



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN FILOSOFÍA
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS

UNA INTERPRETACIÓN ÉTICA DE LA TELEOLOGÍA HUSSERLIANA

TESIS QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE DOCTOR EN FILOSOFÍA

PRESENTA:
HUGO MARTÍNEZ GARCÍA

TUTOR PRINCIPAL: Dr. JORGE ARMANDO REYES ESCOBAR
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS UNAM

COMITÉ TUTOR: Dr. ANTONIO ZIRIÓN QUIJANO
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS UNAM
Dra. GRETA RIVARA KAMAJI
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS UNAM

Cd. de México, mayo 2019



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

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

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

Contenido

Agradecimientos.....	1
Introducción.....	2
1. Marco del proyecto con relación a lo ético	4
I. Levinas	4
II Ética y filosofía primera.....	10
III Ética como origen de la razón.....	11
IV Momentos en ética husserliana.....	13
2. Ética originaria	16
I Breve reflexión sobre lo trascendental	16
II Características de lo ético.....	21
III Lo ético fuera del sistema o totalidad	23
IV Lo ético y su función de principio	29
3. Razón y Telos.....	34
I Racionalidad y teleología	34
II Razón.....	35
III. Síntesis y afectividad	43
IV Reflexión en busca de síntesis fundamentales.....	46
4. Tiempo	49
I Carácter temporal de la experiencia	49
II Problemas con relación al ordenamiento temporal de la experiencia	51
III Problemas con relación a la constitución de unidades de sentido	53
IV Solución fenomenológica al ordenamiento temporal de la experiencia	55
5. Tiempo e intencionalidad.....	57
I Papel de la síntesis en el ordenamiento temporal de la experiencia.....	57
II. Presente viviente y conciencia absoluta.....	62
III. Conciencia del tiempo y tres dimensiones temporales	66
IV. Tiempo y teleología	68
6. Sensibilidad y corporalidad.....	69
I Postura levinasiana sobre sensibilidad	69
II. Surgimiento de un <i>ego</i> y corporalidad	70

7. Mundo	75
I Mundo.....	75
II Ambigüedad sobre el concepto de “mundo”	75
III Mundo natural.....	76
IV. Mundo y su sentido trascendental	83
V Mundo y corporalidad.....	85
VI Sentido trascendental del “mundo”	91
8. Mundo e Intersubjetividad	94
I Mundo e intersubjetividad.....	94
II Historicidad	109
III Recapitulación	114
9. Ética y teleología.....	122
I Ética y teleología	122
II. Ética como motor teleológico	125
III Rostro.....	129
IV Telos más allá del rostro	132
10. Síntesis de teleología husserliana y levinasiana; Conclusión.....	142
I Esbozo teleológico de la vida consciente	142
11. Conclusión.....	147
Bibliografía.....	151

Agradecimientos

Mi más sincero agradecimiento a las personas que han estado conmigo y me han permitido llegar al punto en que me encuentro. Gracias infinitas a Elvia, José, Sergio e Irma.

Gracias por la amistad que me han procurado: Susana, César, Tere, Axel, Bárbara, Natalia, Karla y Belinda.

Aprecio enormemente los años de trabajo con el Dr. Jorge Armando Reyes; de igual manera para con los comentarios y anotaciones del Dr. Antonio Ziri6n y la Dra. Greta Rivara. Agradezco igualmente a los lectores Dr. Pedro Enrique Garc3a Ru3z y a la Dra. Julieta Lizaola. Sin ustedes este trabajo no hubiera sido posible.

Un agradecimiento al Consejo Nacional de Ciencia y Tecnolog3a por haberme proporcionado una beca sin la cual este trabajo no hubiera sido posible.

Introducción

¿Cómo ha surgido el orden que se contempla en el universo?; ¿acaso tal orden (*cosmos*) y sus complejas y diversas configuraciones remiten a un origen que raya en la confusión y anarquía (*caos*)? Este cuestionamiento puede encontrarse a lo largo de la historia de la filosofía y de la ciencia planteado ya de diversas formas, marcos teóricos y disciplinas. Con ello en mente y considerando el vasto campo que las posibilidades de análisis ofrecen, es preciso centrarse sólo en una con la esperanza de alcanzar una solución o un perfil un tanto más completo sobre el problema a investigar. En esa dirección, el quehacer fenomenológico permite replantear el problema relativo al ordenamiento de lo real –al enmarcarlo en la investigación trascendental de la vida consciente–, de suerte que la reformulación fenomenológica de la pregunta que abre este texto se enuncia como sigue: ¿Es la vida consciente una vida teleológica?; si es así, ¿es el mundo –correlato esencial de la conciencia– un mundo teleológico?; de ser así, ¿cuál es la dirección de tal *telos*?

Con la finalidad de dibujar una respuesta a estas cuestiones, la presente investigación retomará los elementos pertinentes –tanto de la teleología que se desprende de la fenomenología husserliana, como de la propia de la fenomenología levinasiana– para establecer un esquema que permita comprender en qué sentido –o sentidos– puede afirmarse que la vida consciente es una vida esencialmente teleológica; dicho de otra manera, en función de una interpretación que hace de las fenomenologías husserliana y levinasiana dos posturas complementarias, se instaurará un diagrama que permita explicitar la dinámica teleológica que realiza la vida consciente en su devenir.

En dirección a alcanzar el objetivo recién aludido –a saber, que la vida consciente resulta esencialmente teleológica– se seguirá el siguiente itinerario: puesto que la interpretación que se ofrece de la teleología husserliana surge a partir de una lectura de la filosofía de Emmanuel Levinas, en el capítulo uno se desarrollarán los lineamientos necesarios para la comprensión de su fenomenología. Se establecerá, entonces, el marco de lo ético en función del cual debe ser comprendido tal término; es decir, se responderá a la pregunta por el sentido de lo ético desde un marco levinasiano.

Habiendo establecido el marco levinasiano de lo ético, se procederá a dilucidar en qué sentido debe comprenderse la racionalidad de lo real para, en su momento, relacionarla

con una postura teleológica; se tratará, entonces, de desenmascarar los prejuicios que suelen acompañar la comprensión del concepto de “razón” en la tradición filosófica occidental, intentando ampliar su sentido más allá de una postura positivista, naturalista o científicista e identificar todo quehacer racional con la realización de procesos sintéticos.

Al haber explicitado el vínculo que existe entre todo quehacer racional y la realización de operaciones sintéticas efectuadas por la vida consciente, se procederá a desarrollar algunas de las síntesis más importantes que fungen como sostén de lo real; se trata, primeramente, de la síntesis temporal como soporte de formas sintéticas más complejas. El rastreo y desarrollo de algunas de tales síntesis llevará –en el siguiente capítulo– a la exposición del horizonte del mundo como escenario principal en el que ocurre la teleología de lo real; se tratará, entonces, de exponer las síntesis trascendentales que permiten la constitución del mismo en tanto *Lebenswelt*.

Tal exposición llevará al desarrollo de la intersubjetividad y las síntesis correspondientes. De la misma manera, se señalará el papel ontológico que tal estrato cumple en la efectuación de una teleología, al mismo tiempo que se contrapondrán y complementarán las posturas levinasiana y husserliana en cuanto a lo ético; dicho de otra manera –y ya prefigurando el objetivo general de la investigación– se trata de señalar dos modos –fenomenológicos– de comprender lo ético de tal suerte que, en su complementación, permiten plantear una teleología inherente a la vida consciente. Así pues, con base en las conclusiones y desarrollos alcanzados relativos a las diferentes síntesis (temporales, sensibles, corporales, intersubjetivas, etc.), en los últimos tres capítulos se desarrollará, precisamente, tal complementariedad de tal suerte que, como conclusión, se establecerá un esquema en el que la vida consciente se realiza, esencialmente, como un desarrollo ético-teleológico.

1. Marco del proyecto con relación a lo ético

La presente investigación busca analizar la posible relación entre ética y teleología desde un marco fenomenológico; esta pretensión ya establece como campo de análisis el estudio de la vida consciente, así como de los complejos y muy diversos procesos que, al tener cabida en ella, constituyen la experiencia de lo real como sentido. Con ello en mente, nos disponemos a introducir el problema de la manera siguiente: ¿Qué tipo de experiencia ética acontece en la vida consciente que pueda ser estudiada y vinculada con algún tipo de proceso teleológico? Ciertamente la cuestión resulta compleja y ya dentro del marco teórico de la fenomenología pueden encontrarse diversas consideraciones tan sólo del problema ético; baste mencionar nombres como los de Scheler, Levinas o incluso el propio Husserl, entre otros. En ese sentido, resulta necesario realizar alguna delimitación con relación a la diversidad de planteamientos; a este respecto, la presente investigación retomará como hilo conductor los análisis efectuados por Emmanuel Levinas relativos a la experiencia ética.

I. Levinas

Emmanuel Levinas es uno de los representantes más notables del movimiento fenomenológico del s. XX. Es sabido que se trasladó a Friburgo durante la década de los veinte para estudiar directamente con Edmund Husserl. A raíz de tal encuentro, Levinas inicia el desarrollo de una ética de corte fenomenológico; su planteamiento es conocido, sin embargo, como una suerte de crítica a la fenomenología y, en concreto, a las limitaciones del análisis intencional. Ciertamente, la validez de tal reproche (así como los levantados por varios otros fenomenólogos, en particular franceses) puede ser cuestionada a partir de un estudio detallado de la fenomenología husserliana, sin embargo, detenerse a señalar tal inconsecuencia o debilidad en la argumentación parece más bien una suerte de gimnasia gratuita que se desvía de un ejercicio propiamente filosófico; en ese sentido, la filosofía aparece no como una repetición lisonjera de dogmas y famas sino más bien como el ejercicio de plantear problemas que ofrezcan alguna luz en la comprensión de lo real y, correlativamente, del sentido de lo humano; con ello en mente, toda teoría y tesis que ofrezca un perfil más completo en el discernimiento de lo real surge como herramienta útil para la labor filosófica. En ese tenor es que adoptamos la filosofía levinasiana como punto de partida,

de tal manera que para introducir la cuestión cabe levantar los siguientes cuestionamientos: ¿en qué sentido la experiencia que Levinas señala como “ética” permite comprenderse como parte de un proceso teleológico?, ¿qué significa o cuál es el sentido de tal experiencia ética?

Para comprender la manera en que la ética levinasiana puede ser interpretada como parte de la teleología inherente a la vida consciente será necesario retomar algunas de las tesis husserlianas; en *Meditaciones Cartesianas*, por ejemplo, el iniciador del movimiento fenomenológico apunta lo siguiente:

Pues la síntesis no reside únicamente en todas las vivencias particulares de la conciencia y no enlaza sólo ocasionalmente algunas vivencias particulares con otras particulares; por el contrario, *la vida entera de la conciencia*, como ya hemos dicho por adelantado, está *unificada sintéticamente*. Esta vida es, por tanto, un *cogito* universal que abraza en sí de manera sintética toda vivencia particular que en cada caso se destaque en la conciencia, y que tiene su *cogitatum* universal fundado en diversos grados en los múltiples *cogitata* particulares. Pero este estar fundado no significa una construcción en la sucesión temporal de una génesis, pues, por el contrario, toda vivencia particular concebible es tan sólo un destacarse en una conciencia total ya siempre presupuesta como unitaria. El *cogitatum* universal es la vida misma universal en su unidad y totalidad abierta e infinita. Sólo porque ella ya aparece como una unidad total puede ser también considerada en el modo eminente de los actos de atención y de aprehensión, y convertirse en tema de conocimiento universal. La forma fundamental de esa síntesis universal, que posibilita todas las demás síntesis de la conciencia, es la conciencia del tiempo inmanente que todo lo abarca. Su correlato es la temporalidad inmanente misma, en conformidad con la cual todas las vivencias del *ego*, que en cada caso puedan encontrarse por medio de la reflexión, tienen que presentarse como ordenadas temporalmente, como comenzando y terminando temporalmente, como simultáneas o sucesivas, dentro del constante horizonte infinito del tiempo inmanente. (Husserl, 1929b, p. 59).

Con base en el fragmento anterior, es posible indicar el papel notable que la síntesis o, más exactamente, que los diversos procesos sintéticos cumplen en la constitución de la experiencia de lo real; de tal manera, resulta necesario reconocer que cada vida consciente singular estructura u organiza la experiencia que tiene del mundo en virtud de diversos procesos sintéticos, cuyo grado de complejidad variará dependiendo de la unidad de sentido constituida. Así pues, en el momento en que la mirada refleja dirigida a un fenómeno lo toma como objeto de análisis, ésta reconoce en él distintos momentos que en su vinculación

sintética constituyen la vivencia unitaria como unidad de sentido. Retomemos el ejemplo característico con el que suele ser explicada esta tesis, a saber, el concerniente a la percepción: si yo percibo, por ejemplo, este libro que sostengo entre mis manos, en primera instancia lo percibo como una unidad cuyo sentido práctico pertenece ya al horizonte al que pertenezco: de tal manera, lo reconozco como parte de mi “mundo” cotidiano, consecuentemente lo utilizo sin mayor problema comprendiendo su utilidad y funciones en mi marco contextual: lo abro y lo leo, lo hojeo porque, implícitamente, ya lo he reconocido como un objeto que se presta al estudio y ejercicio intelectual. Sin embargo, al evadirse de tal actitud cotidiana y natural, prestando atención no ya al libro como parte de mi “mundo” sino a la vivencia en tanto objeto unitario, es posible explicitar, encontrando en ella, una diversidad de momentos que han permitido su constitución: encuentro, por ejemplo, que mi experiencia del libro se halla configurada por momentos que van desde datos sensibles hasta unidades de sentido que corresponden a estratos culturales propiamente; puedo reconocer el color de la portada, su forma rectangular así como el tipo de papel del que están hechas sus hojas, reconozco también que un libro es un objeto cultural que en mi horizonte aparece vinculado al estudio y al intelecto; si voy un poco más lejos, puedo reconocer que este último estrato de sentido es quizás sólo un prejuicio y que quizás perdería su validez si este mismo objeto libro entrara a otro horizonte cultural en el que los valores de estudio y pensamiento estuvieran asociados a un objeto distinto. Lo que es importante señalar, a raíz de lo recién expuesto, es que la experiencia del libro, así como cualquier otra, se realiza o constituye en virtud de un entramado altamente complejo de momentos sintetizados que ordenan la experiencia entregándola de manera unitaria.

Ahora bien, si se retoma el ejemplo anterior y se realiza un ejercicio de abstracción no muy complejo, puede comprenderse, acaso intuirse, que no sólo la percepción sino todo acontecimiento que ocurre al interior de la vida de conciencia –al configurar la experiencia de lo real– se realiza como resultado de diversos procesos sintéticos. De tal manera, un acto judicial, un acto rememorativo, una simple charla cotidiana, la formación del espacio en que me muevo, el proceso de apropiación de la cultura en que nací, etc., ya suponen y se basan en la realización de una gama ingente de procesos sintéticos superpuestos. En ese sentido, la síntesis rige el devenir de la vida de conciencia proporcionando, siempre, una experiencia unitaria de lo real que se realiza como sentido. Esta afirmación conduce

necesariamente a problemas teóricos de complejidad notable, considérese, por ejemplo, el relativo a la clasificación de las distintas formas sintéticas que pueden ser encontradas a partir de un estudio fenomenológico de la vida consciente; a este respecto, en un momento posterior de la investigación habrá de retomarse la distinción entre síntesis activa y pasiva. Otra consecuencia que parece seguirse de semejante afirmación consiste en preguntar por qué la experiencia se realiza como sintéticamente unitaria y ordenada, es decir: ¿por qué el “mundo” que experimento se me ofrece configurado de la manera en que lo hace? A este respecto puede retomarse el afamado parágrafo de *Ideas I* en el que Husserl hace referencia a tal ordenamiento vinculándolo con una posible teleología:

La reducción del mundo natural al absoluto de la conciencia da por resultado órdenes fácticos de vivencias de conciencia de ciertas formas sujetas a reglas señaladas en los que se constituye, como correlato intencional, un mundo *morfológicamente ordenado* en la esfera de la intuición empírica, esto es, un mundo para el que puede haber ciencias que lo clasifiquen y describan. Justo este mundo se deja a la vez determinar en el pensar teórico de las ciencias matemáticas de la naturaleza y, en lo que toca a su estrato material inferior, como “apariciencia”, de una *naturaleza física* sometida a leyes naturales exactas. En todo esto hay, dado que la *racionalidad* que realiza este *factum* no es una racionalidad requerida por su esencia, una maravillosa *teleología*. (Husserl, 1913, pp. 133-134).

Este parágrafo, además de apuntar en dirección de otras cuestiones relativas al problema teleológico, permite también señalar cuál es el lugar de la síntesis en el ordenamiento de lo real. A partir del mismo y, sobre todo, a partir de la propia experiencia que cada cual posee de sí mismo y del mundo, es posible señalar como un *factum*, es decir, como un hecho, que en el transcurso de la vida de conciencia se constituye un mundo ordenado, configurado, con sentido; ahora bien, como ya se ha señalado arriba, este ordenamiento ocurre en la vida consciente en virtud de diversas dinámicas sintéticas, no obstante, a ello es menester añadir ahora la siguiente cuestión: ¿se trata de un ordenamiento de tipo racional?, ¿si es así, qué tipo de racionalidad acusa? A raíz de lo indicado en el parágrafo en cuestión, ciertamente el problema teleológico parece estar vinculado con algún tipo de proceso racional, sin embargo, antes de entrar de lleno a este tópico habremos de dirigir nuestros esfuerzos a indicar la relación entre la experiencia “ética”, sólo mencionada arriba y el *factum* de un ordenamiento sintético en la vida consciente.

Roberto Walton señala, en su lectura de Husserl, que la metafísica se efectúa como una ciencia de hechos y se dirige al análisis de la racionalidad teleológica inherente a la facticidad: “[...] la cuestión metafísica tiene que ver con el hecho irracional –no explicable por el análisis de esencias en el plano de la ontología– de que en la conciencia se manifiesta un mundo ordenado. Es un *factum* que el transcurso de la conciencia sea de tal índole que pueda constituirse en ella un cosmos como unidad racional. [...] la explicación de esta racionalidad conduce en última instancia al problema de Dios [...]” (Walton, 2011, p. 82). Es preciso tomar con precaución esta cita, sobre todo en lo concerniente al uso del vocablo “Dios”; no se trata, en el caso de esta investigación, de un uso de corte confesional, se trata, sobre todo, de un término que expresa alguna forma de principio racional. Ahora bien, Walton retoma el uso del término metafísica como un tipo de disciplina dirigida a encontrar el motivo irracional del ordenamiento racional y fáctico de la conciencia, es decir, se trata de una disciplina que pretende encontrar la razón de ser de tal ordenamiento; planteado de otra manera: ¿por qué el mundo que cada cual experimenta para sí, se ofrece como unidad de sentido unitaria y no otra? A este respecto, habrá que retomar otra afirmación incluida en la cita arriba indicada de *Ideas I*, a saber: “En todo esto hay, dado que la *racionalidad* que realiza este *factum* no es una *racionalidad* requerida por su esencia, una maravillosa teleología” (Husserl, 1913, p. 134). Se trata de recalcar que, si existe un orden fáctico en la conciencia¹, es preciso preguntar igualmente por el fundamento del mismo. Con relación a ello, es menester indicar que el análisis de esencias parece mostrarse limitado si se le pide una solución; dicho de otra manera, no parece haber una estructura eidética que regule o determine que el “mundo” de la experiencia deba, necesariamente, estructurarse de la manera en que lo hace; esto es: dentro de las variadas posibilidades que una ciencia eidética puede vislumbrar en la constitución de lo real, ocurre de manera concreta precisamente este ordenamiento entre otros posibles²: ¿por qué?, ¿por qué vivo el “mundo” de las maneras en que lo hago?, ¿qué otros mundos o posibilidades oculta este *factum* concreto de mi flujo de conciencia? Cualesquiera sean las posibles respuestas a tales cuestiones, el hecho es que la

¹ Este orden fáctico puede comprobarse desde una actitud natural; ciertamente cualquiera puede comprobar que la experiencia que se tiene del “mundo” aparece como ordenada; la percepción de un objeto, por ejemplo, se realiza siempre como una unidad de sentido dinámica llamada a ser plenificada.

² “La fenomenología trascendental como pura teoría eidética de la conciencia deja abiertas variadas posibilidades, pero una única naturaleza es la efectiva naturaleza, fácticamente” (*Filosofía Primera*, Tomo I; cita tomada de Walton, 2011, p. 83).

conciencia, al estructurar su experiencia del “mundo” configura un ordenamiento fáctico en el fluir de su vida, mismo que no es susceptible de ser explicado a partir de un análisis eidético. Ahora bien, si ninguna estructura eidética se ofrece a la intuición dando razón del ordenamiento fáctico que ocurre en la conciencia, entonces ¿cómo se explica el mismo?; es en este punto donde entra en consideración la posibilidad de un momento irracional, es decir, puesto que no hay *esencia* detrás del *factum*, pareciera que éste se apoya en alguna forma de instancia irracional o, como señala Walton:

Según Husserl, el darse de una sola de las formas posibles que se encuentran en disyunción configura para la conciencia algo dado que no puede ser explicado por la ontología porque se trata de un *factum* irracional. Diferentes formas esenciales con sus diversas legalidades apodícticas delimitan marcos de posibilidades para la conciencia, es decir, dejan abiertas variadas realizaciones en una conciencia fáctica. Y la realización que nos sale al encuentro es algo último para lo cual no es posible dar una razón a través de las esencias. Es contingente porque escapa a las necesidades establecidas por las esencias. La contingencia inherente al *factum* del mundo dado implica que ese mundo podría no ser o bien ser de otra manera. **Se trata del *factum* de que el mundo exista cuando su existencia no está exigida de un modo excluyente y del *factum* de que, en tanto existente, sea este mundo y no otro entre los mundos posibles, es decir, que sea la efectivización de determinadas posibilidades ideales y no otras.** (Walton, 2011, pp. 83-84, negritas mías).

Como vemos, el ordenamiento del “mundo” –al interior del flujo de conciencia– no puede ser justificado en virtud de estructuras eidéticas, a raíz de esta advertencia es que se plantea la posibilidad de una disciplina metafísica; dicho de otra manera: si la eidética (ontología) no puede dar cuenta del ordenamiento racional de lo real, quizás una investigación de orden metafísico pueda ofrecer alguna indicación al respecto. En esa dirección, la metafísica se dirigiría, en primera instancia, a buscar el principio que se encuentra detrás del ordenamiento fáctico de lo real; correlativamente, surge la posibilidad de plantear un principio de carácter teológico como vía de explicación: “[...] en relación con la posible justificación del ordenamiento fáctico que escapa a la legalidad eidética, surge la cuestión de un principio teológico como fundamento de la racionalidad” (Walton, 2011, p. 84). En este punto debemos recordar lo ya indicado arriba, a saber, que este carácter teológico

no indica ningún tipo de pensamiento confesional, sino que indica, más bien, una forma de principio racional³ que permite dar cuenta del ordenamiento de lo real.

II Ética y filosofía primera

Con lo señalado hasta aquí, hemos indicado algunos elementos que ya permiten perfilar la relación que trataremos entre la ética levinasiana y alguna forma de teleología. Para intuir esta relación se ha indicado, primeramente, que la vida consciente estructura su experiencia a través de varios y complejos procesos sintéticos; es decir, todo en el flujo de la vida de conciencia es síntesis, de tal manera, la experiencia que se vive del “mundo” o de lo real se estructura unitaria y sintéticamente. A lo anterior se añadió la siguiente afirmación: el flujo de conciencia ordena fácticamente un “mundo” unitario y con sentido. La unión de ambas afirmaciones se entiende como sigue: el orden fáctico y unitario del “mundo” se configura en virtud de los múltiples procesos sintéticos operados por la vida consciente. Ahora bien, se señaló también que, dentro del ámbito fenomenológico, el estudio de regularidades eidéticas resultaba limitado a la hora de plantear la pregunta por la razón de ser de tal ordenamiento fáctico. Es en este punto en que se incluye –dentro del marco fenomenológico husserliano– la posibilidad de un principio teológico para dar razón de semejante constitución. “Dios” aparecería como aquella instancia irracional que da cuenta de la racionalidad manifestada en la constitución de un “mundo” sintéticamente configurado; en ese sentido, el término “Dios” obra como un concepto de carácter metafísico, sin embargo, y es importante señalarlo, siempre con relación a un orden concretamente intuido. A lo largo de la historia de la filosofía y la teología el uso de tal término ha resultado problemático y esta vez no es la excepción, sin embargo, en esta investigación su uso debe estar asociado a la postulación de un principio de carácter racional en tanto razón absoluta⁴; con ello en mente, debe considerarse también

³ “El problema de Dios contiene patentemente el problema de la razón ‘absoluta’ como la fuente teleológica de toda razón en el mundo, del ‘sentido’ del mundo.” (Husserl, 1936, p. 53).

⁴ Es importante señalar que el uso del término “Dios” –en el marco de la fenomenología husserliana– indica no sólo una instancia que pretende dar cuenta del ordenamiento racional que ocurre en la vida consciente –es decir, se trata de la fuente teleológica de toda razón– es preciso añadir a ello que tal principio ordenador incluye, necesariamente, la dimensión intersubjetiva en el proceso constitutivo: “Husserl relaciona el desenvolvimiento de la comunidad de mónadas con Dios en tanto ‘voluntad absoluta universal que vive en todos los sujetos trascendentales’, y que presupone toda la intersubjetividad como estrato estructural sin el cual esta voluntad no puede ser concreta.” (Walton, 2011, p. 85; la referencia en el artículo de Walton envía al tercer tomo de Husserliana XV, p.381).

que una comprensión de lo que se pretende significar al hacer tal uso sólo será lograda al adentrarse un poco más en los análisis husserlianos relativos al tema, no obstante, tal se realizará en un momento posterior de la investigación, por ahora, nos interesa más indicar cuál es el lugar del postulado levinasiano con relación a todo lo dicho.

La obra de Levinas resulta prolija en cuanto a textos y contenidos, sin embargo, es posible distinguir en ella como elemento primordial el desarrollo de una ética bastante peculiar si se la compara con otro tipo de planteamientos del mismo corte; no se trata, por ejemplo, de una ética de carácter normativo en el sentido de proporcionar un corpus de valores dirigido a la mejor socialización, tampoco de la regulación de vías de comunicación o del encuentro entre sujetos, etc. Por el contrario, la exposición levinasiana se caracteriza por presentar una descripción de la experiencia ética originaria; en ese marco debe comprenderse lo señalado en *Totalidad e Infinito* cuando se dice que esta obra se presenta como una defensa de la subjetividad; a partir de tales análisis puede suponerse que la subjetividad –la vida de conciencia– resulta, en su desarrollo, primordialmente una vida ética. No obstante, cabe preguntar qué significa la palabra en este contexto, si no se trata, como ya se ha señalado, de una instancia normativa, entonces qué tipo de experiencia se acusa con el término. En dirección a perfilar una respuesta a tal cuestión cabe retomar otra de las conocidas afirmaciones encontradas en la obra de Levinas, a saber: la ética es la filosofía primera. Con ello no se pretende significar que un teorizar ético-normativo se encuentre jerárquicamente por encima de otro tipo de disciplinas; más bien, se trata de señalar que, en el desarrollo de la vida consciente, se da –como un *factum*– un tipo de experiencia ética originaria que funge como fundamento de todo quehacer de esta vida misma. Cabe considerar que, al conceder el estatus de fundamento a tal experiencia *sui generis*, lo ético deja de ser mera ética para adquirir una especie de halo ontológico; en ese sentido, la ética –desarrollada por Levinas– se realiza como un tipo de experiencia fundamental que se halla a la base de todo movimiento efectuado por la vida consciente. Es con relación a esta última afirmación que debe comprenderse el vínculo entre lo desarrollado arriba y la ética levinasiana.

III Ética como origen de la razón

El resultado de la complejidad dinámica operada por los procesos sintéticos de la vida consciente tiene como resultado una unidad de sentido que configura la experiencia de lo

real; es decir, el resultado de las síntesis es la vivencia de un “mundo” unitario y con sentido. Con relación a lo mismo, se señaló que el análisis eidético se presentaba limitado al momento de buscar la razón de ser de tal ordenamiento⁵; tal afirmación conlleva la siguiente consecuencia: se trata, con ello, de indicar que el “mundo” de la experiencia pudiera adquirir otras formas de ordenamiento posibles y que no poseemos un principio racional (estructura eidética) que nos permita comprender por qué, de hecho, se configura de la manera en que lo hace. Ahora bien, señalamos también que, dentro del marco teórico husserliano, se postula la posibilidad de una metafísica para explicar el *factum* racional del “mundo” recurriendo a una forma de principio teológico que dé cuenta de tal ordenamiento. Es precisamente en este punto en el que la ética levinasiana entra en juego en el desarrollo de nuestro planteamiento; postulamos, pues, que antes de ser interpretado como motivo teológico, aquel principio que da cuenta del *factum* del “mundo” debe ser interpretado como ético; en ese sentido, la ética originaria aparece como motivo fundamental de todo vivir y hacer en el devenir de la vida consciente; dicho de otra manera, la experiencia “ética” se realiza como un acontecimiento ontológico que funda y sostiene teleológicamente el vivir de la conciencia. Habiendo señalado lo anterior, resta ahora exponer de manera más precisa qué se está planteando con el motivo de una “ética” originaria; en esa dirección, cabe destacar que Levinas apunta diversas características relativas a la experiencia “ética”, la primera de ellas, relacionada con nuestro planteamiento es la siguiente: la experiencia “ética” originaria resulta el anclaje de todo ordenamiento sintético y de sentido efectuado por la conciencia.

Arriba, al señalar que la totalidad de la vida consciente se realiza como síntesis, planteamos la pregunta por el origen o la razón de tal ordenamiento; al sustituir el principio teológico-racional que se desprende de la fenomenología de Husserl, debemos indicar que la “ética” –desde nuestra lectura y en tanto acontecimiento ontológico-fundamental– aparece como realizadora de tal principio; es así como puede afirmarse que tal experiencia funge como un tipo de sostén ontológico que motiva y anima todo ordenamiento sintético, es decir, toda configuración de sentido. Pero más allá de eso, debe señalarse también que, si la totalidad de la vida de conciencia ha de tomarse como un desarrollo racional, el origen del

⁵ “Es contingente porque escapa a las necesidades establecidas por las esencias. La contingencia inherente al *factum* del mundo dado implica que ese mundo podría no ser o bien ser de otra manera. (Walton, 2011, p. 84.)

mismo se encuentra precisamente en dicha experiencia; dicho de otra manera, antes de todo sentido, se encuentra lo “ético” como animándolo:

[...] **la proximidad significa una razón anterior a la tematización de la significación por un sujeto pensante, anterior al reagrupamiento de términos en un presente, una razón pre-original que no procede de ninguna iniciativa del sujeto, una razón an-árquica.** Una razón anterior al comienzo, anterior a todo presente porque mi responsabilidad para con el otro me ordena antes de cualquier decisión, antes de toda deliberación. [...] **¡Razón como el uno-para-el-otro!** (Levinas, 1974, p. 248, negritas mías).

Dentro de la obra de Levinas es posible encontrar cantidad de referencias a lo indicado en la cita anterior, misma que, al ser considerada con atención, permite perfilar un tipo de ética ciertamente distinta a aquellas comúnmente desarrolladas por la tradición. Incluso dentro del mismo ámbito fenomenológico, la ética levinasiana debe ser distinguida de otros planteamientos que, aunque también se prestan a análisis y desarrollos de corte fenomenológico, indican, sin embargo, estructuras y momentos distintos de la misma vida consciente. Uno de tales casos es, sin duda, el relativo a la propia ética del fundador de la fenomenología; es preciso señalar ahora que los desarrollos en materia de ética realizados por Husserl parecen tener otros fines a los buscados por Levinas; como hemos señalado, de manera somera y general, el último da cuenta de la ética en tanto experiencia *sui generis* que dispara todo ordenamiento sintético; Husserl, por su parte, parece ir en otras direcciones.

IV Momentos en ética husserliana

Guillermo Hoyos Vásquez indica la existencia de tres⁶ momentos en el desarrollo de la ética husserliana. El primero de ellos se concreta en las *Lecciones de ética y teoría del valor* del año 1911. A partir de estas lecciones, como también señala Mariano Crespo⁷, puede comprenderse el desarrollo de la ética principalmente como análisis intencional dirigido a los

⁶ La separación en fases de la ética husserliana responde a diversos intereses y análisis teóricos; Hans Rainer-Sepp, por su parte, indica cuatro momentos en el desarrollo de la ética en la obra de Husserl, mismos en que puede ser rastreado ya un impulso teleológico vinculado con el quehacer ético. (cf. Sepp, 1995).

⁷ Mariano Crespo realiza un estudio sobre el paralelismo existente entre ética y lógica a partir de los pensamientos de Max Scheler y Husserl; este estudio se corresponde con lo que Hoyos Vásquez indica como primer momento de la ética husserliana. (cf. Crespo, 2010).

fenómenos en los que se halla una valoración moral implicada. En ese marco se efectúa un paralelismo entre ética y lógica cuya finalidad es la búsqueda de juicios objetivos en el campo de la moral; dicho de otra manera, se trata de refutar la posibilidad de todo escepticismo haciendo que la ética deje de ser considerada en virtud de un relativismo para, así, adquirir un valor científico. En ese tenor, el análisis intencional de fenómenos morales permitiría explicitar cuáles son los elementos constituyentes de los mismos⁸; con relación a ello, una de las consecuencias de mayor peso a considerar consiste en atribuir a los sentimientos un valor objetivo y constituyente en la realización de lo moral. Así pues, la tesis que hacía de la moral un ámbito subjetivista y relativista en virtud de los sentimientos que le son característicos es cuestionada; los sentimientos ya no aparecen como un elemento que cuestiona la objetividad de los juicios morales, por el contrario, aparecen como un estrato constituyente del fenómeno moral y, en ese sentido, como parte de su objetividad.

Al establecer un paralelismo entre lógica y ética surge también la siguiente consecuencia: es preciso considerar primero que se trata de campos diferenciados de la razón humana; por una parte, se tiene el uso de la razón lógica y, por otra, el de la razón axiológica y práctica. Con ello en mente, es preciso considerar que se trata de una diferenciación que permite comprender el o los modos en que la vida consciente estructura su experiencia de lo real, en este caso de lo lógico y lo moral; dicho de otra manera, si hay un paralelismo entre dos estratos racionales, probablemente se trate de la misma vida racional manifestándose en dos formas distintas que, sin embargo, poseen un vínculo. El segundo momento indicado por Hoyos Vásquez señala el paso de una ética caracterizada por el mero análisis intencional a la ética como cuestión de un sujeto responsable tanto cultural como históricamente⁹. Es este nivel de lo ético el que se expone, precisamente, en los artículos para la revista *Kaizo* en la década de los veinte. El tercer momento en que puede ser comprendida la ética de Husserl trata ya una postura plenamente trascendental y teleológica a la cual habremos de dedicar

⁸ “Es por tanto el análisis intencional de las vivencias, en las que se nos dan en su originariedad los fenómenos morales como conciencia de situaciones discernibles desde el ‘punto de vista moral’, el que permite a Husserl distinguir, clasificar y sistematizar todos aquellos actos que conforman una ‘fenomenología de lo moral’ (Husserl, 1988, p. X; esta cita forma parte de la introducción escrita por Guillermo Hoyos Vásquez.)

⁹ “Pero el punto más importante de la ética husserliana [...] se ubica en el tránsito del análisis intencional de los valores a la ética como asunto de personas responsables histórica y culturalmente, tanto del punto de vista individual como desde el punto de vista social y colectivo, y de aquí a la dimensión trascendental de la intencionalidad como teleología y como responsabilidad en el ámbito de la razón práctica.” (Husserl, 1988, p. XI; esta cita forma parte de la introducción por Guillermo Hoyos Vásquez.)

mayor atención en un momento posterior de la investigación al desarrollar la postura levinasiana, sin embargo, por ahora podemos perfilar el horizonte de problemas que se presentará a partir de lo siguiente:

[...] al comparar Husserl críticamente las consecuencias de la Primera Guerra Mundial con la pretendida racionalidad de la filosofía en la modernidad, urge al sentido del principio «responsabilidad», principio moral supremo de la subjetividad como condición de posibilidad de renovación de la vida cultural en general. En esta dirección [...] desarrollará Husserl en sus últimos escritos una concepción trascendental práctica de la fenomenología en el sentido de ser una reflexión que conforma un *ethos*, el cual constituye la comunidad de quienes viven del espíritu de autonomía, cuya tarea no se agota en una tarea determinada, sino que es in-finita, es decir, nunca termina. En una novedosa concepción de la temporalidad señala Husserl cómo la ética, en cuanto autorresponsabilidad del sujeto, hace de la fenomenología una filosofía del presente desde una tradición fundadora y en el horizonte de una tarea infinita por realizar en cada momento histórico. Este sentido trascendental de la ética permite en *La crisis de las ciencias europeas* (Hua VI) dar toda su significación y relevancia a la problemática del mundo de la vida (*Lebenswelt*). Es a partir de aquí cuando cobra todo su sentido la reflexión y el análisis fenomenológico de las vivencias, no tanto para establecer el contenido cognitivo de los juicios, sino para comprender el compromiso valorativo del sujeto en determinadas situaciones y la motivación que lo lleva a procesos de renovación social y cultural. La responsabilidad descubierta por la fenomenología en la pertenencia a un contexto histórico y social se traduce en su compromiso con la renovación de la cultura que conforma dicho contexto. (Husserl, 1988, p. XII; esta cita forma parte de la introducción escrita por Guillermo Hoyos Vásquez.)

Todo quehacer teórico, en este caso filosófico, se halla irremediabilmente anclado a su contexto; la filosofía es hija de su tiempo como ya había señalado Hegel. Las preocupaciones de Husserl en la década de los veinte comprueban la validez de esta sentencia de tal suerte que los fatales efectos de la guerra le urgen en la búsqueda de revalidar el ejercicio racional propio de Occidente. En esa dirección, al enmarcar la reflexión realizada por este trabajo en la inmediatez de nuestro contexto, debe confesarse un interés similar al que animó la búsqueda husserliana de renovación ética. Basta poner un poco de atención a nuestro entorno para descubrir las formas de violencia y exclusión de las que todos, sin excepción, somos partícipes; como si al adoptar los diversos estilos de vida fundados en el mercantilismo negáramos –de manera implícita– el resto de las posibilidades que se ofrecen

al devenir humano. Con ello en mente, la búsqueda de una ética teleológica surge como necesidad de responder a la precariedad de la situación que nos acoge. De la misma manera, la recuperación del método fenomenológico no resulta gratuita; si se ha adoptado esta vía metodológica es por la posibilidad que abre de regresar a la experiencia misma y de encontrar en ella los asideros del “mundo”. Así pues, no se trata de retomar postulados, dogmas o teorías de cualquier tipo, sino de retrotraerse hasta las experiencias originarias que los fundaron. En ese sentido, es que se pretende analizar un tipo de experiencia ética originaria que funda otros sentidos o significados de lo ético y, correlativamente, queremos preguntar si en tal experiencia ya se halla alguna forma de *telos*; como si la teleología que anima lo humano ya se hallara ahí como simiente simplemente esperando a ser intensificada y direccionada.

2. Ética originaria

I Breve reflexión sobre lo trascendental

Al considerar lo recién expuesto relativo a las formas de ética encontradas en el pensamiento husserliano, debemos indicar que la “ética” planteada en este proyecto –y a partir de la cual se buscará un *telos* inherente a lo humano– se distancia de las mismas para encontrar en el marco levinasiano un punto referencial; es en tal sentido que la ética levinasiana debe ser interpretada en el ámbito de la investigación, para ello, retomemos lo indicado arriba al inicio del capítulo, a saber, que toda la vida consciente se realiza como síntesis. Debemos añadir que la efectuación de tal vida en sus movimientos y dinámicas sintéticas se identifica con un proceso de índole racional; dicho de otra manera, la vida de la conciencia es una vida racional. Ahora bien, el análisis intencional propuesto por la fenomenología husserliana se dirige, entre otras cosas, al estudio de tal vida racional a partir de los vínculos noético-noemáticos constituyentes del sentido de lo real. Con ello en mente, y ya perfilando la inclusión de la postura levinasiana, cabe preguntar qué instancia o tipo de experiencia dispara o motiva la realización de tales procesos sintéticos; planteado de otra manera: ¿por qué la vida consciente experimenta su mundo dándole sentido?, ¿dónde inicia el movimiento constituyente?, ¿tiene

la razón su origen en un momento “anterior” al rendimiento intencional de la conciencia? A este respecto es posible retomar los análisis levinasianos con respecto a la ética que, más que una reflexión sobre la normatividad parece el señalamiento de una estructura trascendental y fenomenológica presentada como un tipo de encuentro cara-cara (*cf.* Murakami, 2000, p.129). Es decir, la peculiaridad de dicha ética se hallaría principalmente en la función trascendental que parece cumplir en el devenir de la vida consciente; dicho de otra manera, si lo trascendental indica las instancias, momentos o estructuras ontológicas en virtud de los cuales lo real se configura como sentido, entonces, la experiencia ética debe ser considerada como uno de tales momentos; en esa dirección, lo ético no puede ser comprendido en el marco de una teoría de la normatividad o como apología de un pensamiento de la compasión; por el contrario, en tanto que la investigación se realiza como un planteamiento de corte fenomenológico, lo ético debe ser, sobre todo, interpretado como un momento estructural de la vida consciente que experimenta un “mundo” significativo. Más aún, si lo ético se ha presentado como parte del ámbito trascendental, es preciso plantear la siguiente cuestión: ¿qué tipo de ética puede ser parte estructural de la vida consciente y, al mismo tiempo, fungir como instancia trascendental en la constitución del sentido de lo real? Como ensayo de una respuesta a la cuestión, habremos de retomar los análisis levinasianos con relación a la experiencia ética, sin embargo, antes de entrar de lleno en materia, se precisa un breve comentario sobre el sentido de la trascendentalidad aquí utilizado.

Es sabido que la filosofía trascendental ha adquirido variadas formas y posturas a lo largo de la historia de la filosofía occidental; téngase en mente, sólo por mencionar un ejemplo, las diversas posiciones propias del idealismo alemán, (Kant, Fichte, Schelling, etc.). Ciertamente, un estudio de lo que el término trascendental señala en cada uno de tales casos develaría variedad de coincidencias y divergencias, no obstante, a pesar del interés erudito y académico que semejante estudio pudiera implicar, no es el caso aquí de realizarse; sin embargo, sí se precisa comprender lo que se está señalando al utilizar el término trascendental para, en su momento, también comprender cuál es su relación con la ética levinasiana. Estos análisis resultan capitales para el posterior desarrollo de la investigación en tanto que a partir de ellos se planteará la pregunta por la teleología de la vida consciente y, correlativamente, por la teleología de lo real.

Ahora bien, arriba ya hemos indicado de manera somera un primer sentido de lo trascendental, a saber: se trata de las estructuras ontológicas en virtud de las cuales la vida consciente estructura su experiencia de lo real dotándole de sentido. Esta enunciación señala, nos parece, una constante que puede ser rastreada en todo planteamiento que se diga de índole trascendental; es en ese sentido, que la figura de la subjetividad aparece como un momento esencial en la filosofía de este corte. Así pues, en este tipo de planteamiento puede encontrarse el estudio de la subjetividad estrechamente vinculado con la búsqueda de las estructuras ontológicas que posibilitan la realización de la experiencia; en ese sentido, parece encontrarse el siguiente implícito: las estructuras ontológicas que posibilitan lo real se encuentran ancladas en la subjetividad que experimenta “mundo”; dicho de otra manera, el estudio de la subjetividad develaría necesariamente las estructuras del mundo y de la experiencia que lo constituye como tal.

Otro de los implícitos que conlleva este planteamiento es el siguiente: existe una correlación esencial entre mundo y subjetividad. Esta idea será retomada por Husserl y desarrollada como uno de los elementos primordiales de su fenomenología a partir del estudio de la intencionalidad; no obstante, dentro del propio marco de la filosofía trascendental se encuentran divergencias en cuanto a tal correlación esencial; de tal manera, en la filosofía kantiana es posible encontrar la oposición noúmeno-fenómeno, misma que parece apoyarse en el postulado metafísico de una realidad en sí¹⁰ totalmente independiente de la experiencia o la subjetividad que le hace cara; en tal marco, las estructuras que Kant señala como pertenecientes a la subjetividad –y en virtud de las cuales ésta configura su “mundo”– resultan en un a priori totalmente independiente de la experiencia. Con ello en mente, es posible ver que la trascendentalidad kantiana se realiza como una abstracción, es decir, como un constructo formal implicado del cual no se tiene experiencia directa. Se trata pues de un derivado o constructo que postula las estructuras necesarias para que la subjetividad acceda al “mundo” en tanto fenómeno; correlativamente el noúmeno, o lo real en sí, permanece en la oscuridad de lo incognoscible. Ahora bien, habría que considerar con precisión la validez y alcance de tal separación, es decir: ¿verdaderamente hay un en sí de lo real?, ¿se halla lo humano encadenado a comprender sólo un perfil falso de lo real?, ¿la experiencia de lo real

¹⁰ Más adelante se verá que este postulado metafísico, a saber, la existencia de una *realidad en sí* ha sido la causa de un sinnúmero de equívocos e incomprensiones realizadas en varios ámbitos de lo real. La teoría fenomenológica señala en este prejuicio uno de los sedimentos propios de la *actitud natural*.

se realiza, verdaderamente, en virtud de tal dicotomía tan característica de la Modernidad y Occidente?

Si se considera el marco fenomenológico es posible responder a las cuestiones anteriores de manera negativa. A partir de la *praxis* fenomenológica es posible indicar que la separación nómeno-fenómeno resulta de una comprensión mal planteada tanto de la experiencia subjetiva como de lo real. Al considerar el análisis intencional de la vida consciente es posible explicitar que la experiencia de lo real –del “mundo” como sentido– se realiza como una correlación esencial, a saber: subjetividad-mundo. La intencionalidad señala, en primera instancia, que la constitución de sentido de lo real se realiza siempre desde una vida consciente que vive, precisamente, tal sentido; se trata del lado noético de la intencionalidad. Correlativamente, el “mundo” –lo real– ofrece sus pautas, formas, límites y, sobre todo, posibilidades de constitución a la vida constituyente; se trata del lado noemático de la intencionalidad. El estudio de la intencionalidad permite comprender que la constitución de sentido de lo real –del “mundo” – no se realiza unívocamente; no se trata de un sujeto todopoderoso que crearía lo real gracias a la libertad de sus rendimientos; tampoco se trata de una realidad en sí a la cual jamás se tendría acceso precisamente por las limitantes inherentes a la finitud de la subjetividad. La intencionalidad, estudiada fenomenológicamente, permite comprender que la constitución de lo real obedece a una estructura correlativa en la que la subjetividad y su mundo aparecen ligados de manera esencial¹¹ y dinámica: hay un “mundo” porque aparece a una subjetividad; y hay una subjetividad porque *vive* en un “mundo”; la experiencia de lo real se realiza en tal correlación y habría que preguntar si, al considerar directamente la experiencia que cada cual tiene del “mundo”, es posible seguir efectuando con validez la separación entre nómeno y fenómeno.

