

LA CONSTITUCIÓN DE LA REALIDAD EN LA CONCIENCIA PURA

(EL SEGUNDO TOMO DE LAS *IDEEN ZU EINER REINEN PHANOMENOLOGIE UND PHANOMENOLOGISCHE PHILOSOPHIE, DE HUSSERL*)

Después de la publicación del primer tomo de *Ideas*, en 1913, el público filosófico esperó en vano la aparición de los otros dos volúmenes anunciados en la *Introducción*. Obedeciendo al sino peculiar de muchos escritos de Husserl, tuvieron aquéllos que esperar la muerte de su autor para verse publicados. Sabemos empero que los manuscritos estaban redactados desde 1912. Husserl utilizó uno de ellos el año siguiente en un curso acerca de "La Naturaleza y el Espíritu", tema central del tomo segundo; el otro fue aprovechado en cursos de los años 22 y 23. ¿Por qué no llegó el autor a darlos a la estampa? En parte por circunstancias externas: la guerra del 14 no gustó en demasía de publicaciones científicas; en parte por el íntimo "demonio" de Husserl, empeñado en obligarlo a reelaborar cien veces el mismo trabajo.

Aún sin publicar, el segundo tomo de *Ideas* irradió sus influencias. Filósofos de nuevas generaciones conocieron sus hallazgos, o por haber escuchado las lecciones del maestro o por haber tenido acceso a los manuscritos. Su impresión ha venido a desvelar una de las raíces de muchos motivos centrales del posterior existencialismo fenomenológico, tanto alemán como francés. No es poca la sorpresa del lector cuando, ojeando sus páginas, escucha la primera palabra de un lenguaje que creyó de últimas fechas.

El primer tomo de *Ideas* se ocupaba, antes que nada, de señalar una dirección y un programa. Sólo el segundo empieza a desarrollar la filosofía fenomenológica cuya base había sentado el primero.

El tema central del libro es la constitución de la realidad en la conciencia pura. Se divide en tres partes que corresponden a otros tantos estratos de "sentido" del ente: naturaleza, mundo animal, espíritu. El resultado será la desvelación de la vida operante en la que se constituye el sentido del mundo. Y su constitución quiere decir también revelación del ser del ente, la conclusión de los análisis será una explicitación del ser del mundo. Pero al desarrollar ese tema, nájranse también los episodios de un drama. Al constituir el mundo, la conciencia se constituye a sí misma. El yo puro, "origen" del mundo, se conoce como entidad en el mundo. El sujeto se objetiva. Perdido, intenta recuperarse. *Ideas II* habla de un proceso esencial de la conciencia: el olvido del yo en la naturaleza y su despertar en el espíritu.

La actitud teórica

Consideremos primero cómo se constituye originariamente la naturaleza, campo de las realidades trascendentes témporo-espaciales. Sólo comprende el conjunto de cosas materiales despojadas de toda referencia valorativa o práctica. A la consideración de la naturaleza corresponde, pues, una peculiar *actitud* del sujeto: la “dóxico-teórica” (pág. 2). Distingue a una actitud de otra el “interés preferencial” con que nos dirigimos al mundo en torno; aquí el interés es exclusivamente teórico (págs. 12-13); dejamos de interesarnos por “vivir” en los objetos y nos ponemos a juzgarlos teóricamente. Prescindimos de toda intención dirigida a valor o a fines prácticos; efectuamos una reducción del ente a la esfera de su pura existencia objetiva. A esta operación la llama Husserl “objetivación”; es el acto central de la constitución del ente como naturaleza. Los actos objetivantes de la actitud teórica se caracterizan por una “posición de ser” (*Seinssetzung*), en la cual se dota al objeto del puro sentido de “ente” (*Seiendes*), con exclusión de otros sentidos (pág. 11). Estamos ante una esfera de meras cosas objetivas (*Sachen*) despojadas de toda significación personal, humana, cultural.

