirk Fonfara. New York: Springer, 2012.
- Husserl, E. (Hua XLII). *Grenzprobleme der Phänomenologie. Analysen des Unbewusstseins und der Instinkte. Metaphysik. Späte Ethik (Texte aus dem Nachlass 1908 – 1937)* Editado por Rochus Sowa & Thomas Vongehr. New York: Springer, 2014.
- Husserl, E. (Hua Mat. 8). *Späte Texte über Zeitkonstitution (1929-1934). Die C-Manuskripte*. Editado por Dieter Lohmar. Dordrecht: Springer, 2006.
- Husserl, E. (1938). *Experiencia y Juicio. Investigaciones acerca de la genealogía de la lógica*. México: UNAM, 1980. Traducción al español de Jas Reuter y Bernabé Navarro.
- Husserl, E. (1994). *Briefwechsel-Wissenschaftlerkorrespondenz*. Husserliana Dokumente III17. Editado por K. Schuhmann, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht 1994.
- Ingarden, R. (1963). *On the Motives which led Husserl to Transcendental Idealism*. La Haya: Martinus Nijhoff, 1975. Traducción al inglés de Arnór Hannibalsson.
- Kant, I. (1781/1787). *Crítica de la razón pura*. Madrid: Alfaguara, 2002²⁰, Traducción al español de Pedro Ribas.
- Kerckhoven, G. van. (2003). "El problema de la Historia en la Sexta Meditación Cartesiana de Eugen Fink", en J.M. Díaz Álvarez y M^a. Carmen López (eds.), *Fenomenología e Historia*. Madrid: UNED.
- Kern, I. (1962). "Los tres caminos hacia la reducción fenomenológica", en *Tijdschrift voor Filosofie*, 24/2, 1962, pp. 303-349. Existe una traducción al español en Agustín Serrano de Haro (ed.), *La posibilidad de la fenomenología*, Madrid: Editorial Complutense, 1997, pp. 259-293. Traducción al español de Andrés Simón Lorda.
- Kern, I. (1964). *Husserl und Kant*, (Phaenomenologica N° 16) The Hague: Martinus Nijhoff.
- Korsgaard, Ch. M. (1996). *Las fuentes de la normatividad*. México: IIFs-UNAM, 2000. Traducción al español de Laura Lecuona, Laura E. Manríquez y Faviola Rivera.
- Kosík, K. (1967). *Dialéctica de lo concreto. Estudio sobre los problemas del hombre y el mundo*. México: Grijalbo. Traducción al español de Adolfo Sánchez Vázquez.
- Laclau, E. y Mouffe, Ch. (2004). *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*. México: FCE.
- Laclau, E. (2005). *La razón populista*. México: FCE, 2005.
- Landgrebe, L. (1963). "Husserls Anshied vom Cartesianismus" en *Der Weg der Phänomenologie. Das Problem einer ursprünglichen Erfahrung*. München: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, pp. 163-206.
- Lavigne, J.Fr. (2005). *Husserl et le naissance de la phénoméologie (1900-1913)*. Paris: PUF.

- Lee, N.I. (1993) *Edmund Husserls Phänomenologie der Instinkte*. Dordrecht: Springer.
- Levinas, E. (1947). *De la existencia al existente*. Madrid: Arena Libros, 2000. Traducción al español de Patricio Peñalvert.
- Levinas, E. (1961). *Totalidad e Infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Salamanca: Sígueme, 2012². Traducción al español de Miguel García-Baró.
- Levinas, E. (1965) "Intencionalidad y Sensación" en *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*. Madrid: Síntesis, 2009, pp. 209-230. Traducción de Manuel E. Vázquez.
- Levinas, E. (1979). *El tiempo y el otro*. Barcelona: Paidós, 1993. Traducción al español de José luís Prado Torío.
- Levinas, E. (1990). *De otro modo de ser o más allá de la esencia*. Salamanca, Sígueme, 1999. Traducción al español de Antonio Pintor Ramos.
- Locke, J. (1690). *Ensayo sobre el entendimiento humano*. México: FCE, 1999². Traducción al español de Edmundo O'Gorman.