Ahora bien: ¿qué relación guarda el análisis intencional con la trascendentalidad? Si para Kant, las estructuras trascendentales de la experiencia resultan formas implicadas y construidas con carácter abstracto, para la fenomenología un planteamiento de tal corte pierde validez. Recuérdese que el *dictum* con el que la tradición

¹¹ Más adelante, en el momento de abordar el movimiento teleológico de lo real propiamente, se verá que una forma más acabada de la subjetividad consiste en el estrato perteneciente a la intersubjetividad trascendental; es ésta la forma última de la trascendentalidad que al final concretará la realización de la marcha teleológica del “mundo”.

caracteriza a la fenomenología reza: *A las cosas mismas*¹². Puesto que la fenomenología se desarrolla como un estudio de la vida consciente, así como de los procesos inmanentes que en ella ocurren, el *dictum A las cosas mismas* indica que las vivencias de conciencia deben ser consideradas y estudiadas en tanto tales; se trata, pues, de volver a la experiencia en tanto tal, es decir, de estudiarla tal cual es dada a la mirada refleja del fenomenólogo para ser sopesada y analizada sin prejuicios de ningún tipo. Es esta actitud, precisamente, la que dotará a la trascendentalidad, en el sentido que la estudiamos, un matiz distinto al que hemos señalado en la filosofía kantiana; lo trascendental, en este marco, deja de ser un constructo formal y abstracto para ser considerado como una instancia susceptible de evidencia, es decir, como un ámbito del cual es posible tener experiencia. La fenomenología, en ese sentido, pretende recuperar el peso de la experiencia en toda su plenitud hasta el punto de poder hablar de una experiencia de tipo trascendental. En esa dirección, la *epojé* fenomenológica abre el campo de la trascendentalidad como motivo de estudio y lo descubre como una dimensión

¹² El *dictum: A las cosas mismas (Zu den Sachen selbst)* ha sido, a lo largo de la tradición, identificado, casi de manera inmediata, con el quehacer fenomenológico y, en concreto, con la postura fenomenológica husserliana. A pesar de tal tendencia, existen motivos a partir de los cuales es posible indicar una falta de comprensión del *dictum* mismo, así como de su inmediata vinculación con la fenomenología; indiquemos, primeramente, que no se trata de negar toda posible relación del *dictum* con la fenomenología, sino, más bien, de establecerla en su justa dimensión. Para comprender un tanto mejor su sentido, el Dr. Ziri6n Quijano apunta que habría que remitirlo, de entrada, al contexto hist6rico en el cual es pronunciado por Husserl, a saber: un horizonte neokantiano en el que sus partidarios proclamaban: *de vuelta a Kant (Zuruck zu Kant)* como consigna de la labor filos6fica. En tal marco, Husserl pronunciaba “*A las cosas mismas*” como respuesta a un ambiente filos6fico neokantiano; sin embargo, el sentido –o las intenciones impl6citas en el *dictum*– van m6s all6 de esta primera respuesta e indican, sobre todo, la b6squeda de un camino que establezca a la filosof6a como una labor cient6fica. “*A las cosas mismas*”, en ese tenor, debe ser comprendida como una sentencia que remarca el compromiso que toda b6squeda de conocimiento cient6fico adquiere al consagrarse al examen de su correspondiente objeto; debe ser este 6ltimo, como es sabido, quien dicte las diferentes metodolog6as que constituyen los diferentes campos de estudio de la labor cient6fica. Con relaci6n a lo anterior, el Dr. Ziri6n acusa un matiz 6tico inherente al *dictum* mismo; se trata del compromiso que la praxis cient6fica adquiere y que consiste en dejarse guiar por las particularidades del objeto en cuesti6n; dicho de otra manera, se trata de que la ciencia se realice con fundamento en la *evidencia* y no en prejuicios o constructos abstractos de cualquier 6ndole. En ese sentido, la intuici6n resulta parte esencial de lo que expresa el *dictum*, as6 como parte esencial de lo que da a una investigaci6n su estatus de ciencia. El matiz 6tico consiste, pues, en la responsabilidad que toda ciencia tiene de fundar sus investigaciones en la evidencia. Ahora bien, con lo anterior en mente, el *dictum*, como se6ala el Dr. Ziri6n puede bien ser relacionado con pr6cticamente cualquier empresa cient6fica, considerando, ciertamente, las diferentes formas y grados de intuici6n que a cada labor cient6fica corresponde; en tal caso, “*A las cosas mismas*” posee un car6cter general y formal que se6ala, principalmente, la necesidad de recuperar y acentuar el esp6ritu cient6fico que deber6a guiar toda investigaci6n; el *dictum*, en ese sentido, busca recuperar el fundamento y la responsabilidad que le es inherente a toda ciencia. Es preciso indicar tambi6n que el significado general y formal de la m6xima se pierde cuando se la relaciona con una pr6ctica cient6fica concreta; en tal caso, “*A las cosas mismas*” ya se6ala un objeto determinado y particular dentro de un campo de estudio e investigaci6n delimitado. Este segundo modo de comprender el *dictum* es el que atae a la fenomenolog6a en tanto su objeto ya se encuentra se6alado a partir del an6lisis intencional; la fenomenolog6a, en ese sentido, resulta s6lo un modo de concretar la formalidad que expresa la m6xima (*cf.* Ziri6n, 2018).

propia de la vida consciente; dicho de otra manera, las estructuras ontológicas que posibilitan la constitución de sentido de lo real no se hallan en un caos lejano a la conciencia, por el contrario, dichas estructuras trascendentales forman parte esencial de la subjetividad; de tal suerte, el estudio de la vida consciente –una vez operada la *epojé*– posibilita el análisis y explicitación de los procesos ontológicos en virtud de los cuales lo real y el “mundo” adquieren su sentido; dicho de otra manera, lo trascendental no puede ser considerado como un mero constructo abstracto, por el contrario, gracias a la metodología fenomenológica y, en concreto, al análisis intencional, las estructuras trascendentales de lo real pueden ser estudiadas a partir de las dinámicas noético-noemáticas de la vida consciente; acentuemos que en tal estudio la experiencia en tanto tal resulta guía del análisis, es decir, sólo se dará cuenta de lo que aparece en tanto evidente.

Ahora bien, ¿cuál es la relación de lo anterior con el motivo de la ética levinasiana? Señalar que en la consideración filosófica la trascendentalidad pasa de ser un constructo formal a un ámbito del cual es posible tener experiencia tiene grandes implicaciones para nuestro proyecto. Como hemos indicado, la finalidad del mismo estriba en el estudio de un momento afectivo cuya fuerza motiva el despliegue de todo proceso sintético y constitutivo. Tal momento afectivo –mismo que en el pensamiento levinasiano es llamado “ética” – debe ser entendido como una instancia de tipo trascendental, es decir, funge como una de aquellas estructuras que, al estar anclada en la vida consciente, permite la constitución de sentido de lo real; dicho de otra manera, la ética levinasiana parece invitar a ser comprendida en un sentido ontológico susceptible de ser experimentado. Pasemos ahora al análisis de este tipo *sui generis* de “ética”.

II Características de lo ético

El tratamiento del problema ético ya remite, de manera inmediata, al planteamiento del problema de la intersubjetividad: ¿cómo nos vinculamos unos con otros?, ¿cómo podemos comprendernos y entablar un diálogo?, ¿cómo debemos dirigir nuestros comportamientos en lo social?, etc. A partir de los planteamientos anteriores es posible atisbar que la ética –en tanto vínculo intersubjetivo– adquiere diversas y variadas direcciones de análisis; considérese, por ejemplo, la pregunta por las normas sociales establecidas en cualquier contexto, con relación a ello, es posible indagar por la validez del canon de valores que

subyace a dichas normas. En este caso, se trata de una pregunta muy particular dirigida a la búsqueda del fundamento que sostiene los valores éticos (y siempre contingentes) de una comunidad cualquiera. Otra dirección que la investigación sobre lo ético, en el marco de la intersubjetividad, puede adquirir es el problema relativo a la comprensión de las otras mentes. Se trata, en este caso, de indagar por aquello que posibilita el vínculo social: ¿cómo es posible que nos comuniquemos y comprendamos unos a otros para construir y participar de un mundo común?; se trata, en este caso, de una cuestión evidentemente diferente. El problema ético, como puede verse, resulta complejo en su comprensión y variado en cuanto a su tratamiento teórico. A la pregunta anterior, por ejemplo –y para introducir la dirección de nuestro análisis– las ciencias cognitivas responderían afirmando que la comprensión de los otros obedece, sobre todo, a la pertenencia a un contexto de tipo pragmático; en ese sentido, es la utilidad e intereses pragmáticos lo que permite atribuir un sentido tanto a los objetos como al resto de individuos pertenecientes a mi entorno:

Como sugiere la teoría de las permitividades de Gibson, vemos las cosas en relación con sus posibles usos y, por consiguiente, nunca como observadores descorporizados. Del mismo modo, nuestra percepción de la otra persona como otro agente nunca es de una entidad existente fuera de una situación, sino más bien de un agente en un contexto pragmático que arroja luz o posible luz sobre las intenciones (o posibles intenciones) del agente. (Zahavi, 2008, p. 283.).

Ciertamente la indicación anterior puede ser comprobada en variedad de contextos, baste dirigir la atención al propio ambiente laboral, social, académico, etc., para comprobar que en la mayoría de los casos los usos sociales se hallan determinados y direccionados por la pertenencia a tales contextos; así por ejemplo, cuando me relaciono con un colega en algún seminario, las conversaciones versan sobre tópicos relativos a los nuevos descubrimientos o nuevas publicaciones de nuestro campo de investigación. De la misma manera ocurre en un ambiente totalmente ajeno a la academia, pero igualmente determinante en los usos sociales: en la pista de baile, por ejemplo, la interacción social deja de lado la dimensión lingüística para realizarse en virtud de la expresividad corporal; sin embargo, sigue siendo el contexto pragmático lo determinante en la efectuación del tándem. La dimensión social que depende del contexto para llevarse a cabo y así adquirir significado puede ser explicitada prácticamente en la totalidad de nuestro mundo de la vida; toda cotidianidad parece realizarse en virtud de tal estructura. No obstante, y con relación a la forma de ética que nos interesa,

cabe plantear el siguiente cuestionamiento: ¿existe alguna forma de socialización primaria¹³ y fundamental que permita la realización del vínculo ético independientemente de un horizonte de sentido o contexto?, ¿si la respuesta resultase positiva, de qué tipo de vínculo (“ética”) *sui generis* se trata?; planteado de otra manera, puesto que parece evidente que, en la cotidianidad natural, la socialización se halla determinada por la pertenencia a un contexto que le provee de sentido direccionando, hasta cierta medida, el comportamiento de los participantes, parece prudente, pues, preguntar por otras formas de socialización y, sobre todo, por el fundamento de aquellas formas. Es en el marco de esta cuestión que debe considerarse la ética levinasiana: ¿acaso es posible hablar de un vínculo social primario fundamento de toda otra forma de socialización? y, de ser así, ¿qué tipo de relación guarda esta forma *sui generis* de ética con la realización de una teleología?

III Lo ético fuera del sistema o totalidad

Al indicar que nuestro análisis se separa de cualquier forma de ética de corte normativo, el replanteamiento del proyecto puede efectuarse en los siguientes términos: se trata de encontrar una instancia de índole trascendental y fenomenológica bajo el tema de lo “ético”. Esto significa que, dentro del estudio de la vida consciente, debe localizarse un momento ético-afectivo determinante en la constitución de sentido; más aún, en el desarrollo posterior del proyecto, deberá preguntarse por la relación de tal instancia trascendental con la teleología de lo real.

La creación o la realización de la ciencia se apoya en la aplicación del ingenio para la resolución de problemas; es la capacidad creativa del investigador la instancia que proyecta problemas a la par que esboza sus soluciones –y no la repetición irreflexiva de cánones y dogmas del pasado– lo que mantiene el conocimiento en marcha. En ese tenor, los caminos que permitirían introducir el momento ético que deseamos estudiar son varios, sin embargo, puesto que es necesario entrar en materia, tomemos el siguiente: arriba, al indicar que la ética que se pretende analizar resulta ajena a cualquier momento de normatividad, indicamos

¹³ En el marco de las ciencias cognitivas existe la separación entre subjetividad primaria y secundaria tratando la primera de un tipo de interpretación básica de la alteridad fundada en la corporalidad sintiente; la segunda remite a un tipo de vínculo que ya tiene que ver con creencias e ideas. (Cf. Gallagher, Zahavi, 2008, pp. 278-285.)

también que en la cotidianidad el vínculo social se realiza siempre en virtud de la pertenencia a un contexto. Cuando me acerco a una persona lo hago bajo una cantidad ingente de estratos de sentido implícitos, los cuales han sido adquiridos y aprendidos sin mi participación activa en la conformación de mis hábitos¹⁴. Me dirijo, por ejemplo, al otro a partir de un saludo con relación a lo cual cabría preguntar: ¿por qué las formas de saludo propias de nuestro contexto inmediato se efectúan de los modos en que lo hacen? Bastaría una comparación con otros contextos culturales para descubrir que el mero gesto que indica el inicio del contacto con la alteridad adquiere maneras y significados distintos que se apoyan en el horizonte que les da sentido; puedo, por ejemplo, encontrar que en algunas prácticas orientales conocidas como artes marciales el saludo adquiere forma dependiendo siempre del agente a quien es dirigido; por otra parte, en el mundo hebreo, la salutación no se efectúa jamás sin el matiz religioso que caracteriza a esta cultura. Como vemos, el mero ademán de saludar no se realiza de manera unívoca, por el contrario, toma como regla el aspecto que las fuerzas del contexto le *in-forman*. Con ello en mente, resulta incontestable que es el marco contextual el punto determinante en el direccionamiento del vínculo social, en este caso, del acto de saludar. De la misma manera, es posible encontrar otros hábitos implícitos que regulan la socialización, considérense los usos de cortesía a los que nos apegamos en nuestro entorno y compáreseles con los propios de horizontes culturales ajenos; se hará patente entonces, que el vínculo social en tanto contacto interhumano se despliega en un horizonte ingente de posibilidades.

Habiendo señalado lo anterior, cabe plantear el siguiente cuestionamiento: ¿es posible que el vínculo social se realice de manera independiente del contexto que le da significado?, ¿acaso la vida consciente –en la complejidad de sus procesos– es capaz de realizar algún tipo de movimiento que le permita vincularse con la alteridad sin depender de su horizonte contextual (cultural) para ello? Al tener en mente los análisis levinasianos de lo ético debe considerarse la posibilidad de una respuesta positiva a tales cuestionamientos. Para hacerlo, Levinas retoma y critica la filosofía heideggeriana en cuanto a la comprensión del término fenómeno; recuérdese que parte de los análisis del filósofo alemán poseen un matiz filológico, de tal suerte, en el parágrafo siete de ser y tiempo puede leerse:

¹⁴ Más adelante abordaremos el problema de la constitución pasiva del *habitus*; se trata del estrato de habitualidades como otro de los momentos esenciales en la realización de la vida consciente.

La expresión griega φαινόμενον, a la que remonta el término “fenómeno”, deriva del verbo φαίνεσθαι, que significa mostrarse; φαινόμενον quiere por ende decir: lo que se muestra, lo patente; φαίνεσθαι por su parte es una forma media de φαίνω, poner o sacar a la luz del día o a la luz en general. φαίνω pertenece a la raíz φα, como φῶς, la luz, es decir, aquello en que algo puede hacerse patente, visible en sí mismo (Heidegger, 1927, p. 39).

Levinas retoma esta caracterización y metáfora heideggeriana relativa a la correlación entre luz y visión; en ese sentido, sólo es posible “ver” aquello que aparece en el horizonte de luminosidad. Este esquema puede comprobarse, por ejemplo, en el tratamiento de lo que Heidegger llama la *mundanidad del mundo*; recuérdese que en tal marco la comprensión del *útil* sólo es posible en virtud de su pertenencia a una red de referencias y relaciones que al final constituye el horizonte de sentido del ser, dentro del cual –y sólo por su pertenencia a él– el ente adquiere su significación:

La visión se abre sobre una perspectiva, sobre un horizonte, y describe una distancia franqueable, invita a la mano a moverse y a tocar, y asegura este movimiento y este tacto. [...] Las formas de los objetos están llamadas a la mano y a la presa. Por la mano, al fin, el objeto está com-prendido, tocado, cogido, llevado y *remitido* a otros objetos: reviste significación: reviste significación *respecto* a otros objetos. [...] **La visión presta una significación gracias a la *relación* que ella hace posible. No abre nada que, más allá de Mismo, sea absolutamente otro, es decir, en sí. La luz condiciona las relaciones entre datos: hace posible la relación entre objetos que se hallan uno al lado de otros; pero no remite a abordarlos de cara. En este sentido muy general del término la intuición no se opone al pensamiento de las relaciones. La intuición, como es visión, es ya relación: entrevé el espacio a través del cual las cosas se trasladan unas hacia otras. [...] Ver es, pues, ver en el horizonte. La visión que capta en el horizonte, no encuentra un ser partiendo del más allá de todo ser.** (Levinas, 1961, p. 212, negritas mías.)

Se trata de una red de relaciones que constituyen el horizonte del aparecer del ente; dicho de otra manera, cada singularidad adquiere su significado y sentido sólo en virtud de su pertenencia a dicha red. Este planteamiento puede ilustrarse de manera análoga y concreta en lo que se ha dicho con respecto a la relación intersubjetiva, a saber, que la socialización adquiere su significado y dirección en virtud de su pertenencia a un contexto que le da cabida. No obstante, si consideramos la última línea de la cita anterior: “La visión que capta en el horizonte, [es decir, al interior de una red contextual de relaciones] no encuentra un ser partiendo del más allá de todo ser”, cabe preguntar, precisamente, por la posibilidad de un ser –o algún tipo de instancia– que escape al influjo determinante ejercido por el horizonte de significación. Dicha instancia, digámoslo ya, señala en dirección de lo “ético” y –puesto que la fenomenología trata de un estudio de la vida consciente– se identifica con uno de los

momentos ontológicos y trascendentales de la vida consciente; en ese sentido, cayendo en cuenta que se trata aquí de una instancia de índole trascendental, no es posible que esta forma de ética sea comprendida como un momento más del “mundo”, hacer tal –y éste es el proceder del análisis que estudia lo ético como dependiente de su significado contextual– sería efectuar un estudio de lo ético instalado en la actitud natural y los prejuicios que le son característicos. Por el contrario, se trata aquí de explicitar una experiencia concreta y trascendental –en tanto condición de posibilidad de constitución del sentido– que funge como base de otras formas de vínculo social; dicho de otra manera, se trata de encontrar una experiencia trascendental raíz en virtud de la cual la socialización de cada contexto es susceptible de adquirir las formas que adquiere.

Ahora bien, ¿en qué sentido la ética levinasiana puede ser interpretada como tal momento? Antes que nada, habrá que reconocer que el pensamiento levinasiano instala lo ético dentro del marco perteneciente a la pregunta por el fundamento; es en esa dirección que la ética puede ser comprendida tanto como filosofía primera como una instancia de índole trascendental; dicho de otra manera, se trata de señalar una estructura esencial de la vida consciente que insta un vínculo originario con otra –u otras– formas conscientes permitiendo, de esta manera, desencadenar o motivar los diversos procesos de constitución de lo real. Es importante señalar que Levinas retoma los análisis heideggerianos precisamente para hacerles frente, abriendo así la posibilidad de una forma de experiencia ética cuyo significado no dependa de la red de relaciones que dan significado al ente según el análisis del filósofo alemán. Con relación a ello, Levinas señala:

El rostro abre el discurso original, cuya primera palabra es obligación que ninguna «interioridad» permite evitar: discurso que obliga a entrar en el discurso; **comienzo del discurso que el racionalismo anhela de corazón; «fuerza» que convence incluso a «la gente que no quiere oír» y funda así la verdadera universalidad de la razón. Al desvelamiento del ser en general como base del conocimiento y como sentido del ser, preexiste la relación con el ente que se expresa; al plano de la ontología preexiste el plano ético.** (Levinas, 1961, pp. 223-224.).

Considerando la cita anterior, es posible iniciar la exposición de las determinaciones positivas que describirán el tipo de experiencia ética *sui generis* que buscamos; en ese sentido, tenemos que, en primera instancia, el vínculo debe realizarse como independiente del influjo y determinaciones propiciadas por un contexto, tal tipo de relación es denominada

en el marco de la fenomenología levinasiana como *cara-cara*. Este término no traza el mero encuentro entre dos sujetos en la cotidianidad¹⁵, por el contrario, da cuenta del vínculo afectivo esencial a partir del cual la vida consciente ya se halla en una suerte de atadura, nexo o enlace con la alteridad que le hace cara¹⁶; es precisamente esta atadura la que motivará la constitución de horizontes de sentido y, en un momento posterior, la reconfiguración teleológica de tales horizontes; dicho de otra manera: se trata de señalar que la marcha del “mundo” se funda en una experiencia originaria que vincula con la alteridad.

Es importante remarcar que el tipo de vínculo afectivo que la ética levinasiana pretende señalar no puede ser comprendido como parte de un entramado contextual, es con relación a ello que adquiere su carácter *sui generis*, pues: ¿cómo es posible establecer un vínculo sin que exista algún tipo de reciprocidad ya deudora de un horizonte de sentido? Tal cuestionamiento ya permite introducir otra de las características esenciales del momento ético analizado; se trata, en este caso, de indicar la asimetría esencial del encuentro *cara-cara*. En 1974, la exposición de este momento asimétrico se realiza en la obra de madurez *De otro modo que ser o más allá de la esencia*; para esta época, Levinas retoma el término de *esencia*¹⁷ para dar cuenta del sistema de referencias omniabarcante que en sus años de juventud había criticado en la filosofía heideggeriana. La *esencia*, en este caso, da cuenta de una estructura envolvente que otorga significado a cada uno de los singulares que en ella tienen cabida. Piénsese en la relación intersubjetiva como dependiente de este esquema. Con ello en mente, se precisa señalar que el vínculo ético indicado por Levinas no se realiza dentro de las estructuras omniabarcantes criticadas a partir de las nociones de *totalidad* y *esencia*; por el contrario, es preciso plantear la posibilidad de una forma de vínculo o relación cuyo sentido no depende del horizonte de significaciones constituyentes de cualquier contexto; es precisamente tal idea señalada por ambos conceptos a la que debe oponerse el momento ético que buscamos, a saber: se trata de preguntar dónde se funda aquel horizonte constituido por una red de relaciones altamente complejas, las cuales, al remitir unas a otras proveen de

¹⁵ Es decir, no se realiza en actitud natural, sino que corresponde y se desarrolla en una dimensión de trascendentalidad.

¹⁶ “[...] entro en relación con el otro tan pronto como éste se presenta, y esta relación surge a pesar de mí, pasivamente; incluso antes de que yo pueda captarlo de forma activa, el otro y yo ya hemos llegado a ser par, ya hemos entrado en relación.” (Simón Lorda, 2001, p. 72.).

¹⁷ En 1961, este sistema omniabarcante de lo real fue criticado a partir de la noción de totalidad; la obra característica de este periodo fue *Totalidad e Infinito*.

significado a cada uno de los singulares o entidades que aparecen y conforman tal horizonte. Al considerar este esquema, es preciso considerar que la realización de un vínculo intersubjetivo, sean cuales sean sus peculiaridades, no se realiza de manera ajena al mismo. Este planteamiento permite afirmar que dentro de la economía de la vida subjetiva –vida consciente– ciertamente ocurre un vínculo social que obedece a tales estructuras dependiendo su sentido del influjo proporcionado por el contexto; sin embargo, Levinas señala, no sólo como posibilidad, sino como un hecho, la existencia de otro tipo de vínculo social, se trata de una suerte de estructura esencial de la vida subjetiva a partir de la cual ésta entra en contacto con la alteridad trascendente sin depender su significado de contexto alguno:

Una relación cuyos términos no forman una totalidad no puede, pues, producirse en la economía general del ser más que como yendo de Mí a Otro, como *cara a cara*, como esbozando una distancia en profundidad (la del discurso, la bondad, el Deseo) irreductible a la que la actividad sintética del entendimiento establece entre los términos diversos (otros los unos respecto de los otros) que se ofrece a su operación sinóptica. El yo no es una formación contingente, gracias a la cual el Mismo y Otro (determinaciones lógicas del ser) pueden por añadidura reflejarse *en un pensamiento*. Es para que la alteridad se produzca en el ser para lo que hace falta un «pensamiento» y para lo que hace falta un Yo. La irreversibilidad de la relación no puede cumplirse más que si la relación la cumple uno de los términos de la relación como el movimiento mismo de la trascendencia. No conocemos esta relación [...] más que en la medida en que la efectuamos. La alteridad no es posible más que partiendo de mí. (Levinas, 1961, pp.34-35, negritas mías.)

Continuando con el análisis, podemos contraponer el tipo de experiencia ética señalada por Levinas al realizado en la cotidianidad dependiente del entorno y su influjo. En este último caso podemos indicar que la pertenencia al mismo direcciona la relación dotándole de significado; en tal caso puede hablarse de alguna forma de *reciprocidad*; es decir, en el momento en que entro en contacto con alguien, habíamos señalado que es el contexto pragmático, en gran medida, la instancia que determinará y regulará nuestros roles y comportamientos en el momento de la interacción. Considérese al respecto una vez más el ejemplo relativo a la pista de baile: habíamos indicado que, en tal caso, la expresividad corporal resulta el medio a través del cual se realiza la interacción social; obsérvese que, en el momento en que el baile se lleva a cabo, cada movimiento efectuado por mí espera uno correlativo efectuado por mi pareja; es en tal correlación en que puede ser comprendida la reciprocidad que subyace a la socialización dependiente de cada contexto. No se trata pues, de una reciprocidad en la que cada uno de los agentes en relación espera recibir alguna forma

de equivalencia o igualdad; por el contrario, se trata de señalar que, al pertenecer a un contexto pragmático, el vínculo social ya adquiere formas dadas en virtud de las cuales los agentes que se relacionan ya poseen ciertas pautas para direccionar el vínculo intersubjetivo. Ahora bien, puesto que el vínculo intersubjetivo buscado no puede demandar su sentido al contexto; es decir, no puede realizarse a partir del esquema de *reciprocidad* recién aludido, cabe señalar otra forma de direccionamiento social independiente de tal dinámica. La cita realizada arriba ya indica el movimiento que Levinas acusa en su ética *sui generis*, a saber, se trata de una relación irreversible, asimétrica, trascendental en tanto su sentido no depende del horizonte que realiza toda actitud natural. Como acabamos de señalar, tal asimetría consiste en la imposibilidad de que la socialización se realice en virtud de una dinámica en la que cada uno de los agentes vinculados dirija su comportamiento como derivado del entorno pragmático que los abraza. Con ello en mente, en el caso del vínculo ético levinasiano, no se realiza un comportamiento esperando ya su respuesta como eco del contexto de significación; por el contrario, se trata de indicar la posibilidad de que la relación intersubjetiva se realice como partiendo de un solo punto y hacia una sola dirección; se trata, pues, del *ego* dirigido a la trascendencia.

IV Lo ético y su función de principio

Las indicaciones previas ya permiten dirigir el análisis hacia el campo de la fenomenología. Consideremos al respecto que gran parte de la fenomenología levinasiana se centra en el análisis de lo ético; añadamos a ello que el interés del filósofo lituano enmarca tal estudio como una apología de la subjetividad¹⁸; ¿qué puede significar este hecho? A nuestro entender, tal afirmación –cuyos estudios llevaron varias décadas– pretende señalar que la subjetividad posee una estructura principalmente ética; dicho de otra manera, es el vínculo originario con la trascendencia –con la alteridad– uno de los momentos fundamentales tanto en la constitución del horizonte de sentido como en la realización del proceso de subjetivación; procedamos a explicar esta tesis.

¹⁸ “Este libro [*Totalidad e Infinito*] se presenta, pues, como una defensa de la subjetividad, pero no la tomará en el nivel de su protesta puramente egoísta contra la totalidad, ni en su angustia ante la muerte, sino como fundada en la idea de lo infinito.” (Levinas, 1961, p. 19.)

Arriba no ha sido explicitado propiamente, sin embargo, ya es posible atisbar en qué sentido se realiza la diferencia entre la socialización dependiente de un horizonte contextual y el momento ético estudiado por Levinas; apelando a la terminología y metodología fenomenológica, podemos afirmar que en el primer caso se trata de un vínculo empírico y, como tal, su sentido depende del horizonte de cotidianidad natural; es decir, se trata de un vínculo efectuado al interior del mundo de la vida y en plena actitud natural. En el segundo caso, con relación a la experiencia ética que nos interesa, debemos indicar ya que se trata de una instancia de índole trascendental; en ese sentido, aparece como condición de posibilidad de otras formas de socialización empírica¹⁹ y, a su vez, como condición de posibilidad de la realización de procesos sintéticos constituyentes de sentido.

Ahora bien, además de la asimetría que le hemos atribuido, cabe señalar otro tipo de característica que permite describir el momento ético estudiado: si hemos subrayado su independencia de cara a un horizonte que le prestaría sentido, debemos indicar su capacidad para romper con tal influjo; dicho de otra manera, en el momento en que se realiza este tipo de experiencia *sui generis* el horizonte de sentido desde el cual el otro –la alteridad– pudiera ser significada se quiebra; el “mundo” que nos era común y en virtud del cual tanto yo como el otro adquirimos significado se rompe para decir algo más que no estaba contenido en él. La experiencia ética abre, entonces, el horizonte de lo dado para dar marcha a nuevos procesos de constitución. Con relación a esta última idea es posible comprender la trascendentalidad del encuentro cara-cara como una suerte de principio en tanto funge como soporte del horizonte “mundano” y sus procesos:

El acontecimiento propio de la expresión consiste en dar testimonio de sí garantizando este testimonio. Este testificar sobre sí mismo sólo es posible como rostro, o sea, como palabra. **La palabra produce el comienzo de la inteligibilidad, la inicialidad misma, el principado, la soberanía real, que manda incondicionalmente. El principio sólo es posible como mandamiento.** [...] El lenguaje como intercambio de ideas sobre el mundo, con los implícitos que comporta y a través de las vicisitudes de sinceridad y embuste que bosqueja, supone la originariedad del rostro, sin la cual, reducido a una acción más entre otras acciones, cuyo sentido nos lo impondrían o un psicoanálisis o una sociología infinitos, el lenguaje no podría empezar. **Si en el fondo de la palabra no subsistiera esta originalidad de la expresión, esta ruptura con toda influencia, esta posición dominante de quien habla –ajena a todo**

¹⁹ “Toda relación intrahumana empírica supone esta estructura trascendental del encuentro con el otro (la diacronía y el-otro-en-el-mismo) (Murakami, 2000, pp. 141-142, traducción mía). La trascendentalidad del encuentro con la alteridad no se agota en tanto condición de posibilidad de la socialización en el ámbito natural, sino que se extiende a regular el movimiento a partir del cual la subjetividad llega a ser tal (subjetivación) y, más aún, permite el propio movimiento teleológico de lo real.

compromiso y toda contaminación–, esta rectitud del cara a cara, la palabra no sobrepasaría el nivel de la actividad, de la que evidentemente no es ninguna especie, aunque el lenguaje pueda integrarse en un sistema de actos y servir de instrumento. Con todo, el lenguaje no es posible más que cuando la palabra renuncia precisamente a esta función de acto y cuando vuelve a su esencia de expresión. (Levinas, 1961, pp. 224-225, negritas mías).

Una de las implicaciones más fuertes de lo anterior consiste en lo siguiente: al afirmar que un tipo de encuentro cara-cara cumple una función de principio, se afirma también que el principio de lo real, es decir, uno de los asideros del “mundo”, resulta esencialmente social; dicho de otra manera, la constitución de sentido de lo real tiene como base un orden trascendental colectivo, comunitario, intersubjetivo. Con relación a este punto es posible establecer paralelismos entre varias teorías, considérense por ejemplo los tratamientos relativos a la intersubjetividad trascendental desarrollados por Husserl²⁰ o los estudios realizados desde el campo de la neurociencia con respecto a la función de conexión que cumplen las neuronas espejo en el aprendizaje y desarrollo del sujeto²¹, más adelante habrá oportunidad de hacer un comentario de mayor precisión sobre estos paralelismos; por ahora interesa analizar un tanto más de cerca la función de principio que cumple este tipo de ética: se trata de señalar que a partir de este tipo de experiencia de carácter trascendental se inicia el proceso de inteligibilidad de lo real; dicho de otra manera, pareciera que el ordenamiento del “mundo”, al tener como base tal instancia ética, adquiere forma y significado precisamente en virtud de que, en la vida consciente, ya se encuentra operando tal vínculo con la trascendencia. Este último término debe ser comprendido como aquello que no depende del horizonte de lo dado para poseer sentido, por el contrario, tal tipo de experiencia ética funge como soporte de aquel horizonte. Ahora bien, señalar lo anterior parece dirigir el camino de la filosofía levinasiana en la siguiente dirección: si hemos señalado que la ética marca el principio de inteligibilidad de lo real –en tanto ordenamiento de sentido de lo real

²⁰ Más adelante abordaremos el problema de la intersubjetividad tratado por Husserl a partir de la noción de parificación, entendiéndolo por ésta: una forma de síntesis pasiva en la que el alter es constituido como otro ego trascendental, es decir, como otra vida consciente capaz de dar sentido. Como puede notarse, el sentido de este planteamiento difiere del propio de Levinas.

²¹ “Las neuronas espejo son células cerebrales que parecen especializadas en entender la condición existencialista y el compromiso con los demás. Muestran que no estamos solos, sino que estamos conectados desde el punto de vista biológico, y diseñados desde la perspectiva de la evolución para interconectarnos de modo profundo y mutuo. [...] Nuestra neurobiología –nuestras neuronas espejo– nos comprometen con el otro. Las neuronas espejo muestran la forma más profunda que nos relaciona y nos permite entendernos entre nosotros: demuestran que estamos conectados desde el punto de vista de la empatía, lo que debería inspirarnos para moldear la sociedad y transformarla en un mejor sitio donde vivir.” (Iacoboni, 2009, pp. 256-257.)

mismo—, cabe ahora preguntar por su relación con el desarrollo de algún tipo de racionalidad; dicho de otra manera: ¿acaso este tipo de ética *sui generis* puede ser comprendida como una instancia de tipo racional? Si hemos de estimar la postura levinasiana deberemos responder a esta cuestión de manera positiva; el vínculo con la alteridad trascendente no sólo motiva el ordenamiento inteligible del “mundo” lo que da cuenta ya de un ordenamiento de tipo racional, también es preciso señalar que tal vínculo ético —dentro de la fenomenología levinasiana— aparece como el principio mismo de la racionalidad de lo real. Con ello en mente, la postura levinasiana resulta radical pues, de tener razón el filósofo lituano, la realización de toda forma racional operando en lo real posee un origen social en el sentido de la ética originaria²² que estudiamos; esto significaría que una de las estructuras trascendentales de la vida consciente consiste en establecer un vínculo originario de esta vida con lo trascendente a ella misma, siendo tal vínculo lo que motiva el ordenamiento de lo real hasta constituir un “mundo” unitario y con sentido; es en esa dirección que puede afirmarse que lo “ético” resulta una instancia trascendental en tanto funge como estructura soporte del ordenamiento de lo real. Ahora bien, las implicaciones del análisis levinasiano no se agotan en lo anterior y parecen llevar por el siguiente derrotero: puesto que —en esta postura— el ordenamiento de lo real se encuentra anclado en un tipo de experiencia de la alteridad —llamada ética por Levinas— pareciera que la realización de toda forma de racionalidad depende, precisamente, de este tipo de vínculo trascendental: “La relación con el Otro como relación con su trascendencia, la relación con el Otro que pone en cuestión la brutal espontaneidad de su destino inmanente, introduce en el yo —en mí— lo que no estaba en mí. **Pero esta «acción» sobre mi libertad pone precisamente fin a la violencia y a la contingencia y, también en este sentido, instaura la Razón.**” (Levinas, 1961, p. 227). La peculiaridad de la relación con la alteridad consiste en apuntar hacia lo trascendente, es decir, hacia aquello que no se halla contenido ni determinado por la vida consciente y que, sin

²² Al utilizar el término originario se está significando un tipo de instancia que no ha sufrido —o ha sufrido un grado mínimo— modificación de ningún tipo; para explicarlo considérese el siguiente ejemplo: puedo tener una vivencia en la que me percato visualmente de un objeto; en un primer momento la vivencia transcurre en primer plano y la totalidad de mi atención se dirige al objeto en cuestión. Posteriormente, puedo recordar —de manera atenta y dirigida— el objeto en cuestión que percibí anteriormente; en este caso, la vivencia de recuerdo resulta una modificación de la primera vivencia de percepción que la funda. En el caso de nuestro proyecto, al hablar de un tipo de vivencia ética de carácter originario se pretende indicar la posibilidad de una experiencia fundante que no ha sufrido ningún tipo de modificación; se trata, en este caso, de un primer momento en el orden de lo trascendental que da cuenta de la originariedad social que le constituye; dicho de otra manera, la trascendentalidad es, en primera instancia, apertura a la trascendencia.

embargo, resulta un vínculo fáctico que motiva los movimientos y procesos de constitución; es en ese sentido que debe ser comprendida la afirmación de la cita anterior con respecto al establecimiento de la razón. Levinas utiliza diversos términos para dar cuenta de los perfiles de este motivo ético fundamental, algunos ejemplos de esto recaen en los términos *lenguaje* o *significación*²³; con relación a ellos es preciso señalar que dan cuenta del carácter *sui generis* de lo ético en tanto resulta, por una parte, independiente de todo contexto y, por otra, fundamento del movimiento racional y constitutivo de la vida consciente.

Así pues, **el lenguaje condiciona el funcionamiento del pensamiento razonable: le da un comienzo en el ser, una primera identidad de significación en el rostro de quien habla (o sea, de quien se presenta deshaciendo sin cesar lo equívoco de su propia imagen, de sus signos verbales). El lenguaje condiciona el pensamiento; no el lenguaje en su materialidad física, sino como actitud del Mismo respecto del otro** (actitud irreducible a la representación del otro, irreducible a una intención de pensamiento, irreducible a una conciencia de... ya que contiene lo que ninguna conciencia puede contener, pues se refiere a lo infinito del Otro). (Levinas, 1961, p. 228.)

Con relación a lo anterior cabe aún preguntar qué sentido adquiere la racionalidad en tal afirmación. Para responder a ello es preciso recordar lo señalado arriba con respecto a la vida consciente y la síntesis; se dijo sobre ello que la totalidad de la vida consciente se realiza como síntesis. Con ello en mente –y si se ha dicho que la ética instaura la razón– es posible advertir que la racionalidad fundada se realiza precisamente como movimientos sintéticos; es decir, como procesos cuyas síntesis tienen como resultado la configuración y ordenación de la experiencia en todos los ámbitos del “mundo”. En ese sentido, no podemos utilizar un concepto de racionalidad estrecho limitándolo sólo a los rendimientos propios de las ciencias duras, ya sean física o matemáticas; recordemos que se trata de un análisis que retoma planteamientos fenomenológicos, es por ello que debe extenderse el modo de concebir la racionalidad de tal manera que abarque todo proceso ocurrido en el interior de su inmanencia; en ese sentido y recuperando el papel trascendental de la ética tenemos que: todo proceso sintético operado por la vida consciente resulta un proceso racional y, como tal, se halla fundado en la experiencia trascendental de la alteridad. Así pues:

²³ “Este «algo» que se llama significación surge en el ser con el lenguaje, porque la esencia del lenguaje es la relación con el Otro”. (Levinas, 1961, p. 231.).

El ser de la significación consiste en poner en cuestión, en una relación ética, a la propia libertad constituyente. **El sentido es el rostro del otro, y todo recurso a la palabra se sitúa ya en el interior del cara a cara original del lenguaje. Todo recurso a la palabra supone la inteligencia de la primera significación: una inteligencia que, antes que dejarse interpretar como «conciencia de», es sociedad y obligación.** [...] Y la epifanía que se produce como rostro no se constituye como los demás seres, precisamente porque «revela» lo infinito. La significación es lo infinito, o sea, el Otro. La inteligible no es un concepto sino una inteligencia. **La significación precede a la *Sinngebung* e indica el límite del idealismo, en vez de justificarlo.** (Levinas, 1961, pp. 230-231, negritas mías.).

Decir que la significación precede a la donación de sentido es señalar que lo ético precede y sostiene el movimiento de constitución; se trata, como ya hemos señalado, de indicar que la génesis de lo real parece apoyarse en una instancia trascendental de carácter esencialmente social.

3. Razón y Telos

I Racionalidad y teleología

A pesar de la tendencia actual a desechar toda pregunta e investigación por el “sentido” de lo humano como un exceso o lujo del pensamiento; a pesar de la extensión con que las diferentes formas estructuralistas abrazan lo real, convirtiendo prácticamente todas las instancias que lo conforman en un mero accidente lingüístico, producto de las fuerzas históricas que lo constituyen; accidentes entre los cuales debe enmarcarse el tratamiento de la “subjetividad” y su sentido, es decir, su *telos*; a pesar de estas razones, y muchas otras, arraigadas en este horizonte histórico al que pertenecemos y desde el que planteamos y plantearemos cualquier problema; en resumen, a pesar del “prejuicio” que no ve en lo humano más que un “sinsentido”, la pregunta por el telos vuelve a ser planteada (y probablemente será replanteada *ad infinitum* hasta que lo humano deje de existir) con nuevos recursos teóricos, acaso circunstanciales, pero que permiten tomar una nueva “posición” y, en el mejor de los casos, quizás generar alguna forma de “intuición” de alguna forma de *telos*. La pregunta por el *telos* de lo humano siempre será una cuestión viva y anclada, “esencialmente”, en lo humano mismo.

Esta pregunta ha sido retomada y replanteada por uno de los últimos defensores de

una filosofía trascendental y racionalista; se trata de Edmund Husserl. El interés y compromiso por su “mundo” motivaron su labor intelectual volcando su atención a problemas sobre metafísica y teleología; con relación a la última efectuando, también, un empalme fascinante entre *telos* y *ethos* que, en última instancia, constituye la experiencia de lo “real” *ad infinitum*²⁴. De tal manera, el planteamiento de la postura teleológica husserliana supone la explicitación del vínculo existente entre, por lo menos, tres instancias: razón, *ethos* y *telos*. Ahora bien, cada una de estas instancias irá adquiriendo los matices y determinaciones conceptuales que permitirán la comprensión de las mismas, así como sus interrelaciones. Se precisa, sin embargo, en este punto el análisis de lo que se comprende por “Razón” en el planteamiento de este proyecto; la causa estriba en que el desarrollo teleológico de la conciencia, al interior de un marco fenomenológico, resulta un proceso racional. Con ello en mente y en dirección a comprender en qué sentido puede decirse que la teleología de lo real se identifica con una dinámica racional, es preciso, desenmascarar los prejuicios que, en el contexto de pensamiento actual, suelen acompañar implícitamente el concepto de “razón”.

II Razón

En *Husserliana XV* se publicó un manuscrito de trabajo escrito en 1931 titulado “*Teleología*”. En este texto, como apunta Agustín Serrano del Haro, se problematiza la relación entre la razón y la forma esencial teleológica de la subjetividad. Al considerar que se trata de un texto tardío resulta destacable que, al buscar una obra sistemática que abarcara la totalidad de su pensamiento, Husserl señale que la subjetividad posee una estructura esencialmente teleológica; a partir de ello, es posible pensar que todas las capas de la vida consciente, desde la proto-hyle más básica hasta el “sentido” “espiritual” más complejo, se prestan u ordenan en función de tal telos; a partir de ello, la cuestión consecuente parece ser la siguiente: ¿cuál es el sentido de tal telos?, ¿en qué experiencia concreta puede ser intuido y, sobre todo, cuál es su relación con las diferentes formas de racionalidad que configuran lo humano? La legitimidad de tales planteamientos resulta incuestionable, sin embargo, antes de efectuar un análisis que aventure una respuesta, y en dirección a tal fin, es preciso

²⁴ Esta relación será más clara en un momento posterior de la investigación.

detenerse un momento en la noción de razón; así pues, como primer paso considérese la siguiente cita en la que es posible comprender el ejercicio de la razón en función de su relación con un *ethos*:

Se necesita, en suma, la ciencia universal puesta bajo la idea directriz de una **vida en la razón** que ha de acometerse en concreto y ha de llevarse en todo lo posible a perfección; bajo la idea directriz, pues, de una humanidad perfecta en todo lo posible y que vive en la más alta satisfacción posible de sí. Por sobre una mera ética individual como doctrina formal de los principios de vida racional del hombre como individuo, se necesita ante todo una ética social cuya elaboración máximamente concreta haga primeramente posible el que toda acción individual se someta a norma concreta. Pero **el examen en profundidad de lo que una vida humana en la razón –que es *eo ipso* vida social– necesita para su progresiva elevación y perfeccionamiento, en el marco de la forma general-normativa que prescribe la idea formal de la razón, conduce justamente a la necesidad de una filosofía universal.** (Husserl, 1988, p. 96, negritas mías.).

Comprender el sentido de una *vida humana en la razón* no resulta tarea sencilla y si se afirmase que se sabe a cabalidad lo que se significa con tal expresión, lo más probable es que estemos posicionados en el “mundo” desde una “actitud natural”, es decir, estaremos planteando el problema a través de los prejuicios y hábitos que nos entregan la inmediatez del “mundo de la vida”. No obstante, tales sentidos sedimentados proporcionan ya un índice en dirección a plantear el problema; con ello en mente, podemos preguntar cuál es el sentido primero que concebimos al hablar de “razón”, es decir, aquel que prepondera en el horizonte inmediato al cual pertenecemos. Para comprenderlo, haciendo nuestras las preocupaciones de Husserl y tantos otros fenomenólogos, podemos señalar el auge del positivismo –y la manera de concebir la racionalidad que se desprende de él– como uno de los momentos predominantes en el quehacer teórico actual y, más aún, en el modo de concebir el “mundo” circundante propio de nuestra época; como si los “prejuicios” de la cosmovisión positivista y naturalista se hipostasiaran convirtiéndose en criterio de validez de todo lo “real”²⁵. En esa

²⁵Como apunta Gómez-Heras: “El malestar de la cultura proviene del ingenuo presupuesto objetivista que extiende su concepción del «ser en sí» a toda realidad, no percatándose de que opera un falseamiento reduccionista de la misma, al suprimir la subjetividad y sus aportaciones al conocimiento. A la pregunta, por tanto, sobre cuál sea el origen de la penuria de nuestra época, existe una respuesta precisa: «el objetivismo

dirección, la manera inmediata en que comprendemos toda forma de ejercicio racional no es ajena a tal esquema; de tal manera, ser racional significa, en este horizonte, ser heredero del “mundo” construido por las ciencias físicas y positivistas, es decir, comprender y vivir el mundo en virtud de los esquemas y estructuras teóricas que nos ha legado la tradición a la que pertenecemos. De tal manera, las ciencias de hechos se erigen como depositarias de toda racionalidad excluyendo, de manera implícita, toda otra posibilidad de realización también racional. Señalar lo anterior no significa negar las virtudes de un planteamiento positivista ni de los logros evidentes de las ciencias de hechos que le suceden; se trata, tan sólo, de señalar que el proceso de adopción de sus sistemas de valoración y validez los modos en los que construye el conocimiento concibiendo un “mundo”) tiene como consecuencia la partición irremediable de lo humano mismo. Conceder validez, certeza y verdad sólo a los objetos producto de las ciencias de hechos –construidos sobre la base del modo de darse de la cosa física– resulta un movimiento tan arriesgado como arbitrario; es cerrar los ojos ante el hecho evidente de que en la economía de lo real juegan también objetividades de tipo ideal determinándolo y constituyendo su “sentido”; más aún, es cerrar los ojos al hecho evidente de que la experiencia de lo “real” no se identifica con un sentido unívoco y ya dado, sino que, por el contrario, se abre a un movimiento de re-constitución perenne.

Ya en los primeros párrafos de la *Krisis* Husserl señala los peligros inherentes al auge positivista al mismo tiempo que acentúa las virtudes del ideal renacentista de filosofía señalando, sobre todo, el papel fundamental de la razón en el desarrollo de lo humano:

¿Qué es lo que capta como lo esencial del ser humano antiguo? Después de algunas vacilaciones, no se trata sino de la forma de existencia ‘filosófica’: el darse su regla libremente a sí mismo, a su vida entera, a partir de la pura razón, a partir de la filosofía. Lo primero es la filosofía teórica. Tiene que poner en marcha una observación del mundo reflexiva, libre del condicionamiento del mito y de la tradición en general, un conocimiento universal del mundo y del ser humano, con absoluta ausencia de prejuicios –conociendo finalmente–, en el mundo mismo la razón inmanente y la teleología y su principio más alto : Dios (Husserl, 1936, p. 51, negritas mías.).

Antes de continuar, es preciso señalar que la palabra “Dios” en la cita anterior debe ser tomada con precaución, no debe ser tratada –como dictaría inmediatamente la lógica del “mundo natural” y sus prejuicios– como un enunciado de carácter confesional –ni por parte

o interpretación psico-física del mundo, la cual, a pesar de su evidencia aparente, no pasa de ser una unilateralidad ingenua».” (Gómez-Heras, 1989, p. 48.).

de Husserl ni por quien esto escribe; en esta cita, se refiere a una interpretación de los intereses filosóficos de la filosofía renacentista; por el contrario, en el marco de una investigación dirigida al análisis teleológico de lo real, se presenta, como ya señalamos previamente, como una manera de plantear sus distintos niveles de ordenamiento y su relación con el postulado de una razón absoluta. Se trata, sobre todo, de plantear un paralelismo entre razón y desarrollo humano, como si la unidad de ambas instancias, en su realización conjunta, constituyera la experiencia de lo real *ad infinitum*. En esa dirección, es preciso desenmascarar, previamente, los prejuicios implícitos a partir de los cuales suele comprenderse el ejercicio racional en nuestro entorno. Sobre ello, es preciso tener en mente las críticas levantadas en contra de la ontología naturalista, la hipóstasis que ésta efectúa al tomar las determinaciones de la “cosa física” como único criterio de validez de todo lo “real”; es preciso señalar, correlativamente, los peligros inherentes a las metodologías positivistas, traducidos en la extensión que pretende abarcar las llamadas ciencias del espíritu comprendiéndolas, tan sólo, como un derivado de las estructuras racionales propias del positivismo; como si la racionalidad de lo real no se expresara en otro tipo de formas e instancias, como si la razón fuera su monopolio.

Si se efectuara un análisis detallado, la crítica a la racionalidad positivista y naturalista efectuada por Husserl probablemente abrazaría muchas otras formas de expresión teórica, sin embargo, no se trata aquí de realizar tal listado sino, sobre todo, de señalar lo siguiente: las formas en que comprendemos la racionalidad de lo real y, en general, la racionalidad de lo humano resultan limitadas y cargadas de prejuicios; con ello en mente, cabe preguntar por la posibilidad de una nueva forma de racionalidad. Ligado a esta cuestión surge necesariamente el siguiente planteamiento: ¿por qué resulta necesario para el hombre concreto actual, y para la filosofía, realizar una recompreensión de lo que significa una humanidad racional? Si la violencia y los mecanismos de exclusión que cualquiera puede comprobar (de los cuales todos participamos, a veces como víctimas, otras tantas, como victimarios) con tan sólo poner atención a su entorno no llegasen a sugerir con fuerza suficiente la necesidad de alguna forma de renovación racional, considérese como justificación teórica la siguiente:

En nuestro tiempo el concepto positivistas de ciencia es, entonces –considerado históricamente–, un *concepto residual*. Ha dejado de lado todas las preguntas que se vinculaban con el concepto de metafísica, sea estricto o amplio, incluidas todas las oscuramente llamadas ‘preguntas supremas y últimas’. **Cuidadosamente consideradas,**

éstas y todas las excluidas en general, tienen su unidad inseparable en que ellas, sea expresamente, sea en su sentido más implícito, contienen los *problemas de la razón, de la razón en todas sus formas particulares*. Expresamente, ella es el objeto de las ciencias en las disciplinas del conocimiento (esto es, del conocimiento verdadero y auténtico, del conocimiento racional), de la verdadera y auténtica valoración (valores auténticos como valores de la razón), de la acción ética (el actuar verdaderamente bueno, el actuar a partir de la razón práctica ; en esto, razón es un título para ideas e ideales válidos ‘absolutos’, ‘eternos’, ‘supra-temporales’, ‘incondicionados’ (Husserl, 1936, pp. 52-53, negritas mías)

La adopción de los valores tanto positivistas como naturalistas ha tenido como resultado la partición de lo humano como tal; preguntas y planteamientos, como, por ejemplo, de orden metafísico²⁶ (la pregunta por el sentido de lo humano) son descartados de entrada y tachados como una expresión ingenua de irracionalidad. La causa radica en la incompatibilidad metodológica que las estructuras teóricas tanto positivistas como naturalistas presentan al momento de plantear problemas ajenos a sus formas de cuantificación, sea, en nuestro caso, el problema teleológico. A partir de este hecho surgen, por lo menos, los siguientes dos cuestionamientos: a) ¿la racionalidad objetivada en el naturalismo y positivismo (ciencias exactas y de hechos) es la única expresión racional operando en lo real?; b) ¿qué tipo de humanidad es el correlato del “mundo” constituido por los prejuicios de un racionalismo positivista? Aventurarse a proporcionar una respuesta llevaría a desenmascarar un tipo de humanidad cuyas pretensiones de racionalidad se ven limitadas por su forma de vivir el “mundo”, es decir, por los prejuicios que la constituyen: “Meras ciencias de hechos hacen meros seres humanos de hechos” (Husserl, 1936, p. 50). Se trata, en lo concreto, de un hombre que secciona su vida acentuando las inclinaciones de mensurabilidad que desembocan en el uso instrumental de la razón.