- Lohmar, D. (2003). "Husserl's Type and Kant's Schemata. Systematic Reasons for their correlation or identity", en D. Welton (ed.), *The New Husserl. A Critical Reader*, Bloomington / Indianapolis: Indiana University Press.
- Lohmar, D. (2010). "The Function of Weak-Phantasy in Perception and Thinking", en S. Gallagher y D. Schmicking (eds.) *Handbook of Phenomenology and Cognitive Science*. Dordrecht / New York / London: Springer.
- Lohmar, D. (2016). *Denken ohne Sprache. Phänomenologie des nicht-sprachlichen Denkens bei Mensch und Tier im Licht der Evolutionsforschung, Primatologie und Neurologie*. Dordrecht: Springer.
- Luft, S. (2002). "Einleitung des Herausgebers", en Husserl, E. *Zur phänomenologischen Reduktion. Texte aus dem Nachlass (1926-1935)*. Dordrecht / Netherlands: Kluwer Academic Publishers, 2002.
- Luft, S. (2004). "Husserl's Theory of the Phenomenological Reduction: Between Life-World and Cartesianism," en: *Research in Phenomenology* 34, pp. 198-234
- Luft, S. (2012). "Husserl's Method of Reduction", en *The Routledge Companion to Phenomenology*. Sebastian Luft and Søren Overgaard (editores). London: Routledge, 2012.
- Marion, J.L. (1975). *Sobre la ontología gris de Descartes. Ciencia cartesiana y saber aristotélico en las Regulae*. Madrid: Escolar de Mayo, 2008. Traducción al español de Alejandro García Mayo.
- Marion, J.L. (1989). *Reducción y donación. Investigaciones acerca de Husserl, Heidegger y la fenomenología*. Buenos Aires: UCA-Prometeo Libros, 2011. Traducción al español de Pablo Cornona.
- Marion, J.L. (1997). *Siendo dado. Ensayo para una fenomenología de la donación*. Madrid: Síntesis, 2008. Traducción al español de Javier Bassas Vila.
- McGuinness, B.F. (1981). "The so-called Realism of Wittgenstein's Tractatus" en I. Block (ed.), *Perspectives on the Philosophy of Wittgenstein*. Oxford: Oxford University Press
- Melle, U. (1983). *Das Wahrnehmungsproblem und seine Verwandlung in phänomenologischer Einstellung. Untersuchungen zu den phänomenologischen Wahrnehmungstheorien von Husserl, Gurwitsch und Merleau-Ponty*. The Hague / Boston / Lancaster: Martinus Nijhoff.
- Merleau-Ponty, M. (1945). *Fenomenología de la percepción*. México: FCE, 1957. Traducción al español de Emilio Uranga.
- Merleau-Ponty, M. (1969). *La prosa del mundo*. Madrid: Trotta. Traducción al español de Francisco Pérez Gutierrez.
- Mohanty, J.H. (1972). *The concept of intentionality*. St. Louis: Warren H. Green.
- Mohanty, J.H. (1997). *Phenomenology. Between Essentialism and Transcendental Phenomenology*. Illinois: Northwestern University Press.
- Mohanty, J.H. (2000). *The Self and its Other. Philosophical Essays*. Oxford. Oxford University Press.
- Moran, D. (2011). "Edmund Husserl's Phenomenology of Habituality and Habitus", en *Journal of the British Society for Phenomenology*. Vol. 42, No. 1, January 2011.

- Moreno, C. (1989). *La intención comunicativa. Ontología e Intersubjetividad en la fenomenología de Husserl*. Sevilla: Thémata.
- Mouffe, C. (2000). *La paradoja democrática. El peligro del consenso en la política contemporánea*. Barcelona: Gedisa. Traducción al español de Tomás Fernández Aúz y Beatriz Eguibar.
- Muñoz, A. (2005). "Ludwig Wittgenstein: El conocimiento del mundo a través de la lógica y a través de lo místico en el Tractatus" en *A parte rei. Revista de Filosofía*, 39, Mayo.
- Muñoz, J y Rivera, I. (2003). "Introducción" a Wittgenstein, L. *Tractatus logico-philosophicus*. Madrid: Alianza, 2013.