Con lo anterior en mente, cabe siempre el siguiente cuestionamiento: si la subjetividad está estructurada en su totalidad racionalmente, por qué hipostasiar sólo los logros propios de las ciencias positivas y de hechos, por qué conceder racionalidad sólo a aquellas objetivaciones efectuadas en sus sistemas formales y teóricos; qué pasaría si, por ejemplo, se extendiera el sentido de la racionalidad y abarcara también manifestaciones del

²⁶“Todos estos temas, «metafísicos» en sentido amplio trascienden el nivel de lo fáctico. Y lo trascienden en la medida en que son preguntas, que involucran la idea de razón. Por ello reivindican un rango superior a las meras cuestiones de hecho. El positivismo, por decirlo de otro modo, desnata la reflexión. La idea de filosofía en la antigüedad mantuvo la convicción de la unidad del ser y cultivó la ontología en cuanto saber sobre los problemas referentes al ser. Por ello la metafísica reivindicó para sí el papel de reina de las ciencias y la función de conferir sentido último a todos los saberes.” (Gómez-Heras, 1989, p. 49).

tipo sensible o afectivo, también fundamentales y constitutivas de la vida subjetiva y de su “mundo” correlativo; acaso, en tal situación, no deberá concederse que la vida es una realización racional en su totalidad y que cualquier segmentación en ella es, igualmente, una segmentación de lo humano mismo. Con relación a ello, podemos suponer que ser humano no es solamente la inclinación a la realización de logros de carácter teórico-formal; aún no hemos desarrollado los elementos necesarios para afirmarlo, pero, probablemente, ser humano significa, más bien, entregarse a un desarrollo racional de la totalidad de posibilidades que constituyen una vida subjetiva concreta; movimiento teleológico, anclado en la singularidad de cada vida consciente, llamado al *infinito*.

No lejos de lo recién dicho se encuentra la reapropiación husserliana del ideal de ciencia renacentista: una cosmovisión que “conserva en los primeros siglos de la Modernidad el sentido de una *ciencia omniabaracadora*, el de la ciencia de la totalidad de lo que es” (Husserl, 1936, p. 52). El interés en este tipo de ciencia omniabarcante se refleja en la publicación de *Lógica formal y lógica trascendental* en 1929; se trata, en tal obra, de explicitar la estructura esencial que posibilita y da sentido a toda ciencia particular; se trata, pues, de desarrollar una teoría de la ciencia que unifique todo conocimiento de lo real. La realización de tal teoría –que aún permanece como *desideratum*– parece descansar sobre el siguiente hecho: la “razón” se realiza como unidad; o, planteado de otra manera, se trata de retomar la idea clásica de la unidad del ser y, puesto que el ser se realiza como correlato de la vida consciente, esto significa la unidad de la razón humana²⁷. Si esto es así, no parece haber causa válida para hipostasiar algún tipo de expresión racional y, simultáneamente, considerarlo criterio de evaluación y validez de otras manifestaciones también racionales.

El examen más simple e inmediato sobre el modo en que vivo el “mundo” que me rodea permite notar –en este primer momento aún de manera vaga– que la experiencia que de él tengo no se configura solamente por estructuras de tipo teórico (positivismo); por el contrario, el “mundo” que vivo resulta de las relaciones y fricciones que una gama ingente de intencionalidades mantienen entre sí; tal choque entre intenciones (objetivantes, no

²⁷ “[...] sería un error [...] pensar que hay ‘razones’ diferentes y pensar que fuera posible hablar de ‘doctrinas’ de la razón total o parcial” como si la razón pudiera comprenderse a partir del modelo del todo y la parte; tampoco se la puede concebir como dividida en dos mitades, una práctica (volitiva emocional) y otra teórica. Lo que más bien sucede es que los actos teóricos y los prácticos se entretajan, se contienen recíprocamente. De esta forma [...] de lo que habría que hablar es de ‘lados diferentes, pero no de ‘partes de la razón’”. (Crespo, M., 2012, p., 35.).

objetivantes, afectivas, volitivas, teóricas, emotivas, judicativas, etc.), constituye el “sentido” del “mundo”; este choque –interacción complejísima que constituye la vida consciente y a su “mundo”– resulta el hecho racional que deseamos señalar en su unidad. La vida consciente, lo humano en su totalidad, se realiza como vida racional. Pero no se trata tan sólo de una mirada apologética que ha centrado su atención en la unidad racional de lo humano, la importancia de semejante tarea se ve multiplicada al relacionarla con la pregunta por el telos de lo humano: ¿hacia dónde se dirige la vida racional que somos?, ¿en qué sentido puede hablarse del telos de lo humano? Responder estos cuestionamientos quizás signifique tomar una nueva posición con respecto al “mundo” que vivimos; esta nueva ubicación quizás permita, a su vez, la realización de lo humano como “vida ética”; sin embargo, antes de aventurarse a responder, es preciso comprender –intuir– un tanto mejor el sentido de una vida racional. Se trata de encontrar un tipo de racionalidad que no se reduzca a los prejuicios positivistas y que, además, permita plantear la realización de una teleología inherente a la vida consciente.

Los apuntes anteriores buscan indicar las limitaciones de la concepción positivista de racionalidad, así como de la crisis de las ciencias que le es correlativa: “Se trata pues de una crítica no de las ciencias mismas, sino del sentido en que ha evolucionado su racionalidad: ¿qué significa el que la ciencia y la técnica se hayan adueñado del sentido mismo de racionalidad? [...] que toda ciencia del hombre [...] para ser ciencias, hayan tenido que utilizar los métodos de la ciencia positiva” (Hoyos, 2012; versión electrónica; Capítulo V). Las consecuencias de esta comprensión reduccionista de la racionalidad se identifican, por una parte, con el olvido del fundamento mismo de todo quehacer científico, a saber, el mundo de la vida; y, por otra, con una comprensión igualmente reduccionista de la subjetividad humana concebida, solamente, en términos de una razón formal y cognitivo-instrumental. Dicho de otra manera, al concebir a la Razón sólo en función de una racionalidad formal y funcional estableciendo tales logros como la forma superior del conocimiento humano, se deja de lado un horizonte ingente de ámbitos (como pueden ser el ético, estético, etc.) que – en tanto ingredientes constitutivos del sentido del “mundo” – también deben ser considerados en una investigación que indague por su racionalidad. En ese sentido, la racionalidad absolutizada o hipostasiada por el positivismo debe ser cuestionada y remitida a sus condiciones de posibilidad, a saber: el mundo de la vida. Se trata, pues, de indicar que las

formalizaciones de la ciencia y su exactitud, así como sus posibilidades epistémicas, surgen de intereses concretos que remiten al mundo circundante. En ese sentido, el dominio de las ciencias exactas o del positivismo no sólo encuentra su fundamento en el mundo de la vida²⁸, sino que en éste convergen otras formas de conocimiento y de perspectivas también racionales; hecho que, por una parte, revela la unilateralidad de la racionalidad positivista y, por otra, abre la cuestión sobre cómo acceder a una Razón más plena y que dé cuenta de las complejidades del mundo de la vida. Es con relación a esta cuestión que la fenomenología ofrece posibilidades en el quehacer filosófico. Al recuperar el papel de la subjetividad – haciendo de la vida consciente objeto de estudio a través del análisis intencional– los logros de las ciencias exactas y de hechos aparecen como susceptibles de ser investigados fenomenológicamente. En ese tenor, las verdades formales –matemáticas o lógicas– antes de ser absolutizadas y convertidas en criterio de toda verdad, deben ser consideradas como producto de la actividad intencional de la conciencia; lo que significa que su sentido es el resultado de un rendimiento noético-noemático con características particulares.

Ahora bien, si la fenomenología recupera el papel ontológico de la subjetividad y con ello desenmascara la unilateralidad de la racionalidad positivista, cabe preguntar: ¿en dónde reside la Razón desde una perspectiva fenomenológica? A tal respecto, desde una postura meramente husserliana, la razón remite, sin más preámbulos a la *evidencia*:

A las multiplicidades de modos de conciencia sintéticamente correspondientes a cada objeto mentado de cualquier categoría [...] pertenecen también aquellas síntesis que poseen con respecto a la mención inicial el estilo típico de la verificación y, en particular, de la síntesis verificativa evidente o también, en oposición a ellos, el de la síntesis de nulificación y de nulificación evidente. El objeto mentado tiene [...] el carácter de ser o del no-ser [...] Estos procesos sintéticos son intencionalidades de un grado superior en cuanto actos y correlatos de la razón que han de ser producidos esencialmente por parte del *ego* trascendental, pertenecientes a todos los sentidos objetivos en disyunción exclusiva. *La razón no es una facultad fáctico-accidental*, no es un título que abarca posibles hechos accidentales, sino más bien, el título de una *forma estructural esencial y universal de la subjetividad trascendental en general*. La razón remite a las posibilidades de verificación y ésta a la postre, al hacer evidente y al tener en evidencia” (Husserl, 1929b, p. 76).

Al hablar de evidencia en un marco fenomenológico se trata del “modo preeminente

²⁸ “Al poner Husserl al descubierto la función trascendental del mundo de la vida con respecto a todo tipo de conocimiento teórico se hace necesario descentrar el campo de la conciencia tomándolo ciertamente como punto de partida y sentidos mundovitales, pero relativizándolo en su perspectividad para que abierto a otras perspectivas de ‘lo mismo’ entre en relación con ellas, sin privilegiar ninguna perspectiva, sino teniendo en cuenta las mejores razones” (Hoyos, 2012, Capítulo V).

de conciencia en que aparecen ellos mismos, se presentan ellos mismos, se dan ellos mismos, ya sea una cosa, un objeto lógico, una generalidad, un valor, etc., en el modo final de *lo dado ahí como ello mismo inmediatamente intuible, originaliter*” (Husserl, 1929b, p. 77). Ahora bien, ciertamente el sentido en el que la Razón se identifica con la evidencia, es decir, con lo inmediatamente intuido, también es considerado en esta investigación; sin embargo, para efectos de la misma, ampliamos el sentido de la racionalidad de lo inmediatamente intuido a todo aquello ordenado sintéticamente; la Razón, en ese sentido, nos remite a la facultad de síntesis de la conciencia.

III. Síntesis y afectividad

Habiendo explicitado los prejuicios naturalistas y cientificistas en cuanto a la comprensión de la racionalidad de lo real, el siguiente paso consecuente estriba en preguntar dónde iniciar la comprensión de lo que se entiende por razón y, sobre todo, que relación guarda ésta con alguna forma de teleología. A tal respecto podemos señalar que la dificultad inherente a la pregunta por el telos de lo humano requiere de una metodología lúcida y al tanto de los posibles prejuicios que enturbiarían la investigación. El marco teórico de la fenomenología y, sobre todo, la fenomenología como *praxis* filosófica permiten plantear el problema desde una nueva posición; de tal manera, si entendemos por fenomenología el estudio de la vida de conciencia y de todos los procesos que al interior de ésta constituyen la experiencia de lo “real” como sentido, consecuentemente, esta vida misma resulta el lugar idóneo para emprender la investigación por el telos de lo humano. No obstante, señalar la vida de conciencia como dominio de la investigación no hace más que abrir un campo ingente de problemas, sea el primero relativo a aquello que debe ser buscado en esta vida consciente y que, al ser revelado, explicita la presencia de un telos operando en la experiencia de lo real; planteado de otra manera ¿qué hay en la vida consciente humana que permita suponer que ésta se realiza teleológicamente, es decir, dirigida hacia algún “fin”? Sin alejarse demasiado del “mundo” inmediato que nos rodea a través de ejercicios de abstracción demasiado complejos, podemos encontrar como un hecho que este mismo “mundo” es vivido de una manera “ordenada”; esta afirmación no debe ser confundida con un juicio de orden moral o valorativo, se trata, tan sólo, de señalar que la experiencia que se tiene del “mundo” se presta

siempre a ordenamientos que lo configuran –en diversas direcciones– constituyéndolo como “sentido”; esta abigarrada variedad de ordenamientos y configuraciones no se halla –como supondría el mito de lo dado– en un lugar ajeno a la vida misma, por el contrario, tiene lugar en la inmanencia de la vida consciente. De tal manera, si la conciencia puede ser comprendida como vida trascendental, es decir, como “vida que da sentido”, es a causa de los procesos y movimientos inmanentes que la realizan constituyéndola a ella y al “mundo” de su experiencia. Este hecho puede ser expresado de diversas maneras, entre ellas considérese la siguiente en la que Husserl señala tal ordenamiento del “mundo” como correlato intencional de la vida consciente:

La reducción del mundo natural al absoluto de la conciencia da por resultado órdenes fácticos de vivencias de conciencia de ciertas formas sujetas a reglas señaladas en los que se constituye, como correlato intencional, un mundo *morfológicamente ordenado* en la esfera de la intuición empírica [...] En todo esto hay, dado que la *racionalidad* que realiza este *factum* no es una racionalidad requerida por su esencia, una maravillosa *teleología*. (Husserl, 1913, pp. 133-134, negritas mías.)

El mundo vivido en lo cotidiano se presenta como ordenado; el tiempo y espacio en los que me muevo en la cotidianeidad se hallan ahí, si se quiere, con carácter de sustrato básico de la experiencia; el cielo sobre mí y la tierra bajo mis pies; el lenguaje que uso, lo encuentro como medio habitual de decir y comprender el “mundo”; al abrirme a la vivencia del “mundo”, un infinito de supuestos me envuelven y los adopto, en la medida de mis posibilidades, como el horizonte en el que se desenvuelve y desarrolla mi vida singular; el “mundo” dado está aquí y yo en él, y en esta correlación se realiza, de una manera complejísima y maravillosa, un ordenamiento, es decir, una configuración de “sentidos”. El “mundo”, anclado en la vida consciente singular, no se presenta como un caos incomprensible sino configurado en virtud del rendimiento intencional de aquella. Cabe preguntar aún por el modo en que se realizan tales ordenamientos así como por la dignidad ontológica que presentan en la constitución de la experiencia de lo real; en dirección a comprender tales procesos o –puesto que es la misma cuestión– a comprender cómo se ha constituido el “mundo”, es preciso retomar la noción de síntesis ya indicada al inicio de la investigación. La razón la proporciona el siguiente hecho: la vida consciente –la singularidad

de cada vida subjetiva— articula la experiencia que tiene de lo real a través de procesos sintéticos de diversos grados de complejidad; este hecho, ya señalado a lo largo de la tradición filosófica occidental, es reevaluado por Husserl en sus *Análisis sobre la síntesis pasiva* de la década de los veinte:

¿Qué tipo de síntesis deben realizarse subjetivamente para que puedan aparecer las cosas de la naturaleza y, por lo tanto, una naturaleza en general ? Pero más profundamente y de manera esencialmente anterior a esto se encuentra el problema de la formación interior y puramente inmanente del objeto, así como la constitución, pos así decirlo, del mundo interior ; ésta es, precisamente, la constitución del flujo de vivencias del sujeto como siendo para sí mismo, como el campo de todo lo que le es propio como propio. Dado que el mundo espacial se constituye a través de la conciencia, dado que sólo puede ser para nosotros en tanto existente y sólo puede ser concebido en virtud de ciertas síntesis realizadas en la inmanencia, está claro que los problemas constitutivos del mundo presuponen la doctrina de las más generales y necesarias estructuras, así como de las formas sintéticas de inmanencia que son posibles en general. Por lo tanto, debemos buscar aquí en la inmanencia cuáles son, en principio, las síntesis más generales, especialmente, como dijimos, las síntesis relativas al contenido que se extiende más allá de la síntesis trascendental del tiempo y que, en tanto tales, de acuerdo a su carácter general, son discernibles como trascendentalmente necesarias. (Husserl, 2001, p. 171, negritas y traducción mías.)²⁹

El “mundo” al que la vida consciente se entrega en la inmediatez es configurado por esta vida a través de distintos y muy diversos procesos sintéticos. Puedo contemplar, por ejemplo, uno de los cuadros de la serie *Bleu* de Joan Miró; la obra se presenta como unidad visual en la que juegan todos los elementos que la constituyen: un fondo azul sobre el que se desplazan en una cuasi-línea horizontal puntos negros de diferentes tamaños hasta que, en virtud de una violencia aparentemente arbitraria, una línea roja vertical parece cortar su camino. Estos elementos y su juego armónico componen una unidad de sentido visual, sin embargo, a través de un sencillo ejercicio de abstracción sus componentes pueden ser intuitivos por separado e independientemente de tal unidad; con ello en mente cabe preguntar: ¿qué posibilita la captación de este cuadro como unidad?

Tanto en *Análisis sobre síntesis pasiva* como en *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, el ejemplo típico utilizado por Husserl para desarrollar el papel fundamental de la síntesis en la economía de la vida de conciencia es el de una melodía.

²⁹ En esta cita, Husserl señala el valor de la filosofía kantiana en tanto fue capaz de exponer síntesis de orden trascendental sin disponer aún de la problemática y método fenomenológicos; señala también la limitación que esta filosofía presenta, a saber, se centra en las síntesis que la subjetividad debe realizar para la constitución de un mundo trascendente sin conceder atención a las síntesis necesarias para que esta subjetividad misma se constituya. (cf. Husserl, 2001, p. 171.)

Con relación a él, sólo cabe recordar la manera en que cualquier melodía es escuchada o intuita; cualquiera podrá constatar que aquello que permite disfrutarla como tal radica en que es escuchada como una unidad; sin la capacidad inherente a la vida consciente de sintetizar un tono con el que le antecede y con el que le sucede, así como con el resto de tonos que componen la melodía, ésta no podría ser vivida como tal.

Para plantear e introducir la importancia del problema relativo a la síntesis considérense ahora los ejemplos recién mencionados, el referente al campo de sentido visual y el propio al campo de sentido auditivo; nótese el papel fundamental que la actividad sintética realiza en cada una de las respectivas vivencias y plantéese la siguiente cuestión: ¿cómo es que una vida consciente singular tiene experiencia de la **unidad** del “mundo” que vive?, ¿cómo es que los diversos campos de sentido que se configuran al interior de la vida consciente se unifican configurando, a su vez, la experiencia del “mundo”?, ¿si es en virtud de desarrollos sintéticos, cómo es que estos se configuran y hacia dónde se dirigen?; planteado de otra manera: si el “mundo” en el que se realiza una vida singular es configurado a través de diversas síntesis, ¿puede ser re-configurado también sintéticamente *ad infinitum*?

Antes de ensayar una respuesta a tales cuestionamientos, es preciso analizar un tanto más de cerca el papel ontológico que la “síntesis asociativa” cumple tanto en la constitución de la vida de conciencia como del “mundo” que ésta experimenta. A raíz de esto, en su momento, será posible comprender la vida racional de la conciencia no ya sólo de manera unilateral –formas de cientificismo– sino a partir de las distintas dinámicas sintéticas que configuran lo real; dicho de otra manera, la racionalidad del “mundo” se concreta como síntesis constituyentes.

IV Reflexión en busca de síntesis fundamentales

Arriba se ha mencionado que la fenomenología consiste en el estudio de la vida de conciencia, así como de los procesos que, al interior de ésta, constituyen la experiencia de lo real como sentido; consecuentemente, el estudio y análisis de los diversos procesos sintéticos que configuran la experiencia de lo real –y en general del “mundo”– deben dirigirse a la inmanencia de esta vida misma. En ese sentido, las diversas formas de asociación buscadas

deben ser distinguidas de las pertenecientes a la dimensión de lo trascendente³⁰; se trata, en última instancia, de encontrar y explicitar los diversos movimientos sintéticos que, por una parte, constituyen y fungen como condición de posibilidad de la vida subjetiva y, por otra, aquellos que constituyen la experiencia del “mundo” que esta vida misma realiza. Con ello en mente, cabe preguntar qué se busca bajo el título de asociación; la respuesta: “Una forma y regularidad legal de la génesis inmanente que constantemente pertenece a la conciencia en general” (Husserl, 2001, p. 162, traducción mía).

Hasta aquí no hemos hecho más que señalar la importancia y dignidad ontológica que los movimientos sintéticos –efectuados por la vida consciente– realizan en la configuración de la experiencia del “mundo”; no basta, sin embargo, el mero señalamiento, es preciso que la experiencia, singular y concreta, permita intuir –por lo menos en un primer momento de manera vaga– que la experiencia vivida del “mundo” se efectúa en virtud de una superposición complejísima de elementos que la constituyen; dicho de otra manera: el “mundo” se vive como una síntesis altamente compleja de “sentidos” superpuestos. De tal manera, cualquier tipo de vivencia será configurada y experimentada según las dinámicas sintéticas ancladas en la vida consciente; considérese a manera de ejemplo la siguiente situación: en una caminata realizada a través de un bosque en una mañana fría pueden encontrarse, por lo menos, estos elementos: la sensación de los guijarros bajo mis pies, el viento frío chocando contra mi piel, los árboles a ambos lados del sendero llenando mi campo visual; estos elementos –y muchos otros con carácter de implícitos– configuran y ordenan la experiencia de la caminata como una unidad; dicho de otra manera, estos elementos se hallan anclados a la vida consciente quien los ordena gracias a su facultad de síntesis. Con ello en mente y en dirección a comprender tales procesos, es preciso retomar lo dicho más arriba sobre la asociación, a saber, que se trata de una forma de regularidad que tiene cabida en la inmanencia de la conciencia en general, lo que lleva a preguntar lo siguiente: ¿qué tipo de estructuras asociativas son causa de la génesis y desarrollo de la experiencia del “mundo”?

Comprender cómo es que una vida consciente singular estructura y ordena su experiencia del “mundo” es un problema complejo ya tratado por la tradición filosófica

³⁰ “Puesto que estamos trabajando en el marco de la reducción fenomenológica en la que toda la realidad objetiva y la causalidad objetiva están entre ‘paréntesis’. Lo que está ahí para nosotros no es el mundo tomado como realidad con sus seres psicofísicos y sus causalidades, sino sólo el fenómeno de ellos, fenómeno-cosa, fenómeno humano, etc.” (Husserl, 2001, p. 162, traducción mía).

Occidental; considérese, por ejemplo, el papel correspondiente a la *Deducción trascendental de las categorías* efectuada por Kant; en ella, se señalan no sólo las distintas estructuras ontológicas que ordenan el mundo trascendente, se señala, también, cómo es que estas estructuras dan unidad a la vida subjetiva; no obstante, como señala Husserl, al no poseer la problemática y el método fenomenológicos, Kant no concede atención al análisis de la vida inmanente y, por ende, omite el análisis de las síntesis que constituyen la vida consciente como tal. Con relación a este problema, es posible afirmar que el método fenomenológico, al estar dirigido a la interioridad de la vida inmanente, se centra, principalmente, en el estudio de los diversos procesos ocurridos en el espacio de tal inmanencia; se trata de explicitar la diversidad de procesos asociativos o síntesis que, en su compleja interacción, constituyen, por una parte, el horizonte del “mundo” en el que se realiza la vida subjetiva y, por otra, constituyen esta vida misma³¹.

Ciertamente el análisis de tales procesos puede ser abordado desde variedad de disciplinas y marcos teóricos, sin embargo y sin dejar de lado la necesidad de un tratamiento interdisciplinario para la mejor comprensión del problema, partiremos de los análisis husserlianos relativos a la síntesis originaria del tiempo como síntesis fundamental sobre la que se apoyan otras formas sintéticas: “No buscamos el primer comienzo. Claramente, lo que está presupuesto es la síntesis que continuamente se realiza en el tiempo original de la conciencia. En el flujo concreto del presente viviente tenemos presente, pasado y futuro ya unidos en un cierto modo de dación” (Husserl, 2001, p. 170, traducción mía).

Señalar el papel fundamental de la síntesis originaria del tiempo –en tanto presente viviente– proporciona ya elementos suficientes para iniciar el desarrollo del análisis sobre las distintas formas sintéticas; en esa dirección, es necesario indicar que la síntesis originaria del tiempo pertenece al ámbito de la pasividad, lo que permite preguntar sobre su significado así como el propio de su opuesto, la actividad; a este respecto considérense las siguientes indicaciones: “[...] la génesis activa se refiere a la producción egoica original de objetos a través de la síntesis activa. Los actos de juzgar, inferir y coleccionar proporcionan los

³¹ “[...] está claro que los problemas constitutivos del mundo presuponen la doctrina de las estructuras más generales y necesarias así como de las formas sintéticas de la inmanencia que son posibles en general [...] buscamos aquí, en la inmanencia, las que, en principio, son las síntesis más generales [...] las síntesis concernientes al contenido que se extienden más allá de la síntesis trascendental del tiempo y que, en tanto tales, de acuerdo a su carácter general, son discernibles como trascendentalmente necesarias” (Husserl, 2001, p. 171, traducción mía).

ejemplos típicos de génesis activa [...] la génesis pasiva también produce articulaciones sintéticas de significados, pero estas realizaciones sintéticas, aunque no son totalmente independientes de la participación egóica, no son el resultado de la actividad del ego” (Biceaga, 2010, p. XV, traducción mía). Algunos momentos de la tradición filosófica occidental destacan por haber hecho de la pasividad un ámbito meramente receptivo y, si se la compara con el de la espontaneidad o actividad, con una dignidad epistémica menor o inexistente; en ese sentido, tanto juicios como procesos deductivos o inductivos, etc., resultan el lugar en que toda racionalidad encuentra su realización. Correlativamente, la habitualidad hace que en esta tradición la pasividad sea estrechamente vinculada con la dimensión de la vida sensible; en esa dirección, la usanza hace de sus contenidos una suerte de masa informe e irracional que sólo alcanzará dignidad epistémica en tanto se preste a los procesos de *información* realizados por las distintas formas de actividad pensante. En el marco de la necesidad de renovación racional, esta separación radical entre pasividad y actividad debe ser replanteada; se trata de abandonar el prejuicio que sólo ve en las producciones de la espontaneidad un ejercicio racional, para explicitar los ordenamientos sintéticos, también racionales, pertenecientes a la esfera de la pasividad y, en concreto, de la sensibilidad.

4. Tiempo

I Carácter temporal de la experiencia

Si el “mundo” de la experiencia se presenta como un ordenamiento o configuración de sentidos, y se quiere comprender cómo se efectúa tal ordenamiento para, en su momento, explicitar la teleología que habita en él, si es que la hay, ¿cuál es entonces el primer paso?; planteado de otra manera: ¿dónde inicia el “mundo” –que cada cual experimenta– su primer ordenamiento?, ¿cuál es la síntesis más básica en una jerarquía ontológica?, ¿dónde inicia el ordenamiento racional de lo real? A este respecto, las indicaciones con relación al tiempo del llamado padre de la fenomenología ya proporcionan un índice que retomaremos para continuar con la investigación.

En el invierno de 1904-1905 Husserl impartió en Gotinga lo que hoy conocemos como *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo* (*Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*); la publicación de estas lecciones se efectúa en 1928 y resulta de capital importancia para la fenomenología pues en ellas se aborda uno de sus ejes principales, a saber, el tiempo. ¿En qué sentido el tiempo resulta un tópico importante para nuestra investigación? Como ya se indicó arriba, en sus *Análisis sobre síntesis pasiva* Husserl señala la relevancia ontológica que recae en la síntesis (*cf.* Nota 31 y apartado relativo a Síntesis y Afectividad); con base en estos mismos análisis es importante señalar también lo siguiente: **la síntesis temporal funge como sustrato sobre el cual se realizan otro tipo de síntesis más complejas**. Esta indicación proporciona un punto de apoyo al establecer un sitio desde el cual iniciar el análisis. Antes de entrar de lleno en la complejidad del mismo, quizás resulte útil reparar en un *factum* del que cualquiera puede percatarse a través de un ejercicio de atención y reflexión para nada complejos: se trata del carácter temporal de la experiencia; dicho de otra manera, cualquiera podrá constatar, de manera vaga, que la vida propia parece realizarse a través de un movimiento dinámico constituido por lo que parece ser una sucesión de contenidos, ideas, estímulos, vivencias, sentimientos, afectos, etc., todos los cuales ocurren y fluyen al interior de la vida consciente otorgando sentido y unidad a la experiencia que se tiene, por una parte, del “mundo” y, por otra, de la misma conciencia³². Con ello en mente, cabe la siguiente cuestión: ¿qué tipo de relación guardan las vivencias que se han tenido en una etapa pasada con las que acontecen en este instante y, más aún, con aquellas que en algún punto del futuro llegarán a ser? Una mayor atención a esta cuestión permitirá advertir que en la base de la misma se encuentra la interrogante por la unidad de la conciencia, es decir, por la unidad del flujo temporal que realiza una vida singular.

³² “[...] las experiencias no ocurren nunca de manera aislada. No nos confrontamos con un mero agregado de átomos temporales. La corriente de conciencia es un conjunto de experiencias unificadas a la vez en cada momento de tiempo [...] Debemos dar una explicación de dicha unidad y continuidad.” (Gallagher, 2008, p. 119.).

II Problemas con relación al ordenamiento temporal de la experiencia

Ahora bien, percatarse vagamente del transcurrir del flujo, decíamos, quizás no resulte altamente difícil, por el contrario, comprenderlo teorizando sobre él al explicitar sus posibles partes, ha resultado una tarea que no carece de complicaciones; consideremos como la primera de ellas precisamente la que refiere a la pregunta por la unidad del flujo de conciencia.

Cualquiera podrá notar sin dificultad que la experiencia cotidiana del “mundo” responde en gran medida a un ordenamiento temporal que acontece en una diversidad de grados; puedo agendar una cita para el día de mañana de la misma manera en que puedo recordar las actividades que he realizado en el pasado; en ambos casos puede hablarse de una locación temporal para cada una de las instancias correspondientes. En virtud del tiempo “mundano” –en tanto horizonte intersubjetivo y objetivo– se realiza un nivel de ordenamiento de la experiencia que posibilita y estructura las actividades de la vida cotidiana. Sin embargo, qué sucede si se toma este tiempo “mundano” –objetivo– y se pregunta por su origen; es decir: ¿qué hace posible que yo, en tanto vida consciente, pueda comprender las dinámicas temporales del horizonte “mundano” en el que se realiza lo cotidiano?, ¿acaso este tiempo del “mundo” objetivado en el transcurrir de los relojes –y sus variadas mediciones– no encuentra su fundamento en un tiempo más primigenio, más originario?, de ser así, ¿dónde se halla ese tiempo fundamental y, sobre todo, cómo puede comprenderse?

Ahora bien, el objetivo de la presente investigación estriba en estudiar si en la experiencia de lo real opera una teleología; con relación a ello, hemos señalado como primer momento –del ordenamiento sintético y teleológico del mundo– el estudio de la temporalidad, arguyendo que la vida consciente configura su experiencia de lo real temporalmente; sin embargo, sería un error pretender que el ordenamiento temporal al que nos referimos se identifica con el perteneciente al tiempo objetivo. No se trata de comprender las estructuras y regularidades en virtud de las cuales se han establecido las particiones del tiempo que permiten comprender, por ejemplo, las diferentes horas que acontecen en diferentes puntos geográficos del globo; se trata, sobre todo, de comprender y remitir tales regularidades temporales a su primer origen en la vida consciente; dicho de otra manera, se trata de señalar el papel ontológico y fundamental de la temporalidad propia de la vida consciente en la economía de lo real.

Para entrar de lleno en materia, considérese la problemática señalada más arriba, a saber, la cuestión sobre la unidad de la conciencia. Hemos señalado –y cualquiera podrá constatar– que la vida consciente se realiza a través de un flujo perpetuo de contenidos, sensaciones, ideas, afectos, etc., trascurriendo incesantemente. Es menester añadir a ello otro hecho también comprobable, a saber, tales contenidos no obedecen a un transcurrir caótico, sino que, por el contrario, dan unidad a una vida consciente singular en el sentido de que dichos contenidos pertenecen a un solo flujo de conciencia unitario. Con relación a ello, el problema consiste en explicar de qué manera cada contenido –en tanto unidad– mantenía una relación con el resto de los contenidos de tal manera que constituía y perpetuaba la unidad de una vida consciente. A este respecto pueden considerarse varias soluciones (*cf.* Sokolowski, 2000, pp170-177), entre ellas la siguiente: imagínese que, para tener conciencia de la unidad del flujo de tiempo, se debe tener, en un solo acto, acceso a la totalidad de la sucesión de sus contenidos³³. Para comprenderlo considérese el siguiente ejemplo: se tiene una sucesión: A-B-C-D-E; imagínese que se trata de un flujo dinámico en el que cada momento sucede al anterior, así, cuando A ha pasado inmediatamente ocurre B y así sucesivamente. Ahora bien, con relación a lo recién dicho, la posibilidad de intuir, es decir, de percatarse teniendo conciencia de la sucesión del flujo (el *paso o movimiento* de A a B, de B a C, etc.), radica precisamente en el hecho de que sus contenidos debían ser aprehendidos como una totalidad; es decir, se debía tener acceso al flujo como una totalidad y además en un solo acto para, posteriormente, tener acceso a la dinámica de sucesión del mismo³⁴.

La anterior explicación (*cf.* Sokolowski, 2000, pp. 170-177), aunque interesante, adolecía del siguiente problema: descansaba sobre la simultaneidad de los contenidos del flujo. Ciertamente, cada cual podrá comprobar que la propia vida transcurre como flujo

³³ “En la doctrina de Brentano opera como motivo rector un pensamiento que procede de *Herbart*, que fue asumido por *Lotze* y que en toda la época posterior. Se trata del pensamiento de que en orden a la captación de una sucesión de representaciones (*a* y *b* por ejemplo), es necesario que ellas sean los objetos enteramente simultáneos de un saber relacional que, siendo por completo indivisible, las reúna en un acto único e indivisible. [...] A esta concepción se le presenta como una asunción evidente y de todo punto inevitable el que la intuición de un lapso de tiempo tiene lugar en un ahora, en un punto de tiempo. Se le presenta en general como algo que se comprende de suyo, el que toda conciencia que apunta a un todo de cualquier tipo, a una pluralidad cualquiera de momentos diferenciables –toda conciencia, pues, de relaciones y complejiones–, abraza su objeto en un instante indivisible” (Husserl, 1928, p. 43).

³⁴ “Se trata del pensamiento de que, en orden a la captación de una sucesión de representaciones (*a* y *b* por ejemplo) es necesario que ellas sean los elementos enteramente simultáneos de un saber relacional que, siendo por completo indivisible, las reúna en un acto único e indivisible.” (Husserl, 1928, p. 43.)

dinámico de contenidos que se suceden de manera perenne; sin embargo, resulta cuestionable que tales contenidos ocurran de manera simultánea (en el sentido de que se aprehende la totalidad de lo que ocurre en el flujo en un solo acto). Cualquiera podrá constatar, por ejemplo, que lo vivido en un momento previo no permanece en la conciencia de manera actual, por el contrario, continúa su marcha en el flujo permitiendo la entrada de nuevos momentos al mismo. Resulta contrario a la experiencia que se tiene del “mundo” la idea de que toda vivencia permanezca como presente en el sentido de actualidad; en tal caso, si es que es concebible, habría una acumulación de impresiones, emociones, ideas, etc., todas ocurriendo en una sola locación temporal actual; la experiencia del “mundo” sería, ciertamente, totalmente distinta a como la conocemos³⁵.

El problema, entonces, no era resuelto por la hipótesis que suponía la aprehensión de la totalidad del flujo temporal para captar el movimiento de *sucesión*; como hemos visto, ésta descansaba sobre la simultaneidad de la totalidad de contenidos vivenciales, cosa incompatible con la experiencia que efectivamente se tiene del “mundo”. El problema permanecía: ¿cómo se explica que la vida consciente pueda constituirse como unitaria, siendo también un flujo dinámico y perpetuo de vivencias?

III Problemas con relación a la constitución de unidades de sentido

Existen diferentes versiones sobre la hipótesis recién expuesta (*cf.* Gallagher, 2008, p. 121.), sin embargo, lo que nos interesa señalar con relación a ella es la dificultad que presenta al intentar dar cuenta del funcionamiento de la conciencia. Como ya se ha indicado, resulta limitada al suponer que los contenidos unitarios del flujo de conciencia pueden ser aprehendidos en su totalidad simultáneamente; no obstante la dificultad para comprobarla, esta idea resulta un buen pretexto para tratar otra idea aún no considerada pero que guarda una relación estrecha con el problema tratado; se trata de la constitución de objetos duraderos al interior del flujo temporal: ¿Cómo se constituyen los momentos identificables que dan contenido al flujo temporal?

³⁵ No obstante la pertinencia de esta afirmación, debe tomarse con precaución pues en la conciencia sí operan síntesis de simultaneidad, aunque habrán de ser referidas al nivel de constitución correspondiente señalando, sobre todo, su forma y alcance (*cf.* Husserl, 1928, pp. 96-100).

Cuando se repara en la vida consciente, es posible percatarse sin dificultad de que los contenidos o vivencias que fluyen en ella pueden ser reconocidos e identificados: puedo tomar este libro con las manos; puedo recordar este mismo libro reconociéndolo como el mismo; puedo imaginar el mismo libro que tuve y recordé en una situación totalmente distinta, también reconociéndolo. Puede afirmarse que los contenidos que se suceden al interior del flujo consciente se constituyen como unidades de identificación, es decir, como unidades a las cuales pertenece una determinación temporal señalada por su duración. Este hecho resulta importante, pues al hablar de un ordenamiento temporal de lo real debe señalarse que, entre otras instancias, son aquellas unidades duraderas, ordenadas y constituidas en y por el flujo temporal lo que configura la experiencia de lo real.

Una vez dicho lo anterior, debe preguntarse lo siguiente: ¿qué relación guardan tales unidades de duración con la dinámica del flujo y con la vida consciente? y, ¿cómo es posible captar la sucesión del flujo consciente sin recurrir a la tesis de la aprehensión de la totalidad del mismo³⁶? La respuesta a la segunda cuestión nos llevará al análisis de la primera; con relación a esta cuestión, cabe añadir otra de las limitaciones que presenta: pareciera que, en tal caso, los contenidos del flujo temporal lo fueran con el carácter de unidades atómicas carentes de relación con el resto de las unidades de duración; como si se tratara de unidades separadas cuya única posibilidad de relación se apoyara en la aprehensión del flujo temporal en su totalidad. Sin embargo, lejos de que tal aprehensión pueda ser llevada a cabo, cada cual podrá comprobar para sí que cada vivencia, luego de efectuarse, transcurre su marcha hacia el pasado teniendo una distancia cada vez mayor con respecto al presente actual de la vida; en ese sentido, resulta constatable que la aprehensión de la totalidad de contenidos del flujo de la vida consciente no se ofrece a la experiencia como un hecho; quizás tan sólo como una abstracción o idea. Si fuese posible, debería entrar en el campo de intuición el infinito de vivencias que han transcurrido en un flujo temporal, de la misma manera que debería ser posible intuir el infinito de experiencias que está por venir; sin embargo, es un hecho que tal no es el caso. En ese sentido, la hipótesis –que sostenía que la posibilidad de intuir una sucesión descansaba en la aprehensión de una totalidad– no puede ser utilizada para comprender cómo es que la vida consciente puede percatarse de su propio movimiento

³⁶ “La conciencia de sucesión es una conciencia originariamente dadora, es «percepción» de esta secuencia” (Husserl, 1928, p. 64); o: “La sucesión global de vivencias está originariamente dada como presencia” (Husserl, 1928, p. 65).

temporal. Debía buscarse entonces, una nueva manera de explicar tanto el problema de la unidad de la conciencia, como el de la conciencia de sucesión del flujo; no se olvide que a esto se añadía el problema de la constitución de unidades duraderas.

IV Solución fenomenológica al ordenamiento temporal de la experiencia

Ahora bien, con relación a los problemas recién planteados, debe reconocerse la labor del fenomenólogo alemán Edmund Husserl. Sus planteamientos con relación a la temporalidad han sido retomados por muchos otros fenomenólogos y aun otras disciplinas, de suerte que permiten comprender y plantear los problemas de la subjetividad y la conciencia desde nuevos ángulos de visión. En dirección a comprender su contribución teórica, iniciemos abordando el problema de la constitución de unidades duraderas al interior del flujo de conciencia. Imagínese la siguiente situación: me encuentro frente al estímulo A (pongamos la visión de un cuadro de Kandinsky); éste me afecta impresionando mi conciencia en un instante “presente”; al prestar atención, noto que la primera impresión del estímulo se desliza hacia el pasado inmediato dando entrada a una nueva impresión que ocurre en el “presente” actual, es decir, un nuevo “presente” acontece; de la misma manera, si sigo prestando atención al transcurrir de mi flujo consciente, puedo notar que, hasta cierto punto, tengo la expectativa de que en los instantes de tiempo por venir, el estímulo (la obra de Kandinsky) continuará siendo el mismo ejerciendo aún su fuerza afectiva sobre mí.

Lo anterior ya da cuenta de la dinámica temporal a partir de la cual la vida consciente estructura y constituye unidades duraderas al interior de sí misma, sin embargo, en un momento previo al análisis de la temporalidad husserliano, tal dinámica pretendía ser explicada a partir de la tesis ya señalada arriba, es decir, a través de la pretendida aprehensión de la totalidad del flujo consciente. En virtud de ésta, se concebía que cada momento de la vida consciente señalaba una unidad independiente y atómica con relación al resto; el problema con tal esquema consistía en la dificultad para explicar la relación del “presente” con el pasado inmediato y, así mismo, con el futuro próximo. Piénsese, para comprender las dificultades teóricas que tal esquema presenta, en el tipo de experiencia que se tendría de lo real si ésta respondiera a unidades atómicas carentes de relación unas con otras; se trataría,

en tal caso, de una experiencia cortada de momento a momento, nada fluida y con un tiempo distinto; no obstante, tal no es el caso.

Pero ¿qué sucede si en lugar de concebir al “presente” como una unidad atómica carente de relación con el resto del flujo temporal, se le piensa como una especie de extensión maleable? En ese sentido, en vez de comprender al “presente” como una suerte de punto atomizado, ahora una de sus determinaciones será su facultad de dilatarse, de extenderse en las dos direcciones que le son inmediatas. Para intuirlo retomemos el ejemplo mencionado arriba; tenemos un estímulo A; en el esquema anterior éste se daba en el “presente” inmediato y se correspondía con una unidad atómica, sin embargo, en el nuevo esquema –y en la experiencia– puede verse que hay una relación entre “presente” actual y pasado inmediato; de esta manera, el estímulo A (el cuadro de Kandinsky), luego de haberme afectado en el “presente” actual inicia su extensión hacia el pasado inmediato. En este transcurso sufre una suerte de modificación, la que, precisamente, le da el sentido de “recientemente pasado”; dicho de otra manera, se trata del mismo estímulo³⁷ continuando su marcha y ordenamiento hacia el “pasado” inmediato al interior del flujo temporal, siendo modificado en tal movimiento; este proceso es llamado por Husserl retención³⁸.

Sin embargo, arriba, al introducir el ejemplo del estímulo que se ordena en el tiempo, mencionamos que éste posee también una dimensión de expectativa que le compone (el cuadro de Kandinsky que veo en el “presente” actual es el mismo que espero encontrar en un momento futuro). Así pues, el momento de retención recién descrito debe ser complementado en la dirección opuesta; en ese sentido, después de que el estímulo A me ha afectado en un momento “presente” actual, no sólo se extiende hacia el pasado inmediato, sino que, desde tal retención, también se extiende en dirección del futuro próximo, pero en otro sentido, en este caso se trata de la expectativa dirigida hacia lo que ha de venir, esperando encontrar todavía lo que ya ha sido; este movimiento es llamado por Husserl protención.

Ahora bien, al considerar los tres momentos en su interacción: retención/presente-actual/protención, se logra comprender una dinámica temporal muy distinta a aquella que fue

³⁷ En el ejemplo, el cuadro de Kandinsky refiere ya, propiamente, a una objetividad constituida, sin embargo, en el nivel más básico de temporalización aún no se está hablando de objetividades en cuanto tales; se trata, sobre todo, de datos hiléticos fluyendo en el curso de conciencia.

³⁸ “Cada ahora actual de la conciencia sufre, empero, la ley de la modificación. Muda en retención de retención, y ello de manera incesante. Resulta así un continuo incesante de la retención de suerte que cada punto posterior es, para cada uno de los anteriores, retención. Y cada retención es ya un continuo” (Husserl, 1928, pp. 51-52).

desarrollada al inicio del capítulo. En ese sentido, el punto “presente” actual, a partir del cual toda conciencia singular se abre a la experiencia del “mundo”, no resulta el análogo de un punto atómico, por el contrario, resulta más adecuado y conforme a la experiencia explicarlo como una suerte de extensión que incluye los tres momentos arriba descritos. Con ello en mente, y retomando la terminología ya acuñada por Husserl, se trata de la estructura propia del “presente-viviente” (*Lebensgegenwart*); ésta, como ya se ha indicado, queda como sigue: retención/protoimpresión/protención. Sólo se ha sustituido el término presente-actual por el término *protoimpresión*; ésta última refiere al estímulo que, ocurriendo en un presente-actual, afecta la corriente de conciencia desencadenando, por una parte, el movimiento retencional y, por otra, cumpliendo lo indicado o prefigurado por la cadena de protenciones anteriores.

5. Tiempo e intencionalidad

I Papel de la síntesis en el ordenamiento temporal de la experiencia

¿Por qué resulta importante la estructura del *presente-viviente* y cómo ayuda a resolver los problemas planteados arriba, a saber: el relativo a la unidad del flujo de conciencia y el propio de la constitución de unidades duraderas al interior de aquel? En dirección a explicitar la importancia de esta estructura, quizás resulte útil enmarcar la cuestión en los intereses de nuestro proyecto, en este caso, la pregunta guía es la siguiente: ¿en qué sentido el desarrollo de la temporalidad permite plantear el problema teleológico? A tal respecto podemos señalar que el ordenamiento de sentido en función del cual se tiene experiencia de lo real –un ordenamiento teleológico y racional– se efectúa, en su nivel más básico, a partir de las síntesis de temporalidad arriba expuestas. Se trata, pues, de señalar que la primera y más fundamental configuración sintética ocurre a nivel temporal. Tal hecho adquiere relevancia ontológica para los fines del proyecto desde que sobre tales síntesis fundamentales se constituirán síntesis –y sentidos– cada vez más complejos, como serán la constitución de una corporalidad e, incluso, la constitución del horizonte del “mundo”, entre otros. Para comprender un tanto mejor considérense los siguientes desarrollos con relación a la intencionalidad.

Como ya se ha indicado en otra ocasión, el planteamiento fenomenológico pretende explorar el problema de la constitución del “mundo” dirigiendo sus análisis a la inmanencia de la vida consciente; en ella, procura encontrar y explicitar los movimientos en virtud de los cuales el “mundo” de la experiencia adquiere forma y estructura, es decir, se vive como sentido. Con ello en mente, puede decirse que el análisis fenomenológico parte de la correlación *conciencia-mundo* como un hecho; sus métodos y análisis deberán, entonces, tomar dicha correlación con la seriedad epistémica y ontológica requerida. Es en ese marco que la noción de *intencionalidad* adquiere su verdadera importancia pues, si la experiencia de lo real se realiza como una correlación dinámica *conciencia-mundo*, entonces, un análisis que ambicione efectivamente comprender cómo se constituye el sentido del “mundo” no puede ignorar ninguno de los dos polos de la correlación. Desde entonces, el análisis intencional parece prometer, metodológicamente hablando, nuevas vías y acaso alcances en la comprensión de lo real al fundarse, precisamente, en dicha correlación. En esa dirección – y al interior del marco propio de la *intencionalidad*– el análisis de las diferentes formas de correlación *noético-noemáticas* –en virtud de las cuales la vida consciente estructura su experiencia de lo real– no puede ser ignorado en una investigación que pregunta por la teleología de lo real. Es preciso tener alguna noción, por lo menos vaga, de aquellas estructuras *noético-noemáticas* antes de aventurar alguna hipótesis de alcance teleológico; dicho de otra manera, si se ha de comprender cómo opera el telos del “mundo”, es preciso preguntar por el escalón previo, en este caso, el análisis intencional y sus correspondientes formas de análisis *noético-noemático*; sin embargo, con la misma lógica en mente, será menester inquirir también por el escalón previo al análisis intencional; ¿qué hay a la base de las operaciones *noético-noemáticas*³⁹ en virtud de las cuales la vida consciente estructura el sentido de su experiencia del “mundo”? Es en este punto en el que entra el problema de la temporalidad pues, como ya se ha señalado, son las síntesis que ocurren en este nivel fundamental las que fungen como punto de apoyo de síntesis de mayor grado de complejidad.

³⁹ Son las diversas correlaciones noético-noemáticas las que efectúan las síntesis constituyentes de la experiencia, en ese sentido, la fenomenología trata de comprender cómo ocurren tales movimientos y, con relación a nuestro problema, hacia “dónde” se dirigen: “[...] el *cogito* de cada caso tiene conciencia de su *cogitatum*, más no en un vacío sin distinciones, sino en una estructura descriptiva de multiplicidades pertenecientes a una composición noético-noemática *totalmente* determinada, que corresponde justamente de modo esencial a ese *cogitatum* idéntico. (Husserl, 1929b, p. 56.); o: “[...] el respectivo *objeto intencional como tal* que está en ella es consciente como unidad idéntica de modos cambiantes noético-noemáticos de conciencia, ya sean estos intuitivos o no intuitivos.” (Husserl, 1929b, pp. 56-57).