- Muñoz Pérez, E. (2013). "Ser humano, animal y animalidad Novedad y alcance de los Conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, Finitud, soledad 1929/30 de Martin Heidegger", en *Veritas* N° 29 (Septiembre 2013), pp. 77-96.
- Murakami, Y. (2002). *Lévinas phénoménologue*. Grenoble: Jérôme Millon.
- Nagel, Th. (1986). *Una visión de ningún lugar*. México: Fondo de Cultura Económica, 1996.
- Navarro Reyes, J. (2010). *Cómo hacer filosofía con palabras. A propósito del desencuentro entre Searle y Derrida*, Madrid, FCE.
- Nietzsche, F. (1874). *Segunda consideración intempestiva. Sobre la utilidad y los inconvenientes de la Historia para la vida*. Buenos Aires: Libros del Zorzal, 2006. Traducción al español de Joaquín Etorena.
- Osswald, A.M. (2010). *La fundamentación pasiva de la experiencia. Un estudio sobre la fenomenología de Edmund Husserl*. Buenos Aires, Tesis de Doctorado (inédita).
- Overgaard, S. (2004). *Husserl and Heidegger on Being in the World*. Dordrecht / Boston / London: Kluwer Academic Publishers.
- Pateman, C. (1988). *El contrato sexual*. Barcelona / México: Anthropos / UAM, 1995. Traducción al español de Ma. Luisa Femeninas y Maria-Xosé Agra Romero.
- Perreau, L. (2013). *Le monde social selon Husserl*. Dordrecht / Heidelberg / New York / London: Springer.
- Platón (2008). "Apología" en *Diálogos*. Tomo I. Madrid: Gredos, 2008⁹.
- Posada Varela, P. (2012). "Arquitectónica y Concrecencia. Prolegómenos a una aproximación mereológica de la arquitectónica fenomenológica" en *Investigaciones Fenomenológicas*, n. 9. pp. 431-471.
- Pradelle, D. (2000). *L'Archéologie du monde. Constitution de l'espace, idéalisme et intuitionnisme chez Husserl*. Dordrecht / Boston / London: Kluwer Academic Publishers.
- Putnam, H. (1975). "El significado de significado" en *Mente, lenguaje y realidad*. México: UNAM-UAM, 2012. Traducción al español de Jorge Gabriel Flematti Alcalde. pp. 165-241.
- Putnam, H. (1987). *The many faces of realism. The Paul Carus Lectures*. Chicago / La Salle: Open Court, 1995⁵.
- Putnam, H. (1992). *Realism with a Human Face*. Cambridge / Massachusetts / London: Harvard University Press.
- Putnam, H. (2002). *El desplome de la dicotomía hecho-valor y otros ensayos*. Barcelona: Paidós, 2004. Traducción al español de Francesc Forn i Argimon.
- Putnam, H. (2004). *Ética sin ontología*, Barcelona: Alpha Decay, 2013. Traducción al español de Albert Freixa.
- Putnam, H. (2016). *Naturalism, Realism, and Normativity*, Mario de Caro (editor). Cambridge / Massachussets: Harvard University Press.
- Rabanaque, L.R. (2011). "Actitud natural y actitud fenomenológica" [en línea]. *Sapientia*, 67.229-230. Disponible en: <http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/revistas/actitud-natural-actitud-fenomenologica-rabanaque.pdf> [Fecha de consulta 15 de Noviembre del 2015]
- Ranciére, J. (2000). "Del reparto de lo sensible y de las relaciones que establece entre política y estética", en *El reparto de lo sensible. Estética y política*. Santiago: LOM, 2009.

- Rawlands, M. (2003). *Externalism. Putting Mind and World Back Together Again*. Chesham: Acumen Publishing Limited.
- Richir, M., (2011a). "El estatuto fenomenológico del fenomenólogo", en *Eikasia. Revista de filosofía* N° 40, (Septiembre 2011), pp. 105-118. Traducción al español de Pablo Posada Varela.
- Richir, M. (2011b). "Schwingung y fenomenalización. (Heidegger, Fink, Husserl y Patocka)", en *Eikasia. Revista de filosofía* N1 40 (Septiembre 2011), pp. 483-499. Traducción al español de Pablo Posada Varela.
- Ricoeur, P. (1954-1955). "Husserl et Kant", en *À l'école de la phénoménologie*, Paris: Vrin, 1986.
- Ricoeur, P. (1965). *El conflicto de las interpretaciones. Ensayos de hermenéutica*. Buenos Aires: FCE, 2003. Traducción al español de Alejandrina Falcón.
- Ricoeur, P. (1975). "Fenomenología y Hermenéutica: Desde Husserl" en, *Del Texto a la Acción. Ensayos de Hermenéutica II*. México: FCE, 2004². Traducción al español de Pablo Corona.
- Ricoeur, P. (1990). *Sí mismo como otro*. México: Siglo XXI, 2013⁵. Traducción al español de Agustín Neira Calvo y María Cristina Alas de Tolivar.
- Rombach, H. (2010). *Substanz, System, Struktur. Die Hauptepochen der europäischen Geistesgeschichte*. 2 Tomos. Freiburg / München: Karl Alber, 2010.
- Römpf, G. (1992). *Husserls Phänomenologie der Intersubjektivität. Und ihre Bedeutung für eine Theorie intersubjektiver Objektivität und die Konzeption einer phänomenologischen Philosophie*. Dordrecht / Boston / London, Kluwer Academic Publishers.
- San Martín, J. (1994). *La fenomenología como teoría de una racionalidad fuerte*, Madrid, UNED.
- San Martín, J. (1999). *Teoría de la cultura*. Madrid: Síntesis.
- San Martín, J. (2010). "El pluralismo desde la 'Razón' fenomenológica", en *Anuario colombiano de fenomenología IV*, pp. 263-274.
- Saussure, F. (1913). *Curso de lingüística general*. México: Planeta-Agostini, 1994. Traducción al español de Mauro Armiño.
- Schaeffer, J.M. (2007). *El fin de la excepción humana*. México: FCE, 2009. Traducción al español de Víctor Goldstein.
- Schnell, A. (2004). *La Genèse de l'apparaître. Études phénoménologiques sur le statut de l'intentionnalité*: Beauvais, Mémoires des Annales de Phénoménologie.
- Schnell, A. (2007). *Husserl et les fondements de la phénoménologie constructive*. Grenoble: Jérôme Millon.
- Schutz, A. y Lockmann, Th. (1973). "El conocimiento del mundo de la vida", en *Las estructuras del mundo de la vida*. Buenos Aires: Amorrortu, 2009².
- Schutz, A. (1964). *Estudios sobre teoría social. Escritos II*. Buenos Aires /Madrid: Amorrortu, 2012².
- Searle, J.R. (1995). *La construcción de la realidad social*, Barcelona, Paidós, 1997. Traducción al español de Antoni Doménech.
- Searle, J.R. (2007). "Biological Naturalism", en M. Velmans y S. Schneider (eds.) *The Blackwell Companion to Consciousness*. Oxford: Blackwell Publishing, 2007, pp. 325-334.
- Searle, J.R. (2010). *Creando el mundo social. La estructura de la civilización humana*. Barcelona: Paidós, 2014. Traducción de Juan Bostelmann.
- Seebohm, T., (1962). *Die Bedingungen der Möglichkeit der Transzendental-Philosophie. Edmund Husserls transzendental-phänomenologischer Ansatz, dargestellt im Anschluss an seine Kant-Kritik*. Bonn: H. Bouvier.
- Sellars, W. (1963). *Perception and Reality*. London: Routledge & Kegan Paul and New York: The Humanities Press.
- Simón Lorda, A. (2001). *La experiencia de la alteridad en la fenomenología trascendental*. Madrid: Caparrós.
- Sokolowski, R. (1970). *The formation of Husserl's concept of Constitution*. La Haya: Martinus Nijhoff.
- Souche-Dagues, D. (1972). *Le développement de l'intentionnalité dans la Phénoménologie Husserlienne*. La Haya, Martinus Nijhoff.

- Steinbock, A. (1995). *Home and Beyond. Generative Phenomenology after Husserl*. Illinois: Northwestern University Press.
- Ströker, E. (1987a). *Husserls transzendente Phänomenologie*. Frankfurt: Vittorio Klostermann.