Ciertamente, la temporalidad de la conciencia, así como los complejos procesos de temporalización que permite, resulta eslabón ontológico fundamental en la constitución de lo real, sin embargo: ¿por qué? La respuesta a esta cuestión se halla en la ya mencionada noción de síntesis; a tal respecto –puesto que resulta una noción fundamental para el planteamiento de una teleología–, nos permitimos recuperar lo indicado ya al inicio de la investigación retomando la siguiente cita de Husserl:

Pues la síntesis no reside únicamente en todas las vivencias particulares de la conciencia y no enlaza sólo ocasionalmente algunas vivencias particulares con otras particulares; por el contrario, *la vida entera de la conciencia*, como ya hemos dicho por adelantado, está *unificada sintéticamente*. Esta vida es, por tanto, un *cogito* universal que abraza en sí de manera sintética toda vivencia particular que en cada caso se destaque en la conciencia, y que tiene su *cogitatum* universal fundado en diversos grados en los múltiples *cogitata* particulares. [...] El *cogitatum* universal es la vida misma universal en su unidad y totalidad abierta e infinita. Sólo porque ella ya aparece como una unidad total puede ser también considerada en el modo eminente de los actos de atención y de aprehensión, y convertirse en tema de conocimiento universal. **La forma fundamental de esa síntesis universal, que posibilita todas las demás síntesis de la conciencia, es la conciencia del tiempo inmanente que todo lo abarca.** Su correlato es la temporalidad inmanente misma, en conformidad con la cual todas las vivencias del *ego*, que en cada caso puedan encontrarse por medio de la reflexión, tienen que presentarse como ordenadas temporalmente, como comenzando y terminando temporalmente, como simultáneas o sucesivas, dentro del constante horizonte infinito del tiempo inmanente. (Husserl, 1929b, p. 59, negritas mías).

Ahora bien, arriba, al mencionar el tiempo del mundo objetivo, se preguntó por su origen, es decir, por aquella instancia que lo fundaba y que, incluso, permitía su comprensión y constitución; en este punto podemos referir ya que aquella instancia apunta en dirección del tiempo inmanente de la conciencia. Es importante indicar que no se trata del tiempo en tanto expuesto en los diversos constructos teóricos y simbólicos pertenecientes a la ciencia física, tampoco del tiempo como parte del entramado espacio-tiempo constituyente del tejido de esa misma realidad física. Se trata, más bien, de la temporalidad como la forma en que transcurre el flujo perpetuo de la vida consciente. Su valor ontológico resulta notable desde que en esta forma del transcurrir –en que se realiza toda conciencia singular– cada contenido, cada vivencia (incluidas las pertenecientes a la ciencia física y sus correspondientes maneras de teorizar sobre el tiempo del mundo físico) se presta a un ordenamiento adquiriendo, de tal forma, una “locación” temporal como perteneciente al flujo; dicho de otra manera, cada contenido o vivencia experimentada (independientemente de su estructura intencional) obtiene una determinación temporal en virtud de la cual se incluye como parte de la unidad

de la vida consciente; dicho de otra manera, todo contenido que una vida singular cualquiera viva (experimente, sufra, piense, guste, escuche, juzgue, *ad infinitum*) será entregado al ordenamiento de su correspondiente temporalidad inmanente. Lo anterior significa que dentro de la vida consciente cada una de sus vivencias debe guardar algún tipo de relación con el resto de las mismas, de tal suerte que el fluir de la vida en su totalidad se presente como unitario; al modo en que cada uno de tales contenidos establece relación con algún otro se le llama *síntesis*. Así pues, entendemos por síntesis todo movimiento realizado por la vida consciente en virtud del cual, ésta, vincula datos, contenidos o vivencias, constituyendo unidades significativas u horizontes de sentido.

Los movimientos sintéticos poseen dos direcciones principales, por una parte, al guardar relación con el correlato de la vida consciente, a saber, el “mundo”, están dirigidos a la ingente variedad de unidades significativas que lo constituyen como horizonte de sentido; en esa dirección, los diversos procesos sintéticos constituyen unidades duraderas de significado o sentido; para comprenderlo considérese el siguiente ejemplo: al percibir la computadora frente a mí, la aprehendo como una unidad duradera de significado (por ejemplo: herramienta para el trabajo escolar y académico, objeto electrónico, objeto de metal cuya forma es rectangular, etc.), ciertamente en tanto tal, ya se encuentra constituida por una infinidad de datos sensibles y significados culturales; con ello en mente, piénsese que aquello que posibilita la intuición de la computadora como una unidad de significado idéntica es, precisamente, la actividad sintética operada por la vida consciente⁴⁰. De tal suerte, al tener la percepción de la computadora como tal, tengo experiencia de ella como una unidad de sentido, es decir, no la percibo como una suma de sus componentes por separado⁴¹ (aunque esta captación en tanto cualidades independientes también es posible en virtud de un

⁴⁰ En la siguiente cita Husserl señala el papel de la síntesis en cuanto a la constitución de una unidad de duración, en este caso el cubo, sin embargo, es preciso anotar que tales procesos sintéticos desbordan la mera constitución de unidades significativas extendiendo, también, vínculos entre ellas: “El modo de enlace que unifica conciencia con conciencia puede caracterizarse como síntesis, en cuanto exclusivamente propio de la conciencia. Si yo, por ejemplo, tomo como tema de la descripción la percepción de este cubo, veo en la reflexión pura que este cubo es dado de manera continua como unidad objetiva en una multiplicidad mudable y multiforme de modos de aparición que le pertenecen de determinada manera. Estos modos de aparición, en su transcurrir, no son una mera sucesión inconexa de vivencias; transcurren, por el contrario, en la unidad de una síntesis, gracias a la cual llega a ser consciente siempre una y la misma cosa como lo que aparece en ellos.” (Husserl, 1929b, p. 55.).

⁴¹ Ciertamente es posible, a través de un movimiento reflexivo de la conciencia, abstraerse del objeto descomponiéndolo en sus partes, mismas que a su vez pueden ser analizadas como unidades duraderas, sin embargo, aquí nos referimos al aparecer del objeto y del “mundo” propio de la actitud natural, es decir, ya con cierta carga de significado.

movimiento *reflexivo*). Ahora bien, si pongo un poco más de atención en mi percepción de la computadora, noto que ésta no aparece como un objeto aislado del “mundo”, por el contrario, un ligero movimiento me permite percatarme de la mesa sobre la que se halla apoyada; se trata, en este caso, de otra unidad de significado con su duración temporal propia que guarda relación con la primera (computadora); tal vínculo es posible, una vez más, gracias a las operaciones sintéticas realizadas por la vida consciente. Sin embargo, el movimiento no acaba ahí, una ligera desviación de la atención destaca, a su vez, que “la mesa con la computadora sobre ella” en tanto unidad duradera y de significado se encuentra al “interior de una biblioteca”; si continúo, puedo percatarme de que “la mesa con la computadora sobre ella” al “interior de una biblioteca” se encuentra en el interior de una “Universidad”; etc. El análisis podría continuar descubriendo unidades de sentido vinculadas unas con otras en virtud de diversos procesos sintéticos de diversas formas, en ese sentido, el estudio de la vida consciente propuesto por la fenomenología resulta un análogo de las célebres Matrushkas rusas: se trata, pues, de capas de sentido superpuestas unas sobre otras de maneras dinámicas que, al final, constituyen la totalidad del “mundo” de la experiencia como un ordenamiento sintético altamente complejo y siempre en movimiento. Lo verdaderamente fascinante al respecto, estriba en que todos esos movimientos y procesos sintéticos, configuradores de lo real, se llevan a cabo en toda vida consciente singular; con ello en mente y sin olvidar el interés del proyecto, cabe preguntar: ¿hacia dónde se dirigen todos esos movimientos sintéticos?, ¿cuál es su *telos*? Puesto que la investigación se dirige hacia la búsqueda del telos de lo real, estas interrogantes deben estar siempre presentes durante el análisis.

Ahora bien, hasta ahora sólo hemos mencionado la primera dirección que toman los procesos sintéticos efectuados por la vida consciente, a saber, la relativa a la constitución de unidades duraderas de sentido; resta aún considerar la otra dirección: se trata, en este caso, de la constitución de la propia vida consciente a través, también, de una síntesis temporal; sin embargo, antes de entrar de lleno en tales complejidades, es preciso considerar el siguiente punto que podría atraer confusiones sobre el papel de la *síntesis* en la configuración de lo real.

Hasta ahora se ha acentuado, sobre todo, el papel de la síntesis en la constitución de unidades duraderas, es decir, objetos identificables como los mismos a través de diferentes

actos de conciencia (percepción, recuerdo, imaginación, evocación, etc.); no obstante la pertinencia de tal señalamiento, pudiera hacerle cara la siguiente objeción: pudiera decirse que en los casos de una contradicción, paradoja, aporía o afines, la conciencia se presenta precisamente con la dificultad de realizar una síntesis de unificación, es decir, no se realiza la constitución de una unidad de significado. En el caso de que tal objeción se presente, no puede significar más que el que el papel de la síntesis en la constitución de lo real no ha sido intuitivo a cabalidad; bastaría iniciar el análisis de los casos mencionados, y otros, para percatarse de que efectivamente se realiza una síntesis de unificación y de constitución de significatividades peculiares, en este caso, las propias de la ambigüedad, aporía, etc. Así:

[...] finalmente toda conciencia en la que lo no idéntico llega a ser consciente como unidad, toda conciencia de una pluralidad, de una relación, etc., es también, en ese sentido, una síntesis que constituye sintéticamente o, como también se dice en este caso, sintácticamente su peculiar *cogitatum* (pluralidad, relación, etc.) –ya sea que, por lo demás esta efectuación sintáctica haya de caracterizarse como pura pasividad del yo o como su actividad–. Inclusive las contradicciones y las incompatibilidades son configuraciones *sintéticas*, si bien, por cierto, efectuadas por otro género de síntesis. (Husserl, 1929b, pp. 58-59).

La cita anterior no sólo permite realizar la aclaración sobre el alcance de los procesos sintéticos; en ese sentido, pareciera que ningún tipo de vivencia escapa a su jurisdicción; dicho de otra manera, toda configuración de lo real se realiza en virtud de las síntesis operadas por la vida consciente; en ese sentido, el “mundo” de la experiencia lo es por la actividad sintética de la conciencia, de tal manera, el “mundo”, en tanto correlato de la subjetividad trascendental, resulta el *nóema* por antonomasia.

II. Presente viviente y conciencia absoluta

Ahora bien, hemos señalado el papel ontológico que las diferentes formas sintéticas cumplen en la economía de la vida consciente y su correspondiente constitución de lo real; ciertamente –como se verá más adelante– los procesos sintéticos se realizan en virtud de una gama ingente y variada de configuraciones, sin embargo, parece pertinente preguntar si hay de hecho alguna de tales formas que posea algún tipo de preponderancia; a este respecto, cabe retomar lo señalado por Husserl, a saber: la síntesis fundamental de la conciencia es la de

identificación⁴². Si, en la mirada reflexiva, se considera cómo se viven los distintos objetos que constituyen nuestro “mundo” circundante, será posible notar que cada uno de estos se vive como unidad, es decir, un objeto identificable relacionado con muchos otros objetos también identificables unitariamente; al hacer abstracción de tales objetos unitarios, se puede notar que la tendencia de la vida consciente a reconocer unidades identificables no se agota en los meros objetos del “mundo” físico (cosa material), por el contrario, puedo identificar ideas, contenidos culturales, o incluso al mismo “mundo” como el horizonte unitario en el que se realiza la vida en su totalidad; en cada uno de tales casos, parece existir una tendencia en la que la conciencia ordena su experiencia de lo real a través de la constitución de unidades de sentido identificables que, al vincularse sintéticamente unas con otras, llegan a constituir el horizonte del “mundo” como horizonte último de sentido en el que se realiza la totalidad de la vida. Cabe destacar que, en este último caso, también se trata de una síntesis de identificación cuyo correlato noemático es, precisamente, el “mundo”. De tal manera, la síntesis de identificación deberá ser considerada con relación a su posible alcance teleológico, es decir: ¿qué significa que la vida consciente ordene su experiencia de lo real en virtud del modelo propio de la síntesis de identificación?, ¿existe alguna teleología operando en tal dinámica?

Habiendo señalado que la síntesis de identificación ocupa un lugar primordial en la constitución de lo real, cabe preguntar ahora por las síntesis temporales que la fundan. Con relación a ello, es preciso retomar la noción de “presente-viviente” (*Lebensgegenwart*) ya mencionada arriba. Se mencionó que su estructura incluye tres momentos: retención/impresión-originaria/protención; recuérdese que esta estructura formal, propia del proceso de temporalización, al ser vinculada con algún contenido permite, precisamente, la constitución del mismo como unidad de duración; en ese sentido, permitirá la constitución de objetos en tanto unidades de identificación. Así pues, un estímulo vivido como impresión-originaria, es extendido hacia el pasado de la retención a la par que al futuro de la protención, de tal manera que, al ser vinculado sintéticamente con otros estímulos⁴³, efectúa,

⁴² “Si consideramos la forma fundamental de la síntesis, a saber, la de la identificación, vemos que ella se nos presenta en primer lugar como una síntesis que todo lo domina, que transcurre pasivamente en la continua conciencia del tiempo inmanente.” (Husserl, 1929b, p. 57.).

⁴³ Es importante tener en cuenta que, a pesar de que se presenta como un solo flujo temporal dinámico, la vida consciente no debe ser comprendida como una sola línea constituyente, por el contrario se trata más bien de una ramificación altamente compleja en la que diferentes vivencias de diferentes órdenes sintéticos se prestan

precisamente, la constitución de una unidad de sentido en tanto objetividad identificable⁴⁴. Para una mejor comprensión de este proceso es preciso incluir una nueva dimensión, se trata de la señalada por la intencionalidad transversal (*Querintentionalität*). La dirección intencional que adquiere esta dimensión abarca tanto el acto de aprehensión como el objeto aprehendido; en ese sentido, se trata de una intencionalidad de tipo objetivante que, al dirigirse hacia el objeto, abarca tanto el momento retencional como protencional permitiendo, de esta manera, la constitución de una objetividad idéntica. Así pues, podemos decir que el “presente-viviente” cumple una función primordial en la realización de síntesis de identificación, es decir, en la constitución de unidades de duración al interior del flujo temporal.

Ahora bien, arriba se preguntó por la posibilidad de constituir unidades de duración al interior del flujo temporal, con relación a ello se ha visto que la relación de “presente-viviente” con el movimiento de intencionalidad transversal ya proporciona una primera respuesta a la cuestión; sobre ello se vio que la intencionalidad transversal (*Querintentionalität*) respondía al problema de la constitución de unidades duraderas. Por otra parte, el problema relativo a la unidad del flujo también será resuelto por otro movimiento intencional, se trata en este caso de la intencionalidad longitudinal (*Längsintentionalität*). Si la intencionalidad transversal permitía la constitución de unidades duraderas dirigiendo el movimiento aprehensivo hacia la objetividad en cuestión, por su parte, la intencionalidad longitudinal permitirá la constitución del flujo como unitario en virtud de una dinámica peculiar en la que cada retención participa de una cadena de retenciones que al final genera la unidad del flujo; dicho de otra manera, la operación sintética realizada por la intencionalidad longitudinal opera sobre el flujo mismo (*cf.* Husserl. 1928, pp. 100-103).

a procesos de temporalización: “Varias múltiples sensaciones originarias existen ‘a una’, y cuando cualquiera de ellas fluye, fluye ‘a la vez’ la muchedumbre de las restantes, y lo hace en modo enteramente igual, con gradaciones enteramente iguales, en un *tempo* enteramente igual; ocurre sólo que alguna de entre ellas concluye, mientras otra tiene aún ante sí su aún no, es decir, sus sensaciones originarias nuevas que aún prolongan la duración de lo que en ella es consciente. [...] Omnienglobante es conjuntamente, el ser a la vez de las actuales sensaciones originarias [...]” (Husserl, 1928, p. 96-97).

⁴⁴ “Todo objeto individual –toda unidad constituida en la corriente, sea inmanente o trascendente– dura, y dura necesariamente; es decir, el objeto está en el tiempo de forma continuada y es lo idéntico de este continuo estar en el tiempo, que a la vez puede considerarse como un suceso. Y a la inversa: lo que está en el tiempo está de forma continuada en el tiempo y es la unidad de un suceso, que comporta inseparablemente la unidad de lo duradero al suceder.” (Husserl, 1928, p. 94.).

Es preciso considerar la peculiaridad de esta dimensión intencional (*Längsintentionalität*), para ello, servirá una comparación de cara a la intencionalidad transversal (*Querintentionalität*); si bien esta última generaba unidades de duración al interior del flujo temporal, la intencionalidad longitudinal, por su parte, no genera unidades de identificación al interior del flujo, sino que se trata, más bien, de la producción de la unidad del flujo mismo; dicho de otra manera, en lugar de generar una síntesis al interior del flujo, la síntesis es el flujo mismo auto-intencionándose. Para comprender un tanto mejor este movimiento es preciso dirigir la atención una vez más a la estructura del “presente-viviente” y, sobre todo, al momento retencional. Partamos, para ello, de la impresión originaria (*Urimpression*); imagínese que en este momento estructural del “presente-viviente” ocurre un estímulo A; inmediatamente esta impresión originaria se extenderá hacia el pasado inmediato, es decir, entrará en el campo de la retención sufriendo la modificación correspondiente. Con relación a ello, es importante notar que se trata, en este caso, de la primera modificación que un dato cualquiera sufre al hacerse parte del flujo de la conciencia; es decir, el momento retencional funge como la primera iteración de la conciencia; dicho de otra manera: es el primer volverse de la conciencia sobre sí misma. Ahora bien: ¿qué es lo que retiene precisamente tal volverse de la conciencia sobre sí? ¿hacia qué se encuentra dirigido el momento retencional? Pudiera pensarse que la instancia retenida apunta en dirección del estímulo ocurrente en la impresión-originaria, sin embargo, tal visión supondría una vez más que la conciencia se halla estructurada en virtud de unidades atómicas sin relación entre sí, no obstante, como se ha señalado, no es el caso; en lugar de lo anterior, lo que sobreviene es, por decirlo así, que la retención aferra el “presente-viviente” completo y no sólo la impresión-originaria correspondiente. Al hacer esto último, la retención coge, por decirlo así, los tres momentos estructurales que conforman al “presente-viviente” mismo, es decir, se apodera tanto de la impresión originaria como de sus respectivas protención y retención. De esta manera, el movimiento retencional –en tanto primera iteración de la conciencia sobre sí– se encuentra dirigido, también, a las retenciones previas generando con ello una continuidad en el flujo de conciencia constituyéndolo como unitario; dicho de otra manera, la retención, al contener las retenciones previas (y éstas, a su vez, las retenciones previas), genera una cadena retencional que permite la identificación del flujo como uno y el mismo. Para que la anterior explicación no resulte demasiado abstracta, corriendo el riesgo

de perder el vínculo con lo real, debe pensarse que cada presente-viviente –en tanto punto de apertura a la experiencia del “mundo” – incluye, de manera estructural, un momento retencional; en ese sentido, incluye también las retenciones previas, así como sus contenidos, de tal suerte que una vida consciente singular y concreta puede reconocerse e identificarse a sí como la misma que ha vivido tanto en el pasado inmediato como lejano.

III. Conciencia del tiempo y tres dimensiones temporales

Para una mejor comprensión del papel ontológico que cumple el tiempo, en el marco de una investigación fenomenológica, se requiere de una división un tanto más específica. Arriba se mencionó que la temporalidad perteneciente al ámbito de la conciencia transcurría en la inmanencia de la misma; para ello se mencionó la distinción de cara a la temporalidad propia del “mundo”, es decir, de cara a todas aquellas determinaciones temporales ocurrientes en la dimensión de la actitud natural; ésta constituye una primera dimensión temporal. No obstante, como también se ha señalado, el flujo propio de la conciencia, en su ocurrir, ordena toda vivencia temporalmente en la dinámica de su devenir; ésta es una segunda dimensión temporal, la perteneciente a la inmanencia de la vida consciente. Sin embargo, debe ahora incluirse una nueva dimensión temporal, a saber, la propia del flujo absoluto de conciencia o conciencia última; se trata, en este caso, de aquella instancia que permite, precisamente, tomar conciencia del flujo temporal en su movimiento de sucesión. Para comprenderlo, retomemos una vez la noción de “presente-viviente”; hemos señalado que, en virtud de éste, la vida consciente constituye unidades duraderas al interior del flujo temporal. Ahora bien, en este punto, cabe preguntar si el “presente-viviente” mismo se constituye como una unidad de duración más al interior del flujo; la respuesta a esta cuestión es negativa de tal suerte que puede hablarse de una estructura formal a través de la cual transcurren diversos contenidos (estímulos, sensaciones, etc.) adquiriendo sus correspondientes determinaciones temporales; dicho de otra manera, el “presente-viviente” permite la constitución de unidades duraderas al interior del flujo, pero él mismo no ocurre en el interior de éste. En ese sentido, resulta más preciso decir que el “presente-viviente” –en tanto estructura formal– se halla conformado por fases temporales que no son unidades de duración, sino que, por el contrario, las posibilitan.

Uno de los problemas más conocidos con relación a la conciencia absoluta, y que permite estudiar sus peculiaridades, es el relativo al problema del regreso al infinito. Para plantear el problema deberemos incluir, un tanto más detalladamente, la noción de intencionalidad. Se ha dicho que el presente viviente permite la constitución de unidades duraderas al interior del flujo; ahora bien, cada una de tales unidades de duración se identifica con una vivencia que ha sido ordenada temporalmente por la vida consciente. Con ello en mente, debe adelantarse que la fenomenología –en tanto análisis intencional– se dirige, precisamente, al estudio de cada una de tales unidades de sentido; es decir, se trata del estudio de todo fenómeno a partir del análisis intencional (correlaciones noético-noemáticas); habiendo señalado esto, y retomando la pregunta anterior, podemos replantear la cuestión en los siguientes términos: ¿es posible estudiar la estructura del “presente-viviente” como si se tratase de una unidad de sentido, es decir, a través de un análisis intencional? Como se ha señalado, la estructura formal del “presente-viviente” no se constituye como unidad de duración al interior del flujo, por lo tanto, la respuesta debe ser negativa; si tal fuera el caso, es decir, que el presente-viviente se constituyera como unidad de duración, para que ésta pudiera ser aprehendida en cuanto tal, debería suponerse, a su vez, otra instancia (digamos otro presente-viviente) que permitiera la constitución de la primera como unidad de duración, *ad infinitum*; sin embargo, tal no es el caso. Ahora bien, la anterior solución acarrea el siguiente problema: si la conciencia absoluta, es decir, la conciencia constituyente de tiempo no puede ser aprehendida en virtud de algún movimiento de tipo intencional, entonces, carecerá de las características que suelen atribuírsele a los objetos correlativos de un análisis reflexivo; en ese sentido, debe tratarse de un momento pre-reflexivo, pre-objetivo, pre-intencional, etc.; en otros términos, debe tratarse de una instancia pre-fenomenica.

¿De qué manera, entonces, puede tenerse acceso a la conciencia última? Hasta ahora sólo se ha indicado la imposibilidad de tener un acceso de tipo objetivante, es decir tematizante, a la instancia en cuestión; en ese sentido, debe tenerse en cuenta la posibilidad de formas de acceso diferentes de las propias de la objetivación. Para considerar una de tales posibilidades, considérese la siguiente distinción: en el momento en que se percibe algo (se escucha algo, se toca algo, se mira algo, etc.), el contenido percibido es algo distinto del acto de percibir (escucho una melodía, veo un libro, toco una mesa, etc.); en tales casos, es decir, en el momento presente actual en que la vivencia se lleva a cabo, la atención se encuentra

dirigida al contenido del acto en cuestión, dejando de lado el percibir mismo (el escuchar, el mirar, el tocar); sin embargo, gracias a una mirada reflexiva posterior, es posible percatarse de que este último momento siempre se encuentra ahí con el carácter de implícito. En ese sentido, la conciencia última es caracterizada como un sentir del transcurrir del flujo. Dicho de otra manera, la conciencia última no puede ser identificada con un conocimiento reflexivo, por el contrario, la conciencia última, en tanto se encuentra ya “ahí” en su fluir, permite el saber reflexivo como una de sus posibilidades.

Así pues, la conciencia última del tiempo remite a la estructura del “presente-viviente” como un momento siempre idéntico en sus fases, pero que, en virtud de tal permanencia, posibilita la sensación de sucesión que caracteriza al flujo de conciencia en su devenir.

IV. Tiempo y teleología

En función de lo anterior es posible destacar el papel ontológico que cumple el tiempo en la estructuración y ordenamiento, tanto del “mundo” como de la vida consciente. En ese tenor y con relación al marco de nuestra investigación, se trata de señalar que el ordenamiento racional y sintético de lo real tiene su primer momento en la dimensión temporal de la conciencia; ahora bien, al relacionar tal hecho con un planteamiento teleológico, puede preguntarse lo siguiente: ¿hacia dónde se dirigen las diversas configuraciones sintéticas y temporales operadas por la vida consciente? Una primera respuesta ya ha sido esbozada en los desarrollos previos al indicar que la vida consciente constituye unidades de sentido al interior de su flujo temporal; se indicó también que cada una de éstas guarda relación con el resto de suerte que, finalmente, se constituye un flujo de conciencia unitario; es decir, se constituye una vida consciente singular como unidad.

Ahora bien, al preguntar por la dirección teleológica de la constitución (unidades de sentido y flujo temporal unitario) es preciso considerar que, en la imbricación de unidades de sentido, unas sobre otras, hasta formar identidades cada vez más complejas y plenas en determinaciones, la vida consciente constituye un “mundo” dinámico como su correlato. La constitución de un “mundo”, en ese sentido, corresponde a uno de los procesos sintéticos más importantes en el proceso teleológico, tan es así que éste resulta el horizonte en el que

transcurre toda experiencia; es decir, toda vivencia se verá abrazada por el marco de la *Lebenswelt* y sus posibilidades. Por tal razón, en el marco de una investigación dirigida a la teleología de lo real, debe prestarse particular atención a las síntesis que terminan por constituir un “mundo”, sin embargo, antes de adentrarse a tal análisis, es preciso preguntar si tal horizonte “mundano” remite a otro tipo de síntesis como su fundamento. La respuesta a tal cuestión resulta positiva y, sin duda, señalará en dirección de un sinnúmero de momentos, no obstante, buscando la brevedad del desarrollo, apuntaremos algunas indicaciones con relación al papel de la corporalidad entendiéndola como el siguiente momento sintético en la escala teleológica que investigamos. Posteriormente, dentro del mismo desarrollo sintético analizaremos el problema del “mundo” como una forma de síntesis de mayor grado de complejidad dentro del devenir teleológico de la vida consciente.

6. Sensibilidad y corporalidad

I Postura levinasiana sobre sensibilidad

Los análisis sobre el papel constitutivo de la temporalidad recién desplegados pecan —a pesar de su precisión teórica en cuanto explicación de las dinámicas de la vida consciente— de desarrollarse en un nivel de abstracción que bien pudiera generar incomprensión. Con relación a ello, debe señalarse que tales síntesis temporales poseen un vínculo muy cercano, y se concretan, en la singularidad de una vida consciente. En ese sentido, la corporalidad ocupa un papel preponderante en la realización de toda síntesis; se trata pues de señalar que a la constitución de toda unidad de sentido —al momento de realizarse a través de procesos de temporalización— no le es ajena una instancia concretada como “corporalidad del ego”. Más aún, el propio cuerpo del ego —ya sea trascendental o empírico— debió, en su momento, constituirse a través de dinámicas temporales; en ese sentido, la propia corporalidad puede adquirir, por una parte, el sentido de *Körper* —en tanto se vive como una objetividad más del

“mundo” – o, por otra, el sentido de *Leib*⁴⁵ que ya remite a una instancia trascendental en función de las dinámicas constitutivas ancladas en él.

Más adelante se abordarán las características de esta dupla con relación a la constitución de un horizonte mundano⁴⁶, sin embargo, en este punto del desarrollo, resulta importante remarcar el papel que ésta adquiere con relación a las dinámicas temporales desarrolladas arriba y, sobre todo, cómo éstas culminan en la constitución de una corporalidad. Iniciemos el análisis con la siguiente constatación: la corporalidad propia, el cuerpo de cada cual, posee un estatus distinto al resto de objetos del mundo. Al dirigir la atención al cuerpo propio se cae en cuenta de que éste no aparece como un objeto cualquiera que me hace cara; pongamos, por ejemplo, esta mesa sobre la cual escribo cuyas determinaciones aparecen y me permiten predicar sobre ella: es un material frío, de color blanco, etc. Nótese en este punto que aquellos contenidos que me permiten constituir la mesa como unidad de sentido (mesa blanca, fría, etc.) remiten a una suerte de estrato implícito sin el cual aquellos no podrían constituirse como tales; se trata, de la corporalidad propia y la sensibilidad que le es esencial. En dirección a explicitar las particularidades de tal estrato, complementaremos los análisis sobre la temporalidad husserlianos arriba expuestos –es decir, éstos deberán tenerse como una estructura abstracta operando en el siguiente desarrollo– con la exposición que Levinas efectúa en cuanto al advenimiento de una subjetividad separada y su correlativa corporalidad.

II. Surgimiento de un *ego* y corporalidad

La fenomenología de Levinas, ciertamente, da cuenta de distintos procesos en función de los cuales una subjetividad se constituye como tal. Dentro de tal evolución, la ética ocupa, ciertamente, un lugar privilegiado; no obstante, es preciso señalar que no agota los análisis levinasianos ni, mucho menos, las estructuras y momentos trascendentales que operan en los procesos de subjetivación. En ese tenor, debemos añadir que el tratamiento de la sensibilidad

⁴⁵ Cabe considerar que tanto el *Leib* como *Körper*, en la fenomenología husserliana, resultan instancias constituidas intencionalmente, en ese sentido, resultan trascendentes frente al ego trascendental. No obstante, cabe considerar que en el caso del *Leib*, al relacionarse de manera más íntima con la conciencia y participar –a partir de cinestesis y ubiestesis– también cumple funciones constituyentes y, en ese sentido, trascendentales (cf. Nota 53).

⁴⁶ Se tratará con mayor precisión la dupla *Körper-Leib* al exponer la constitución del horizonte mundano y, sobre todo, al señalar los sentidos trascendentales que le caracterizan.

ocupa un lugar prominente al momento de plantear la cuestión de cómo se constituye un *ego* como tal; es decir, como vida unitaria y separada en virtud de la cual aparece el horizonte del “mundo” como su correlato.

En primera instancia, Levinas plantea una inversión de la dirección que la intencionalidad cumple al momento de representar (es decir, traer al presente); se trata de señalar que el nivel básico y fundamental que describe la vida sensible no se efectúa al abrigo de la intencionalidad ni sus vínculos noético-noemáticos. El término utilizado para dar cuenta de tal hecho es el de “vivir de...”⁴⁷. Con éste, se pretende indicar un momento en que la vida consciente se halla bañada por los afectos propiciados por los influjos correlatos de la sensibilidad; estos influjos son identificados como lo elemental y su característica es la de ser una pura cualidad sin sustancia⁴⁸; es decir que, tales elementos –tales influjos sensibles– no remiten, de entrada, a alguna objetividad constituida; se trata, pues, del puro baño de la sensibilidad en la exterioridad de lo elemental. El “vivir de...” parece indicar una suerte de bombardeo en el que la vida consciente simplemente es tocada o rozada por la exterioridad sensible sin llegar a constituir un sentido objetivo ni el horizonte de remisiones intencionales en que éste aparece. En ese sentido, Levinas afirma que la conciencia, en este momento de su devenir conciencia, se alimenta de lo elemental (pura cualidad sin sustancia), nutriéndose de ello. Esta situación es caracterizada como “disfrute”, queriéndose señalar con tal término el *factum* de hallarse ya instalada –la vida consciente– en un halo de elementos que le nutren; se trata, pues, de indicar una estructura ontológica en virtud de la cual la conciencia, “antes”⁴⁹ de pertenecer a un mundo, se ve nutrida por la riqueza sensible que aquello exterior le ofrece.

La sensibilidad pone en relación con una pura cualidad sin soporte: con el elemento. La sensibilidad es disfrute. El ser sensible, el cuerpo, concreta esta *manera de ser*, que consiste en encontrar una condición en lo que, por otra parte, pueda aparecer como objeto de pensamiento, como algo sencillamente constituido.

Así, pues, la sensibilidad se describe no como un momento de la representación sino como el hecho del disfrute. Su intención –si es lícito recurrir a este término– no va en el sentido de la representación. No basta con decir que a la sensación le falta claridad y

⁴⁷ Téngase en mente que este término parece realizarse de cara a la estructura de la intencionalidad que se resuelve en “conciencia de...”; la diferencia principal estriba en que en el “vivir de...” no hay constitución de objetividad alguna; se trata, simplemente, en una suerte de hallarse bañado por la indeterminación de lo sensible.

⁴⁸ Recuérdese que, desde la filosofía aristotélica, la sustancia es comprendida como aquello que permanece con relación a los accidentales.

⁴⁹ Como suele ocurrir en un análisis de corte ontológico, la “anterioridad” aludida debe ser distinguida de la propia de una sucesión temporal; se trata, más bien, de una anterioridad de índole estructural. En ese sentido, se indica un estrato más básico y fundamental y, como tal, “anterior”.

distinción, como si estuviera situada en el nivel de la representación. La sensibilidad no es un conocimiento teórico vinculado, por íntimamente que sea, a estados afectivos: en su misma *gnosis*, la sensibilidad es disfrute; se satisface con lo dado, se contenta. (Levinas, 1961, p. 148)

La relevancia ontológica de lo anterior estriba en que, en función de tal baño en lo elemental que la conciencia sufre, ésta se realizará como una vida unitaria y separada. Sin embargo, “previamente” a tal surgimiento, pareciera que Levinas afirma que hay un punto primigenio en que la conciencia y la exterioridad sensible de la cual se alimenta se confunden; como si la frontera entre ambas no existiera de manera clara. El “disfrute”, término con el que Levinas describe tal relación, se realiza a través de una corporalidad singular y concreta; a ello, es preciso añadir que una de las posibilidades o direcciones que tal situación corporal posee es la de retirarse hacia sí; es decir, el contacto con la exterioridad informe de lo elemental abre en la conciencia la posibilidad de retrotraerse a sí formando, de tal manera, un espacio propio, singular y privado, es decir, una vida consciente unitaria. Cabe preguntar, sin embargo, por la naturaleza de este movimiento, para lo que es preciso considerar lo siguiente: “Pero el cuerpo no es sólo lo que baña en el elemento, sino lo que *mora* (o sea, habita y posee). En la sensibilidad misma, y con independencia de todo pensamiento, **se anuncia una inseguridad que pone en cuestión otra vez la ancianidad casi eterna del elemento que ha de inquietarla como lo *otro* y del que ella se apropiará recogiendo en una morada.**” (Levinas, 1961, p. 149, negritas mías). La relación compleja que Levinas describe como “disfrute” prefigura ya la posibilidad de la constitución; por una parte, de sí, como vida separada y, por otra, de la objetividad del mundo a partir de la emergencia de las “cosas” y sus determinaciones. Se trata, pues, de indicar que la sensibilidad cumple un rol ontológico determinante en la constitución de la propia subjetividad y de su corporalidad:

El cuerpo, la posición, el hecho de tenerse y mantenerse –esbozos de la relación primera conmigo mismo, de mi coincidencia conmigo– no se parecen en nada a la representación idealista. Yo soy yo mismo; yo soy, yo estoy aquí, en casa: habitación, inmanencia en el mundo. Mi sensibilidad está aquí. En mi posición no hay el sentimiento de la localización sino la localización de mi sentimiento. [...] Sensibilidad: estrechez misma de la vida; ingenuidad del yo irreflejo; más allá del instinto y más acá de la razón. [...] Pero la sensibilidad no es una razón ciega y una locura. Está antes de la razón. [...] La sensibilidad pone en juego la separación misma del ser (separado e independiente). (Levinas, 1961, p. 151)

Con lo anterior en mente, la sensibilidad puede ser comprendida como un estrato de relevancia ontológica en la constitución de la corporalidad propia y de la subjetividad. Ahora bien, cabe aquí preguntar por la importancia de dar cuenta de una vida consciente separada a partir de su dimensión sensible; la respuesta a tal cuestión debe considerar que es a partir del principio de individuación –concretado en la sensibilidad– que surge también la vida interior y activa de la conciencia; dicho de otra manera, la posibilidad de *Sinngebung*, de dar sentido al mundo, debe remitirse a aquel momento sensible como su condición de posibilidad. Se trata, pues, de indicar el principio del “mundo”, es decir, donde surge una vida consciente y sus posibilidades de constitución:

La felicidad es un principio de individuación; sin embargo, la individuación en sí no se concibe más que desde lo interior, desde la interioridad. En la felicidad del disfrute es donde se ponen en juego la individuación, la autoperpersonificación, la sustancialización y la independencia del sí mismo [...] **El disfrute es la producción misma de un ser que nace, que rompe la eternidad tranquila de su existencia seminal o uterina para encerrarse en una persona; la cual, viviendo del mundo, vive en su casa.** [...] Hemos intentado elaborar la noción de disfrute, en que se alza y se estremece el yo; no hemos determinado al yo por la libertad. **La libertad, como posibilidad del comienzo y referida a la felicidad [...] es la producción del Yo y no una experiencia entre tantas otras que «llegan» al Yo, que le suceden.** La separación, el ateísmo –nociones negativas–, se producen por acontecimientos positivos. Ser yo, ateo, en casa, separado, feliz, creado: todos, sinónimos. (Levinas, 1961, pp. 162-163, negritas mías)

En la jerga levinasiana, los términos morada, hogar, casa, dan cuenta de un momento en que la vida consciente se ha constituido como Yo, es decir, como una vida idéntica e independiente. La importancia de este Yo que habita resulta radical pues se posiciona como principio en función del cual se abrirá el horizonte del “mundo” y los sentidos que le constituyen. Más aún, si se relaciona lo anterior con el desarrollo teleológico que se rastrea en esta investigación, debe tenerse en mente que los procesos sintéticos –desarrollados a nivel abstracto– a partir de la temporalidad son el correlato necesario de la constitución de una vida subjetiva como tal. Una subjetividad que habita, a decir de Levinas, resulta un momento necesario en función del cual el “mundo” es constituido:

En concreto, la morada no se sitúa en el mundo objetivo, sino que **el mundo objetivo se sitúa en relación a mi morada.** El sujeto idealista, que constituye *a priori* su objeto y hasta el lugar en que él mismo se encuentra, no los constituye, hablando rigurosamente, *a priori*, sino precisamente *a posteriori*, después de haber morado, como ser concreto, en él, desbordando

el saber, el pensamiento y la idea en los que luego querrá el sujeto encerrar el acontecimiento de morar, que es inconmensurable con el saber. [...]

El sujeto que contempla un mundo supone, pues, el acontecimiento de la morada, el retiro partiendo de los elementos (o sea, partiendo del disfrute inmediato, pero ya inquieto por el día de mañana⁵⁰), el recogerse en la intimidad de la casa. (Levinas, 1961, pp. 168-169, negritas mías)

Señalar que la subjetividad se ha constituido como vida consciente unitaria –yo separado, en jerga levinasiana– resulta relevante para la investigación en el siguiente sentido: se trata de señalar que, dentro del desarrollo teleológico de la vida consciente, la constitución de ésta, en tanto vida unitaria, resulta uno de los escalones necesarios en el devenir de su *telos*. De tal manera, desde el marco levinasiano, es posible afirmar que la conciencia inicia su desarrollo teleológico al verse afectada por el abigarrado dominio de apuntes sensibles que, al operar sobre ella, motivan su constitución en tanto unitaria; es decir, posibilitan que ésta more en sí como un eslabón necesario en su desarrollo. Este hecho –que la conciencia se constituya como vida interior– se concreta como corporalidad; se trata, pues, de la localización de la interioridad. Más aún, y con relación al siguiente escalón en el devenir teleológico de la conciencia, tal vida separada y corporal resulta el punto de apoyo del siguiente momento teleológico, a saber, el “mundo”. Dicho de otra manera, las dinámicas sintéticas que culminan en la constitución de una subjetividad unitaria y separada no agotan la marcha teleológica de la misma; por el contrario, el siguiente paso dentro del desarrollo teleológico de lo real apunta en dirección de un “mundo” como correlato de tal subjetividad y como horizonte en el que acontece su vida; es decir, como horizonte en el que se desarrolla la etapa teleológica.

⁵⁰ Aquí debe considerarse el recurso a la metáfora que la fenomenología de Levinas utiliza recurrentemente; la “inquietud por el día de mañana” en esta cita debe ser comprendida como aquellas posibilidades de constitución esenciales a una vida consciente que se ha configurado a sí misma como unitaria.

7. Mundo

I Mundo

En los capítulos previos se ha intentado señalar la importancia que nociones como lo “ético”, el tiempo, razón y síntesis poseen en el planteamiento del problema teleológico. Ciertamente tales referencias han ido dibujando el trayecto del plan de trabajo hacia nuestro interés principal, a saber, el problema teleológico; sin embargo, resta aún abordar algunos otros elementos significativos para tener una imagen más completa del problema, de ahí que resulte necesario introducir en este punto la noción de “mundo”. Con ello en mente y a manera de introducción considérense los siguientes cuestionamientos: si hay un proceso racional de carácter teleológico efectuándose en el desarrollo de la vida consciente, ¿cuál es el “lugar” en el que éste se realiza?; ¿tiene tal supuesta teleología alguna relación con la vida común y corriente, con el horizonte de lo cotidiano?; ¿si hemos de hablar de un *telos*, no es preciso indicar su relación con este “mundo” concreto al que todos pertenecemos? En este capítulo intentaremos dar una respuesta a tales cuestionamientos con la finalidad de comprender y establecer un término trascendental de “mundo” que nos permita vincularlo con la realización de una teleología.

II Ambigüedad sobre el concepto de “mundo”

Cuando Agustín de Hipona señaló las dificultades inherentes a la explicitación clara y manifiesta de lo que el tiempo es, logró revelar –por lo menos de manera indirecta– un problema filosófico y, en concreto, fenomenológico, relativo a las limitaciones de la determinación lingüística. Ciertamente, uno puede confirmar la tesis de Agustín al intentar brindar una definición fiel y acabada del tiempo para encontrarse con que éste se ofrece, sobre todo, como un rompecabezas quizás irresoluble. Ahora bien, de manera análoga es posible indagar, en nuestro horizonte, por otro tipo de instancias de difícil acceso en tanto no se dejan aprehender de una manera total y unívoca; tomemos por ejemplo los casos de la libertad, la verdad, el bien, etc.; con ello en mente y posicionados desde una perspectiva análoga podemos preguntar por el ser del “mundo”. Si se considera con atención, se advertirá que a la pregunta “¿qué es el mundo?” no le corresponde una sola respuesta y que su solución

necesitará de análisis complejos. Husserl ha sido uno de los pensadores más perspicaces que consagró su interés filosófico a tal cuestión; con relación a ello, es conocido, sobre todo, su trabajo de 1936 *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*; en él, efectúa análisis en torno al concepto de *Lebenswelt* (mundo de la vida). Resulta importante mencionar que esta obra expone otra de las vías a partir de las cuales la fenomenología lleva en dirección de una filosofía trascendental. Surge esta necesidad a partir de las críticas que se levantaron en contra de la conocida vía cartesiana; como es sabido, se dijo en su tiempo, con relación a esta última, que se realizaba como un tipo de planteamiento abstracto que, al hacer de la subjetividad una suerte de fundamento, propugnaba un tipo de solipsismo filosófico desinteresado de toda experiencia concreta vinculada con el mundo cotidiano. Esta mala interpretación de la fenomenología llevó a Husserl a desarrollar la vía a través del *Lebenswelt*; en ésta, el camino que llevará a una postura filosófica de índole trascendental parte de la cotidianidad del mundo de la vida. Ahora bien, tal punto de partida, a pesar de que, en primera instancia, pareciera llevarnos a algo de por sí dado y que cada cual tiene para sí como un supuesto evidente del cual dispone, resulta un tópico mucho más complejo a la luz de un examen más detallado.

III Mundo natural

Arriba, al exponer las razones por las cuales la realización de una teleología implica el replanteamiento de lo que se comprende por razón, retomamos la crítica que Husserl levantó en contra de la racionalidad positivista y naturalista. En tal marco, señalamos también que la idealidad de las ciencias duras, como la matemática, resultaba un constructo cuya base se identifica con una instancia de carácter más concreto, a saber: el mundo de la vida. En tal momento se pretendió indicar la originariedad con que se presenta y se vive la inmediatez de lo cotidiano; dicho de otra manera —y cualquiera podrá constatarlo— la inminencia de la vida se efectúa ya abrazada bajo el gran supuesto del mundo que nos acoge. Tal supuesto, tal “mundo”, es aquel que alimenta las idealizaciones de las ciencias de hechos; en ese sentido, la idealización lograda, por ejemplo, en la geometría euclidiana resulta una instancia derivada del mundo concreto a partir de la actividad intelectual que la alcanza; sin embargo, tal idealización se consuma como fundada en la originariedad del mundo de la vida; de la misma

manera ocurre con idealizaciones de otros tipos. Por tal razón, un primer sentido de *Lebenswelt* remite a aquel estrato básico y fundamental de la experiencia realizado en la originariedad de la percepción y el cual se vive bajo la forma de un supuesto, es decir, de manera implícita; es necesario añadir que tal supuesto se realiza bajo la modalidad de la certeza. Dicho de otra manera, la vida en la cotidianidad se realiza como enmarcada en un horizonte de significados no tematizados que regulan y dan cabida al movimiento de una vida singular.

La vida natural, sea de intereses científicos o pre-científicos, sea de intereses teóricos o prácticos, es vida en un horizonte universal no temático; eso es en la naturalidad precisamente el mundo pre-dado siempre como lo existente. Viviendo hacia él no se necesita la palabra 'pre-dado', de ningún modo le hace falta una indicación referida a que para nosotros el mundo es permanentemente realidad-efectiva. Todas las preguntas naturales, todos los fines teóricos y prácticos, como tema, como existentes, como tal-vez-existentes, como lo probable, como lo cuestionable, como lo valioso, como propósito, como actividad y resultado de la actividad, etc. se refieren a algo dentro del horizonte del mundo. [...] El mundo tiene de antemano su sentido: todo lo 'efectivamente' existente [...] las efectivas realidades-efectivas [...] tienen su realidad-efectiva para nosotros, como anticipación de una unidad ideal. (Husserl, 1936, p. 187).

Tal unidad, base de toda idealización, refiere al horizonte del mundo de la vida. Como puede verse a partir de la cita anterior, este horizonte no señala en dirección de un supuesto que alimentaría solamente a las idealizaciones de carácter científico, por el contrario, es posible vislumbrar que su alcance abarca prácticamente toda experiencia que tiene cabida en él: experiencias estéticas, valoraciones morales, éticas, políticas, académicas; el trato entre sujetos y la significación que de él se desprende. Se trata pues, de señalar el estatus ontológico que tal estrato de lo real cumple en la economía de la vida: el gran supuesto de que el mundo es y yace a nuestra disposición como telón de fondo que abraza y da significado a toda experiencia (costumbre, hábito, afección, etc.). Ahora bien, con lo anterior en mente, es posible señalar otra de las características que hacen del planteamiento fenomenológico una propuesta teórica tan atractiva; introduciremos este problema a partir de la siguiente pregunta: si el mundo de la vida indica la existencia de un supuesto omniabarcante implícito en toda experiencia, ¿cómo es posible, entonces, realizar un estudio de él?, ¿acaso cualquier tipo de análisis que le tenga por objeto no deberá, necesariamente, suponerlo como un

implícito ya operando en el preguntar mismo?, ¿cómo estudiar y analizar el mundo sin suponerlo como ya dado?

En los primeros párrafos de *Ideas I*, Husserl desarrolla las particularidades y peligros inherentes al naturalismo para oponerse al tipo de actitud que se desprende de él; a saber, un tipo de actitud que hipostasia las determinaciones de la cosa física y las idealizaciones que ésta posibilita, haciendo de éstas criterio de validez de todo lo real. A partir de este movimiento las ciencias de la naturaleza parecen tomar distancia frente al mundo de la vida pre-científico del cual han emergido posibilitando su sentido; una de las consecuencias de mayor peso frente a este proceder consiste en que las ciencias parecen perder su vínculo con la vida concreta. La *Krisis* se consagra, precisamente, a la recuperación de tal capa o estrato originario de sentido; sin embargo, la rehabilitación que haría del mundo de la vida un objeto de estudio no puede ser realizada desde el presupuesto del mundo mismo; es decir, desde el quehacer teórico correspondiente a las ciencias de la naturaleza. Se requiere para su análisis un nuevo tipo de actitud que nos permita tratar con el mundo sin estar inmersos y determinados por la inercia de la actitud natural. Hablamos de un movimiento de la conciencia cuya peculiaridad consiste en cambiar la actitud hacia lo real, se trata de la conocida *epoché*; las expresiones usualmente utilizadas para señalar su significado rezan enunciados como “suspensión del juicio” o “puesta entre paréntesis del mundo”⁵¹; esperando evitar cualquier tipo de malinterpretación y en dirección a esclarecer un tanto mejor su significado hagamos las siguientes consideraciones.