- Ströker, E. (1987b). *Phänomenologische Studien*. Frankfurt: Vittorio Klostermann.
- Stroud, B. (2000) *The quest of reality. Subjectivism and the metaphysics of colour*. Oxford / New York: Oxford University Press.
- Tomasini-Bassols, A. (1986). *Los atomismos lógicos de Russell y Wittgenstein*. México: UNAM-IIFs, 2012³.
- Viceaga, V. (2010). *The concept of passivity in Husserl's phenomenology*. Dordrecht / New York / London: Springer.
- Vigo, A (2008). *Arqueología y aleteología y otros estudios heideggerianos*. Buenos Aires: Biblos.
- Villoro, L. (1982). *Creer, saber, conocer*. México: Siglo XXI.
- Walton, R. (2015). *Intencionalidad y horizonticidad*. Bogotá: Aula de Humanidades/Universidad de San Buenaventura Cali.
- Waldenfels, B. (1971). *Das Zwischenreich des Dialogs. Sozialphilosophische Untersuchungen in Anschluss an Edmund Husserl*. Den Haag, Martinus Nijhoff.
- Waldenfels, B. (1990). *Der Stachel des Fremden*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2013⁵.
- Waldenfels, B. (1997). "Verschränkung von Heimwelt und Fremdwelt", en *Topographie des Fremden. Studien zur Phänomenologie des Fremden 1*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Waldenfels, B. (2000). *Das leibliche Selbst. Vorlesungen zur Phänomenologie des Leibes*. R. Giuliani (ed.), Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Waldenfels, B. (2006). "La extrañeza del cuerpo propio", en *Exploraciones fenomenológicas de lo extraño*. Madrid: Siglo XXI / Anthropos, 2015.
- Waldenfels, B. (2015a). *Sozialität und Alterität. Modi sozialer Erfahrung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Waldenfels, B. (2015b). "Pensar lo extraño", en *Exploraciones fenomenológicas acerca de lo extraño*. México: Siglo XXI-Anthropos, 2015, pp. 9-18.
- Welton, D. (1983). *The origins of meaning. A critical Study of the thresholds of husserlian phenomenology*. The Hague / Boston / Lancaster: Martinus Nijhoff.
- Welton, D. (1989). "Verbindende Namen - Verbundene Gegenstände: Frege und Husserl über Bedeutung", en C. Jamme y O. Pöggeler (eds.) *Phänomenologie im Widerstreit. Zum 50. Todestag Edmunds Husserl*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1989, pp. 141-191
- Welton, D. (2000). *The other Husserl. The horizons of Transcendental Phenomenology*. Bloomington / Indianapolis: Indiana University Press.
- Wittgenstein, L. (1921). *Tractatus logico-philosophicus*. Madrid: Alianza, 2012³. Traducción al español de Jacobo Muñoz e Isidoro Reguera.
- Yamaguchi, Y. (1982). *Passive Síntesis und Intersubjektivität bei Edmund Husserl*. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Zahavi, D. (1996). *Husserl and Transcendental Intersubjectivity. A response to the Linguistic-Pragmatic Critique*. Ohio: Ohio University Press, 2001. Traducción al inglés de Elizabeth A. Behnke.
- Zahavi, D. (1999). *Self-Awareness and Alterity. A phenomenological Investigation*. Illinois: Northwestern University Press.
- Zahavi, D. (2004). "Alterity in the Self", en S. Gallagher, S. Watson et al. (eds.), *Ipseity and Alterity. Interdisciplinary Approaches to Intersubjectivity*. Rouen: Presses Universitaires de Rouen. pp. 137-152.
- Zander, R.M. (1971). *The Problem of Embodiment. Some Contributions to a phenomenology of the Body*. The Hague: Martinus Nijhoff.
- Zirión, A. (2003). "Sobre el colorido de la vida. Ensayo de caracterización preliminar", en *Acta Fenomenológica Latinoamericana. Volumen I. Actas del II Coloquio Latinoamericano de Fenomenología*, (Bogotá, mayo 22-25, 2002). Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica de Perú, 2003, pp. 209-224.

Zizek, S. (1989). *El sublime objeto de la ideología*. México, Siglo XXI, 20125. Traducción de Isabel Vericat Núñez.