En *Ideas I* se desarrolla la noción de *tesis*; con ésta se señala, sobre todo, un acto posicional, es decir, un acto a partir del cual la vida consciente pone a su objeto como existente. Con relación a ello considérese el siguiente ejemplo: me encuentro en una biblioteca y tengo percepción directa del libro que tengo ante mí y manipulo. Puedo decir, en este caso, que pongo al objeto “libro” como existente en tanto percibido, que la tesis de mi acto es “libro percibido”; dicho de otra manera, el acto tético se realiza en tanto pone a su

⁵¹ Ciertamente este tipo de expresiones dan una idea de lo que se quiere decir, sin embargo, desde nuestro punto de vista, siguen resultando excesivamente metafóricas de suerte que, a nuestro parecer, resulta necesario buscar prácticas más eficientes para lograr un cambio de actitud frente a lo real, es decir, para abrir el campo de experiencia trascendental.

objeto como percibido. Puedo también, en lugar de percibirlo directamente, recordar el libro que tuve en la biblioteca; en este caso puedo decir que el acto tético se realiza al poner a su objeto como existente en tanto recordado. En otro momento, puedo también imaginar el libro en algún otro contexto distinto a aquel en que lo percibí o lo recordé; en este caso puedo señalar que la cualidad tética del acto en cuestión pone a su objeto como existente en tanto imaginado. Añadamos a esto que cada una de las tesis correspondientes se efectúa también con el carácter de tesis *dóxica*, es decir como objetivante. Con base en estos tres actos distintos, puedo afirmar que su cualidad tética difiere pues la existencia de su objeto es puesta bajo formas y caracteres de acto distintos. De tal manera: “A la esencia de cada vivencia intencional, sea lo que sea todo lo demás con que quepa encontrarse en su contenido concreto, es inherente el tener por lo menos una, pero por lo regular varias 'tesis' o 'caracteres de posición' ligados en el modo de la fundamentación; entre varios ingredientes hay uno *arcóntico*, por decirlo así, que unifica y domina todos los demás”; o más adelante en la misma exposición se dice: “**Toda conciencia es actualmente o potencialmente 'tética'**” (Husserl, 1913, p. 280; p. 281, negritas mías.) Lo anterior significa que en el abigarrado entramado de procesos a partir de los cuales la vida consciente constituye un mundo con sentido, existe uno mentado –en el marco de la fenomenología– con el mote de *tesis*; se trata pues de señalar que toda conciencia *pone* (*setzen*) a su objeto como siendo, es decir, como algo (objeto, cosa, unidad de sentido, etc.) que existe de tal o cual forma pero siempre bajo una modalidad implícita o explícita de **existencia**.

Ahora bien, retomando lo dicho arriba sobre la *epojé*, a saber, que se trata de una “suspensión del juicio” o de una “puesta entre paréntesis”, cabe preguntar: suspensión de qué juicio; puesta entre paréntesis de qué. Como respuesta, podemos decir que son precisamente tales actos posicionales los que son suspendidos y puestos entre paréntesis; en ese sentido y con relación a nuestro ejemplo, en el momento en que percibo, recuerdo o imagino el objeto en cuestión, en este caso el libro, no me dejo llevar por la inercia del acto; por el contrario, el movimiento de conciencia mentado con el término *epojé* me permite suspender la inercia de tal percepción, recuerdo o imaginación, abriendo, de tal manera, nuevas posibilidades de experiencia.

Para vislumbrar el alcance de lo recién dicho, las observaciones anteriores deben ser relacionadas no ya con las *tesis* pertenecientes a algún acto objetivante del tipo arriba

mencionado, es decir, relativas a alguna objetividad singular del tipo cosa física, objeto ideal, etc.; debe señalarse, sobre todo, que la *tesis* objeto de la *epojé* es la *tesis del mundo*. Dicho de otra manera, el movimiento de la conciencia que “suspenderá el juicio” o “pondrá entre paréntesis” se dirige precisamente a la inercia del movimiento que **pone** a su “mundo” como algo ya cierto, dado y a disposición; con mayor precisión, podemos decir que el movimiento de *epojé* marca una modificación con respecto a la actitud primaria que se tiene frente al mundo vivido en la cotidianidad; es decir, aquella que considera al mundo como una suerte de sobreentendido:

Es más bien algo enteramente peculiar. No abandonamos la tesis que hemos practicado, no hacemos cambiar en nada nuestra convicción, que sigue siendo la que es mientras no introducimos nuevas razones de juzgar, que es justo lo que no hacemos. Y, sin embargo, experimenta la tesis una modificación -mientras sigue siendo lo que es, la ponemos, por decirlo así, 'fuera de juego', la 'desconectamos', la 'colocamos entre paréntesis'. La tesis sigue existiendo, como lo colocado entre paréntesis [...] (Husserl, 1913, p. 71).

El atractivo del movimiento de la conciencia marcado por la *epojé* sale a la luz desde que abre nuevas posibilidades de análisis de cara a las efectuadas en las ciencias duras. No se trata de menospreciar los logros de éstas, sin embargo, su tratamiento del “mundo” parece estar anclado al mundo mismo en tanto supuesto no cuestionado. Por otra parte, la vía fenomenológica permite tematizar el horizonte del “mundo” desde sus orígenes al referirlo al estudio de la vida consciente. En ese sentido, la vía fenomenológica no trata ya al mundo como un *objeto* propio de las ciencias duras, por el contrario, se trata de comprender cómo se ha constituido, se constituye de hecho y se constituirá el horizonte que nos acoge y en el cual transcurre la singularidad de toda vida consciente. De tal manera, a decir de Husserl:

El mundo entero, puesto en la actitud natural, con que nos encontramos realmente en la experiencia, tomado plenamente 'libre de teorías', tal como se tiene real experiencia de él, como consta realmente en la concatenación de las experiencias no vale para nosotros ahora nada; sin ponerlo a prueba, pero también sin discutirlo, debe quedar colocado entre paréntesis. De igual modo deben sucumbir al mismo destino todas las teorías y ciencias que se refieren a este mundo, por estimables que sean y estén fundadas a la manera positivista o cualquier otra. (Husserl, 1913, p. 74, negritas mías.).

Cabe mencionar que los anteriores fragmentos corresponden a *Ideas I*; en ellos, Husserl lucha sobre todo en contra del naturalismo y la actitud que le es correspondiente. No obstante, es preciso añadir que el alcance de la *epoché* no se agota en la tesis de carácter naturalista perteneciente a las ciencias de hechos de que aquí se trata; por el contrario, la *epoché*, en tanto movimiento gradual, es capaz de suspender la fuerza de toda tesis, en este caso particular, de toda tesis que ponga al “mundo” como existente. Con relación a ello es menester acentuar que tal movimiento coincide con un cambio de actitud frente a lo real que corre paralelo a un nuevo tipo de experiencia; se trata de la apertura al ámbito de experiencia trascendental. Dicho de otra manera, una vez que la conciencia ha realizado el movimiento de la *epoché*, todos aquellos supuestos, valoraciones, juicios y hábitos que conforman la cotidianidad de la vida son puestos entre paréntesis; es decir, la inercia de su validez no nos arrastra a realizar nuestra vida en virtud de ellos al interior del nexo de significaciones correspondiente; por el contrario, una vez que se ha cambiado de actitud frente a la inercia de lo dado, es decir, frente al mundo que nos rodea, es posible hacer de él nuestro campo de estudio y dedicarnos al análisis de las maneras en que éste ha llegado a constituirse como unidad de sentido. Este cambio de actitud ya nos adentra en el terreno de lo trascendental; de esta manera, nos sitúa al interior del campo en que es posible buscar las estructuras ontológicas que constituyen la experiencia de lo real como sentido. En esa dirección, el estudio del mundo dado cambia su sentido y ya no pertenece al ámbito de las ciencias de la naturaleza; es en este tenor que Levinas afirma:

La reducción fenomenológica de Husserl, la famosa *epoché*, vuelve a encontrar así para nosotros su significación. Ella reside en la separación que señala entre el destino del hombre en el mundo, donde hay objetos dados como seres y acciones que llevar a cabo, -la posibilidad de suspender esa «tesis de la actitud natural», de empezar una reflexión filosófica propiamente dicha y donde el sentido de la «actitud natural» como tal -es decir, del mundo- puede volver a encontrarse. **No es en el mundo donde podemos decir el mundo.** (Levinas, 1947, pp. 48-49, negritas mías.).

El examen fenomenológico, al abrir el campo de experiencia trascendental, permite, de tal manera, hacer un análisis del “mundo” pero sin tomarlo como un supuesto incuestionable a razón de su carácter implícito; dicho de otra manera, la *tesis* básica que opera

en toda conciencia natural haciendo del mundo un sustrato de sentido implícito y ya dado suspende su validez abriendo la posibilidad de estudiar cómo tal validez ha llegado a constituirse. Tal estudio se lleva a cabo en la fenomenología a partir del análisis intencional que se realiza en el estudio temático de las diferentes dinámicas noético-noemáticas.

Ahora bien, hasta aquí no hemos dado una respuesta satisfactoria a la pregunta por el ser del “mundo”, tan sólo se ha indicado que tal tipo de estudio requiere, primeramente, de un cambio de actitud que de alguna manera permita distanciarse del mundo mismo para dejar de tomarlo como supuesto. La *epojé* marca tal distanciamiento⁵². Con lo anterior en mente, es posible señalar un primer sentido del mundo, a saber, se trata de aquel sustrato cuyo carácter implícito nos hace vivirlo y vivir en él bajo el modo de la certeza, es decir, sin cuestionarlo; este hecho puede comprobarse en la cantidad de prejuicios y hábitos que realizan la vida en su cotidianidad; en ese sentido, el mundo circundante, el mundo natural, nos provee del primer sentido que encontramos en cuanto al planteamiento de este problema, sin embargo, su sentido no se agota en este desarrollo.

⁵² “Pero en la conciencia de mundo puede haber aún otro tipo completamente diferente de vida despierta; éste se hallaría en un cambio de la conciencia temática del mundo que interrumpiría la normalidad del vivir en él. [...] Formemos con esto una nueva dirección del interés universal, establezcamos un interés consecuente universal respecto del *cómo* de los modos de darse y por los ontos mismos [...] Nos damos cuenta, en este giro total del interés, conducido por una consecuencia nueva instituida por una peculiar decisión de la voluntad [que se nos ofrecen] tipos de síntesis en una totalidad sintética inseparable, permanentemente presentada mediante valideces de horizonte intencionalmente abarcador [...] Es lo propio de la totalidad sintética que podamos apropiarnos de lo que para nosotros antes era totalmente desconocido, como tarea del conocimiento, como tarea del conocimiento de lo nunca visto y captado: vale decir, la vida universal operante, en la que el mundo llega a ser como lo que es para nosotros permanente en el correspondiente fluir, que nos es permanentemente “pre-dado” [...]” (Husserl, 1936, p. 186.).

IV. Mundo y su sentido trascendental⁵³

En lo anterior sólo hemos indicado que “mundo” señala el horizonte de lo dado en tanto no cuestionado; se indicó que toda práctica o acción se realiza al interior de tal horizonte tomándolo siempre como un presupuesto⁵⁴; implícito bajo el modo de la certeza:

El mundo de la vida [...] en la vida despierta está siempre ya ahí, siendo para nosotros de antemano 'suelo' para todos, se trate de práctica teórica o extra-teórica. El mundo es para nosotros, los despiertos, los sujetos siempre de algún modo prácticamente interesados, predado como horizonte no una vez accidentalmente sino siempre y necesariamente como campo universal de toda práctica efectiva y posible. Vivir es permanentemente vivir-en-la-certeza-de-mundo. Vivir despierto es estar despierto respecto del mundo, ser 'consciente' del mundo permanentemente y actualmente, y de sí como viviente *en* el mundo, vivenciar efectivamente la certeza de ser del mundo, ejecutarla efectivamente. (Husserl, 1936, p. 184.).

Indicamos también que el movimiento de la *epoché* permite tomar distancia frente a tal implícito para estudiarlo desde una perspectiva trascendental. Para comprender mejor el sentido de esta última afirmación servirá partir del primer sentido que hemos establecido con relación al mundo; en ese tenor, la investigación trascendental, al hacer patente un “mundo”, en tanto sustrato de sentido no cuestionado, permitirá dirigir la investigación preguntando por los modos en que tal “mundo” ha llegado a constituirse como tal. Se trata pues, de una investigación que parte de lo dado para explicitar los movimientos y procesos que lo hacen ser lo que es; el término alemán utilizado por Husserl para este tipo de análisis retrospectivo

⁵³ En la siguiente exposición se desarrollan algunas características que permiten comprender dos dimensiones trascendentales dentro de la *Lebenswelt*. Hay que tener en mente, sin embargo, que el “mundo de la vida” en su sentido primero e inmediato es el mundo de la cotidianidad en el que ocurre toda vida concreta; en ese sentido, no es una instancia trascendental, sino el horizonte en el que se desenvuelve toda vida en actitud natural. Con relación a ello, la actitud trascendental –y el quehacer fenomenológico que le es correlativo– pretende comprender las estructuras ontológicas que constituyen el sentido de aquel “mundo de la vida”. Lo anterior ya señala un sentido de lo “trascendental” que se realiza como separado del “mundo” que quiere comprender y que, por el contrario, da cuenta de una instancia desde la cual se constituye el sentido de lo trascendente; se trata de la conciencia trascendental que constituye el “mundo de la vida”. Tomado al pie de la letra lo dicho, puede decirse que las instancias con carácter trascendental expuestas en lo que sigue resultan una forma de trascendencia –en tanto unidades de sentido– y, como tales, son producto de la subjetividad trascendental. Sin embargo, el sentido de lo trascendental utilizado en la exposición remite a un uso más amplio indicando aquellas estructuras ontológicas que permiten la constitución de lo real como sentido. Es a partir de esta nueva acepción que la *Lebenswelt* puede ser considerada como trascendental; es decir, como una instancia que participa y condiciona la constitución de unidades de sentido.

⁵⁴ “La presuposición, señala Husserl, en lugar de señalar una ‘premisa’ indica la noción general de esta o esa cosa, yaciendo en su particularidad concreta, como ya ahí y continuando en su estar ahí en cada acto natural de la vida. Esto significa, literalmente, poner [*setzen*] algo por adelantado [*im voraus*], por lo tanto, darlo por supuesto” (Steinbock, 1995, p. 82, traducción mía).

es *Rückfrage* (Pregunta retrospectiva). Así pues, una vez que el movimiento de *epojé* nos ha distanciado de la inercia del mundo, descubrimos que éste ha estado yaciendo ahí siempre bajo el modo de lo predado, abriendo así la posibilidad de encontrar las estructuras de índole trascendental que han permitido su constitución.

Con lo anterior en mente, se precisa señalar que el concepto de “mundo” no resulta unívoco, por el contrario, en lo sucesivo habremos de señalar diferentes determinaciones que hacen de éste un término polisémico. El primer sentido corresponde a lo ya indicado en tanto mundo pre-dado bajo el modo de la certeza. Tal sentido permite descubrir otro tipo de particularidades con relación a lo que suele entenderse por “mundo”; considérese a tal respecto lo siguiente: si el “mundo” se identifica, en este momento, con aquel “espacio” de lo pre-dado en el que se desarrolla y ocurre todo acontecimiento, entonces es posible decir que existe una relación de dependencia muy particular entre los objetos del “mundo”; se trata de señalar que la *conciencia de un objeto* y la *conciencia del mundo* al interior del cual todo objeto acontece, son considerablemente distintas y, sin embargo, se co-implican en el sentido de que no puede haber un objeto sin la remisión al horizonte de su aparecer. Cabe añadir que el término de *horizonte* ya indica una de las características de índole trascendental que buscamos en la comprensión del problema del “mundo”. Para una mejor comprensión de este señalamiento, debe tenerse presente que la conciencia que hace patente al “mundo” en tanto horizonte no lo experimenta como si se tratase de un objeto; dicho de otra manera, el *horizonte* en que la singularidad de cada objeto aparece no es él mismo un objeto. Este hecho sólo hace patente un perfil más de la complejidad bajo la cual se presenta la cuestión al acarrear, paralelamente, el siguiente problema: si el *mundo en tanto horizonte* no puede ser apresado u objetivado, de qué maneras puede ser tratado y estudiado. Con relación a ello, señalemos que un análisis cuya pretensión se dirige a identificar al “mundo” en tanto estructura trascendental no puede hacer de éste un objeto dependiente del mundo-dado; tal actitud se equipararía a la propia de las ciencias de hechos que, o toman al mundo como un supuesto no cuestionado o lo estudian como una objetividad determinada en virtud de sus formas de cuantificación. Un análisis fenomenológico, por su parte, no puede hacer del “mundo” un supuesto ni tratarlo como mero objeto; en esa dirección, se trata de señalar que el *mundo en tanto horizonte* resulta un momento originario en la aventura ontológica de lo

real registrando una suerte de estructura trascendental cuya importancia resulta notable en la constitución de sentido.

Ahora bien, a pesar de la dificultad para tratar el problema fuera de esquemas objetivantes e intuibles, es posible realizar afirmaciones intentando comprender la manera en que el *mundo en tanto horizonte* funciona; en ese tenor, Anthony Steinbock señala lo siguiente con relación a la trascendentalidad propia de horizonte:

El mundo de la vida en tanto horizonte no debe ser malinterpretado como el trasfondo de un primer plano; pues el horizonte está más allá incluso que el trasfondo. Por lo tanto, el horizonte no es el ‘bosque’ en el cual la ‘roca’ está situada, ya que sólo hay un primer plano y un trasfondo, es decir, un ‘campo’ en relación con los sujetos para los que tiene sentido. En tanto el horizonte predado para la praxis, el mundo de la vida, trascendentalmente comprendido, es el modo de interacción significativa como revelación recíproca implícita para ‘sujeto’ y ‘objeto’, o más bien, para ‘praxis’ y ‘sentido’ o ‘significado’. De nuevo, el peligro aquí sería concebir el horizonte como un tercer término, como algo entre praxis y campo. El mundo de la vida como mundo-horizonte en tanto predado es la estructura de su interacción, y solo en este sentido los ‘abarca’ (Steinbock, 1995, p. 108, traducción mía).

Con lo anterior en mente, es posible comprender en qué sentido se cumple la trascendentalidad propia del mundo en tanto horizonte. Se trata de aquella estructura dinámica al interior de la cual la subjetividad y su mundo cotidiano van develándose en una co-participación constituyente de lo real; dicho de otra manera, el horizonte del mundo no es susceptible de ser apresado de la manera en que lo sería una objetividad cualquiera, es decir, como el nóema de una nóesis; por el contrario, se precisa que toda relación noético-noemática remita al *mundo-en-tanto-horizonte* como una de sus condiciones de posibilidad.

V Mundo y corporalidad

Hemos señalado hasta aquí dos sentidos que pueden ser articulados al realizar el análisis de lo que se comprende con el término “mundo”: 1) se trata, primeramente, de un presupuesto, de una tesis que pone al “mundo” como existente bajo el modo de la certeza; 2) en segundo lugar, se trata de una modalidad de interacción en la que se hallan involucrados subjetividad y objetividad en un proceso en el que ambos adquieren mayor determinación de manera gradual. En el primer caso, es decir, con relación al mundo dado y vivido en actitud natural, podemos decir que se trata de un sentido adquirido en la inmediatez de nuestras

habitualidades⁵⁵; el “mundo” en este sentido es susceptible de objetivación al convertirse en tema de las ciencias de la naturaleza. Por el contrario, en el segundo caso podemos decir que se trata de un sentido trascendental y ya refiere a un tipo de estructura ontológica sobre la cual se constituyen unidades de sentido complejas; sobre esta dimensión se constituye, precisamente, el mundo natural inmediato.

Ahora bien, ciertamente *el mundo en tanto horizonte* remite a una de las características que permiten comprender el término “mundo” en un sentido trascendental; sin embargo, existe aún otra característica relativa a la trascendentalidad del “mundo”, se trata en este caso de lo mentado bajo el término *Erdboden*. El término alemán *Boden* puede ser traducido como *suelo* en referencia a un fragmento de tierra o piso; en un sentido figurado aunque poco usual puede referirse al hecho de dar razones, sin embargo, para esto último es más común encontrar el término *Grund*. Con relación al primer término, *Boden*, resulta interesante remarcar el sentido de trascendentalidad que se desprende de él y se vincula, a su vez, con el sentido trascendental de *Lebenswelt*. De la misma manera en que se señaló la trascendentalidad del *mundo como horizonte* al apuntar que éste resulta un elemento no objetivable y constitutivo de la experiencia, es posible también señalar la trascendentalidad del término *Erdboden* en un sentido análogo; es decir, se trata también de una estructura no objetivable que, a su vez, resulta condición de posibilidad en la constitución de sentido de la experiencia de lo real:

La tierra en tanto suelo [earth-ground] es aquella desde la cual estar ‘arriba’ tiene algún sentido; es aquella desde la cual cualquier ego o comunidad de egos son dadores de sentido. La tierra en tanto suelo, como el mundo horizonte, es trascendentalmente comprendida en la medida en que no es meramente un correlato, sino una modalidad en la cual el mundo de la vida es constitutivo de nuestra experiencia. Por lo tanto, es una imposibilidad estricta, especialmente para el pensamiento fenomenológico trascendental (el cual revela la tierra en

⁵⁵ El término “habitualidad” indica la existencia de un sustrato de sentidos sedimentados en la vida de conciencia. Se trata de señalar que a lo largo de su desarrollo, la vida de conciencia, constituye unidades de sentido que regulan su conducirse. De tal manera: “[...] en virtud de una legalidad propia de la *génesis trascendental*, con cada acto de un sentido objetivo nuevo que irradia de él [el yo como centro de toda vivencia], gana una *propiedad nueva y permanente*. Por ejemplo, cuando yo me decido por vez primera, 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. [...] Mientras ella sigue siendo válida para mí [la convicción], yo puedo *retornar* reiteradamente a ella, y encontrarla siempre como la mía, como la que me es habitualmente propia, o bien, correlativamente, me encuentro a mí mismo como el yo que está convencido, el cual, como yo persistente, está determinado por ese hábito permanente. Lo mismo vale para toda clase de decisiones [...]” (Husserl, 1929b, p. 89.).

tanto suelo de manera regresiva) elevarse por encima del mundo de la vida en tanto suelo procediendo, así, sin fundamento, incluso inicialmente, y tratar a la tierra en tanto suelo sólo como otro cuerpo físico u objeto que a su vez puede ser considerado como fenómeno (Steinbock, 1995, p. 112, traducción mía).

El sentido que el término *Erdboden* adquiere en tanto constitutivo de la experiencia debe ser distinguido de aquel que nos ha legado el pensamiento moderno. Es de todos sabido que las ciencias de la naturaleza, consagradas a la comprensión de lo real en virtud de los métodos afines a las ciencias duras como la matemática, física, etc., hacen un tratamiento de la “tierra” como si ésta fuese un cuerpo físico entre otros objetos físicos. Para la astronomía, por ejemplo, la tierra se ha constituido bajo el sentido de un astro cuyos movimientos se articulan en función de la dinámica y relación con otros astros; dicho de otra manera, se trata de un cuerpo físico entre otros. Ciertamente, el desarrollo de la astronomía ha proporcionado una cantidad ingente de descubrimientos y conocimientos sobre la estructura del universo; no se trata aquí de tomar una posición necia dirigida al cuestionamiento de tales logros. No obstante, un punto de vista fenomenológico permite señalar la dimensión originaria de la experiencia sobre la cual se ha constituido el sentido de “tierra” en tanto “cuerpo-físico” utilizado por tales ciencias y, además, permite también acentuar la dimensión trascendental en la que la realiza. Se trata de señalar, en primera instancia, que la “tierra” entendida como *Erdboden* no puede ser comprendida bajo las mismas determinaciones que un objeto físico cualquiera; es decir, si se presta atención a la manera en que me muevo en la “tierra”, caigo en cuenta de que no puedo objetivarla a la manera en que sí lo hago, por ejemplo, con la mesa sobre la que escribo; en ese sentido, puedo decir que la “tierra”, a pesar de prestarse a la experiencia sensible, no puede ser determinada de la misma manera que un objeto físico; dicho de otra manera, la “tierra”, en tanto *Erdboden*, no puede vivirse en virtud de una síntesis que la totalice entregándola como un objeto: “El mundo en tanto suelo [earth-ground], entonces, no debe ser tomado fenomenológicamente como una síntesis universal concordante, como una totalidad, como un cuerpo físico” (Steinbock, 1995, p. 113, traducción mía). Debe notarse que no se está señalando la imposibilidad de que la “tierra” sea comprendida bajo el sentido de una totalidad o un cuerpo astral moviéndose a través del universo; se está señalando, más bien, que tales sentidos que hacen de la “tierra” una unidad objetiva se apoyan en una experiencia de carácter originario y trascendental que los posibilita; estamos hablando, pues, de dos dimensiones.

Para comprender de una manera más clara en qué sentido funciona la dimensión trascendental mentada por el término *Erdboden*, es preciso retomar, por lo menos de manera somera, otra instancia de índole trascendental: *Leib*. El término *Leib* se refiere a un cuerpo-vivo, en oposición al término *Körper* que hace referencia a un cuerpo-físico cuyo carácter es ser inanimado; la distinción resulta necesaria desde que las determinaciones y características de cada uno señalan la trascendentalidad que compete al primero; dicho de otra manera, el término *Leib*⁵⁶ indica una de aquellas instancias trascendentales constituyentes de la experiencia de lo real. Como primer paso, es necesario captar las determinaciones pertenecientes a un *Körper* (cuerpo-físico); se trata en este caso de las siguientes: 1) posee una extensión espacial; 2) posee un núcleo noemático que permite su identificación objetiva en diversos movimientos sintéticos; se trata de un *qué es* 3) posee una posición en el espacio; 4) puede ser añadido a un *Sachverhalt* de mayor grado de complejidad que él mismo; 5) puede ser dividido en piezas; 6) exhibe movimiento o reposo. Ahora bien, la consideración de cualquier objeto físico a nuestro alrededor permitirá constatar que éste es vivido en virtud de las determinaciones recién listadas; con ello en mente, es preciso introducir la siguiente pregunta: ¿qué instancia trascendental permite experimentar los diversos tipos de *Körper* bajo dichas características?

La respuesta a esta pregunta señala en dirección del *Leib*. Al hablar de *Leib* o cuerpo-vivo debe tenerse en cuenta que se trata de una suerte de dualidad o reversibilidad entre constituido y constituyente⁵⁷; las determinaciones bajo las cuales puede ser comprendido son las siguientes: 1) puede ser experimentado como un cuerpo físico, sin embargo, el *Leib* experimenta cuerpos físicos; 2) se encuentra localizado en el espacio y, simultáneamente, espacializa o constituye espacio; 3) no es un cuerpo físico que pueda ser puesto en movimiento, por el contrario, se mueve; 4) es constituido al mismo tiempo que constituyente. La característica más notable del *Leib* que se desprende de este listado, estriba en un tipo muy particular de reversibilidad cualitativa mentada con el término *Empfindnisse*; se trata de acentuar el hecho de que toda vivencia parece apuntar en dos direcciones; el ejemplo típico

⁵⁶ Como ya se señaló en las notas 46 y 51, el sentido trascendental atribuido al *Leib* remite a su participación en las operaciones constituyentes de unidades de sentido.

⁵⁷ “El mismo cuerpo que me sirve como medio de toda percepción me estorba en la percepción de sí mismo y es una cosa constituida de modo curiosamente imperfecto”. (Husserl, 1952, p. 199.).

para ejemplificarlo remite al tacto: cuando tomo esta pluma con la que escribo no sólo tengo sensación del metal de la pluma, al mismo tiempo tengo sensación de mi mano estimulada justo en los puntos en que hace contacto con dicho metal; podemos hablar, en este caso, de sensaciones localizadas o ubiestesias⁵⁸.

El *Leib* no sólo debe ser comprendido en función de las posibilidades ubiestésicas que comporta; otra de las características que hacen de él una instancia trascendental al exhibir su valor constitutivo estriba, precisamente, en que señala un punto “aquí-absoluto”. Dicho de otra manera, se trata de un “punto-cero” de orientación a partir del cual se constituirá la posición siempre relativa de otros cuerpos-físicos. Se trata pues, de una condición de posibilidad a partir de la cual se proporciona un sentido espacial a instancias susceptibles de ser experimentadas bajo tal sentido. Con relación a esta misma idea, debe ser acentuada otra característica de carácter constituyente; se trata de la posibilidad de constituir objetividades en función de las dinámicas cinestésicas; es decir, de los movimientos efectuados por un “cuerpo-vivo” y en virtud de los cuales se motiva un curso de apareceres concordantes o discordantes de una objetividad. No se trata de afirmar que las cinestesis cumplen la constitución por sí mismas, pero sí de reconocer el rol constituyente que realizan en la donación de sentido.

Una vez indicadas las peculiaridades tanto del *Körper* como del *Leib* es posible captar con mayor facilidad en qué sentido se cumple la trascendentalidad del segundo. El “cuerpo-vivo” funge como instancia trascendental desde que a partir de las dinámicas constitutivas ancladas en él (ubiestesias, cinestesis, punto-cero absoluto), los objetos físicos adquieren las determinaciones que permiten vivirlos como *sentido*; en esa dirección, el “aquí-absoluto” resulta punto de apoyo en la constitución del sentido posicional de los objetos; por otra parte, el alcance de tal “punto-cero”⁵⁹ posicional no se agota en tal característica, es posible afirmar

⁵⁸ “Y así en general mi cuerpo, al entrar en relación física con otras *cosas* materiales (golpe, presión, sacudida, etc.), no depara meramente la experiencia de sucesos físicos referidos al cuerpo y a las *cosas*, sino también sucesos corporales específicos de la especie que llamamos UBIESTESIAS. [...] Las sensaciones localizadas no son propiedades del cuerpo COMO *cosa* física, pero, por otro lado, SON propiedades de la *cosa* cuerpo, y justo propiedades de acción. Se presentan SI el cuerpo es tocado, presionado, pinchado, etc., y se presentan AHÍ DONDE lo es y CUANDO lo es; solamente en ciertas circunstancias perduran más que el toque. Toque significa aquí un suceso físico: dos *cosas* sin vida también se tocan; pero el toque del cuerpo condiciona sensaciones en él o dentro de él.” (Husserl, 1952, pp. 185-186).

⁵⁹ “Ahora bien, el cuerpo tiene para su yo el distintivo peculiar de que porta en sí el PUNTO CERO de todas estas orientaciones. [...] Así, todas las *cosas* del mundo circundante poseen su orientación relativamente al cuerpo, tal como todas las expresiones de la orientación llevan consigo esta referencia.” (Husserl, 1952, p. 198.).

también que al vincularlo con las cinestesis y ubiestesis efectuadas por el *Leib* se constituye, también, la experiencia espacial como tal.

Ahora bien, hemos indicado ya, de manera general, las peculiaridades que hacen del *Leib* una instancia trascendental, cabe ahora retomar el problema que nos llevó a ello, es decir, qué comporta este tópico con relación a la trascendencia de la *Lebenswelt* y, en concreto, con relación a la trascendencia del *Erdboden*. Ciertamente, el “cuerpo-vivo” funge como “aquí-absoluto” posibilitando la constitución de un sentido espacial y posicional relativo los objetos físicos; con ello en mente y de manera análoga, es posible preguntar si existe algún “punto-cero” que sirva de apoyo permitiendo así que el *Leib* sea vivido como tal, es decir, como un sistema de cinestesis que contribuye a la constitución⁶⁰; a este respecto debemos considerar lo siguiente: “Aún, observa Husserl, cuando me muevo como un sistema de cinestesis, aún tengo algo más con relación a lo cual me muevo, con relación a la cual soy relativo, algo más que no es experimentado originalmente como cuerpo físico: **la tierra en tanto suelo** [earth-ground]” (Steinbock, 1995, pp. 117-118, negritas y traducción mías). Podemos decir entonces que el *Erdboden* funge como instancia trascendental desde que en función de ella el *Leib* se constituye como un “aquí-absoluto” y, al mismo tiempo, como un sistema cinestésico. Esto significa que es precisamente con relación a la “tierra” en tanto trascendental que se constituyen los sentidos de movimiento y reposo en sus diferentes modalidades, es decir, ya sean con relación a *Körper* o a *Leib*; más aún, la “tierra”, en el sentido expuesto, es decir, como una experiencia originaria del “suelo” o del espacio primigenio en el que tiene cabida y se realiza la vida corporal (*Leib*), funge como condición de posibilidad para la constitución del sentido espacial del “mundo”, por ello, resulta una instancia de índole trascendental:

“La tierra pertenece no solo a un registro biológico, psicológico o ecológico para Husserl, sino a un registro trascendental, ya que es condición de posibilidad para la donación de sentido; funciona como el suelo predado, como aquello desde lo cual las cosas adquieren sentido; da sentido aun a mi corporalidad vivida, a mi subjetividad vivida que es en sí misma y a su manera dadora de sentido. En última instancia la tierra no es origen o suelo primordial [*Urboden*]. Es ‘*Stammboden*’: aquello de lo que el sentido ‘deriva’ y en lo que está enraizado, aquello a lo que uno ‘regresa’ para que nuestro mundo tenga sentido. En tanto *Stamm* [tronco], la tierra en tanto suelo es un proceso duradero de generación” (Steinbock, 1995, p. 120, traducción mía)

⁶⁰ Las cinestesis participan en el proceso de constitución, en ese sentido, se comprenden como constituyentes. No se está afirmando que toda la constitución de unidades de sentido recaiga, solamente, en ellas.

Con lo anterior en mente, es posible afirmar que la “tierra” en tanto fundamento resulta un momento primigenio en la constitución de la experiencia de lo real; se trata de una suerte de “lugar” originario de “procedencia” que da cabida y funda todo sentido de lo humano.

VI Sentido trascendental del “mundo”

Hasta aquí hemos optado por exponer dos sentidos de *Lebenswelt* que resultan útiles para nuestro desarrollo con relación a una teleología. El primero de éstos señaló en dirección del horizonte de lo pre-dado, lo pre-científico; se trata de la inmediatez que nos acoge y en la cual se desarrolla la cotidianidad de nuestras vidas; con relación a esta dimensión, se señaló también que funge como una suerte de implícito sobre el que se apoya la realización teórica perteneciente a las ciencias de hechos, razón por la cual se indicó la necesidad de un desarrollo de carácter trascendental para la problematización y análisis de tal implícito; con relación a esto último ya tratando un segundo sentido, se desarrollaron algunas características que hacen de la *Lebenswelt* una instancia de índole trascendental en tanto permite dar cuenta de cómo se ha constituido el “mundo” vivido en la cotidianidad. En ese sentido, la *Lebenswelt*, al ser comprendida como un término trascendental, señala un tipo de estructura originaria en cuanto a la constitución de lo real, es decir, funge como condición de posibilidad de la génesis de sentido; con relación a tal carácter trascendental apuntamos dos características, por una parte, la función de *mundo en tanto horizonte*⁶¹ y, por otra, la función de “tierra en tanto suelo”. Hemos visto dos particularidades que, al estar vinculadas con la trascendentalidad del *Lebenswelt*, hacen de éste un tipo de estructura ontológica no objetivable; lo anterior implica que “el mundo de la vida”, comprendido en esta dimensión, no puede ser interpretado como una totalidad tematizable, puesto que tal significaría su constitución en tanto fenómeno objetivo; por el contrario, el *Lebenswelt*, en tanto estructura

⁶¹ “Podemos decir que todos nuestros temas teóricos y prácticos, se hallan siempre en la unidad normal del horizonte de la vida ‘mundo’. Mundo es el campo universal al que se dirigen todos nuestros actos, los que experimentan, conocen, actúan. A partir de él llegan de los objetos ya dados en cada caso, todas las afecciones que en cada caso se trasponen en acciones.” (Husserl, 1936, p. 185.)

trascendental (*Erdboden y mundo como horizonte*), funge como condición de posibilidad en la constitución de instancias que, de hecho, pueden ser objetivables y, por ende, analizadas como fenómenos a partir de un análisis intencional.

Ahora bien, cabe preguntar en este punto por la pertinencia de los desarrollos teóricos efectuados: ¿qué comporta o qué tipo de utilidad filosófica se desprende de un tratamiento del “mundo de la vida” en clave trascendental? Ciertamente podrían encontrarse diversas respuestas a tal cuestión, sin embargo, nos limitaremos a enunciar la siguiente: es por todos constatable como un hecho en el mundo de la experiencia cotidiana, que existe un abigarrado entramado de horizontes culturales interactuando entre sí; a cada uno corresponde un sistema de valoración particular, así como un corpus de costumbres y hábitos cuya validez no suele exceder el horizonte cultural que les da cabida. Así pues, frente a este hecho, resalta la posibilidad de explicar tal multiplicidad de horizontes cayendo en una suerte de relativismo ingenuo afirmando que cada “mundo” cultural es único y no guarda relación esencial alguna con el resto de los horizontes “mundanos” con los que interactúa. Sin embargo, una postura fenomenológica, yendo quizás a contracorriente, se consagraría precisamente a buscar qué estructuras ontológicas funcionan como sustrato trascendental común a todo horizonte cultural y singular. En ese sentido, el análisis de la *Lebenswelt*, desde distintas posturas fenomenológicas, permite comprender de qué maneras interactúan los diversos horizontes culturales de nuestro “mundo” al remitirnos a sus estructuras esenciales y trascendentales. Es en tal marco que el desarrollo fenomenológico señalado arriba adquiere su utilidad filosófica con relación a nuestro tema (*cf.*, Husserl, 1936, p. 184); en ese sentido: “[...] pronto la perplejidad desaparece si tomamos conciencia de que ese mundo de la vida en todas sus relatividades tiene su *estructura general*. Esta estructura general se vincula a todo lo relativamente existente, pero ella misma no es relativa. Podemos observarla en su generalidad y con el cuidado correspondiente, de una vez por todas y para todos [...]” (Husserl, 1936, p. 181.). Con lo anterior en mente, es posible vislumbrar el alcance de una filosofía de carácter trascendental.

Ahora bien, la exposición previa nos ha llevado a establecer a partir del *Lebenswelt* un tipo de estructura ontológica y dinámica que sostiene y funda la marcha del “mundo” vivido en lo cotidiano; en ese sentido, este último, a pesar de ser remitido a su dimensión trascendental, adquiere dignidad ontológica de mayor grado, pues es él el lugar en que se

realiza la singularidad de cada vida concreta y, al final, la razón de ser de todo quehacer teórico; se trata de comprender este mundo en tanto horizonte en el que ocurre la *vida*. Así pues, con esta última idea en mente, preguntemos ya con relación a nuestro tema: ¿qué relación guarda el *Lebenswelt* con la realización de una teleología? En dirección a proporcionar una respuesta debemos incluir ahora un estrato de sentido que no ha sido mencionado en la investigación hasta este momento; se trata del relativo al *mundo espiritual*. Para comprender de una manera más clara su sentido ténganse en mente las siguientes precisiones. En la experiencia que cada cual tiene del “mundo” resulta fácil constatar que existe un sustrato de sentido proporcionado por los estímulos entregados a través de lo sensible; todo el tiempo estamos rodeados de tales estímulos de tal suerte que lo sensible resulta un elemento constitutivo en la conformación del sentido de lo real. Nótese que no se trata de una instancia separada que deba ser informada en virtud de alguna forma de espontaneidad de mayor dignidad epistémica; se trata, en efecto, de un estrato de sentido constituyente e inherente a lo real mismo. Ahora bien, nótese también que en la experiencia que se tiene del mundo inmediato, la capa física (sensible) de lo real jamás viene separada de un contenido ideal, es decir, espiritual. Con la finalidad de verlo con mayor claridad considérese el siguiente ejemplo: imagínese que un arqueólogo se encuentra por vez primera frente a la *Puerta de Ishtar*; en un primer momento le da el sentido de un “arco diseñado para ser cruzado y entrar a algún sitio”; se trata de un sentido que se desprende de la sola visión de la puerta. Sin embargo, a través de un estudio consagrado al s. VI a.C. descubrirá que, en aquella época, la puerta se insertaba en un horizonte de significaciones que le daban un sentido más pleno; descubrirá, por ejemplo, que a través de ella se accedía al templo de *Marduk*, lo que ya señala un estrato de sentido religioso y quizás ritual; descubrirá, también, la cantidad de símbolos, dibujos y decoraciones que la componen como testimonio de la cosmovisión de aquella Babilonia. Lo anterior permite señalar que la puerta⁶², en tanto, objeto físico no se da separada de un contenido ideal y cultural, es decir, espiritual⁶³. De esta

⁶² El ejemplo remite a un objeto cuyo contenido espiritual corresponde a un rastreo histórico-cultural y complejo; sin embargo, es preciso señalar que la “puerta” en tanto tal, ya es un objeto histórico como tal sin la remisión histórica de nuestro ejemplo, por tal razón, la “puerta” digamos a secas ya incluye una dimensión espiritual y cultural; si hemos puesto el ejemplo es porque nos ha parecido alcanzar mayor claridad a partir de él.

⁶³ “Al animar las apariciones sensibles, el sentido espiritual está FUSIONADO con ellas en cierta manera en vez de solamente en una yuxtaposición enlazada. [...] Naturalmente, se aplica por tanto *mutatis mutandis*, a

manera, podemos decir que la *Puerta de Ishtar*, al ser construida, incluía ya un sentido espiritual constituyente de su unicidad y heredado de su contexto; es tal sentido espiritual constituyente de la *Puerta*, en nuestro ejemplo, y que posee toda objetividad cultural perteneciente a un horizonte, el que resulta susceptible de ser *re-vivido* por sujetos ajenos al horizonte en cuestión; en tales casos es posible decir que el sentido espiritual es *re-activado*.

Lo anterior permite señalar que en el “mundo” se hallan, como constituyentes de él, idealidades operando y determinando su sentido. La importancia de señalar esto resulta capital desde que, como se verá más adelante, la teleología de lo real se realiza, sobre todo, en el horizonte de la historicidad trascendental y su relación con la intersubjetividad trascendental. Se estudiará, en lo sucesivo, las formas de relación que guarda el “mundo” en su estrato espiritual con la realización de una teleología que se concreta, a fin de cuentas, en una historicidad trascendental; con relación a ello, se estudiará el papel de la intersubjetividad trascendental⁶⁴ como estructura necesaria para la realización de tal teleología en la historia.

8. Mundo e Intersubjetividad

I Mundo e intersubjetividad

En el capítulo previo hemos indicado algunas maneras en que el término “mundo” puede y ha sido comprendido a lo largo de la tradición filosófica occidental; de entre tales, sin embargo, hemos acentuado el sentido acuñado por la tradición fenomenológica y, en

todas las *cosas* de la vida corriente en el interior de la esfera de la cultura, de la esfera actual de la vida.” (Husserl, 1952, p. 285).

⁶⁴ “Por lo tanto el mundo siempre es consciente como horizonte universal, como universo unitario de los objetos existentes, nosotros, cada yo de los seres humanos y entre nosotros, formamos parte como vivientes uno con otro en el mundo y, precisamente en este nuestro 'vivir uno-con-otro' el mundo es para nosotros conscientemente existente-viviente. Nosotros, como vivientes con conciencia despierta de mundo somos permanentemente activos sobre la base del pasivo tener mundo, somos a partir de ahí afectados en el campo de la conciencia por objetos pre-dados; nosotros, de modos diferentes, estamos activamente ocupados, vueltos hacia esto o aquello según nuestros intereses; ellos son en nuestros actos, nuestros objetos 'temáticos'.” (Husserl, 1936, p. 150). Con relación a este punto, en su momento analizaremos la relación que guarda la teleología de lo real con la dimensión de la intersubjetividad trascendental en tanto estructura que efectúa la realización racional de lo real; con relación a este punto también, habrá que establecer las relaciones que guarda la ética levinasiana como momento afectivo que da origen y anima el movimiento teleológico de lo real.

concreto, el sentido trascendental que se desprende de la lectura husserliana sobre el mundo. Con relación a ello, hemos indicado en éste una suerte de armadura, un *apriori* complejo, en virtud del cual el “mundo” se configura como unidad de sentido. De tal manera, en el marco de un análisis dirigido al estudio de la conciencia –cuya finalidad consiste en explicitar las estructuras ontológicas sobre las que se apoya toda constitución de sentido– el término *Lebenswelt* fue desarrollado en función de dos sentidos que cumplen su trascendentalidad, a saber: por una parte, como *Erdboden* y, por otra, a partir de la estructura de horizonte que le es característica. Con lo anterior en mente, es preciso preguntar ahora por una dimensión hasta ahora no tocada, pero de gran importancia para el estudio de una teleología; se trata de la dimensión correspondiente a la intersubjetividad. Cualquiera puede constatar como obvio que el mundo cotidiano se desarrolla bajo dinámicas sociales de diversas formas y complejidades; no parece haber ningún tipo de práctica que escape a la remisión dirigida a un mundo social, ya sea explícito o implícito. No obstante, a pesar de la verdad y obviedad que tal afirmación comporta, una vez que se intenta comprender la dimensión social o comunitaria del mundo, un abigarrado horizonte de complejidades, prejuicios, supuestos y dificultades salen al paso. Es precisamente para hacer cara a tales traspiés que surge la necesidad de una nueva toma de posición que permita un planteamiento teórico que, hasta cierto punto, escape a las tendencias teóricas dictadas por lo dado; esta pretensión define el quehacer de la fenomenología trascendental, concretado en la explicitación de la racionalidad inherente a la vida consciente. En tal dimensión de trascendentalidad es en la que se ha movido el análisis de la *Lebenswelt* hasta ahora, sin embargo y sin salir de esta dimensión, es preciso analizar el problema de la intersubjetividad; es decir, se trata de encontrar las estructuras esenciales –el *apriori*– en virtud de las cuales la socialidad adquiere el sentido o los sentidos bajo los cuales la experimentamos en lo cotidiano. Con la finalidad de iniciar el análisis, retomemos la lectura y crítica conocida que se levanta en contra de la fenomenología a este respecto, aquella que no ve en ésta más que una suerte de solipsismo radical. Ciertamente, ésta se basa en una lectura parcial y superficial del quehacer fenomenológico, sin embargo, es preciso aceptar también que obedece a cierta lógica: la fenomenología resulta una descripción de los procesos y estructuras que posibilitan toda constitución de sentido; añadamos a esto que tal descripción se realiza siempre desde una perspectiva de primera persona; con base en esto y un nimio esfuerzo intelectual, es posible inferir que la

subjetividad trascendental estudiada por la fenomenología se entronice como monarca absoluta en la constitución de lo real, incluido todo *alter*; la conclusión: solipsismo filosófico. Precisamente señalando esta mala lectura de la fenomenología es que Husserl abre la *Quinta meditación* (cf. Husserl, 1929b, p.119) cuya finalidad consiste en desmentir tal reproche.

Antes de abordar el problema, es preciso recordar que en el marco de nuestra exposición la facultad de síntesis operada por la conciencia resulta el anclaje para plantear el problema de la teleología de lo real. Es en ese sentido que, en su momento, afirmamos que la totalidad de la vida consciente se desarrolla en virtud de procesos sintéticos de diversos grados de complejidad. Ahora bien, con relación al problema de la intersubjetividad, tal marco permite introducir el problema en función de las siguientes interrogantes: ¿Qué tipo de síntesis y procesos constitutivos ocurren en la esfera trascendental que terminan en la constitución y sentido de la experiencia del *alter ego*? (Husserl, 1929b, p. 122). Este planteamiento enmarca la respuesta que Husserl dará al solipsismo dentro del desarrollo del análisis intencional; en ese sentido, se trata de encontrar los procesos en virtud de los cuales el *alter* es vivido, en lo concreto, como otra persona, como otra vida consciente, como otra vida que da sentido. Dicho de otra manera, puesto que la vida consciente configura su experiencia de lo real sintéticamente, incluso el Otro, el *alter*, deberá necesariamente ser vivido en virtud de procesos racionales, sintéticos y teleológicos que culminen en el reconocimiento de su existencia como vida trascendental. Ahora bien, la *Quinta Meditación* se desarrolla explicitando las funciones intencionales y sintéticas que permiten al *alter* aparecer como tal, sin embargo, antes de entregarnos a la exposición de tales análisis, recuperaremos otra forma sintética en la que se puede atisbar ya la presencia de una dimensión intersubjetiva operando en lo real: se trata de la percepción.

En diversos momentos el desarrollo de la percepción ha sido tema central dentro de la historia de la fenomenología; tómese, más allá de Husserl, el caso paradigmático de Merleau-Ponty, por ejemplo. No es aquí, sin embargo, ocasión de realizar una historia del estudio dirigido a la percepción, sino de señalar el papel ontológico fundamental que ésta cumple en la economía de lo real; en esa dirección, retomar los análisis con relación al aparecer del objeto físico puede proporcionar un índice para explicitar una forma de intersubjetividad ya operante en esta dimensión. Recuérdese que, como parte de la estructura esencial del objeto físico, éste aparece en virtud de diferentes perfiles (*Abschattungen*) que

se dan a la conciencia percipiente. De tal manera, percibo el objeto en cuestión desde una sola perspectiva, es decir, desde el punto de vista trascendental en función del cual constituyo el sentido del objeto percibido. Con ello en mente, es preciso señalar que, a pesar de que sólo tengo acceso a la unidad del objeto desde mi perspectiva, éste se constituye como identidad, precisamente porque el resto de perspectivas a las cuales no se tiene acceso de manera actual, se encuentran, sin embargo, como co-presentes en la constitución del objeto unitario en cuestión. Considérese el siguiente ejemplo ya conocido y basado en la psicología Gestalt: imagínese que nos encontramos en la Basílica de San Pedro, en el Vaticano; *La Piedad* esculpida por Miguel Ángel se encuentra frente a nosotros. En el momento en que la contemplamos tenemos la perspectiva que nos proporciona nuestro punto de vista, realizado esencialmente por los movimientos de nuestro cuerpo y visión, es decir, vinculado a nuestro sistema cinestésico. Como parte de la experiencia caemos en cuenta de que junto a nosotros se encuentran otras personas que también contemplan la obra en cuestión y que, sin embargo, lo hacen desde sus particulares puntos de vista, es decir, constituyen su experiencia perceptiva en función de los sistemas cinestésicos exclusivos de cada cual. La conciencia de esta situación me permite percatarme de que no soy capaz de intuir todas las perspectivas de la escultura de manera actual; puedo ver, por ejemplo, el perfil izquierdo si mi ubicación espacial lo permite, sin embargo, el perfil correspondiente al lado opuesto escapa a mi visión; no obstante, a pesar de tal dinámica, de este juego de “luz y oscuridad”, constituyo el sentido de la escultura como unitario y como perteneciente al mismo objeto, en función de que las habitualidades y regularidades con las que mi vida consciente experimenta el mundo, establecen la co-presencia de aquellas perspectivas que sólo se encuentran apuntadas y pre-delineadas desde mi posición perceptiva actual. Con ello en mente, podemos suponer que aquellos perfiles y perspectivas que no me son accesibles de manera actual, sí lo son para el resto de espectadores y sus correspondientes perspectivas dependientes de sus respectivas situaciones espaciales, así como del desarrollo de sus rendimientos constitutivos. En resumen, se trata de la misma escultura que todos los presentes reconocemos como *La Piedad*. Este hecho puede ser constatado desde una actitud-natural al afirmar que “todos vivimos en el mismo mundo y en él experimentamos los mismos objetos”. No obstante, comprender el sentido, así como las problemáticas ontológicas que tal afirmación comporta, requiere que nos movamos hacia un plano trascendental; en esa dirección, consideremos lo

siguiente para continuar con el análisis de la dimensión intersubjetiva constituyente de lo real:

El fenómeno de experiencia «naturaleza objetiva» posee, sobre el estrato primordialmente constituido, un segundo estrato, meramente presentado, proveniente de la experiencia de lo extraño, y concierne ante todo al cuerpo físico-orgánico extraño, que es, por así decirlo, el objeto en sí primero, así como el hombre extraño es, constitutivamente, el hombre en sí primero. [...] A partir de ahí, como fácilmente puede comprenderse, *todo* objeto natural experimentado y experimentable por mí en el estrato inferior, recibe un estrato representativo (si bien éste no puede llegar a ser explícitamente intuido), un estrato unido en una síntesis de identidad con el estrato que me es dado en primordial originalidad: **el mismo objeto natural en los posibles modos de darse del otro. Esto se repite *mutatis mutandis*, con respecto a las mundanidades (*Weltlichkeiten*) de grados superiores, constituidas subsecuentemente, del mundo objetivo concreto, tal como él existe siempre para nosotros, es decir, como mundo de los hombres y de la cultura. En este respecto hay que notar que en el sentido de la apercepción lograda de lo extraño está implícito el hecho de que el mundo de los otros, el mundo perteneciente a sus sistemas de aparición, tiene que ser experimentado sin más, como el mismo mundo de mis sistemas de aparición, lo que implica una identidad de los respectivos sistemas de aparición** (Husserl, 1929b, pp. 164-165, negritas mías).

En nuestro ejemplo, así como en la experiencia del mundo cotidiano, experimentamos como un implícito la presencia de los *alteri*; ahora bien, en dirección a comprender el estatus ontológico de tal *factum*, un examen fenomenológico deberá retrotraerse a la dimensión de la conciencia trascendental para encontrar las estructuras sobre las que se apoya el mundo social en tanto dado. Con relación a ello, el paradigma remite aún a los análisis sobre intersubjetividad realizados por Husserl, no obstante, es preciso señalar que existe otro tipo de análisis dirigidos a la misma problemática; en ese sentido, retomaremos más adelante los realizados por Levinas con la finalidad de permitirnos una comprensión más amplia del problema.

Como ya hemos indicado, un análisis fenomenológico requiere del movimiento de la conciencia en virtud del cual ésta suspende la inercia propia de la experiencia del “mundo” dado para, así, retrotraerse a su propia vida fluyente; de esta manera, se analizan los procesos y dinámicas trascendentales constituyentes del sentido de lo real. Ahora bien, este primer movimiento, esta primera *epojé*, ciertamente permite el estudio de la fenomenalidad a un nivel meramente estático; sin embargo, a pesar de los logros que el análisis intencional de este nivel provee, cuando se trata de la pregunta por el sentido de la intersubjetividad resulta necesario hacerse de recursos que sobrepasan este esquema; la razón estriba en lo siguiente: si se busca comprender el sentido de la intersubjetividad, no puede partirse de un nivel de

experiencia en el que ésta se dé por supuesta; por tal razón, es preciso que un análisis dirigido a tal estudio deba moverse en una dimensión en la que todo sentido, implícito o explícito, de la esfera intersubjetiva sea puesto entre paréntesis; se precisa, pues, una nueva *epojé* dentro del campo de la esfera trascendental. Dicho de otra manera, se trata de que toda experiencia o fenómeno sean depurados de sus posibles remisiones a la presencia de los *alteri* o de cualquier Otro. La finalidad de este nuevo movimiento de *epojé* busca la explicitación de aquel campo de sentido que pertenece tan sólo y únicamente a la esfera perteneciente a un *ego*; dicho de otra manera, se trata de descubrir aquellos rendimientos sintéticos bajo los cuales éste constituye una esfera de sentido totalmente propia sin necesidad de incluir ninguna capa de sentido que remita a cualquier forma de alteridad. En su *Quinta meditación* Husserl utiliza el término *Eigenheitsphäre* para referirse a esta esfera de propiedad:

Por lo pronto excluimos del campo temático todo lo que ahora está en cuestión, esto es, *hacemos abstracción de todas las efectuaciones constitutivas de la intencionalidad referida de modo inmediato o mediato a la subjetividad extraña*, y delimitamos en primer lugar el nexo total de aquella intencionalidad, actual y potencial, en la que el *ego* se constituye en su propiedad y constituye unidades sintéticas inseparables de ella, las que, por tanto, han de atribuirse también a su propiedad (Husserl, 1929b, p. 125).

Habiéndose consagrado al examen de la propia experiencia y habiendo efectuado esta segunda *epojé*, Husserl afirma que, en la esfera primordial (*Eigenheitsphäre*) resultante, puede explicitarse la existencia de un sentido de naturaleza⁶⁵ básico y primordial como perteneciente a la esfera de propiedad del *ego*. La particularidad del sentido de naturaleza encontrado en el nivel de constitución primordial consiste en que dentro de él encuentro la remisión a mi propio *Leib*; es decir, obtengo conciencia de mi cuerpo orgánico como aquel polo desde el cual “yo puedo” y realizo todo movimiento, como aquel que me inserta en la naturaleza; es decir, como aquel *Leib* en el que se ancla todo sistema cinestésico que culminará en la constitución del espacio propio de la esfera primordial. Cabe añadir que la función constitutivo-trascendental del *Leib* no se agota, como ya hemos señalado, en la organización del sentido espacial del mundo; como veremos ahora, la constitución del sentido *alter ego* –del Otro y de los Otros– también se apoya en las funciones ontológicas que éste

⁶⁵ Éste debe ser distinguido del sentido de naturaleza con el que trabajan las ciencias físicas puesto que éstas se mueven en un nivel de constitución y objetivación distinto.

cumple. Antes de abordar tal problema, sin embargo, cabe bien una recapitulación: ya dentro del campo de la esfera trascendental se realiza una segunda *epoché* que abstrae de todo sentido de lo extraño; en este movimiento descubro un sentido primario de naturaleza al cual me encuentro esencialmente vinculado en virtud de mi *Leib*; cabe añadir a ello, que la corporalidad orgánica con la que me identifico como parte de tal naturaleza no se presenta como mera objetividad física, por el contrario, las complejidades de la vida consciente permiten explicitar en el *Leib* una unidad psicofísica, es decir: una conciencia encarnada.

Así:

Poner de manifiesto mi cuerpo orgánico reducido a mi propiedad, significa ya poner de manifiesto parcialmente la *esencia propia* (*deseigentlichen Wesens*) del fenómeno objetivo «yo, en cuanto este hombre». Si yo reduzco los otros hombres a mi propiedad, obtengo cuerpos físicos incluidos en ella; pero si me reduzco a mí mismo como hombre, obtengo mi *cuerpo orgánico* y mi alma, o sea, a mí mismo como unidad psicofísica y, en esta unidad, mi yo personal, el cual en este cuerpo orgánico y *por medio* de él, actúa sobre el mundo exterior y padece la acción de éste, y se constituye así en unidad psicofísica en virtud de la constante experiencia de tales modos únicos de relación del yo y de la vida con el cuerpo físico y orgánico. [...] Así, **en virtud de esa exclusión abstractiva del sentido de lo extraño, hemos retenido una especie de «mundo», una naturaleza reducida a la propiedad, un yo psicofísico con cuerpo, alma y yo personal integrado en esa naturaleza mediante el cuerpo orgánico –únicos miembros de ese «mundo» reducido–** (Husserl, 1929b, pp.130-131, negritas mías).

Señalar que la *Eigenheitsphäre* incluye un sentido de naturaleza primitivo esencialmente ligado a un *Leib* posee consecuencias ontológicas de importancia, las cuales se dejan ver al analizar el pretendido sentido de intersubjetividad inherente a la experiencia de lo real. Una vez que me muevo en el campo de la esfera primordial, en el que todo rendimiento intencional vinculado con la experiencia de lo extraño ha sido puesto entre paréntesis, caigo en cuenta de que la constitución del sentido de naturaleza propia que se desprende de este nivel sintético incluye, ciertamente, objetividades del tipo físico; de cara a éstas, el *Leib* aparece como un punto polo desde el cual se vive y constituye el sentido de toda objetividad; en esa dirección, éste debe ser diferenciado de cualquier mera objetividad para adquirir un sentido trascendental, es decir, de vida constituyente de sentido. Ahora bien, vinculando esta idea con la pregunta por la dimensión intersubjetiva de lo real, cabe indicar que los *alteri* –es decir los Otros o el Otro– son vividos en función de una experiencia análoga a aquella que me permite reconocermé –o a cualquier *ego*– como unidad psicofísica; dicho de otra manera, al encontrarme con un *alter*, si es que éste es vivido en función de una

experiencia de intersubjetividad, no puede ser análogo de una objetividad física o espiritual cualquiera, por el contrario, el *alter* es vivido en función de una síntesis que le atribuye el sentido de otra vida consciente, temporal y co-participa en la constitución del sentido del “mundo”. El pivote para comprender de qué manera el alter es vivido como otra vida constituyente recae, precisamente, en una de las tantas funciones ontológicas que cumple el *Leib*.

El cuerpo orgánico propio, el *Leib*, posee para el ego un sentido trascendental. Es a partir del polo-cero que éste constituye el espacio como horizonte de las posibilidades motrices, por ejemplo; así mismo, el *Leib* señala el lugar en el que encarna mi conciencia, es decir, el lugar desde el que se abre el horizonte de posibilidades de experiencia; en síntesis, es el cuerpo orgánico índice en el que reconozco mi vida trascendental; en él encarnan las posibilidades constitutivas de la vida consciente. Ahora bien, este sentido trascendental puede ser reconocido por el propio *ego* al dirigir su análisis a las funciones constitutivas del *Leib* propio; con ello en mente, cabe preguntar por las posibilidades de reconocer las mismas funciones constitutivas y trascendentales en el cuerpo del alter que nos hace cara. En esa dirección, los análisis realizados por Husserl en la *Quinta meditación* buscan precisamente comprender los procesos intencionales en virtud de los cuales el *alter* –es decir, el Otro– adquiere un sentido en el cual aparece como otra vida de conciencia constituyente, es decir, trascendental; se trata de encontrar en todo otro un compañero de juego en la aventura ontológica:

Por cuanto en esta naturaleza y este mundo mi cuerpo orgánico es el único cuerpo que está constituido y que puede ser constituido originariamente como cuerpo orgánico (como órgano funcionante), ese otro cuerpo físico, allí, [del Otro] que sin embargo es aprehendido como cuerpo orgánico, tiene que tener este sentido en virtud de una transferencia aperceptiva a partir de mi propio *cuerpo orgánico* [...] **Está claro, de antemano, el hecho de que sólo una similitud que, dentro de mi esfera primordial, enlace aquel cuerpo físico con mi cuerpo físico puede ofrecer el fundamento de motivación para la aprehensión *analogizante* del primero como *otro cuerpo orgánico*** (Husserl, 1929b, pp. 146-147, negritas mías).

Ya en otro momento hemos indicado el significado del término *apercepción*; recordemos tan sólo que ésta señala la remisión de un modo de conciencia a otro; añadamos a esto que tal remisión debe, necesariamente, basarse en la instauración de un momento originario, es decir, a la base se encuentra una intuición originaria como fundamento del

movimiento aperceptivo. Para verlo con claridad, considérese el siguiente ejemplo: si el libro que percibo en este momento motiva el recuerdo de las circunstancias en que lo adquirí, podemos decir que el movimiento aperceptivo que culmina en el recuerdo sólo fue posible al ser fundada en la intuición originaria en que tuve experiencia directa del libro. Con el mismo esquema en mente, es posible indicar que el sentido de *alter ego* –es decir, de otra vida trascendental constituyente– en virtud del cual se tiene la experiencia de intersubjetividad obedece a una dinámica similar en tanto se halla fundada en la intuición de un momento originario: se trata del cuerpo del otro y el sentido primero bajo el cual aparece, a saber: como objeto físico del mundo –dentro de la *Eigenheitsphäre*–. Sin embargo, éste primer sentido es a todas luces insuficiente para dar cuenta de la totalidad de la vida del *alter*, en ningún momento la experiencia que lo entrega puede ser reducida a una síntesis que lo dé sólo como mera cosa. Lo que se trata de señalar es, simplemente, que la síntesis constituyente del *alter ego* requiere de un momento originario que dispere una dinámica aperceptiva; esta suerte de principio se identifica con la intuición del cuerpo del otro en tanto orgánico.

La síntesis que efectúa la analogía entre mi propio *Leib* y el del *alter* –es decir, aquella síntesis que permite que el sentido de mi propio cuerpo orgánico sea atribuido al cuerpo del otro, para que éste sea vivido como una instancia orgánica psicofísica a su vez– es llamada por Husserl parificación (*Paarung*); pertenece a aquellos procesos que se catalogan dentro del rendimiento pasivo de la vida consciente; esto significa que se realiza de manera implícita y sin la participación de un *ego* activo que regule la síntesis. La peculiaridad de esta síntesis –cuyo primer momento es el reconocimiento de mi cuerpo orgánico vivo, es decir, como *Leib*⁶⁶– consiste en que, al intuir el cuerpo físico del otro, caigo en cuenta de que su interioridad y toda la riqueza constituyente de su vida temporal escapa, de manera esencial, a mis posibilidades de ser vivida. No hay manera de experimentar directamente el flujo de vivencias del *alter*. De esta manera, la síntesis de apareamiento (*Paarung*) permite la constitución de un sentido que, si bien se basa en la intuición directa de una instancia físico-

⁶⁶ “En cuanto yo psicofísico primordial, yo estoy constantemente destacado en mi campo perceptivo primordial, independientemente de que dirija mi atención o no a mí mismo, y de que me vuelva a mí con alguna actividad o no lo haga. En particular mi cuerpo físico-orgánico está siempre ahí y sensiblemente destacado; pero, además, y esto con primordial originariedad, él está provisto con el sentido específico de la corporalidad orgánica. Ahora bien, si se presenta un cuerpo físico destacado en mi esfera primordial, *similar* al mío, es decir, con una estructura tal que tenga que entrar en un apareamiento fenomenal con el mío, parece, sin más, estar claro que él, en virtud de la transferencia de sentido, tendrá que tomar de inmediato del mío el sentido «cuerpo orgánico»” (Husserl, 1929b, p. 150).

corporal remite, sin embargo, a un excedente que, por esencia, no puede ser intuido directamente. La vida constituyente y temporal del *alter* no depende de mis rendimientos intencionales, acaso éstos sólo pueden indicarme la existencia de un flujo de conciencia ajeno a través de un proceso sintético aperceptivo llamado parificación.

Como puede verse, finalmente el análisis de la experiencia intersubjetiva se encuentra anclado, en Husserl, en el desarrollo de un análisis intencional; se trata, en ese tenor, de explicitar las síntesis que constituyen el sentido *alter ego*; cabe preguntar, sin embargo, si es ésta la única vía de análisis para abordar tal problema. Sin desarrollar una respuesta ahora, sólo indicaremos que existen otras vías de acceso al mismo; considérese a este respecto el caso de la fenomenología levinasiana en la que la experiencia de alteridad se caracteriza, precisamente, por su imposibilidad de resolverse en ninguna forma sintética. En dirección a perfilar este tópico, habremos de considerar algunas implicaciones de lo dicho sobre la constitución del *alter ego* hasta este punto: una vez que se han realizado los procesos sintéticos –a nivel pasivo– que culminan en la constitución del *alter*, cabe preguntar de qué manera puede lograrse la evidencia de una existencia psíquica coetánea vinculada al cuerpo percibido. La pregunta resulta pertinente puesto que la fenomenología se mueve justificando su quehacer a partir del valor epistémico y ontológico que recae en la evidencia; con ello en mente, considérese lo siguiente:

[...]el cuerpo orgánico extraño, al ser experimentado, se anuncia realmente y de modo continuo como cuerpo orgánico únicamente en su *comportamiento*, cambiante pero siempre concordante; de tal suerte, este comportamiento posee un lado físico que indica lo psíquico, apresetándolo; y es ese comportamiento el que tiene entonces que presentarse en una experiencia original, plenificante [...] En esta especie de accesibilidad verificable de lo que es originalmente inaccesible se funda el carácter de lo *extraño* en cuanto existente. [...] **todo lo que es experimentado en aquel modo fundado que caracteriza a una experiencia primordialmente no plenificable –una experiencia que no da la cosa misma originalmente, pero que verifica consecuentemente lo indicado– es extraño. Lo extraño sólo es concebible, por tanto, como *analogon* de mi propiedad. En virtud de la constitución de su sentido necesariamente se presenta como *modificación intencional* de mi yo objetivado en primer lugar, como una modificación intencional de mi mundo primordial. Desde el punto de vista fenomenológico, el otro es una *modificación* de mí mismo (el cual, por su parte, recibe ese carácter de *mío* por el apareamiento contrastante que necesariamente tiene lugar) [...] Con otras palabras, en mi mónada se constituye apresetativamente otra mónada** (Husserl, 1929b, pp. 151-152, negritas mías).

Al considerar lo indicado en la cita previa, resulta evidente el papel que la síntesis ocupa en el desarrollo fenomenológico de la *Quinta meditación*; ahora bien, sin negar la

validez de tales análisis –puesto que tal posición rayaría en el absurdo– es preciso considerar una posición distinta dentro del mismo corpus fenomenológico. Para tal fin retomaremos la ética levinasiana, sin embargo, conociendo la polémica existente entre ésta y ciertas lecturas ortodoxas de la fenomenología, habremos de enmarcar el análisis bajo el halo de la siguiente premisa: la fenomenología alemana de principios del siglo XX –realizada, sobre todo, por Husserl–, tiene en mente intereses y objetivos distintos que aquella que realizó Levinas –en un contexto francés– en el periodo de posguerra; si bien ambas comparten un aparato conceptual, hasta cierto punto, conmensurable, resulta evidente, también, que ambas posturas toman direcciones distintas. Ahora bien, lo primero que parece necesario es tomar postura con relación a lo arriba indicado respecto a las síntesis que configuran la experiencia de intersubjetividad expuestas en la *Quinta meditación*. Una crítica muy conocida que se levanta en contra de los análisis husserlianos al respecto, acusa la objetivación o cosificación de los *alteri* en función de ser éstos el resultado una síntesis; con relación a ésta, sólo podemos decir que se trata de una lectura pobre de los análisis husserlianos y del quehacer fenomenológico en general; tal objeción parece desatender el nivel ontológico desde el cual se realizan los análisis husserlianos para emitir un juicio moralista desde una “actitud-natural”. Al considerar el desarrollo del análisis, resulta evidente que debe haber alguna forma de objetivación del cuerpo extraño para que se le atribuya el sentido de *alter ego*; esta afirmación –en su sentido eminente– no parece tener relación con una objetivación o cosificación que culmine en alguna forma de violencia. Habiendo distanciado el examen del fenómeno intersubjetivo de la previa mala lectura de la fenomenología, procedemos a explicitar nuestra posición al respecto: ciertamente, dentro de la economía de la vida consciente, parece haber procesos sintéticos y constitutivos que configuran el “mundo” cotidiano; en estos procesos, la síntesis de identidad parece ocupar un lugar privilegiado, en tanto prácticamente toda experiencia se dirige a niveles de identidad o unidad de diversos grados de imbricación y complejidad; la experiencia intersubjetiva no es la excepción: por ejemplo, en ella encontramos la unidad del *Leib* propio, por un lado y, por otro, la identidad del cuerpo orgánico extraño; tales unidades, evidentemente, tuvieron que constituirse en virtud de las operaciones sintéticas de la vida consciente. En ese sentido, decir que el análisis husserliano peca de estar anclado al estudio de la intencionalidad y sus formas sintéticas no parece una crítica demasiado profunda puesto que, de hecho, se da una experiencia intersubjetiva que

está supeditada y se deja describir en función de la explicitación de tales síntesis de la conciencia. Más adecuado nos parece preguntar si, dentro del mismo flujo temporal de la conciencia existen o se dan otras formas de experimentar la alteridad; es en este tenor que retomamos la fenomenología levinasiana, encontrando en ella la posibilidad de comprender una forma de experimentar la alteridad en función de un esquema en el que su significado no depende de las operaciones sintéticas de la conciencia⁶⁷; sin embargo, este tópico lo abordaremos con mayor detalle en un momento posterior al desarrollar la relación entre ética y teleología.

Antes de entrar de lleno a la exposición de la postura levinasiana se precisa una visión más completa de la experiencia intersubjetiva que se desprende del examen husserliano. Hasta ahora sólo hemos indicado que ésta se basa en el sentido de *alter ego* –otra vida constituyente de sentido– atribuido al Otro en función de la síntesis pasiva y aperceptiva conocida como parificación. No obstante, dentro de la efectuación de tal síntesis se encuentran como implícitos y conformándola algunos otros sentidos de importancia para la cuestión. Para exponer el primero de ellos, recuérdese que la constitución del cuerpo orgánico propio –en tanto sistema cinestésico y ubiestésico propio– remite a un punto espacial vinculado con la perspectiva personal e intransferible, se trata de un “aquí-absoluto” como ya indicamos más arriba. Con ello en mente, debe tenerse en cuenta que, en el momento en que el vínculo asociativo (*Paarung*) entre el *ego* y el *alter* ocurre, se genera, simultáneamente, una síntesis asociativa que constituye el sentido expresado por el enunciado: “como-si-yo-estuviese-ahí”; ahora bien, debe tenerse en cuenta que tal sentido permite también el reconocimiento de otra vida trascendental que, en tanto proceso sintético, se encuentra también anclado en el sentido y vínculo de la corporalidad propia y extraña. En este punto cabe introducir la siguiente pregunta con la finalidad de perfilar el objetivo de nuestra investigación, a saber, la relación entre ética y teleología: ¿Cuál es la importancia de estudiar los procesos sintéticos que permiten configurar la experiencia de intersubjetividad? Para responder a esto, habremos de considerar el desarrollo evolutivo de la postura fenomenológica: como ya hemos indicado, ésta efectúa un estudio de la vida consciente –así como de los procesos sintéticos que en ella configuran y ordenan un mundo con sentido–; tal

⁶⁷ “El *para el otro* del Decir no debe, por tanto, tratarse en términos de conciencia-de, de intencionalidad tematizadora ni tampoco en términos de compromiso [...]” (Levinas, 1974, p.104)

análisis implica la recuperación de una postura de índole trascendental; en ese sentido, debe tenerse en mente que, a principios de siglo pasado, cuando Husserl inicia con la postura fenomenológica, ésta se realizó como un tipo de actividad que estudiaba los rendimientos intencionales constituyentes de unidades significativas (o de sentido) al interior del flujo temporal de la conciencia; posteriormente, el mismo análisis implicó el descubrimiento de una nueva dimensión operante en la conciencia, se trató entonces del desarrollo de una postura genética que permitió, a su vez, una mejor comprensión de las dinámicas trascendentales constituyentes de lo real. Ahora bien, continuando con el mismo desarrollo –por la década de los veinte– en los correspondientes estudios sobre la intersubjetividad, se dio una nueva significación al estudio de la vida trascendental; esta vez los análisis fenomenológicos parecían revelar que, en lo más profundo de la vida consciente, es decir, al remitirse a los niveles más básicos y fundamentales que permiten la realización del mundo como lo conocemos –así como sus posibilidades–, se encuentra una estructura intersubjetiva como su condición de posibilidad. Con ello en mente y recuperando la pregunta que abrió este paréntesis: ¿Cuál es la relevancia ontológica de los procesos sintéticos que me permiten reconocer al *alter* como *alter ego*? La importancia estriba en que el “mundo” cotidiano –y sus posibilidades– se apoya sobre las dinámicas que ocurren en ese nivel fundamental.

Un primer momento en que lo anterior puede ser reconocido se encuentra ya en las síntesis básicas que operan en la *Eigenheitsphäre*: la percepción de la corporalidad extraña me permite percibir la existencia de una interioridad psíquica inherente a ella; correlativa e implícitamente a tal síntesis, existe la remisión a una *naturaleza primordial*, es decir, a otra *Eigenheitsphäre* en la cual el *alter* se mueve y vive:

En la presentación del otro, los sistemas sintéticos con todos sus modos de aparición son los mismos –o sea, con todas las percepciones posibles y sus contenidos noemáticos–; sólo que las percepciones efectivas y los modos de darse que ellas realizan y, en parte, también los objetos en ellas efectivamente percibidos, no son los mismos, sino justamente aquellos que pueden percibirse desde allí y tal como son percibibles desde allí. [...] No se trata, por de pronto, de que yo tenga una segunda esfera original presentada, con una segunda naturaleza y un segundo cuerpo físico-orgánico (el del otro mismo) en ella y que luego me pregunte cómo hago para aprehender los modos de aparición de la misma naturaleza objetiva. Por el contrario, el sentido de objetividad de *mi* naturaleza primordial y de la otra naturaleza primordial presentificada es producido necesariamente por la presentación misma y la unidad que ella, en cuanto presentación, necesariamente tiene con la presentación para ella co-funcionante [...] Es completamente legítimo, por tanto, hablar de percepción de lo extraño y luego de percepción de mundo objetivo, de la percepción del hecho de que el otro vea lo mismo que yo, etc., si bien esta percepción se desarrolla exclusivamente dentro de la esfera de mi propiedad (Husserl, 1929b, pp. 162-163, negritas mías).

Con relación a lo previo nos parece pertinente la siguiente aclaración: no se trata de indicar que se da, de hecho, una identificación entre la experiencia que el *alter* tiene de lo real con la que cualquier *ego* podría tener en cualquier circunstancia; tampoco se trata de excluir de facto la posibilidad de tal identificación. Se trata, sobre todo, de señalar que las dinámicas y procesos constituyentes –es decir, aquellos en virtud de los cuales la vida consciente configura su experiencia de lo real– son, por esencia, los mismos. En función de tal afirmación es posible decir que el horizonte de posibilidades de experiencia, es decir, el “mundo” es el mismo que comparten *ego* y *alter* al mismo tiempo que le constituyen en su co-participación. Ciertamente, en la cita en cuestión se trata de indicar la constitución del estrato de sentido correspondiente a la *naturaleza primordial*, sin embargo, *mutatis mutandis* podemos inferir que estratos de sentido más complejos se apoyan sobre este esquema fundamental y ya intersubjetivo, hasta culminar en la constitución del “mundo” dado (*cf.*, Husserl, 1929, p. 164.). La significación ontológica de lo anterior resulta de lo más notable desde que a partir de ello es posible descubrir la coexistencia de los *alteri* así como nuestra co-participación en la constitución de lo real:

De este modo se instaura primigeniamente la coexistencia de mi yo (y de mi *ego* concreto en general) con el yo extraño, de mi vida intencional con la suya, de mis *realidades* con las suyas; en resumen, se instaura una forma temporal común y toda forma temporal común y toda temporalidad primordial adquiere de por sí la mera significación de ser un modo de aparición original de la temporalidad objetiva en un sujeto particular. **Se ve aquí cómo la comunidad temporal de las mónadas constitutivamente interrelacionadas, es indisoluble porque está esencialmente ligada a la constitución de un mundo y un tiempo del mundo**” (Husserl, 1929b, p. 168, negritas mías).

Ahora bien, el análisis de las síntesis intencionales que culminan en la experiencia del *alter ego* –en virtud de su realización en el ámbito de la *Eigenheitsphäre*– permite intuir lo siguiente: la propia vida intencional de la conciencia posee, como un momento estructural de sí, la remisión a la vida que le es ajena o extraña; el hecho de que haya procesos intencionales dirigidos al cumplimiento de tal experiencia, indica que la vida consciente ya se halla volcada hacia aquello que la trasciende. El estatus ontológico de esta afirmación se traduce en el papel que cumple la intersubjetividad trascendental en la fenomenología husserliana; se trata de señalar que el origen de todo contexto, de todo horizonte de sentido o significado, se

construye sobre un tipo de experiencia social, fundamental y ontológica; dicho de otra manera, la vida consciente se encuentra abierta o volcada a aquella vida que le hace cara (Otro levinasiano) y, sobre esta experiencia de carácter trascendental se constituye la experiencia del “mundo”:

[...] en el sentido de una comunidad humana y en el del *hombre*, que ya como individuo posee el sentido de miembro de una comunidad [...] está implícito un mutuo ser uno para el otro que entraña una equiparación objetivante de mi existencia con la de todos los otros, o sea: yo y cada uno de los otros como un hombre entre otros hombres. [...] Es también claro que los hombres únicamente pueden ser apercibidos como encontrando a otros y todavía a otros más, no sólo en el ámbito de la realidad sino también en el de la posibilidad, y a su antojo. La misma naturaleza infinitamente abierta llega a ser entonces una naturaleza que abraza en sí una multiplicidad abierta de hombres [...] distribuidos no se sabe cómo en el espacio infinito, en cuanto sujetos de una posible comunidad recíproca. **Claro está que a esta comunidad corresponde, en el plano trascendental concreto, una respectiva comunidad abierta de las mónadas a la que designamos como intersubjetividad trascendental.** Apenas si es menester decir que ella está constituida puramente en mí, en el ego meditante [...] (Husserl, 1929b, pp. 170-171, negritas mías).

La cita previa nos remite a lo que habíamos mencionado con relación al desarrollo del análisis de la conciencia trascendental; si consideramos su evolución, es preciso considerar que la forma más acabada y fundamental de la trascendentalidad se identifica, no con el análisis de una subjetividad y su flujo temporal aislado, sino con la estructura intersubjetiva que opera ya en tal subjetividad, culminando en la constitución de lo real⁶⁸. Con relación a ello, hace notar Zahavi que el mismo Husserl, al notar que toda objetividad y sus formas de validez correlativas dependen de la remisión a un estrato de intersubjetividad trascendental, afirmó: “La intersubjetividad trascendental es el fundamento absoluto del ser (*Seinsboden*) del cual se origina el significado y la validez de toda objetividad existente” (Zahavi, 2003, p. 234, traducción mía). Para finalizar este apartado e introducir el siguiente, deseamos abrir un determinado horizonte de problemas que se desprenden de lo desarrollado previamente. Los análisis anteriores nos han permitido afirmar que, dentro de la vida consciente, se da una estructura sintética que permite constituir el sentido de *alter ego*; esto

⁶⁸ “[...] Husserl caracteriza la socialidad intersubjetivo-trascendental como la fuente de toda verdad real y del ser, y ocasionalmente describe su propio proyecto como filosofía sociológica trascendental; y escribe que el desarrollo de la fenomenología necesariamente implica el paso de una fenomenología egológica a una sociológica trascendental. En otras palabras, una implementación radical de la reducción trascendental lleva, con necesidad, a la revelación de la intersubjetividad trascendental” (Zahavi, 2003, p. 234, traducción mía).

significa que, en virtud de tales procesos, cada Otro con el que nos topamos en la economía del “mundo” es susceptible de ser reconocido como otra vida constituyente, es decir, como otra vida que da sentido. Este hecho comporta la siguiente implicación ontológica: el horizonte del “mundo” –y, en general, todo contexto significativo– posee un origen social; es importante remarcar que, puesto que se trata de un análisis de corte fenomenológico, señalar el origen social del “mundo” debe ser sopesado y comprendido en el nivel ontológico adecuado. No se trata de la reivindicación de una postura sociológica cuyos análisis beben del marco contextual perteneciente al mundo dado. Señalar el papel ontológico de la intersubjetividad trascendental significa que la vida consciente remite a otras vidas conscientes en un nivel fundamental para, en virtud de tal dinámica, constituir el sentido de lo real.

Ahora bien, ciertamente los análisis previos se desarrollan en un nivel de abstracción que las más de las veces dificulta su comprensión; con ello en mente y para anclarlo a un nivel de análisis más próximo, abordaremos ahora la relación existente entre intersubjetividad trascendental e historia, siendo que es esta última el marco en que se resuelve lo humano y, simultáneamente, la teleología de lo real.

II Historicidad

Señalar la importancia del papel cumplido por una dimensión trascendental intersubjetiva lleva a preguntar por aquello que es constituido sobre tales estructuras trascendentales; se trata, como ya hemos indicado, de la *Lebenswelt*⁶⁹ en tanto horizonte de lo cotidiano, es decir, como aquel telón de fondo en el que ocurre toda vida singular. No obstante, explicitar las estructuras trascendentales que permiten la constitución del horizonte de lo mundano no agota el problema de su comprensión. Resulta necesario considerar que el examen de tales estructuras intersubjetivas sobre las que se apoya el “mundo”, co-implica otro tipo de problemas, por ejemplo: ciertamente vivimos en un mundo social en tanto toda experiencia remite –de manera implícita o explícita– a la existencia de los Otros; todo objeto adquiere un

⁶⁹ Aquí el término *Lebenswelt* refiere al horizonte de lo mundano; se trata, pues, del horizonte de lo dado. Cabe tener en mente que el término posee otros sentidos como ya se ha desarrollado en el capítulo previo.

significado en virtud de la red social en la que se inserta. Ahora bien, tal hecho remite, de entrada, a la adscripción a un sistema de hábitos y costumbres que, en última instancia, forman el horizonte en que cada vida consciente singular se desarrolla deviniendo, de tal manera, en un sujeto partícipe de una comunidad determinada. Esta herencia –que va constituyendo el despliegue de toda vida singular en un “mundo” cultural particular– recibe el nombre de tradición y resulta uno de los momentos estructurales en el movimiento de la vida consciente. La tradición puede tomar varias formas –dependiendo siempre del horizonte cultural que guíe sus modos de determinación–; un idioma o lengua particulares –con sus limitaciones y virtudes en cuanto a sus capacidades de expresión– como medio para aprehender el “mundo” es un ejemplo de tradición. Los contenidos espirituales (culturales) como algún tipo de expresión artística; las valoraciones éticas y morales en función de las cuales cada cultura se evalúa a sí misma o a las culturas extrañas; los prejuicios implícitos que regulan el actuar cotidiano, etc.; los anteriores son ejemplos en los que la tradición se concreta constituyendo el horizonte del “mundo” en el que, inevitablemente, acontece y se desarrolla toda vida.

Ahora bien, percatarse de que toda vida consciente inicia su desarrollo acogida por una tradición lleva a considerar que esta última ya se encontraba ahí con el carácter de dada y, de la misma manera, puede suponerse que continuará su desarrollo en función de los movimientos que la voluntad de la comunidad en cuestión realice; esta afirmación perfila el sentido histórico inherente a toda tradición y, en última instancia, remite a la historicidad constitutiva de toda vida consciente singular. Cabe, sin embargo, una precisión con relación al sentido del término historicidad aquí utilizado; ya hemos indicado que el marco de esta investigación es el de la fenomenología trascendental; en esa dirección, cabe tomar el sentido de historicidad con el que se opera aquí para distinguirlo de su uso correspondiente a otros niveles de análisis. Al hablar de historicidad se está apelando a su sentido trascendental, es decir, se remite a los estratos básicos y fundamentales en los cuales ésta funge como estructura ontológica permitiendo la constitución del horizonte del “mundo” y su sentido. Con ello en mente, la comprensión del fenómeno histórico retrotrae al estudio de la vida de conciencia en sus estratos más fundamentales; se trata, en este caso, de las dinámicas de la temporalidad a partir de las cuales ésta se auto-constituye a sí misma, así como del proceso de temporalización en función del cual se constituyen unidades de sentido identificables y

unitarias al interior del flujo de conciencia. En ese sentido, la constitución del horizonte histórico en el cual la vida consciente desarrolla su vida remite a aquellas dinámicas temporales como su fundamento; dicho de otra manera, la temporalidad de la conciencia resulta condición de posibilidad de la constitución del horizonte de la historia; el tiempo de la conciencia es el punto de apoyo sobre el cual se construye el tiempo histórico del mundo. Ya hemos abordado tales procesos temporales en un capítulo previo acentuando, sobre todo, el valor teleológico que las síntesis de temporalización cumplen en el devenir de la conciencia; se trató, entonces, de remarcar que los procesos de temporalización –al constituir unidades de sentido al interior del flujo temporal– resultan principio de un ordenamiento sintético del “mundo” que, en última instancia, indica la presencia de un desarrollo teleológico de la conciencia y de su mundo correlativo. No obstante la pertinencia de tales señalamientos, también advertimos sobre el carácter abstracto de los mismos, hecho que los distanciaba de una comprensión más acabada de las dinámicas pertenecientes al “mundo de la vida”. Ahora bien, remarcar su carácter de abstracto no significa restar valor epistémico a los análisis de la temporalidad efectuados por Husserl en 1905; antes bien, teniéndolos en mente simplemente se precisa remitirlos a un nivel de constitución más concreto y relativo a la vida e historia singular de todo *ego* concreto. De esta manera, si se considera que toda vivencia de la conciencia es constituida como unidad de sentido al interior de un flujo temporal particular, un análisis fenomenológico dirigido a estas efectuaciones –un análisis genético y no meramente estático– debe preguntar por el ser histórico de las mismas; es decir, analizar los estímulos históricos –concretados en la tradición– que han determinado su constitución en algún grado. Así pues, el primer momento en que la historia aparece en el análisis fenomenológico es aquel que remite a la constitución de la historia particular y singular de un *ego*⁷⁰ concreto; se trata de un estrato trascendental sobre el cual, en un momento posterior se constituye el horizonte del mundo histórico en su dimensión objetiva. El término mónada –retomado de Leibniz– da cuenta de la remisión a una subjetividad concreta en el sentido de que son las vivencias particulares e intransferibles de un *ego* –en el desarrollo de su vida singular– el primer estrato ontológico y concreto en el que acontece lo histórico:

⁷⁰ Con el término *ego* nos referimos tan sólo a un momento y no a la totalidad del flujo temporal de la conciencia; es decir, el *ego* que se identifica con una vida individual perteneciente ya a un horizonte histórico; es decir, con habitualidades y ya miembro de una comunidad y tradición.

Del yo como polo idéntico y como sustrato de habitualidades distinguimos el *ego* tomado en su plena concreción (que llamaremos con la palabra de Leibniz «mónada»), agregándole aquello sin lo cual el yo no podría existir concretamente. [...] El respectivo carácter de ser y de ser-así, como carácter permanente de tales objetos, es obviamente un correlato de la habitualidad que se constituye en el polo yo-mismo en virtud de sus tomas de posición. [...] Esta actividad mía de posición y explicitación del ser instaura una habilidad de mi yo, gracias a la cual este objeto es ahora permanentemente mi propiedad, en cuanto objeto de sus determinaciones. Tales adquisiciones permanentes constituyen mi mundo circundante, en cada caso conocido, con su horizonte de objetos desconocidos, esto es, aún por adquirir, pero ya anticipados en su estructura formal de objeto. [...] Es claro que, por cuanto el concreto *ego* monádico abraza toda la vida real y potencial de la conciencia, el problema de la explicitación fenomenológica de ese *ego* monádico (el problema de su constitución para sí mismo) tiene que abarcar *todos los problemas constitutivos en general* (Husserl, 1929b, pp. 92-93).

El término “habitualidad” remite a aquellos estratos de sentido en función de los cuales se realiza la vida bañada ya por un horizonte histórico particular. Se trata de síntesis que han operado una sedimentación en la vida consciente de tal suerte que ésta regula y dirige su comportamiento, acción y posibilidades de acción en función de éstas. Un ejemplo de habitualidad puede ser el uso de la lengua materna en cualquier contexto o la realización de un juicio moral que se desprende del hecho de ya haber adoptado la ideología propia de alguna comunidad particular, etc. Es posible decir que tales habitualidades, constituidas en función de la pertenencia a una tradición, realizan la historicidad singular de una vida consciente, pero también es posible decir que tales habitualidades permiten la continuación y permanencia del horizonte histórico y cultural, al extenderse a través de la vida y de las vidas de las mónadas que co-forman una comunidad.

Ahora bien, cabe preguntar en este punto: ¿qué relación guarda la constitución de habitualidades y la herencia de una tradición –por parte de la vida consciente– con la dimensión intersubjetivo-trascendental abordada en el apartado previo? Una posible respuesta deberá aceptar que la constitución de un horizonte histórico es el resultado de procesos intersubjetivos que ocurren, las más de las veces, de manera pasiva⁷¹. En ese sentido, cuando una vida consciente inicia su desarrollo lo hace ya al interior de una tradición

⁷¹ “La corriente es en todos los casos una corriente individual de conciencia, **un fluir de intencionalidad pasiva que ha acogido en sí la posesión de experiencia obtenida intersubjetivamente, elaborándola según sus propios principios de acuerdo con la forma en que están allí establecidas las posibilidades de ampliar esa misma posesión, de permitir que lo experimentado sea visto bajo una nueva luz y con ello, de extender y romper los límites del mundo previamente dado.** (Landgrebe, L., “El problema de la historicidad de la vida y la fenomenología de Husserl” en *Phänomenologie und Geschichte*, negritas mías; citado por Iribarne, 2007, p. 200).

que se ha constituido intersubjetivamente; en tal marco, los procesos sintéticos operados por una conciencia singular sedimentan los contenidos provistos por el horizonte cultural en cuestión permitiendo, de esta manera, la permanencia del horizonte cultural e histórico, así como del acontecer histórico de la mónada al interior de dicho contexto. En ese sentido, los procesos sintéticos constituyentes del sentido de lo real llevan necesariamente de vuelta a aquel “mundo de la vida” así como a la concreción de la vida en su dimensión histórica; dicho de otra manera: el despliegue de un planteamiento trascendental halla su motivación en aquel “mundo de la vida” que llama a su comprensión. La explicitación de la racionalidad sintética, en función de la cual el “mundo” adquiere sentido, tiene como finalidad la comprensión del sentido de aquel mundo; la fenomenología trascendental no es un alejarse o abstraerse del mundo sino la comprensión de éste desde sus raíces racionales mismas: **“Está claro que el *factum* del yo trascendental participa en el despliegue trascendental de la historia; tal yo, por lo tanto, es comprendido en sentido concreto, vale decir, que se lo interpreta trascendentalmente como intersubjetivo en armonía teleológica de un vínculo de reciprocidad comunicativa, en el que se constituye un mundo universal.”** (Iribarne, 2007, p. 199, negritas mías).

Con relación a lo anterior cabe también el siguiente paréntesis relativo al tratamiento de la intersubjetividad. En el apartado anterior desarrollamos la dimensión intersubjetiva en función de las dinámicas ancladas en la corporalidad y expusimos cómo —a partir de un movimiento aperceptivo— el sentido de cuerpo orgánico propio se traslada al *alter* en función de la síntesis de parificación; es posible, entonces, reconocer otra vida trascendental constituyente de sentido. Ciertamente tal dinámica señala en dirección de una postura trascendental al explicitar los procesos sintéticos que permiten la constitución del sentido de *alter ego*; sin embargo, como apunta Zahavi, es posible reconocer otras dimensiones de trascendentalidad correspondientes, también, a la intersubjetividad, lo que significa que las funciones constitutivas de ésta no se agotan en la efectuación del sentido *alter ego* que cumple la corporalidad; por el contrario, Zahavi apunta la operación de, por lo menos, tres sentidos de intersubjetividad trascendental: el primero ya ha sido abordado arriba al referirnos a la dimensión intersubjetiva operante en las síntesis perceptivas; el segundo ha sido tratado con relación a las funciones constitutivas que la corporalidad cumple en la experiencia del *alter*. Un tercer sentido, también trascendental, se encuentra en una suerte de

intersubjetividad anónima correspondiente a los influjos implícitos que la tradición ejerce sobre la subjetividad; el ejemplo paradigmático, ya mencionado, indica la función de la normalidad lingüística heredada que señala la función constitutiva de una comunidad anónima, sin embargo, manifiesta en la tradición (Zahavi, 2003, 238). Así pues, la intersubjetividad trascendental se realiza en función de diversas dimensiones constitutivas permitiendo que un horizonte histórico concreto se constituya como tal.

III Recapitulación

Cabe, en este punto, una breve recapitulación de lo indicado previamente con la finalidad de introducir ya la pregunta por la posibilidad de una teleología. Desde el inicio de la investigación se indicó que el punto de apoyo para abordar el problema teleológico se identifica con la facultad sintética de la vida consciente. La razón estriba en que, en función de ésta, el horizonte del “mundo” –así como toda experiencia que al interior de él ocurre– se configura como unidad de sentido. No parece posible indicar que haya algún tipo de experiencia que, de hecho, escape al ordenamiento sintético operado por la temporalidad de una conciencia⁷². Hemos indicado también, en su momento, que señalar tal estatus ontológico en la facultad de síntesis de la conciencia es señalar también el lugar, por antonomasia, en que ocurre la racionalidad. La explicitación de tales hechos requiere, necesariamente, de un tipo de análisis trascendental, razón por la cual la vía fenomenológica aparece como el marco adecuado en la realización de tal estudio. En esa dirección, el estudio de la subjetividad trascendental permite descubrir el papel ontológico de la síntesis en el ordenamiento de lo real; dicho de otra manera, en virtud de que la conciencia opera diversas y complejas síntesis es posible que ésta tenga un “mundo”. Ahora bien, la complejidad que un estudio dirigido a la síntesis comporta fue patente desde el inicio en tanto toda experiencia se configura a partir de una compleja gama de procesos ricos en su diversidad; sin embargo, se intentó exponer los contenidos necesarios para poder plantear el problema de una teleología inherente a lo real. En ese sentido podemos afirmar que, de hecho, hay una teleología operando en todo estrato de la vida consciente; ésta abarca desde la función pasiva más básica –que es justo la

⁷² Sin embargo, esta tesis será puesta en cuestión al introducir el principio ético-teleológico que se postula desde la fenomenología levinasiana.

de la conciencia interna del tiempo— hasta las actividades más complejas que comprometen todo el ser atento de la vida consciente. Tomar a la síntesis como hilo conductor ha permitido abordar, en el apartado previo, aquellos procesos sintéticos que constituyen la experiencia intersubjetiva. La importancia de los mismos, con relación a una investigación sobre la teleología estriba en que el horizonte del “mundo de la vida” —marco en el que se realiza toda vida singular concreta— es también un horizonte histórico que se constituye intersubjetivamente; en ese sentido, el desarrollo más fundamental de la vida consciente — aquel que remite al estrato temporal en que ésta se auto-constituye como vida unitaria— termina por constituir un “mundo de la vida histórico” como horizonte del acontecer.

Ahora bien, de lo dicho hasta aquí puede implicarse que todo horizonte histórico —en tanto mundo de la vida— se constituye en función de dinámicas teleológicas, es decir, sintéticas. Con ello en mente, es posible decir que el “mundo” se configura teleológicamente de facto; es decir, todo contenido, todo estímulo que afecte una vida consciente será integrado y ordenado en el horizonte temporal significativo del “mundo” en cuestión. Esta afirmación parece ser verdadera hasta cierto punto; sin embargo —y ya para perfilar el papel y función de la filosofía en el desarrollo de un *telos*— desde el punto de vista de la fenomenología existen posibilidades de configuración mejor logradas que otras; *mutatis mutandis* existe la posibilidad de configurar “mundos” más racionales en los que la teleología de lo real alcanza momentos de mayor plenitud. Esta idea introduce en el campo de análisis la siguiente afirmación: no se trata tan sólo de configurar un mundo con sentido (proceso que ya incluye, indudablemente, dinámicas teleológicas latentes) sino, sobre todo, de dirigir tales configuraciones hacia alguna dirección: ¿qué dirección es esa?, ésta se identifica con una infinitud posible de configuraciones o “mundos”.

A partir de las afirmaciones previas es posible comprender el papel que la filosofía cumple, o debería cumplir, en el entramado de un horizonte histórico. Si bien es cierto que la configuración de un “mundo” obedece a una racionalidad que se concreta en procesos sintéticos, la función de la filosofía consiste en la explicitación de tal racionalidad; dicho de otra manera, existe una teleología latente operando en la realización de toda vida singular y comunitaria como partícipe de un mundo histórico; la función de la filosofía estriba en explicitar esa teleología y direccionarla hacia una configuración más racional del “mundo”:

Llevar la razón latente a la auto-comprensión de sus posibilidades y con eso hacer visible la posibilidad de una metafísica como una posibilidad verdadera; ese es el único camino para poner en marcha una metafísica⁷³ [...] **Sólo con esto se decide si el telos congénito de la humanidad europea con el nacimiento de la filosofía griega, quiere ser una humanidad a partir de la razón filosófica y poder ser sólo como tal, en el movimiento infinito de la razón latente a la manifiesta, y en el esfuerzo interminable de darse normas a sí misma mediante ésta, su verdad y autenticidad humana,** es una mera ilusión histórico fáctica, una adquisición accidental de una humanidad accidental, entre otras humanidades e historicidades, o si más bien en la humanidad griega llegó a irrumpir por primera vez lo que como *entelequia* está contenido esencialmente en la humanidad (Husserl, 1936, pp. 58-59, negritas mías).

En la cita previa se perfila ya la función de la filosofía con relación a la explicitación de la racionalidad-teleológica latente en lo real. En ese sentido, el método que la fenomenología provee consiste en el estudio de la racionalidad (formas sintéticas) en función de la cual la conciencia realiza la totalidad de su vida. Ahora bien, lo anterior lleva inevitablemente al siguiente problema: cuando se precisa comprender la teleología de lo real no ya en los rendimientos sintéticos a nivel pasivo de una vida consciente singular, sino a nivel de un horizonte ya constituido en tanto “mundo de la vida”, de qué manera o en qué sentido puede seguirse un índice teleológico; para responder nos permitimos citar *in extenso*:

Para nosotros es válido hacer comprender la teleología en el devenir histórico de la filosofía, especialmente de la moderna, y junto con esto procurarnos claridad acerca de nosotros mismos como sus portadores, sus co-realizadores con nuestra voluntad personal. Intentamos comprender la *unidad* que gobierna en toda posición histórica de fines [...] y en una crítica permanente tener a la vista sólo el nexo histórico conjunto como nexo personal. [...] Nosotros que no sólo tenemos una herencia espiritual, sino que también somos completamente lo devenido histórico-espiritualmente, sólo así tenemos una tarea que es la nuestra propia. No la logramos mediante la crítica de cualquier sistema presente o transmitido por la antigüedad, de una “visión del mundo” científica o pre-científica [...] sino sólo a partir de una comprensión crítica de la unidad conjunta de la historia, de *nuestra* historia. **Pues ella tiene unidad espiritual a partir de la unidad y la fuerza impulsiva de la tarea, que en el acontecer histórico –en el pensar filosofante del uno para el otro y del uno con otro por encima del tiempo– quiere llegar por grados, de la falta de claridad a la claridad que satisface, hasta que ella se elabore finalmente con perfecta intelección.** Entonces ella no sólo se muestra como de hecho necesaria sino como lo *encomendado* a nosotros los filósofos de hoy. **Nosotros somos precisamente lo que somos, como funcionarios de la humanidad filosófica moderna, como herederos y co-portadores de la orientación de la voluntad que la atraviesa, y somos eso a partir de una institución originaria, que es al mismo tiempo institución ulterior y transformación de la institución originaria de los griegos.** En esto

⁷³ Recuérdese que, al inicio de la investigación, se expresó el problema con relación a la razón de ser del ordenamiento fáctico del “mundo”; en tal momento se señaló, retomando a Husserl, que no parecía haber razón que explicara tal ordenamiento, es decir, no había ninguna estructura eidética que diera cuenta de él. Es en ese sentido, y para solventar tal carencia, que se abre la posibilidad de una metafísica, precisamente, para dar cuenta de la configuración racional y fáctica de lo real.

se halla el *comienzo teleológico*, el verdadero nacimiento del espíritu europeo⁷⁴ en general (Husserl, 1936, pp. 113-114, negritas mías).

A partir de la lectura de *Krisis* es posible vislumbrar el papel que la filosofía cumple con relación a la realización de una teleología. Husserl pone en la filosofía y en el desarrollo de su historia el índice que permitirá reconocer el sentido teleológico que atañe a lo humano. Sobre este punto, es preciso considerar que no se trata de que el *telos* de lo humano competa sólo al quehacer filosófico, por el contrario, si tal meta o finalidad opera en lo real debe, necesariamente, extenderse a la totalidad de los ámbitos de la vida; se trata, tan sólo, de reconocer que es tarea de la filosofía consagrarse a la comprensión de tal *telos*; es el filósofo, a fin de cuentas, quien busca comprender la racionalidad de lo real y en tal tarea radica el sentido último de su disciplina. Por tal razón, es posible encontrar en el corpus husserliano la tendencia a postular el quehacer filosófico –que para él se identifica con el quehacer de la fenomenología– como Ciencia de las ciencias, es decir, como aquella instancia en virtud de la cual es posible unificar y regular la tarea racional del conocimiento; en tal marco es en el que se inscriben sus obras con carácter programático (*Ideas, Meditaciones Cartesianas, Crisis de las Ciencias Europeas, Lógica Formal y Lógica Trascendental*) cuya finalidad última apunta hacia la consecución de un sistema filosófico que dé cuenta de la racionalidad inherente a la vida consciente y su experiencia de lo real; es decir, cuya finalidad es la realización de la fenomenología trascendental. Sin tocar, por ahora, el problema con relación a si la filosofía –tal cual se practica hoy en día– resulta la indicada para estudiar la racionalidad de lo real en su completitud, es decir, para explicitar la teleología de lo vivo, continuemos señalando que Husserl busca un hilo teleológico estudiando el desarrollo de la historia de la filosofía. Es pues la filosofía en su devenir lo que genera, y ha generado, una dialéctica compleja en función de la cual cada época histórica ha atisbado –con relación a sus posibilidades y limitaciones– el *telos* racional de lo humano. Tal es el espíritu con el que Husserl hace su propia lectura de la filosofía kantiana o del empirismo de Hume, por ejemplo; retoma de aquellas posturas los indicios que consideró adecuados para la efectuación de su postura trascendental.

⁷⁴ El término “Europa” en la fenomenología husserliana debe desprenderse de toda interpretación análoga a cualquier forma de nacionalismo excluyente; se trata, más bien, de un término que señala la continuidad del desarrollo filosófico y teleológico que comienza, desde la visión de Husserl, en Grecia (cf. Díaz Álvarez, 2003, pp. 330-339).

Ahora bien, dentro de este contexto, se precisa recuperar la dimensión perteneciente a la constitución de horizontes históricos y relacionarla con el quehacer fenomenológico en tanto medio para explicitar el *telos* de lo humano. A este respecto, debe añadirse que el fenomenólogo –a través del desarrollo de su disciplina trascendental– al considerar el devenir de la historia de la filosofía en su unidad alcanza una posición que le permite intuir el movimiento de la teleología que se ha manifestado en diferentes momentos históricos. Esta posición es posible en virtud de que el fenomenólogo se constituye como perteneciente ya a una tradición de pensamiento desde la cual realiza su labor. En ese sentido, el desarrollo de la fenomenología trascendental –con sus diversas y complejas *epojés*– desemboca en la toma de conciencia histórica por parte del fenomenólogo que medita. Este movimiento, tal conciencia de pertenencia a un momento histórico, indica Husserl, es uno de los más cruciales y de mayor importancia para la realización del movimiento teleológico de lo vivo:

Una toma de conciencia retrospectiva histórica como esta que estamos examinando es, pues, efectivamente la más profunda toma de conciencia de sí mismo hacia una comprensión de sí mismo, hacia aquello hacia lo que propiamente se quiere ir, hacia lo que se es como ser histórico. La toma de conciencia de sí mismo sirve a la decisión y ella quiere decir aquí naturalmente, al mismo tiempo continuación de la tarea más propia, que de ahora en adelante es comprendida a partir de aquella toma de conciencia histórica y tarea elucidada, que en el presente nos es encomendada en común a nosotros. [...] Sólo en la institución final se manifiesta eso [es decir, la visión de conjunto de la historia desde la tradición propia], sólo a partir de ella se puede abrir la orientación unitaria de todas las filosofías y los filósofos, y a partir de ella se puede alcanzar la claridad en que se comprenda a los pensadores del pasado como ellos nunca habría podido comprenderse (Husserl, 1936, p. 115-116, negritas mías).

La explicitación de la teleología inherente a lo real –es decir, inherente a la vida consciente y su experiencia del “mundo” – es la tarea a la que se encuentra llamada toda filosofía que, a decir de Husserl, deba considerarse auténtica. Adoptar tal tarea hace del filósofo un funcionario de la humanidad en tanto la filosofía debe realizar una función rectora para la humanidad. Esta toma de posición sólo es posible a partir del desarrollo de la vida consciente hacia la dimensión trascendental de su vida; en virtud de ésta, el filósofo funcionario de la humanidad se coloca como parte del entramado histórico del cual es heredero, pues es en tal punto en el que la pregunta por el sentido de lo humano puede plantearse con total justificación; es ahí donde puede indagarse por el sentido de la historicidad, del sujeto, de la ciencia, del “mundo”, en síntesis: de la *vida*. De esta manera, Husserl realiza una

interpretación unitaria de la historia de la filosofía que le permite indicar la tarea teleológica a la que se encuentra avocada la filosofía. Cabe preguntar en este punto, en qué sentido puede realizarse tal teleología desde su correspondiente toma de posición histórica. A este respecto cabe señalar que en una visión unitaria de la historia de la filosofía⁷⁵, cada una de sus etapas o momentos históricos guarda relación con el resto al ser remitidos al mismo marco de un desarrollo teleológico del cual son partícipes; en ese sentido, el vínculo teleológico que une tales épocas, se traduce en un proceso racional en función del cual la *razón* se dirige a la auto-comprensión de sí misma; este movimiento de auto-comprensión se identifica con la auto-objetivación de la *razón* en diversidad de sistemas filosóficos y simbólicos, cada uno correspondiente a una época histórica y contexto cultural particulares. Con ello en mente, Husserl caracteriza la responsabilidad del quehacer filosófico, pues en su actividad el *telos* de lo humano puede adquirir su sentido pleno al tomar posición desde su momento histórico, hecho que permite una toma de posición crítica con relación al devenir histórico y filosófico de lo humano.

Es importante señalar que la comprensión de sí operada por el filósofo da un sentido nuevo al ordenamiento teleológico de lo real. Ya no es el mero ordenamiento pasivo que configura la significatividad del “mundo” para la conciencia; una vez que ésta se ha consagrado a un desarrollo reflexivo que culmina en una toma de postura trascendental e histórica, ciertos ordenamientos sintéticos que configuran la unidad de sentido vivida como “mundo” dejan de ocurrir solamente en segundo plano para invitar de manera explícita y activa a la realización de una vida racional y teleológica. En esa dirección, la comprensión de sí, posibilitada por la fenomenología trascendental, hace que la vida consciente que medita se vea como integrada y partícipe en el desarrollo teleológico de lo real. Así pues, consideremos la siguiente cita *in extenso*:

Precisamente con esto [el descubrimiento de la apodicticidad cartesiana] comienza una filosofía de la más profunda y universal comprensión de sí mismo, del ego filosofante, como portador de la razón absoluta que viene a sí misma, del mismo como implicando en su apodíctico ser-para-sí a sus co-sujetos y a todos los posibles co-filósofos, el descubrimiento de la intersubjetividad absoluta (objetivada en el mundo como humanidad total) como aquel en el que la razón en oscurecimiento, en esclarecimiento, en el movimiento

⁷⁵ Husserl privilegia el desarrollo de la Historia de la Filosofía para remarcar el modelo de funcionario de la humanidad cuya labor, en tanto filósofo, estriba en explicitar la racionalidad del “mundo”; sin embargo, si se ha de aceptar su postura hasta sus últimas consecuencias, es preciso reconocer que tal teleología debe operar y encontrarse en todos los ámbitos de lo real.

de la diáfana comprensión de sí mismo se halla en el infinito progreso; el descubrimiento de los modos de ser necesarios, concretos, de la subjetividad absoluta (de la trascendental en sentido último) en una vida trascendental de la “constitución del mundo” permanente, y con esto, correlativamente, el nuevo descubrimiento del “mundo existente”, cuyo sentido de ser como trascendentalmente constituido le dio un nuevo sentido a eso que, en los grados anteriores se llamó mundo y verdad mundana [...] **pero en eso también al existente humano** [es decir, también adquiere un nuevo sentido en función de la trascendentalidad], a su existencia en el mundo pre-dado [...] **en lo sucesivo, la última comprensión de sí mismo del ser humano como responsable para con su propio ser humano, su comprensión de sí mismo como ser en el ser llamado a una vida en la apodicticidad, como practicando [...] una ciencia actualizante en libertad apodíctica de todo su ser concreto para una razón apodíctica [...] en la que ella es humanidad; tal como se ha dicho, como comprendiéndose racionalmente, comprendiendo que ella es racional en el querer-ser-racional, que esto significa una infinitud de la vida y de la aspiración hacia la razón, que la razón directamente se refiere a eso a que el ser humano como ser humano aspira, lo único que a él puede satisfacerlo, hacerlo ‘dichoso’ [...]** (Husserl, 1936, pp. 307-308).

El fragmento previo ya da cuenta, en términos generales, del programa de la fenomenología; señala la transformación que ocurre en la vida consciente desde el momento primero en que forma parte de un horizonte de sentido mundano-empírico; de cara a éste, invocado por la necesidad de comprender tal horizonte del “mundo de la vida”, la vida consciente realiza una primera *epojé* permitiendo abrir el campo de experiencia trascendental; dentro de éste, en virtud de diversos movimientos reflexivos, se explicitan las estructuras ontológicas constituyentes del sentido de lo real: temporalidad, sensibilidad, historicidad, intersubjetividad, teleología, etc. Cabe acentuar que aquellas estructuras ontológicas, así como los procesos sintéticos que cada una permite, resultan el hecho racional; en ese sentido, la totalidad de la vida es un acontecimiento racional que opera la constitución del sentido del “mundo”. Ahora bien, en este punto cabe un comentario sobre lo que significa una vida en la apodicticidad o, lo que es lo mismo, una vida que se comprende racionalmente.

Partamos de lo ya indicado con relación a que lo real se constituye en virtud de diversos procesos sintéticos de diferentes grados de complejidad. El análisis de éstas síntesis se efectúa –en una fenomenología ortodoxa– en función de las relaciones noético-noemáticas estudiadas por un análisis intencional. Tales síntesis intencionales constituyen unidades significativas que, en última instancia, configuran el sentido de “mundo” como horizonte de todo experimentar. Ahora bien, recuérdese que dentro del rendimiento intencional opera también la pareja terminológica intención-cumplimiento. De esta manera, una intención

significativa indica el momento en que la conciencia señala su objeto sin tener una intuición que la plenifique proveyendo su contenido; un ejemplo puede ser la noción de partícula subatómica que puede ser inferida teóricamente pero no percibida de manera directa. Por otra parte, la noción de cumplimiento indica el momento en que una intuición significativa adquiere contenido intuitivo; un ejemplo puede ser el momento en que leemos en un artículo sobre el Adagio de la *Séptima Sinfonía* de Bruckner sin haberla escuchado directamente; podemos decir que en el momento en que la escuchamos, aquello que sólo había sido indicado en tanto significado ha adquirido cumplimiento o plenificación.

Ahora bien, con lo anterior en mente, podemos decir que, de manera análoga, la dinámica intención-cumplimiento se encuentra operando prácticamente en la constitución de la totalidad del horizonte del “mundo”. El movimiento a través del espacio, por ejemplo, implica dinámicas de intención-cumplimiento que se reactualizan constantemente en función de nuestras tomas de posición espaciales y corporales. Otro ejemplo, ya en el ámbito del intelecto, puede ser aquel momento en que se aprende, quizás, el teorema de Pitágoras de manera automática y sin reflexión; en tal caso se hace uso de éste pero sin comprender las diferentes relaciones de un triángulo rectángulo que le dan fundamento; éstas se encuentran, de algún modo, sólo significadas, implícitas, vacías. No obstante, en el momento en que se reflexiona sobre tales relaciones y se las intuye, se comprende también la totalidad de posibilidades que el teorema comporta; en tal caso, podemos decir que hay una plenificación de lo que sólo existía de manera implícita pues tal contenido ha sido intuido. Este esquema, en que la vida consciente constituye síntesis de significación para después constituir síntesis de plenificación da cuenta de un proceso racional y, sobre todo, de una tendencia de tales procesos que debe ser calificada también de racional. Es en función de tal tendencia que debe ser comprendida la facultad racional de lo humano; ésta no se agota sólo en el hecho de configurar unidades de sentido en un momento o época determinadas, por el contrario, tales unidades incluyen, de manera inherente, la posibilidad de una reactualización racional que permita su configuración en un sentido más pleno, es decir, con un grado mayor de intuitividad. Tal tendencia hacia una mayor plenificación es la que da sentido al hecho de que lo humano es racional sólo en tanto querer-ser-racional. Dicho de otra manera y a riesgo de simplificar la cuestión, puede decirse que la vida consciente no ha terminado de constituir su “mundo” ni a sí misma como parte del mismo; al mismo tiempo, existe en ella la tendencia

a constituir un “mundo” cada vez más pleno de sentido. Es con relación a tal tendencia hacia lo racional, es decir, de una voluntad que aspira a la razón de lo real, que debe comprenderse el sentido de la infinitud a la que se encuentra avocada la vida consciente. Se trata de señalar que, en sus funciones sintéticas configuradoras de lo real, la conciencia, ciertamente, constituye un “mundo” como resultado de su rendimiento racional; sin embargo, en virtud de que esa misma vida racional se encuentra avocada a la reactualización de sí misma en el horizonte del “mundo” en el cual se halla inscrita su vida, su experiencia de lo real no se da con carácter de terminada; por el contrario, como parte de la aventura racional, este mundo se halla llamado a nuevas reconfiguraciones, constituciones, ordenamientos, cada uno de los cuales buscará un momento de racionalidad más pleno y mejor logrado; es decir, cada “mundo” incluye la tendencia a lograr una configuración racional en que la *vida* brille con mayor plenitud. Tal re-configuración de “mundos” hacia nuevos “mundos” –más racionales– resulta el contrapunto bajo el cual debe ser leído el sentido de *infinito* que motiva el *telos* de lo real; como hemos señalado, la efectuación del telos en este nivel ontológico requiere, necesariamente, del estrato propio a la intersubjetividad trascendental.

9. Ética y teleología

I Ética y teleología

Ahora bien, cabe en este punto el siguiente señalamiento con relación al sentido de la infinitud que, al final, realiza la dinámica teleológica de lo real en su mayor dignidad. Primero debemos distinguir tal sentido del perteneciente a la percepción; si bien ésta se enmarca en un horizonte infinito de posibilidades de constitución –sin embargo, predelineadas ya conforme a la estructura ontológica de la objetividad en cuestión– no se trata del mismo sentido de infinitud que opera en la constitución de un horizonte histórico y sus valores correlativos. El sentido de infinitud al cual se encuentra avocada la vida de conciencia debe ser comprendido, sobre todo, a la luz de la problemática ética. En ese sentido, dentro del marco de la fenomenología husserliana, la ética adquiere un matiz preponderante en cuanto a la realización de una vida racional, de tal manera:

La filosofía moral es sólo una parte absolutamente no independiente de la ética, y ésta debe necesariamente concebirse como la ciencia de la íntegra vida activa de una subjetividad racional en la perspectiva de la razón que la regula unitariamente en integridad. Y cualesquiera que sean las posibles esferas particulares de acción que en esta perspectiva hagamos objeto de consideración normativa –incluso si se trata, por ejemplo, de la actividad que designamos como pensar cognoscitivo–, también en ellas encuentra la ética su suelo temático. El nombre mismo de «razón» debe tomarse, pues, en completa generalidad, de suerte que ética y ciencia de la razón práctica resulten conceptos equivalentes (Husserl, 1988, pp. 21-22).

Ahora bien, si se considera la ética como aquella ciencia que busca comprender la vida consciente activa para dirigirla racionalmente, debe aceptarse que tal vida tiene que ver con lo ético. Se trata de señalar la identificación entre el desarrollo de una vida racional y su praxis concretada y dirigida por lo ético. Una vez más, el sentido de lo ético aquí tratado debe ser distinguido del que adquiriría en el marco de un análisis naturalista o empírico. El posicionamiento ético que señala el quehacer fenomenológico se realiza ya dentro de una postura trascendental, es decir, constitutiva. Con ello en mente, la toma de un posicionamiento ético desde la fenomenología supone ya haber realizado cierto grado en la evolución de la *praxis* fenomenológica. Esto significa que para el *ego* meditante es posible ya intuir su vida como unitaria para encontrar en ella el corpus de valores que han regulado su comportamiento activo; significa, también, que en función del examen fenomenológico sobre su propia vida es capaz de intuir las operaciones racionales que la constituyen como tal, es decir, es capaz de reconocer la racionalidad que la realiza y conforme a la cual efectúa su desarrollo: “El ser humano, que vive ya con conciencia de su facultad racional, se sabe ahora responsable de lo justo y de lo injusto en todas sus actividades, sean actividades cognoscitivas o valorativas o acciones enderezadas al obrar efectivo. Allí donde éstas falten a lo correcto o a la racionalidad, el hombre se lo reprochará a sí mismo [y] quedará descontento de sí.” (Husserl, 1988, p. 34). Lo anterior adquiere su significación teleológica al ser relacionado con lo ya indicado sobre el valor ontológico de la síntesis; si ésta configura un ordenamiento racional de lo real –primero a nivel pasivo–, es preciso señalar que tal configuración adquiere una complejidad mayor –pero también racional– al realizarse en el nivel ético-valorativo. De tal manera, la subjetividad que ha tomado conciencia de la racionalidad de lo real –así como de la racionalidad correlativa de su vida– abre la posibilidad de llevar esa misma racionalidad a formas mejor logradas a través del desarrollo de su vida

ética concreta. Tal es precisamente el sentido de una vida auténtica; se trata de una vida que ha explicitado la racionalidad de lo real buscando siempre llevarla a nuevas formas racionales mejor logradas. La manera de hacer tal recae, sobre todo, en la constitución de nuevos valores que, en último término, dirigen la vida de una comunidad histórica. No obstante, la acuñación de nuevos valores debe primero realizarse en una vida individual para, después, ser adoptados como valores comunitarios. Pero antes de abordar tal problema, es preciso señalar la relación que guarda lo recién dicho con el sentido de infinitud en función del cual se realiza la dinámica teleológica de lo real. En ese sentido, la vida consciente que se ha descubierto parte de la dinámica racional adquiere la necesidad de llevarla a mejores logros; en ese tenor, cuestiona la totalidad de su vida y de los valores correlativos para, en función de una postura trascendental, evaluar en qué medida objetivan el proceso racional que le es propio. En ese sentido, descubre que la razón no se da como un hecho ya dado y a disposición, sino que, en virtud de una dinámica de reconstitución que tiende siempre a la plenificación, la racionalidad –en su forma de razón absoluta– se cumple, sobre todo, como un ideal regulativo al cual la vida, que quiere ser auténtica⁷⁶, tiende. De tal manera, la vida ética toma posición crítica frente a sí misma para evaluar su corpus de valores en función del *telos* de la razón absoluta; en tal dinámica, al explicitar las limitaciones de tal *corpus* y guiado por su misma tendencia hacia la razón reelabora –re-constituye– nuevos valores con un sentido cuya plenificación se encuentra más cercana al ideal de razón absoluta.

Es en el marco de lo recién dicho que debe comprenderse el sentido de infinitud, así como su mayor dignidad teleológica; se trata pues de una re-configuración de lo real guiada por el *telos* de la razón absoluta; es tal re-constitución de “mundos” –tarea inherente a la vida consciente– lo que se realiza como proceso infinito:

La autoconstitución de la subjetividad trascendental como un dirigirse en infinito a la «perfección», a la verdadera autoconservación. El ser en contradicciones siempre nuevas, la superación de las contradicciones. La subjetividad trascendental existiendo en la forma, que

⁷⁶ “Surge de este modo la *forma de vida de la «humanidad auténtica»*, y para los seres humanos que someten a juicio su persona, su vida y su posible obrar en la realidad, *la idea del «ser humano auténtico y verdadero»*, del «hombre que vive en la razón». Es éste el hombre al que no se llama *animale rationale* meramente por tener la facultad de la razón y por regular y justificar ocasionalmente su acción según evidencias racionales; sino que este hombre se conduce siempre y en todo lugar, en toda su vida activa, de un mismo modo: aspira a lo racional práctico *en general* en virtud de una autodeterminación genérica de principio en favor de ello y por mor sólo de su absoluto valor práctico; entregándose en consecuencia y con coherencia a reconocer de manera evidente la verdad práctica, el bien, y a hacerlo realidad como aquello que en la medida de sus fuerzas es lo mejor dentro de la esfera práctica de acción.” (Husserl, 1988, p. 35).

le es necesaria, de la mundanidad; esto es, en la forma de una humanidad que quiere configurarse a sí misma y consigo a su mundo en un mundo verdadero, «libre de contradicción». Necesidad a tal fin de la automeditación en grados siempre superiores, esto es, necesidad de un proceso de desarrollo de la automeditación hasta alcanzar la automeditación trascendental y el desarrollo sistemático propio de ella. [...] **La idea de la perfección infinita, idea de una existencia subjetiva individual perfecta, en el seno de una comunidad intersubjetiva global infinitamente perfecta. Idea impensable como forma ya acabada, como la forma efectiva de una existencia trascendental pensable – representable intuitivamente–. La idea de una existencia en progreso infinito «pluscuamperfecto», que va superando las necesarias «contradicciones» del ser y se eleva así a la concordancia consigo misma en el ser verdadero; idea de una existencia que se renueva a sí misma para la verdad (Husserl, 1997, pp. 6-7, negritas mías).**

El sentido de la infinitud, en Husserl, señala pues en dirección de un proceso infinito de re-constitución racional de lo real, anclado en la búsqueda de vida auténtica encarnada en cada conciencia singular. Ciertamente la postura husserliana resulta atractiva en cuanto a contenidos y precisión en sus análisis, sin embargo, dentro del propio campo fenomenológico es posible encontrar otro tipo de posturas éticas, dentro de las cuales, es posible también encontrar un sentido de la infinitud que parece realizarse en otra dirección. Tal es el caso de la fenomenología levinasiana que, si bien se nutre del planteamiento husserliano, expone una ética que se realiza en un sentido distinto al husserliano y, más aún, incluye una teleología y un sentido de la infinitud que deben ser comprendidos en su justa medida; veamos en qué consiste la postura del filósofo lituano.

II. Ética como motor teleológico

En dirección a perfilar las conclusiones es momento de adentrarse en la teleología que se desprende de la fenomenología levinasiana. Ciertamente, los desarrollos previos han permitido vislumbrar el papel que la síntesis y sus diferentes formas ocupan en el desarrollo racional de la vida consciente. Ahora bien, al adentrarse al estudio de la postura levinasiana deben tenerse presentes los anteriores contenidos considerando que el propio Levinas los utiliza como material de su exposición, así sea incluso, para levantar una crítica a sus limitaciones. De tal manera, al papel ontológico y fundamental que cumple la síntesis es preciso añadir la siguiente cuestión como otra de las condiciones mínimas necesarias para la comprensión de la propuesta levinasiana: se trata de las limitaciones que presenta el ejercicio lingüístico para la expresión de ciertos contenidos, en este caso particular, de un tipo *sui*

generis de ética. Este problema se deja ver como una aporía intrínseca a la descripción fenomenológica que el propio Levinas desarrolla; la razón de tal aporía se lleva a cabo en función de la convergencia de los dos siguientes aspectos: por una parte, la investigación que Levinas realiza en torno a lo ético debe enmarcarse en la dimensión de una perspectiva trascendental; en ese sentido, este tipo de ética *sui generis* apunta a una –entre otras– estructura ontológica en función de la cual se constituye el sentido de lo real. Por otra parte, es preciso indicar que la propia estructura de lo ético –en clave levinasiana– excede las posibilidades de conceptualización o de determinación lingüística, de ahí la pertinencia de la siguiente pregunta: ¿cómo dar cuenta de aquello que escapa a ser dicho? Con relación a lo anterior es preciso remarcar que la actitud trascendental que abre, precisamente, la posibilidad de un estudio trascendental –como se plantea en la *VI Meditación* de Fink y según es retomado por Javier San Martín– incluye como una de sus habitualidades el hecho de realizar toda predicación a través de un lenguaje mundano-natural; dicho de otra manera, el análisis trascendental no abre ni constituye un nuevo tipo de lenguaje, por el contrario, hace uso de los mismos grafemas, fonemas, sintaxis y gramática del lenguaje usado en la cotidianidad del mundo para dar cuenta de las estructuras ontológicas y trascendentales que son su objeto de estudio:

El yo-trascendental no pierde el lenguaje por la reducción, pero no por ello es un lenguaje trascendental, ya que por el contrario es un lenguaje totalmente dirigido a lo que es: es un hábito del yo trascendental, pero para decir lo que es; a pesar de ello el espectador fenomenólogo sólo puede expresarse en ese lenguaje, a pesar de que tenga que cambiar su sentido, pues sus conceptos son *Seinsbegriffe*, conceptos referidos al ser y no *Vorseinsbegriffe*, conceptos referidos al pre-ser (San Martín, J., 1990, p. 258, negritas mías).

Lo anterior no puede ser soslayado al adentrarse en la exposición desarrollada por Levinas cuya fama de compleja es, indudablemente, bien merecida. Es preciso considerar que la totalidad del tratamiento levinasiano se efectúa en el marco de la problemática recién aludida: la ética descrita por Levinas se identifica con una instancia de índole trascendental que, en tanto tal, evade las posibilidades que un discurso en lenguaje *natural* posee para dilucidarla. Por tal razón, nos parece que otro de los requisitos mínimos para la comprensión de la ética levinasiana –y en su momento una teleología– estriba en tener siempre presente las tensiones semánticas que resultan esenciales a la lectura misma de su postura; o como lo señala Javier San Martín refiriéndose a la *VI Meditación*:

Las formas de las palabras no cambian, sólo pueden cambiar en el modo del significar, pues ya no mantienen su sentido, sino que se convierten en noticia o indicio (*Anzeige*) de un sentido trascendental, no de un modo estático sino de un modo lleno de tensiones, pues por un lado se indica en el modo de la analogía un sentido trascendental y a la vez éste «protesta» contra el modo en que es expresado, porque las palabras del lenguaje natural que tienen significados ónticos no pueden analogizar en absoluto «significados no ónticos». Por eso más bien se trata de una analogía de la analogía dentro del lenguaje natural, de una analogía trascendental, que por otro lado implica que todas esas frases sólo son comprendidas si se reproduce la «situación de donación de sentido de la frase trascendental, e.d. si ese sentido es verificado en la intuición fenomenológica». Lo que implica una consecuencia importante: **la fenomenología trascendental no puede ser comprendida en una mera lectura de investigaciones fenomenológicas, sino sólo «en la repetición de la ejecución de las investigaciones mismas»** (San Martín, J., p. 258, negritas mías)

El tratamiento de la problemática anterior también ha sido desarrollado por Levinas a partir de una dialéctica compleja establecida a partir de la dupla Decir-Dicho. En 1974, en *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, Levinas señala, a partir de la noción de “Decir”, un tipo de excedente de sentido operando en la vida consciente al momento de realizarse la experiencia ética. Es importante remarcar este hecho, puesto que gran parte de las dificultades que se presentan a la hora de estudiar el pensamiento levinasiano tienen que ver, precisamente, con la imposibilidad de aprehender el contenido de su ética en función de una objetivación conceptual fija. Con ello en mente y bajo el espíritu de la cita recién hecha, pareciera que el estudio de la ética levinasiana invita –más que a un ejercicio meramente intelectual y teórico– a ejecutar los movimientos reflexivos pertinentes que permitan revivir el sentido de su ética en “carne propia”.

Por otra parte, es preciso comprender la noción de “Decir” en función de su relación esencial con la noción de “Dicho”. Si el primer término de la dupla –Decir– remite a un tipo de instancia que escapa a toda determinación conceptual –que, sin embargo, opera en la vida consciente– el segundo –Dicho⁷⁷– señala, precisamente, aquello susceptible de expresarse a través de la determinación lingüística. Con relación a ello resulta pertinente preguntar: ¿por qué lo Dicho se deja expresar conceptualmente mientras que su par opuesto se escabulle de toda posible determinación? La respuesta a esta cuestión debe considerar el papel que la

⁷⁷ “Es en lo *ya dicho* donde las palabras –elementos de un vocabulario históricamente constituido– hallarán su función de signo y un uso; donde harán pulular todas las posibilidades del vocabulario”. (Levinas, 1974, p. 87).

“síntesis” cumple dentro de los ordenamientos cumplidos por la vida consciente; cabe añadir que el ordenamiento lingüístico posee un lugar ontológico notable en tanto permite la explicitación o expresión de unidades de identificación configuradas sintéticamente; se trata, pues, de unidades significativas⁷⁸. En resumen, puede afirmarse que lo “Dicho”⁷⁹ corresponde a aquello susceptible de ser verbalizado y en tanto tal expresado en un discurso articulado, en virtud de las síntesis pertinentes operadas por la conciencia. A partir de ello, es posible señalar en la noción de “Decir” un tipo de instancia que no sólo excede las posibilidades sintéticas y de conceptualización, sino que, por otra parte, también las funda, o a decir de Levinas mismo:

Pero la significación del Decir va más allá de lo Dicho; no es la ontología quien suscita al sujeto parlante. Por el contrario, **es la significación del Decir que va más allá de la esencia en lo Dicho, la que podrá justificar la exposición del ser o la ontología.**

Porque el lapso de tiempo lo es también de lo irrecuperable, de **lo refractario a la simultaneidad del presente**, de lo irrepresentable, de lo inmemorial, de lo pre-histórico. Antes que las síntesis de aprehensión y de reconocimiento, se realiza la «síntesis»⁸⁰ absolutamente pasiva del envejecimiento. [...] **Lo inmemorial no es el efecto de una debilidad de la memoria, de una incapacidad para franquear los grandes intervalos del tiempo, para resucitar pasados excesivamente profundos. Es la imposibilidad para la dispersión del tiempo de reunirse en presente, la diacronía insuperable del tiempo, algo más allá de lo Dicho** (Levinas, 1974, pp. 87-88, negritas mías).

La cita previa ya permite la recuperación de los elementos necesarios que permitirán exponer en qué sentido puede comprenderse una teleología implícita en el pensamiento

⁷⁸ “[...] todo fenómeno se dice, lo cual supone la simultaneidad de lo sucesivo dentro del tema. [...] Los entes se muestran como entes idénticos a través de su sentido. No aparecen como dados o tematizados primeramente para recibir luego un sentido, sino que son dados mediante el sentido que tienen. Pero estos hallazgos a través de la identificación tienen lugar en algo *ya dicho*. Lo dicho, la palabra, no son simplemente signos de un sentido, ni incluso tan sólo expresión de un sentido [...] sino que la palabra al mismo tiempo proclama y consagra una identificación de esto y aquello en medio de lo *ya dicho*.” (Levinas, 1974, p. 86).

⁷⁹ Es importante señalar que la función que la noción de “Dicho” cumple al interior del pensamiento levinasiano no se reduce a su perfil meramente lingüístico; por el contrario, ésta se extiende como correlato de un sistema de relaciones configurado sintéticamente que Levinas mienta con los términos Esencia –en 1974– y Totalidad –en 1961–.

⁸⁰ En esta cita es preciso considerar las comillas que encierran el término “síntesis” en el siguiente sentido: gran parte de la fenomenología levinasiana intenta explicitar estructuras o momentos propios de la vida consciente que no se dejan comprender en función de dinámicas sintéticas, el caso paradigmático apunta en dirección de lo ético. Con ello en mente, debe observarse que, en la cita en cuestión, la palabra síntesis aparece dos veces, siendo sólo la segunda de éstas colocada entre comillas, hecho que nos invita a buscar en ella un sentido distinto al asociado con el primer uso; en este caso concreto, su sentido nos remite a la relación que se cumple con el término “envejecimiento”. Esta relación será, sin embargo, tratada más adelante ya bajo el marco del desarrollo propio de una teleología levinasiana.

levinasiano; para tal fin, será menester tener presente el señalamiento hecho por Levinas en cuanto a un momento de la vida consciente que no se deja comprender por las síntesis temporales propias del “presente”, de la “memoria” ni, en resumen, por ninguna forma de aprehensión. Este hecho ya deja vislumbrar en qué sentido la fenomenología levinasiana –en tanto fenomenología heterodoxa– se opone a un ejercicio filosófico sólo anclado en el análisis intencional; es por ello que parte de su propuesta invita a exceder los lineamientos establecidos por éste⁸¹. Cabe, sin embargo, añadir a lo dicho aquí que la dialéctica entre la dupla Decir-Dicho se mueve en un registro que va desde una dimensión trascendental (“Decir”, en tanto estructura ontológica que sostiene la constitución de lo real que, sin embargo, no se deja reducir a la expresión lingüística) a una dimensión empírico natural (“Dicho”, en tanto objetivación o indicación verbal realizada en el horizonte de lo cotidiano y sus lenguajes). Ahora bien, lo dicho hasta aquí permite iniciar la exposición de la teleología implícita a la fenomenología levinasiana.

III Rostro

Hasta aquí se han establecido, desde nuestro punto de vista, los requerimientos mínimos para la comprensión de la fenomenología levinasiana, a saber: a) que la totalidad de la vida consciente constituye el horizonte de lo real en función de procesos sintéticos; y b) que dentro de la unidad de la vida consciente –producto de la síntesis– debe existir un momento no-sintético que motiva aquellos procesos y, además, proporciona la dirección y motivación de una pretensión teleológica. A continuación, es preciso recordar lo ya señalado más arriba: ciertamente, en el corpus levinasiano, no existe un momento en que se explicita o desarrolle tal cual una postura teleológica, sin embargo, a partir de la lectura que se propone aquí –basada en una interpretación de la obra magna de 1961 *Totalidad e Infinito*– es posible, sin duda, comprender una forma de teleología cuyo fundamento se encuentra en la ética *sui generis* desarrollada por Levinas. En esa dirección, cabe tener presente que la filosofía de

⁸¹ Remarquemos que Levinas no intenta, en ningún momento, desprestigiar o señalar algún tipo de incongruencia teórica dentro del edificio fenomenológico husserliano. Si se expresa a favor de un ejercicio fenomenológico que vaya más allá del análisis intencional es en función de un tipo de interés teórico distinto al que alimenta la fenomenología husserliana. En ese sentido, en lugar de establecer algún tipo de confrontación entre ambas posturas, parece más útil retomar los elementos de ambas que permitan una comprensión más acabada de las dinámicas trascendentales que constituyen la vida consciente.

Levinas se consagra a la ética y, consecuentemente, pueden encontrarse perfiles y análisis al respecto en distintos momentos de su obra; sin embargo, también es cierto que uno de los sitios en los que puede localizarse a detalle el análisis de lo ético es el capítulo tercero de *Totalidad e Infinito: El rostro y la exterioridad*. Resulta conveniente tener presentes tales estudios pues es en función de ellos que resulta posible establecer una postura teleológica, razón por la cual conviene en lo que sigue el desarrollo de los mismos.

Dentro de la fenomenología levinasiana las nociones de “luz”, “inteligibilidad”, “ser”, “esencia”, “Dicho”, a pesar de advertir distintos perfiles y determinaciones dentro del análisis fenomenológico, poseen un estrato común que puede ser definido como su dependencia respecto de los procesos sintéticos efectuados por la vida consciente. Es decir, la constitución del horizonte de “inteligibilidad”, de la “luz”, de la “visión” bajo las cuales aparece todo ente singular y sus determinaciones se realiza en función de la actividad intencional –es decir, sintética– de la conciencia. Resulta capital acentuar este hecho pues dentro de tal “circuito del ser” –correlato de la “visión” y de lo “inteligible”⁸²– también es posible encontrar formas de socialización –encuentros intersubjetivos– cuyo sentido se constituye en función de su pertenencia a la red de relaciones que conforman tal horizonte. Este hecho resulta punto de apoyo para la ética levinasiana pues, precisamente, abre la posibilidad de una forma de socialización –ética *sui generis*– cuyo sentido no depende ni se realiza por las modalidades sintéticas que guían la consumación de la intersubjetividad dentro del horizonte del “mundo”. En ese sentido, el lenguaje utilizado por Levinas, es decir, términos como “responsabilidad”, “rostro”, “infinito”, el célebre y malinterpretado “No matarás”, etc., resultan el recurso lingüístico dirigido a crear la tensión semántica que, precisamente, indicará la excedencia de sentido de un momento ético que no se deja comprender ni expresar sintéticamente. Ciertamente este hecho, aquí sólo indicado, adquiere mayor claridad al momento de realizar la lectura directa del discurso levinasiano, pues éste no se desarrolla como un tipo de discurso inductivo ni deductivo basado en premisas y axiomas claramente establecidos; indica, más

⁸² “El vínculo entre la visión y el tacto, entre la representación y el trabajo, sigue siendo esencial. [...] La visión se abre sobre una perspectiva, sobre un horizonte, y describe una distancia franqueable, invita a la mano a moverse y a tocar, y asegura este movimiento y este tacto. [...] La visión no es una trascendencia. La visión presta una significación gracias a la *relación* que ella hace posible. No abre nada que, más allá de Mismo, sea absolutamente otro, es decir, en sí. **La luz condiciona las relaciones entre datos: hace posibles la relación de los objetos que se hallan unos al lado de otros; pero no permite abordarlos de cara.**” (Levinas, 1961, p. 212, neritas más).

bien, una unidad de discurso significativa que señala en dirección de una excedencia de sentido esencial –es decir, constitutiva y trascendental– perteneciente a la vida consciente. Es en este marco que debe comprenderse lo dicho arriba con relación a la *Sexta Meditación*, a saber, que un planteamiento fenomenológico adquiere su significación –intuición⁸³– no en la mera lectura de las investigaciones, sino en la realización de las investigaciones mismas.

Ahora bien, dentro del desarrollo fenomenológico levinasiano el uso del término “Rostro” apunta a una excedencia de sentido que no se deja definir ni enmarcar dentro de los marcos de lo que Levinas mismo señala como “circuito del ser”; dicho de otra manera, en el encuentro “cara-cara” con la alteridad, el “rostro” –en tanto instancia fenomenológica que indica un desbordamiento de sentido– no puede ser significado por su pertenencia a un horizonte constituido en virtud de procesos sintéticos. Tal planteamiento permite ya perfilar la postura teleológica con relación al término de “infinito”; en esa dirección, el *telos* que se desprende de la teleología levinasiana señala hacia tal infinitud como un momento que no depende de los encadenamientos sintéticos constituyentes de lo que Levinas llama “Totalidad”, por el contrario, indica más bien un tipo de apertura ambigua hacia un *telos* que cabe reconocer problemático en tanto no se presta a determinaciones.

Sin embargo, antes de entrar de lleno al problema teleológico y su relación con la infinitud, cabe bien dibujar un tanto más claramente la ética levinasiana que se concreta en la experiencia directa del “Rostro”. Este último concreta la modalidad en que la vida consciente –en virtud de su separación o reducción– se ve afectada por la *vida* que le hace cara; es, precisamente, la imposibilidad de negar tal afección originaria o, dicho de otra manera, la presencia irrefutable de tal afección, lo que Levinas señala como ética, misma que se realiza en una relación esencial –en una dimensión no mundana sino trascendental– con el “rostro”⁸⁴ del otro. Es dentro de tal marco que puede decirse que la significación del rostro precede a la donación de sentido; se trata, pues, de señalar que la experiencia ética originaria

⁸³ Aquí cabe, por lo menos, mencionar o abrir la posibilidad de problematizar un nuevo tipo de intuición; es decir, si hay un tipo de intuición sensible (Kant), un tipo de intuición dirigida a objetividades ideales (Husserl), ¿por qué no se habría de plantear, por lo menos la posibilidad, de una intuición (o movimiento de la conciencia) dirigido a un correlato no objetivable, en este caso aquello mentado con el nombre de ética?

⁸⁴ “El rostro significa por sí mismo; su significación precede a la *Sinngebung* [...]; un comportamiento con sentido surge ya en su luz; difunde la luz en la que se ve la luz. No hay que explicarlo porque toda explicación empieza partiendo de él. Dicho en otras palabras: la sociedad con el Otro que señala el final del absurdo murmullo del *hay*, no se construye como la *obra* de un Yo que presta sentido. Hay ya que ser para el otro –existir, y no sólo obrar–, para que el fenómeno del sentido, correlativo de la intención de un pensamiento pueda surgir.” (Levinas, 1961, p. 296).

–en función de la cual la vida consciente se ve afectada y llamada a *responder* inexorablemente a la *alteridad*– funda y motiva toda síntesis además de, con ello, realizar la constitución del horizonte del mundo. Cabe añadir también que el sentido de la *responsabilidad* levinasiana se plenifica, precisamente, en función de lo recién dicho; tal *responsabilidad* significa que la vida consciente ya se encuentra instalada –de manera esencial e irrevocable– en un vínculo trascendental con la alteridad y que, por otra parte, cualquier toma de posición constituyente de lo real será una *respuesta* –es decir, se realiza en función de tal *responsabilidad* esencial a la vida consciente– a tal afección originaria llamada *ética*.

IV Telos más allá del rostro

El tratamiento de la noción de rostro, como ya se mencionó, resulta capital para la comprensión de la postura teleológica que se desprende de la fenomenología de Levinas. Ciertamente el vínculo originario con la alteridad –en tanto estructura trascendental de la vida consciente– que se concreta en la experiencia del “rostro”, a pesar de su relevancia en el desarrollo de la conciencia, no agota las posibilidades a las que ésta se encuentra abocada; por el contrario, como bien señala Levinas en el capítulo IV de *Totalidad e Infinito*, *Más allá del rostro*, hay en la vida consciente momentos que proyectan el desarrollo de la misma hacia nuevas direcciones, sin embargo, siempre fundadas en la experiencia ética concreta del “rostro”.

Ahora bien, cabe aquí apuntar lo siguiente con relación al papel que la *síntesis* cumple dentro de la fenomenología levinasiana. Es sabido que el pensamiento levinasiano al describir fenomenológicamente un tipo de experiencia ética *sui generis* señala, al mismo tiempo, los límites del análisis intencional para cumplir con tal tarea; es precisamente en tal circunstancia que los procesos sintéticos –en virtud de los cuales la vida consciente constituye un mundo con sentido– no pueden dar cuenta de lo que ocurre en el momento que se tiene la experiencia de la alteridad. Se trata de acentuar que la experiencia del rostro no se realiza en función de procesos sintéticos que constituyan una unidad de sentido mentada con el término *alteridad*; por el contrario, tal experiencia –afectiva, originaria y trascendental– resulta la instancia que

funda toda constitución de sentido. Es en tal marco que afirmamos que la ética –y en su momento la teleología– levinasiana no se explican en función de la explicitación del vínculo noético-noemático como sí lo haría una unidad de sentido a partir de un análisis de la intencionalidad.

Dicho lo anterior cabe preguntar –en el entendido de que su ética *sui generis* no lo hace– si Levinas concede alguna forma de síntesis dentro de la economía de la vida consciente. A este respecto, debemos señalar que el lituano no lo dice de manera explícita, sin embargo, es posible encontrar que dentro del proceso de subjetivación –descrito en el desarrollo fenomenológico de *Totalidad e Infinito*– existe un momento en que la vida consciente se constituye como unitaria y *separada* (cf. Levinas, 1961, pp. 172-174); este hecho no es menor pues parece indicar que, como condición de posibilidad de la experiencia ética, la vida consciente debe haberse constituido como vida unitaria, es decir, como una unidad vital. Ahora bien, tal unidad no debe ser confundida con el ego empírico ya perteneciente a un horizonte mundano de sentido; se trata de una instancia de índole trascendental que, en su momento, posibilita la experiencia ética en tanto apertura hacia el *infinito*.

Lo anterior, ciertamente, acarrea problemas mayores con relación al proceso de subjetivación⁸⁵, no obstante, también llevaría el presente desarrollo por derroteros que nos

⁸⁵ El proceso de subjetivación en Levinas es desarrollado en función de la relación que la vida consciente establece con la trascendencia; esta trascendencia es comprendida, principalmente en sus obras de madurez, como alteridad –el Otro o la otra vida consciente– que le hace frente a la subjetividad desatando la génesis de sentido. Sin embargo, en sus obras tempranas que abarcan un rango de 1935 a 1947 (*De la evasión, El tiempo y el otro, De la existencia al existente*), el proceso de subjetivación –antes de ser planteado a partir de lo ético– se expone en función de la noción de hipóstasis; ésta señala el proceso por el cual una vida consciente, al estar bañada en un horizonte de elementos sensibles pero aún indeterminados (*ápeiron*) –es decir, sin pertenecer a una objetividad ya constituida– se configura a sí misma como punto-polo, cumpliendo una primera etapa de la subjetivación logrando, así, su individuación (cf. Levinas, 1979, pp.88-92). Dicho de otra manera, la afección ejercida por lo sensible dispara la primera etapa del proceso de subjetivación en la que la subjetividad se realiza como vida individual. El proceso de subjetivación, evidentemente, no termina ahí; una vez que la subjetividad se ha constituido como vida individual, la relación con el Otro –es decir, la alteridad que no es meramente una trascendencia del orden de lo sensible– da la pauta para la continuación del proceso. Una vez que la afección ejercida sobre la subjetividad proviene del Otro, –es decir, se realiza en función de lo ético– la subjetividad se consagra a los procesos que darán cabida a la génesis de sentido, lo que termina constituyendo el horizonte del mundo. En este punto resulta importante resaltar que la afección ejercida por la alteridad (Otro) no sólo motiva la constitución del “mundo” sino que, además, motiva su ruptura y luego, una vez más en lo que parece una dinámica infinita, su reconstitución; la subjetividad que es correlativa de este proceso de constitución y reconstitución de horizontes motivados por lo ético debe, necesariamente, configurarse y reconfigurarse a sí misma como correlato de tales “mundos” (cf. Levinas, 1961, capítulo IV). Comentaristas como Murakami han señalado, con base en lo anterior, que el proceso a partir del cual el horizonte del “mundo” se quiebra para dar cabida a una nueva reconfiguración puede ser comprendido en función de la noción de *diástasis*; con este

alejarían del interés principal de este trabajo, a saber: la teleología levinasiana. Si se ha mencionado es precisamente porque resulta importante constatar que la apertura hacia el *infinito* –primero en tanto ética y después en tanto teleología– no se realiza en una dimensión abstracta sino, por el contrario, remite a la unidad singular de toda vida consciente. Establecido lo anterior, es momento de entrar de lleno a la teleología levinasiana y en esa dirección, cabe abrir el problema con la siguiente pregunta: ¿en qué sentido la experiencia de la alteridad –ética– involucra a la vida consciente en una dinámica teleológica? Para responder a esta pregunta debe recordarse lo dicho arriba con relación al papel fundamental que cumple la experiencia del *rostro*. Señalamos que éste funda la *Sinngebung*; añadamos ahora que su rol de fundamento no se dirige sólo en la donación de sentido, por el contrario, tal experiencia originaria funda también la dirección teleológica a la que se encuentra abocada la conciencia. Para comprender en qué sentido o cómo se realiza tal llamado es preciso considerar que el *rostro* sufre un tipo de modificación; ya no se trata tan sólo del *rostro* que entrega la alteridad fuera de todo horizonte mundano y que motiva la constitución de unidades de sentido; en este punto, el rostro del Otro muda hacia una modalidad que Levinas califica como lo *femenino*.

La categoría de lo *femenino* ha causado polémica al punto de haber levantado diversas críticas feministas; al respecto cabe decir que, si se lee a Levinas con relación a este punto de manera literal tales críticas se encuentran justificadas, sin embargo, el estudio de su postura fenomenológica debe tener siempre presente lo dicho arriba, a saber, que se trata de una exposición llena de tensiones semánticas cuya finalidad busca generar la intuición de estructuras trascendentales irreductibles a la determinación lingüística. Es en tal espíritu que debe leerse la categoría de lo *femenino* y cualquier otra que se desprenda de su corpus. Ahora bien, continuando con la exposición, habíamos dicho que la experiencia de la alteridad –concretada en el *rostro*– debe sufrir una suerte de modificación⁸⁶ apareciendo entonces como

término se pretende señalar el movimiento opuesto a la *hipóstasis*; es decir, si esta última culminaba en el momento de individuación, la *diástasis* motivada por lo ético, por su parte, generará cierto grado de *des-individuación* que permitirá la reconfiguración de la subjetividad y su “mundo” correlativo (cf. Levinas, 1974, p. 77; Murakami, 2000, pp. 42-49).

⁸⁶ Debe tenerse cuidado con el uso del término modificación en el siguiente sentido: en el análisis intencional las diversas modificaciones que la conciencia ejecuta sobre sus contenidos se realizan en función de dinámicas sintéticas, así, por ejemplo, en el caso de un recuerdo, éste resulta la re-activación de una vivencia de conciencia y, como tal, se revive en virtud de las síntesis pertinentes. Con ello en mente, debe señalarse que la modificación aquí operada sobre la experiencia del rostro se mueve en una dimensión aún no sintética, por lo tanto, el sentido del término modificación no es el que se desprende de una fenomenología husserliana ortodoxa.

lo *femenino*. La principal característica bajo la cual puede comprenderse esta nueva modalidad de la alteridad es la ambigüedad; se trata de señalar que el *alter* no se da a través de quiddidad alguna; es decir, el *rostro*, bajo la modalidad de lo femenino no aparece a través de determinaciones sino más bien bajo el halo de la equívocidad; se trata de una vida consciente que nos hace frente no en función de los sentidos que heredaría de un horizonte ya constituido, sino a través de la equívocidad ambivalente de lo indeterminado; se trata, en términos de Levinas, de lo oculto. La relación compleja que se establece con el alter bajo la modificación de lo *femenino* es calificada como *amor*; éste permite comprender la equívocidad bajo la cual se entra en relación con lo *femenino* en el siguiente sentido: se trata de señalar que el alter, por un lado, se manifiesta⁸⁷, se exhibe, mientras que, por el otro, permanece escondido en el misterio de lo trascendente:

La posibilidad para el Otro de aparecer como objeto de una necesidad mientras conserva su alteridad, o, más aún, la posibilidad de disfrutar del Otro, de situarse a la vez, más acá y más allá del discurso –esta posición respecto del interlocutor que, al mismo tiempo, lo alcanza y lo adelanta; esta simultaneidad de necesidad y deseo, de concupiscencia y trascendencia; esta tangente de lo confesable y lo inconfesable– constituye la originalidad de lo erótico, que, en este sentido, es lo equívoco por excelencia (Levinas, 1961, p. 289).

Cabe tener presente que lo recién indicado parece implicar la siguiente situación: al comparar el modo en que se constituye la experiencia del *alter* dentro de un horizonte mundano debe concederse que ésta ocurre en función de la red de relaciones que, sintéticamente, dan significado a la experiencia en cuestión. Ahora bien, con ello en mente y yendo a contracorriente, el pensamiento levinasiano abre, precisamente, la posibilidad de un tipo de *sentido* (presuntamente no sintético) inherente a la experiencia de la alteridad, es decir, en sí mismo; en esa dirección, la *significación* que la vida consciente reconoce en la alteridad no es el resultado de las síntesis constituyentes del horizonte mundano, por el contrario, su sentido parece provenir de una dimensión ontológica distinta fundando, incluso, la constitución de todo horizonte. En esa dirección, lo *femenino* designa la ambigüedad bajo la cual se presenta el alter que, ciertamente hace cara pero, simultáneamente, remite a un umbral de excedencia de lo que no es significado en un sentido corriente:

⁸⁷ Es preciso tener presente que los términos manifestación y exhibición que Levinas emplea en la descripción del *eros* no deben comprenderse en el mismo sentido que adquieren dentro del análisis intencional; la dimensión de la vida consciente dentro de la cual Levinas desarrolla el análisis de lo ético y, posteriormente, del *eros* remiten a un estrato de la vida consciente que no se cumple bajo el esquema de síntesis noético-noemáticas.

Lo esencialmente oculto se arroja a la luz sin volverse significación. No la nada sino lo que aún no es; sin que esta realidad, en el umbral de lo real, se ofrezca como una posibilidad que coger [...] «No ser aún» no es ni esto ni aquello [...] Lo secreto aparece sin aparecer, no porque aparezca a medias o con reservas o confusamente. La simultaneidad de lo clandestino y de lo descubierto define, precisamente, la profanación. Aparece en lo equívoco [...] La simultaneidad o lo equívoco de esta fragilidad y este peso de no-significancia, más grave que el peso de lo real informe, es lo que llamamos feminidad (Levinas, 1961, pp. 290-291, negritas mías).

En la cita previa ya se asoma un aspecto que permite comprender un sentido teleológico en la fenomenología levinasiana, se trata de lo siguiente: al señalar que la alteridad –bajo la equivocidad de lo *femenino*– se “presenta” como aquello que no es aún, Levinas parece estar tomando una postura en contra de, por una parte, las *posibilidades* que se desprenden de la filosofía heideggeriana y, por otra, aquellas que pueden desprenderse de la filosofía husserliana. Con relación al primero cabe indicar que, para Levinas, las posibilidades a las que se encuentra abocada la subjetividad –*Dasein*– y que el filósofo alemán señala como parte de su analítica existencial, colocándolas siempre dentro del horizonte del ser– no describen, desde la perspectiva del lituano, a cabalidad el desarrollo de la vida consciente. Por otra parte, con relación a la fenomenología husserliana, las *posibilidades* que se desprenden de su planteamiento, al estar siempre predelineadas por regularidades eidéticas, se encuentran supeditadas a la realización de los diferentes procesos sintéticos que ocurren en la vida consciente. Es con relación a estas dos maneras de comprender las *posibilidades* –también ambas parte estructural ocupando su justo momento dentro del devenir de la vida consciente– que Levinas postula una nueva manera de plantear la apertura hacia el futuro esencial a la subjetividad; es en tal marco que deben tenerse en cuenta sus afirmaciones con relación a que, dentro de la experiencia con lo *femenino* y su equívoco característico, la vida consciente entra en contacto con una apertura jamás predelineada por el horizonte del ser ni por los procesos sintéticos e intencionales que constituyen el horizonte del mundo; para dar cuenta de esta nueva posibilidad de la vida consciente –ya dentro de la marcha teleológica de la misma– Levinas introduce el término *porvenir*. Con relación a éste, ya es posible comprender una dirección teleológica inherente al edificio levinasiano que brilla por su peculiaridad y complejidad, en tanto el *telos* de la vida consciente parece concretarse fuera del horizonte del ser; dicho de otra manera, la vida

consciente –en tanto teleológica– se encuentra dirigida a trascender los linderos del mundo ya constituido en el que realiza su desarrollo:

Pero precisamente a través de la evanescencia y el arrobo de lo tierno, el sujeto no se proyecta hacia el porvenir de lo posible. **El no-ser-aún no se sitúa en el mismo porvenir de que cuanto puedo realizar ya se agota y ya centellea a la luz y se ofrece a mis anticipaciones y solicita mis poderes. El no-ser-aún no es precisamente un posible que sencillamente, esté más lejos que otros posibles** (Levinas, 1961, p. 294, negritas mías).

La manera en la que la vida consciente, a decir de Levinas, se abre hacia un *porvenir* –en el sentido de no-pre-delineado por el horizonte del ser– es siempre suponiendo el contacto del rostro bajo la modalidad de lo *femenino*. En el espíritu de recapitular este proceso antes de introducir el siguiente elemento en juego operando en esta dinámica teleológica, la secuencia sería la siguiente: a) cara-cara o relación con el *rostro*; momento ético en el que se entra en relación con la alteridad fuera del horizonte del ser; momento trascendental en tanto motiva toda *Sinngebung*; b) modificación del *rostro* hacia la modalidad de lo *femenino*; situación que entrega la experiencia de la alteridad bajo la ambivalencia del ser y lo que no es-aún; c) apertura hacia el espacio del *porvenir* en función de la relación con lo *femenino*; se trata de una apertura realizada bajo el velo de la ambigüedad en tanto no se encuentra pre-delineada por regularidades eidéticas ni por la significación prestada por el horizonte del ser. Ahora bien, con lo anterior en mente, cabe preguntar qué tipo de “actividad”⁸⁸ permite que la vida consciente se entregue al horizonte del *porvenir* a partir de su relación con lo *femenino*; la respuesta señala, como se indicó de soslayo más arriba, en dirección del *amor* bajo la modalidad de lo voluptuoso⁸⁹. Es, en ese sentido, el despliegue de la voluptuosidad lo que –al dirigirse hacia lo *femenino*– maniobra con su característica ambigüedad, es decir, con la indeterminación esencial que se presenta como su semblante:

⁸⁸ Usamos el término actividad porque se trata de señalar la existencia de un movimiento en la dimensión de la vida consciente descrita, sin embargo, su uso debe ser distinguido del utilizado en la fenomenología husserliana en la que su significación depende de los procesos sintéticos efectuados por la actividad intencional de un *ego*.

⁸⁹ Es importante tener presente lo señalado arriba con relación al ejercicio descriptivo que realiza Levinas; no se trata de un análisis cuyo registro se ubique en el horizonte de significación característico de un lenguaje mundano; con ello en mente, considérese que el término “voluptuosidad” no posee el sentido coloquial a cuya utilización nos tiene acostumbrado el mundo “natural”; por el contrario, se trata de intuir el *sema* originario que permite describir otra instancia –en este caso, la relación con un alter indeterminado (*femenino*)–, así como las posibilidades y consecuencias que tal ejercicio comporta: “[...]la voluptuosidad es una experiencia pura, una experiencia que no se vierte en ningún concepto, que permanece ciegamente experiencia. La profanación –revelación de lo oculto en tanto que oculto– constituye un modelo de ser irreducible a la intencionalidad, que es objetivadora hasta en la praxis, porque no sale «de los números y los seres».” (Levinas, 1961, p. 295)

Lo equívoco no se despliega sólo entre dos sentidos de la palabra, sino entre la palabra y la renuncia a la palabra; entre lo significativo del lenguaje y lo no-significativo de lo lascivo, que el silencio aún disimula. La voluptuosidad profana, no ve. **Siendo *intencionalidad sin visión*, el descubrimiento no hace luz: lo que descubre no hace significación y no ilumina ningún horizonte. Lo femenino ofrece un rostro que va más allá del rostro.** El rostro de la amada *no expresa* el secreto que el *Eros* profana: deja de expresar, o, si así se prefiere, **no expresa más que esta negativa a expresar, este final del discurso y de la decencia, esta interrupción brusca del orden de las presencias** (Levinas, 1961, 295, negritas mías)

Levinas utiliza el término *amor –Eros–* para describir un tipo de movimiento en el que la vida consciente se dirige al *alter* sin constituir ningún tipo de determinación; se trata, pues, de un tipo de relación en la que la vida consciente, al dirigirse a través de la *intención*⁹⁰ *amorosa* al *alter*, no realiza una constitución de éste –es decir, no hay *Sinngebung*– sino que, más bien, se entrega a la experiencia pura de la ambigüedad en la que, si hay alguno, su contenido es su indeterminación.

El amor no se reduce a un conocimiento mezclado con elementos afectivos que le abran un plano de ser imprevisible. No coge nada, no termina en un concepto, no *termina*, no tiene ni la estructura sujeto-objeto, ni la estructura yo-tú. El eros no se cumple como un sujeto que fija un objeto, ni como una proyección hacia un posible. **Su movimiento consiste en ir más allá de lo posible** (Levinas, 1961, p. 295, negritas mías)

Ahora bien, ciertamente la característica peculiar de la relación amorosa con lo *femenino* consiste en la ambigüedad e indeterminación de la alteridad bajo esta modalidad, sin embargo, el momento de mayor relevancia –con relación a una teleología–, es, precisamente, la apertura hacia un horizonte del *porvenir* que se realiza más allá de toda *posibilidad*. Dicho de otra manera, se trata de señalar un modo en que la vida consciente se proyecta hacia un futuro que, no obstante, no depende de los lineamientos ya establecidos por el horizonte de lo dado ni sus síntesis correspondientes. Por otra parte, no deja de resultar interesante que Levinas haya retomado el término *eros* como recurso lingüístico y metafórico en la descripción de los procesos trascendentales constituyentes de la vida consciente; y más interesante aún resulta que, dentro de tal bosquejo, el *amor*⁹¹ ocupe un lugar tan notable en

⁹⁰ Una vez más, el término “intención” debe ser distinguido del utilizado en la fenomenología husserliana; no se trata propiamente de la intencionalidad cuya realización y ejercicio constitutivo descansa sobre procesos sintéticos.

⁹¹ Ciertamente el sentido del término *eros* no puede ser el mismo que posee en una dimensión natural, es preciso considerar que se trata de un análisis trascendental.

el desarrollo de una teleología: “[...] el amor busca lo que no tiene estructura de ente, sino lo infinitamente futuro, lo que hay que engendrar”. (Levinas, 1961, p. 302) La descripción fenomenológica anclada en tal término lleva al planteamiento levinasiano a ocupar las categorías de *fecundidad* e *hijo* para explicar lo que ocurre como producto de la relación *erótica* con lo *femenino*; dicho de otra manera, si la relación con la alteridad –bajo el modo de lo *femenino*– abre la experiencia del *porvenir* –no pre-delineado por posibilidades, ni sus síntesis–, tal experiencia se concreta como fecundación del hijo⁹².

El uso del término *hijo* no debe ser comprendido de manera literal; es decir, no se trata de indicar que la teleología de lo humano se concreta en el mantenimiento biológico de la especie a través de las generaciones –a pesar de que, ciertamente, en tal movimiento se concreta una forma teleológica–, sino de señalar que dentro de la vida consciente ocurre un movimiento teleológico cuyo índice puede encontrarse –y es descrito por Levinas– a través de los términos *hijo*, *fecundidad* y *paternidad*. Cuando se desarrolla la dialéctica entre *paternidad* e *hijo* (*fecundidad*) debe pensarse que se trata de la misma vida consciente que, en su devenir, transita de un momento a otro reconfigurándose a sí misma: “Gracias a una trascendencia total –la trascendencia de la trans-sustanciación–, **el yo es, en el hijo, otro. La paternidad sigue siendo identificación de sí, pero es también una distinción en la identificación** –estructura esta imprevisible en la lógica formal.” (Levinas, 1961, p. 302, negritas mías). Al leer la cita anterior a la luz de lo desarrollado más arriba, puede comprenderse cómo el proceso que inicia en la relación con la alteridad de lo *femenino*, tiene como consecuencia la *fecundación* del *hijo*; dicho de otra manera: la vida consciente, al verse afectada por la alteridad del *rostro*, en el momento en que tal alteridad sufre la modificación que se describe como lo *femenino* (es decir, la ambigüedad señalada más arriba), se abre al espacio del *porvenir* (fuera del esquema de posibilidades y sus síntesis) padeciendo y produciendo sobre sí una modificación que la reconfigura como *hijo*; se trata, entonces, de la misma vida consciente que se reconfigura a sí misma en función de la afección que opera sobre ella la alteridad de lo femenino. Con lo anterior en mente es importante advertir que este movimiento teleológico –a pesar de la dimensión trascendental en la que se desarrolla–

⁹² Una vez más, considérese que la descripción fenomenológica levinasiana hace uso de un vocabulario cuyo sentido ordinario debe ser subvertido para acoplarse al análisis de la vida consciente. No deja de ser interesante, sin embargo, que Levinas utilice en la cuarta parte *Totalidad e Infinito* –a partir de la cual interpretamos una teleología– tanto un vocabulario como personajes constituyentes de una familia.

se realiza siempre en función de la relación con la alteridad; tal hecho sugiere que la vida consciente se encuentra estructurada de manera social y comunitaria incluso en sus estratos y dimensiones más profundas; en este caso podemos decir que la vida de conciencia se realiza teleológicamente en tanto posee una dimensión estructural y trascendental que la remite, de manera esencial, a la alteridad que le es trascendente. A lo anterior sólo añadamos que es precisamente tal *hijo* –en tanto nueva reconfiguración de la conciencia– el producto que no se deja anticipar por las dinámicas sintéticas operadas en la constitución de *posibilidades*:

La posesión del hijo por el padre no agota el sentido de la relación que se cumple en la paternidad, en la que el padre vuelve a encontrarse consigo no sólo en los gestos de su hijo, sino en su sustancia y su unicidad. [...] El hijo codiciado en la voluptuosidad no se ofrece a la acción: siempre permanece inadecuado a los poderes. Ninguna anticipación lo representa; ninguna lo proyecta como se dice hoy. El proyecto inventado o creado, insólito y nuevo, sale de una cabeza solitaria, para iluminar y comprender; se resuelve en luz y convierte la exterioridad en idea. [...] Ahora bien, hace falta el encuentro con el Otro como femenino para que advenga el advenir, el porvenir, del hijo, de más allá de lo posible, de más allá de los proyectos. [...] A la vez mío y no mío, una posibilidad de mí mismo pero también posibilidad del Otro, de la Amada, mi porvenir no entra en la esencia lógica de lo posible. A la relación con tal porvenir, irreducible al poder sobre los posibles, la llamamos fecundidad (Levinas, 1961, p. 303).

El hecho de que la vida consciente sufra una modificación en sí que la perpetúe, sin embargo, fuera del horizonte de lo dado, da cuenta y sentido de lo que Levinas expone bajo el nombre de *infinito*. En ese sentido, la infinitud –en tanto dirección teleológica– abierta por la experiencia erótica concretada en la *fecundidad*, resulta la instancia que quiebra el horizonte de lo dado para, en su momento, ofrecer el horizonte del *porvenir*.

Resulta de capital importancia recordar que Levinas realiza una descripción fenomenológica, en ese sentido, el análisis remite al desarrollo y estructuras de las dinámicas y procesos ocurridos en la vida consciente; es en tal marco que debe comprenderse la relación entre *paternidad* y *filialidad*; en ese sentido, el paso de la primera instancia a la segunda da cuenta de un movimiento y modificación ocurrido en la conciencia. Se trata, pues, de señalar que la subjetividad –en tanto flujo unitario temporal– al ocurrir el proceso de filialidad se realiza como *hijo*; este movimiento genera una nueva forma en la subjetividad que se caracteriza como un porvenir no pre-delineado por el horizonte de lo dado. Ahora bien, es precisamente este punto el que deseamos destacar en este momento, pues su importancia se deja notar con relación a una postura teleológica; en ese sentido, cabe señalar que parte

importante de la postura levinasiana con relación a la teleología –y con relación a la ética también– consiste en describir un momento en que la vida consciente cumple una ruptura con el horizonte de lo dado; es en ese tenor que deben comprenderse las críticas a Husserl y Heidegger, pues sus posturas, aunque ciertamente no carecen de coherencia ni lógica interna, sin embargo, desde la lectura del filósofo lituano, se encuentran ancladas al horizonte de lo dado –ya sea el horizonte del ser o la *Lebenswelt*– y, en ese sentido, la descripción que pudieran realizar de una instancia que excede tal horizonte queda comprometida. Con lo anterior en mente, emerge una de las características más importantes de la vida consciente cuyo movimiento teleológico es descrito a partir de la noción de *filialidad*; se trata de indicar que la vida consciente, al romper con el influjo propiciado por el horizonte de lo dado –es decir, por el horizonte del ser– abre la posibilidad de entregarse a un *porvenir* –apertura a la *infinitud* no prefigurada– que, se concreta como un *recomenzar* perpetuo.

El yo se libra de sí mismo en la paternidad sin por ello dejar de ser un yo, porque el yo es su hijo. La recíproca de la paternidad –la filialidad, la relación de hijo a padre– indica al mismo tiempo una relación de ruptura y un recurso. Siendo ruptura, renegar del padre y comienzo, la filialidad cumple y repite en todo momento la paradoja de una libertad creada. **Pero en esta aparente contradicción, y bajo las especies del hijo, el ser es infinita y discontinuamente histórico y sin destino** (Levinas, 1961, p. 314, negritas mías)

Es importante, sin embargo, señalar lo siguiente con relación al momento de ruptura indicado. No se trata de que la vida consciente se deshaga de todo el pasado y tradición desde los cuales, evidentemente, se constituye; se trata, más bien, de abrir la posibilidad de un nuevo modo de relación con tal pasado en el que éste no dicta ni determina la apertura y constitución del futuro de manera unívoca; no se trata, pues, de un futuro que resulte una consecuencia lógica y necesaria por apoyarse en una premisa que sería el pasado. Este nuevo tipo de relación con la dimensión histórica del mundo y de la conciencia es planteado por Levinas a partir del término *perdón*. En función de una breve descripción fenomenológica de la experiencia del *perdón*⁹³, Levinas retoma el *Eidos* de éste para explicitarlo, después, como operante en un nuevo tipo de relación con el pasado y la historia.

⁹³ “El perdón, en su sentido inmediato, se vincula con el fenómeno moral de la falta; la paradoja del perdón consiste en la retro-acción y, desde el punto de vista del tiempo vulgar, representa una inversión del orden natural de las cosas: la reversibilidad del tiempo. [...] El perdón se refiere al instante transcurrido; permite al sujeto que se había comprometido en alguna forma en un instante ya transcurrido, ser como si ese instante no

El tiempo discontinuo de la fecundidad hace posible una juventud absoluta y un recomenzar, aun dejando al recomenzar una relación con el pasado recomenzado, en una vuelta libre –libre con la libertad distinta de la memoria– hacia lo pasado y en una existencia enteramente perdonada. [...] Este recomenzar del instante, este triunfo del tiempo de la fecundidad sobre el devenir del ser mortal y que envejece, es un perdón: la obra misma del tiempo (Levinas, 1961, p. 319).

El análisis del *perdón* y la experiencia del pasado que posibilita señala ya la comprensión del modo en que lo *infinito* da cuenta de la dinámica teleológica de la vida consciente. En ese sentido, la teleología levinasiana proyecta el desarrollo de la conciencia hacia un horizonte infinito de porvenir en el que la historia no prefigura el camino o los caminos a los cuales se abocaría el sentido de lo real. Este sentido de lo infinito señala también un nuevo modo de temporalidad⁹⁴ que, desde el punto de vista de Levinas, resulta más primigenio que las síntesis temporales ancladas en el presente-viviente; se trata pues, de indicar que la teleología de la vida consciente encuentra su móvil en un momento no sintético en virtud del cual se abre a lo *infinito*.

10. Síntesis de teleología husserliana y levinasiana; Conclusión

I Esbozo teleológico de la vida consciente

Realizar un análisis pormenorizado de los puntos en los que las posturas levinasiana y husserliana coinciden y se rehúyen requerirá sin duda un trabajo de mayor extensión; sin embargo, con relación al problema que nos interesa, a saber, *teleología*, es posible apuntar

hubiera transcurrido, ser como si el sujeto no se hubiera comprometido como lo hizo. El perdón [...] obra sobre el pasado, repite de algún modo el acontecimiento purificándolo. [...] el perdón conserva el pasado perdonado en el presente purificado.” (Levinas, 1961, p. 319).

⁹⁴ “La verdadera temporalidad, esa en que lo definitivo no es definitivo, supone, pues, la posibilidad no de recuperar cuanto se habría podido ser, sino de no lamentar las ocasiones perdidas, ante la infinitud ilimitada de lo porvenir. No se trata de complacerse en no sé qué romanticismo de los posibles, sino de escapar a la responsabilidad aplastante de la existencia que se transmuta en destino; de recobrase para la aventura de la existencia, para ser-al-infinito.” (Levinas, 1961, p. 318).

los siguientes tres puntos de encuentro que, al final, permitirán proponer un esquema de la vida consciente en el que ésta se comprende como esencialmente teleológica.

Primero es preciso advertir que la teleología en Husserl abarca prácticamente todo el análisis y desarrollo de la vida consciente en tanto ésta constituye su correlato “mundo” como unidad de sentido en función de procesos sintéticos. En tal marco, la teleología aparece en distintas dimensiones, la primera y más primigenia de ellas corresponde, sin duda, a la temporalidad bajo la cual la vida consciente se constituye como flujo temporal y vital unitario. Un segundo momento en que la teleología es patente corresponde a la llamada teleología del objeto; en función de ésta, la vida consciente –siempre a partir de procesos sintéticos– constituye unidades de sentido, lo que también muestra una orientación teleológica de la conciencia tendente a constituir unidades significativas. Un tercer momento en que la teleología de la vida consciente se hace patente es con relación al llamado acrecentamiento axiológico; la teleología que se desprende de tal dimensión ya indica una toma de posición activa y libre de la conciencia que, al hacerse responsable de la dirección racional que le es inherente, constituye valores cada vez mejor logrados, es decir, con un contenido impletivo cada vez más rico en cuanto a determinaciones. Ahora bien, los tres momentos anteriores dan cuenta, a nuestro parecer, de las tres direcciones principales que la teleología puede encontrar en el planteamiento husserliano; con ello en mente, sólo remarquemos que la *síntesis* parece ser el concepto clave y que funda las tres dimensiones.

Con la finalidad de establecer una suerte de confrontación entre Levinas y Husserl con relación a la teleología parece adecuado retomar las nociones de *responsabilidad*, *historicidad* e *infinito*. Ciertamente tales términos hallan su lugar dentro del desarrollo de ambas filosofías si bien con un sentido distinto que se desprende de cada uno de los edificios teóricos en cuestión.

a) Responsabilidad

El término *responsabilidad* connota dos sentidos distintos ya se trate de la fenomenología levinasiana o husserliana. Con relación a Levinas, recordemos que la responsabilidad se concreta en el momento ético; el término en tal marco da cuenta de la inexorabilidad bajo la cual se presenta la alteridad y, consecuentemente, indica que efectivamente cualquier tipo de

movimiento realizado por la conciencia se realiza ya en un marco originariamente social; dicho de otra manera, la responsabilidad levinasiana describe el vínculo originario que la vida consciente posee con relación a la alteridad, en función del cual toda su vida se realiza como *respuesta* a las formas de vida que le hacen cara. En tal sentido, la responsabilidad levinasiana señala una estructura de carácter ontológico y, en tanto trascendental, debe ser comprendida más allá del sentido que se le atribuye en el marco del mundo natural; no se trata de señalar que “yo” –o cualquier otro– deba cargar con el peso de la vida ajena en función de la pertenencia a un corpus de valores ya dado, se trata, más bien, de indicar que, desde siempre, la vida consciente se encuentra inexorablemente vinculada con lo trascendente – Otro, etc. – y, en ese sentido, es *responsable*, es decir, *responde* ante la alteridad que le hace cara.

Por otra parte, la responsabilidad que se desprende del edificio husserliano debe comprenderse con relación a la función racional de la vida consciente. En ese sentido, debe recordarse que, para la fenomenología husserliana, la vida consciente resulta un acontecimiento racional concretado en los desarrollos sintéticos de diversos grados de complejidad que configuran un mundo con sentido. Ahora bien, en tal marco, la filosofía – en tanto fenomenología– adquiere la responsabilidad de explicitar la racionalidad inherente a la vida consciente y, en su momento, motivar la elección libre –concretada en cada vida consciente singular– de entregarse a tal desarrollo racional. El acrecentamiento axiológico, precisamente, adquiere su pleno sentido con relación a tal compromiso; se trata, pues, de la responsabilidad de llevar la vida consciente a estadios más racionales dentro de su propio desarrollo. En tal marco, en cada horizonte histórico y sus correspondientes particularidades, el fenomenólogo⁹⁵ deberá explicitar las funciones racionales que configuran tal horizonte; a partir de ello y en función de un proceso intersubjetivo, deberán constituirse valores que expresen el telos racional de lo vivo de una manera cada vez más plena para que éstos funjan como una suerte de ideal regulativo que guíe la marcha racional del “mundo”. La

⁹⁵ Tómese en mente que parte del programa fenomenológico de Husserl considera el quehacer fenomenológico como Ciencia de Ciencias (*cf. Lógica formal y lógica trascendental*): “El desarrollo de la *doctrina universal de la ciencia* (teoría de la razón y lógica) es un órgano y a la par una etapa del desarrollo de la humanidad hacia una autorrealización más alta. Y, por otra parte, la doctrina de la ciencia, como la propia ciencia estricta que por medio de ella se origina, una pieza fundamental de toda cultura superior en un sentido objetivo, en el sentido del universo de valores espirituales objetivos que se levantan como correlatos del desarrollo de la razón en la humanidad.” (Husserl, 1988, pp. 62)

responsabilidad, en tal caso, recae, primeramente, en el filósofo-fenomenólogo y su compromiso con la explicitación de las estructuras racionales de lo real concretadas en la vida consciente; a partir de ello, se deberán establecer las instancias que permitan la propagación del compromiso racional en la singularidad de cada vida consciente a través de una filosofía fenomenológica. La responsabilidad del fenomenólogo se concreta pues como funcionario de la humanidad.

Es con relación a lo anterior que debe ser comprendida la tesis de una “humanidad auténtica” que se desprende de la teleología husserliana. Se trata de indicar que a partir del acrecentamiento axiológico –el constituirse valores racionales cada vez mejor logrados en una comunidad– operante en la totalidad de las dimensiones de una comunidad la teleología racional de lo real efectúa su realización gradual⁹⁶.

b) Historicidad

Dentro del corpus husserliano, uno de los momentos en que la historicidad aparece como objeto de análisis es en *El origen de la geometría*. En tal obra se señala que un ejercicio fenomenológico interesado por la historia debe estar guiado por una *Rückfrage* cuyo objetivo estribe en explicitar el sentido originario que motivó la constitución de un sentido y su correspondiente terminología; en el caso de esta obra se trata de las experiencias originarias que suscitaron el sentido de la geometría. Dentro de tal esquema debe plantearse la pregunta por el sentido originario de una teleología, es decir, ¿dónde se instaura, primeramente, una dirección teleológico-racional de la vida consciente? Es como respuesta a esta pregunta que Husserl plantea la noción de *Europa*⁹⁷ como espacio espiritual en el que el telos de lo real adquiere la posibilidad de ser concretado. La razón se encuentra en que Husserl establece una

⁹⁶ “Una vez que la ciencia ha conquistado el estadio de la ciencia auténtica, del verdadero *logos*, su devenir se convierte en un sistema procesual de valores absolutos y de un valor absoluto ya realizado en cada estadio – sólo que con un horizonte de futuros incrementos y elevaciones de valor. Y lo mismo pasa con la colectividad que se construye a sí misma y hace suya la idea que le es propia. Ya en este estadio la comunidad tiene su idea, y la tiene en cada fase de su proceso de devenir, y con absoluta verdad, sólo que en distintos grados de determinación de la plétora de exigencias particulares. En cada estadio tiene aún ante sí horizontes abiertos, indeterminaciones pendientes de determinarse.” (Husserl, 1988, pp. 60-61).

⁹⁷ “Sin embargo, lo que Husserl está reivindicando con la palabra Europa es la razón común, la fuerza de la razón, la potencialidad de un *discurso*, es verdad, nacido en occidente, pero que no encarna, y esto es lo decisivo, la particularidad de occidente. Es precisamente esta elevación por encima de la propia facticidad y peculiaridad históricas lo que le permite criticar la propia cultura en la que ha nacido.” (Díaz Álvarez, J.M., 2003, p. 336)

continuidad entre el pensamiento de la Grecia clásica –en donde, desde su punto de vista, inicia una teleología que, en tanto histórica, se da a sí misma fines racionales proyectados hacia el infinito– y *Europa*. Se trata, pues, de indicar que la teleología se realiza en cada horizonte histórico al re-activar el interés racional que surge en la Grecia clásica. Es en función de esta última idea que los logros racionales de cada cultura o comunidad pueden ser evaluados, es decir, en la realización racional concretada en cada horizonte histórico.

Por otro lado, para Levinas, la teleología, como hemos visto, trasciende el horizonte de lo dado y, en ese sentido, todo horizonte histórico. La historia resulta para el filósofo lituano el marco que ha de ser roto para que la intención teleológica de la conciencia pueda surgir y realizarse como un *porvenir* no guiado por ninguna pre-delineación sintética; en este caso histórica.

c) Infinito

El término *infinito* resulta capital para comprender las posturas teleológicas que se desprenden tanto de la fenomenología husserliana como de la levinasiana, aunque es preciso tener presente que su sentido es distinto dependiendo de la postura filosófica en que uno se instale. Para Levinas, por ejemplo, el *infinito* se realiza como apertura hacia un horizonte indeterminado y no regulado por estructuras eidéticas ni por el peso que el pasado del horizonte histórico pudiera comportar. Para Husserl, en cambio, el *infinito* se realiza como una suerte de ideal regulativo de perfección racional siempre en el horizonte de lo que debe ser buscado; el infinito husserliano se concreta en cada horizonte histórico en función de la herencia delimitada por la sedimentación de las tradiciones; en ese sentido, la perfección racional que dicta la tendencia teleológica de la vida consciente se da en función de los procesos sintéticos que establecen la continuidad racional de un horizonte histórico y su consecuente también histórico.

Una comprensión más cabal del sentido atribuido a la *infinitud* en el marco de la fenomenología husserliana debe tener en mente los dos momentos recién mencionados: responsabilidad e historicidad. Con relación al primero debe recordarse que la responsabilidad aludida es correlativa del quehacer filosófico y fenomenológico; con ello en mente, el fenomenólogo adquiere el estatus de funcionario de la humanidad en el momento

en que se hace responsable de la racionalidad que se expresa en él y en su comunidad; su responsabilidad consiste, pues, en llevar el desarrollo de tal racionalidad a estadios mejor logrados de lo humano, es decir, más racionales. El modelo de ciencia estricta –fundado en la evidencia– se encargará de la evaluación correspondiente a las posibilidades racionales y concretas de cada comunidad a las que la vida humana deba entregarse en su desarrollo⁹⁸. En tal marco, la ética⁹⁹ aparece como el punto de apoyo para el establecimiento de los valores a los que cada comunidad debe consagrarse en la búsqueda racional de una humanidad auténtica; tal es el sentido del acrecentamiento axiológico que, a fin de cuentas, se encuentra proyectado al infinito; se trata, pues, de una tarea jamás terminada.

Para que el infinito husserliano se lleve a cabo es necesario, pues, que la filosofía –en tanto fenomenología– haya surgido como tarea responsable y dedicada a la explicitación de la racionalidad de lo real para, en su momento, dirigir tal desarrollo de manera libre hacia el ideal regulativo de una *humanidad auténtica*; ideal siempre por alcanzar en tanto proyectado al infinito.

11. Conclusión

Para terminar, sólo indiquemos que, a pesar de que las posturas husserliana y levinasiana parecieran incompatibles para explicar una postura teleológica unitaria, a nuestro parecer, tal unificación es posible en el siguiente sentido: es sabido que Husserl al señalar, en *Ideas I*, que existe de *factum* un ordenamiento de lo real –es decir, que el “mundo” de hecho tiene sentido– señala también que no parece haber una regularidad eidética que explique la razón de tal ordenamiento; es en tal punto que el ordenamiento de lo real parece indicar en dirección de una metafísica que estudiaría el origen irracional de lo real. Con lo anterior en mente, nos parece que la postura levinasiana bien podría ocupar –o por lo menos esbozar– tal principio irracional como fundamento del ordenamiento de lo real; dicho de otra manera, la ética

⁹⁸ “Con tal método [acceso a la evidencia] investiga la ciencia estricta todas las posibles formas y normas del vivir humano y del proceso de llegar a ser hombres: del vivir individual y colectivo, del proceso de la persona individual y del de posibles colectividades personales, y en especial, naturalmente, las formas y normas del proceso reglado que lleva a una humanidad «auténtica» y a colectividades «auténticamente humanas».” (Husserl, 1988, p. 60).

⁹⁹ “La *técnica* de que aquí se trata es, con todo, la técnica «ética», la técnica de autorrealización de la humanidad auténtica. (Husserl, 1988, p. 61)

originaria, al señalar un tipo de experiencia que excede el horizonte del “mundo” incluye también un *telos*; pareciera, pues, que el origen de la racionalidad sintética del “mundo” se encuentra más allá de éste, en una experiencia concreta cuyo sentido originario se esconde en palabras como *fecundidad, porvenir* o *amor*.

Dentro del marco de esta investigación, lo anterior debe ser comprendido en función de la noción de síntesis. En su momento, al ampliar la manera en que debe ser comprendido el ejercicio racional desde un marco fenomenológico, se indicó que éste debe, sobre todo, ser explicado a partir de las dinámicas sintéticas operadas por la vida consciente; en ese sentido, la racionalidad no debía ser reducida sólo a los logros de las ciencias duras (matemáticas, física, etc.) ni sus idealizaciones, ni tampoco a aquellos propios de las llamadas ciencias del espíritu (historia, sociología, etc.); por el contrario, se precisaba comprender el ejercicio racional de tal manera que abarcara tanto éstos como todo logro realizado por la vida consciente. La noción de síntesis permite hacer tal al remitir todo ordenamiento de sentido y significativo de lo real a sus procesos y dinámicas; de tal manera, fue posible señalar una identificación entre racionalidad y síntesis que permitió, también, plantear el desarrollo de la vida consciente no sólo como un movimiento racional –en tanto configura y ordena unidades de sentido sintéticamente– sino, también, preguntar por la “dirección” a la cual se dirigen tales ordenamientos sintéticos; es decir, se abrió la pregunta por la teleología de lo *vivo*.

Ahora bien, como se acaba de indicar –y a lo largo de la investigación también– Husserl señala que no hay un *Eidos* que indique por qué de hecho ocurre este ordenamiento que todos constatamos y reconfiguramos –social y comunitariamente en diferentes grados– y no cualquier otro; dicho de otra manera, no parece haber razón para que el “mundo” se configure de la manera en que lo hace. Es con relación a esta pregunta que el filósofo alemán plantea la posibilidad de una metafísica y de una fenomenología constructiva como aquella disciplina cuyos objetos escapan, precisamente, a uno de los acicates del quehacer fenomenológico, a saber, la evidencia. Se trata ya del análisis de aquellos estratos de la vida consciente en que la intuición llega a su límite; en tal horizonte, no hay posibilidad de intuir las relaciones noético-noemáticas que sostienen al análisis intencional acaso, quizás, porque no hay tales síntesis. Con tal limitación en mente, puede decirse que se indaga por un momento irracional o por la génesis de la razón: ¿dónde inicia la conciencia el ordenamiento sintético del “mundo” ?; y ¿hacia dónde se dirige? Es como respuesta a tal pregunta que nos

permitimos introducir la ética levinasiana; se trató con ello de indicar un excedente dentro de la propia vida consciente; es decir, un tipo de instancia que escapaba a las leyes en función de las cuales se ordenan unidades de sentido sintéticamente. Debe reconocerse que tal hipótesis no es menor, sobre todo, desde que dentro de la fenomenología ortodoxa todo movimiento de la conciencia parece realizarse bajo el halo de la *síntesis*; sin embargo y afortunadamente, la fenomenología levinasiana es una de aquellas herejías que abre la posibilidad de exceder el análisis intencional para explorar, precisamente, los espacios que exceden sus fronteras. Se utilizó pues, la ética levinasiana como hipótesis para explicar el origen de la síntesis en la conciencia, es decir: la *Sinngebung* es posible sólo porque –de hecho– hay una afección que viene de la alteridad¹⁰⁰ motivando toda constitución; afección que, por otra parte, no se realiza como síntesis.

Sin embargo, el problema teleológico no se agota ahí. Si bien se postuló una experiencia ética –no sintética– como origen de la constitución, restaba aún preguntar por la dirección racional del “mundo”. En esa dirección, ciertamente la fenomenología husserliana ya problematiza y propone respuestas, sin embargo, siempre con relación a las facultades sintéticas de la conciencia; nada hay que censurar en ello, no obstante, dentro del espíritu de la investigación se trató de preguntar si en la ética –no sintética– propuesta por Levinas habita la prefiguración de un *telos*. Con relación a ello, la respuesta fue positiva una vez más, pues la afección ética no sólo motiva y dispara los movimientos que culminarán en la *Sinngebung*, más aún –y con relación a una indagación teleológica– también realiza la ruptura del horizonte del mundo cotidiano proyectándolo más allá del espacio de posibilidades prefigurado por toda síntesis; en ese sentido, la teleología levinasiana, al abocarse al *infinito* lo hace siempre como voluntad de exceder lo efectivamente dado, es decir, como subvirtiendo toda realización sintética.

Como última reflexión, cabe dibujar un esquema en que la comprensión de la vida consciente se ve nutrida tanto de la postura levinasiana como husserliana. Primero, es posible afirmar que la vida consciente efectivamente resulta un acontecimiento racional en el sentido de realizar diferentes configuraciones sintéticas que constituyen un “mundo”; este hecho, ya

¹⁰⁰ Debe reconocerse que el término “alteridad” resulta demasiado abstracto; quizás en un plano más concreto pueda comprenderse como la “Otra vida consciente” que me hace cara, en cuyo caso, habría que indagar por las instancias que cumplan los criterios para ser llamadas “vida consciente” (animales, plantas, una comunidad viviendo en un espacio geográfico, etc.).

indica la operación de una teleología a un nivel, dígame, pasivo. Posteriormente, a través de diversos ejercicios de automeditación y reflexión que concretan una práctica fenomenológica –es decir, en el momento en que la racionalidad de lo real es explicitada a través del ejercicio filosófico– se abre la posibilidad de dirigir la constitución de horizontes en función del ideal regulativo llamado *humanidad auténtica* –acrecentamiento axiológico. Todo lo anterior es posible y se funda en la síntesis. Ahora bien, cabe añadir –con relación a nuestra investigación– que la vida consciente debe ser comprendida no sólo en función de sus rendimientos intencionales, es decir, sintéticos; por el contrario, es posible comprenderla, también, en función de las instancias que exceden tales dinámicas y, sobre todo, de las posibilidades que éstas abren en cuanto a la dirección de lo real, es decir, en cuanto a la búsqueda de un *telos*. Lo ético, el encuentro con el *alter*, con la vida consciente que me hace cara, con lo *vivo*, es, pues, el primer momento de lo humano –concretado en ese espacio ambiguo en el que aún no se ha constituido significado alguno–, pero no sólo eso, la majestad de tal encuentro prefigura también una infinitud en tanto dirección teleológica que excede y atraviesa toda síntesis.

Bibliografía

- ✚ Álvarez, Díaz, Jesús, M., (2003), *Husserl y la Historia Hacia la función práctica de la fenomenología*, Madrid, UNED Ediciones.
- ✚ Biceaga, Víctor, (2010), *The concept of passivity in Husserl's phenomenology*, Ontario Canada, Nippising University.
- ✚ Crespo, Mariano, (2012), *El valor ético de la afectividad Estudios de ética fenomenológica*, Santiago, Ediciones Universidad Católica de Chile.
- ✚ De Boer, Theodore, (1997), *The rationality of transcendence. Studies in the Philosophy of Emmanuel Levinas*, Amsterdam, J.C. Gieben Publisher.
- ✚ Feron, Étienne, (1992), *De l'idée de transcedance à la question du langage L'itinéraire philosophique de Levinas*, Jérôme Millon,
- ✚ Gallagher, Shaun., Zahavi, Dan, (2008,) *La mente fenomenológica*, Madrid, Alianza.
- ✚ Greisch, Jean, (2000) *Le cogito Herméneutique L'herméneutique philosophique et l'héritage cartésien*, Paris, Vrin.
- ✚ Heidegger, Martin, (1927), *Ser y Tiempo* (José Gaos, trad.) Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica, 2008.
- ✚ Hoyos Vázquez, Guillermo, (2012), *Investigaciones Fenomenológicas*, Bogotá, Siglo del Hombre Editores.
- ✚ Husserl, Edmund, (1913), *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica Libro Primero: Introducción general a la fenomenología pura* (Antonio Zirión, trad.) Ciudad de México, F.C.E., 2013.
- ✚ _____, (1928), *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo* (Agustín Serrano, trad.), Madrid, Trotta, 2002.
- ✚ _____, (1929a), *Las conferencias de París* (Antonio Zirión, trad.) Ciudad de México, UNAM, 1988.
- ✚ _____, (1929b), *Meditaciones Cartesianas* (Mario Presas, trad.) Madrid, Tecnos, 2009.
- ✚ _____, (1936), *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* (Julia Urabayen, trad.), Buenos Aires, Prometeo, 2008.
- ✚ _____, (1952), *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica Libro segundo: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución* (Antonio Zirión, trad.), Ciudad de México, UNAM, FCE, 2014.

- ✚ _____, (1956), *Philosophie Première*, Paris, PUF, 2002.

- ✚ _____, (1988), *Renovación del hombre y de la cultura Cinco ensayos* (Agustín Serrano, trad.), Madrid, Anthropos-Siglo-XXI, 2012.

- ✚ _____, (1997), “Teleología”, (Agustín Serrano, trad.), en *Daimón Revista de Filosofía*, Núm. 14, pp. 5-14.
- ✚ _____, (2001), *Analyses concerning passive and active synthesis Lectures on transcendental logic* (Anthony Steinbock, trad.), Netherlands, Kluwer Academic Publishers.
- ✚ Iacoboni, Marco, (2009), *Las neuronas espejo Empatía, Neuropolítica, Autismo, Imitación o de cómo entendemos a los otros*, Madrid, Katz.
- ✚ Iribarne, Julia, (2007), *De la ética a la metafísica*, Bogotá, Universidad Pedagógica Nacional.

- ✚ Levinas, Emmanuel, (1930), Levinas, *La teoría fenomenológica de la intuición* (Tania Checchi, trad.), Sígueme, Salamanca-México D.F., 2004.
- ✚ _____, (1947), Levinas, *De la existencia al existente*, Madrid, Arena libros, 2006.
- ✚ _____, (1949), Levinas, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1974.
- ✚ _____, (1961), *Totalidad e Infinito Ensayo sobre la exterioridad* (Miguel García Baró, trad.), Salamanca, Sígueme, 2012.
- ✚ _____, (1961^a), *Totalité e Infinité Essai sur l'extériorité*, Paris, Kluwer Academic.
- ✚ _____, (1972), *Humanismo del otro hombre* (Daniel Enrique Guillot, trad.), Siglo veintiuno editores, 2006.
- ✚ _____, (1974), *De otro modo que ser o más allá de la esencia* (Antonio Pintor Ramos, trad.), Salamanca, Sígueme.
- ✚ _____, (1979), *El tiempo y el otro*, Barcelona, Paidós, 1993.
- ✚ _____, (1982), *Éthique et infini, Dialogues avec Philippe Nemo*, San Andres de la Barca, Fayard.

- ✚ _____, (1982^a), Levinas, *De Dios que viene a la idea* (Graciano González y Jesús María Ayuso, trad.), Madrid, Caparrós, 2001.
- ✚ _____, (1984), Levinas, *Discovering existence with Husserl*, Illinois, Northwestern University Press, 1998.
- ✚ _____, (1991), Levinas, *Entre nous. Essais sur le penser à l'autre*, Paris, Éditions Grasset & Fasquelle.
- ✚ Lorda, Andrés Simón, (2001), *La experiencia de la alteridad en la fenomenología trascendental*, Madrid, Caparrós.
- ✚ Malka, Salomón, (2000), *Emmanuel Lévinas. La vida y la huella*, Madrid, Trotta, 2006.
- ✚ Murakami, Yasuhiko, (2002), *Lévinas Phénoménologue*, Grenoble, Jérôme Millon.
- ✚ Navarro, Bernabé, (1969) “Breve estudio sobre lo trascendental” en *Diánoia*, Instituto de Investigaciones filosóficas, UNAM., vol. 15, no. 15, pp. 25-49, 1969.
- ✚ San Martín, Javier, (2007), *Para una filosofía de Europa Ensayos de fenomenología de la historia*, Madrid, Biblioteca Nueva Universidad Nacional de Educación a Distancia.
- ✚ _____, (1990), “La sexta meditación cartesiana de Eugene Fink” en *Revista de Filosofía* 3^a época, vol. III, núm. 4, Editorial Complutense de Madrid, págs. 247-263.
- ✚ Ströker, Elisabeth, (1987) *Husserl's transcendental phenomenology*, California, Stanford University Press, 1993.
- ✚ Sepp, Hans-Rainer, (1995), “Teleología y ética en la obra tardía de Edmund Husserl”, en *Anuario Filosófico Núm. 28*, Publicaciones Universidad de Navarra, pp. 19-39.
- ✚ Sokolowski, Robert, (2000), *Introducción a la fenomenología* (Esteban Marín Avila, trad.), Morelia, Jitanjáfora, 2012.
- ✚ Steinbock, Anthony, (1995), *Home and beyond Generative Phenomenology after Husserl*, Illinois, Northwestern University Press.
- ✚ Schumann, Karl, (2009), *Husserl y lo Político*, Buenos Aires, Prometeo.
- ✚ Urabayen, Julia, (2005), *Las raíces del humanismo de Levinas: el judaísmo y la fenomenología*, Navarra España, Ediciones Universidad de Navarra.
- ✚ Walton, Roberto, (2011), “Teleología y teología en Edmund Husserl” en *Estudios Filosóficos*, Universidad de Antioquía, junio 2012, pp. 81-103.

- ✚ Welton, Donn, (ed.) (2003), *The new Husserl A critical reader*, Indiana, Indiana University Press.
- ✚ Zahavi, Dan, (2003), “Husserl’s intersubjective transformation of transcendental philosophy”, en Welton, (2003), pp. 233-251.
- ✚ Ziri3n, Quijano, Antonio, y Xolocotzi, Y3a1nez, 3ngel, (2018), *¡A las cosas mismas! Dos ideas de la fenomenolog3a*, Ciudad de M3xico, Universidad Michoacana de San Nicol3s de Hidalgo, BUAP, Porr3a