Husserl, desde el inicio, subraya el carácter *derivado* de la actitud teórica y, por ende, de la naturaleza. En el mundo, tal como se presenta cuando simplemente nos dedicamos a “vivirlo”, efectúa un recorte la actitud teórica. Por otra parte, al nivel judicativo precede una esfera ante-predicativa fundada en la recepción sensible; tema éste que sólo *Erfahrung und Urteil* desarrollará cabalmente.

La cosa

Para desvelar el proceso constitutivo de la cosa material, el autor seguirá un método eidético como el esbozado en el primer tomo. El análisis se dejará guiar por el “tema” de la *cosa* como “hilo conductor trascendental” (*Ideas*, I, 150 y 151).

Consideremos primero la cosa aislada de su contexto. Su primera nota es la extensión. La cosa no posee extensión como un atributo entre otros; *es* toda ella extensión. La extensión no es, pues, una “propiedad real”, sino el “atributo esencial de la materialidad”, como ya notaba Descartes (pág. 32). Pero la sola extensión no es aún la cosa; le falta la materialidad, la realidad en sentido estricto (*Realität*). ¿Qué hace de una mera extensión una *res* extensa?

Si seguimos considerando la cosa separada de sus circunstancias, sólo me revelará “esquemas sensibles”; esto es, figuras en las que se extienden las cualidades y que carecen de todo fondo permanente. En efecto, las figuras sensibles pueden cambiar, pero es claro que no hay en ellas nada que sir-

viera de unidad en el cambio. Estamos frente a una pura variación detrás de la cual no hay "materialidad"; mero aparecer y desaparecer de "fantasmas". ¿Cómo se enlazan los cambiantes fantasmas en una cosa? *Ideas I* decía: es menester que se den como "escorzos y matices" del objeto único. Pero esto sólo se alcanza si consideramos el objeto, ya no aislado, sino en sus circunstancias. Aparece entonces un fondo de relaciones en el cual se va a destacar la unidad del objeto. Ahora puedo referir cada variación de los fantasmas a una variación correspondiente del contorno, por ejemplo cada cambio de color a una alteración de la luz o cada movimiento a un móvil externo. La sucesión se lleva al cabo conforme a una regla. A la vez, mientras unas propiedades del objeto cambian, otras permanecen inalteradas; así se revelan cualidades que perduran en la cosa pese a las variaciones. La relación de la cosa con sus circunstancias revela, pues, al mismo tiempo: 1º la dependencia de las variaciones de la cosa de las variaciones de las circunstancias; 2º la unidad y permanencia de la cosa al través de sus variaciones. Lo primero es *causalidad*, lo segundo *sustancia*. Sólo ahora se constituye la *realidad* (pág. 43). Realidad es la unidad que permanece en las variaciones concomitantes de las propiedades y las circunstancias; implica sustancia y causa, dos categorías inseparablemente ligadas (pág. 45).

Notemos cómo el análisis no abandona por un momento la esfera de la percepción. La constitución de la cosa no depende de un acto judicativo. Las categorías de sustancia y causa se muestran en la esfera ante-predicativa. No se obtiene así, por supuesto, la idea de una causalidad necesaria; aquí debe entenderse en el sentido de una tipicidad en el comportamiento de la cosa. Sólo la ciencia natural, a partir de esa causalidad percibida, podrá desarrollar la idea de causalidad rigurosa; tal en la esfera predicativa (pág. 49). Husserl puede hablar, por lo tanto, de causalidades "no meramente supuestas", sino "vistas, percibidas". Frente a la *deducción* kantiana, el análisis fenomenológico desde su nacimiento evitó separar sensibilidad y entendimiento.¹ Los conceptos puros encuentran pleno cumplimiento en la intuición. Las categorías se *dan* ellas mismas, se desvelan en el ente; la constitución funge como una revelación del ente mismo. A Husserl importa antes que las condiciones de posibilidad la experiencia científica, la revelación del sentido del ente, tal como se constituye con anterioridad a la labor predicativa de la ciencia. La "historia" constituyente no va del juicio a la percepción, sino justo lo contrario. Si quisiéramos proseguir la comparación con Kant, diríamos que la sustancia y la causa aparecen, en Husserl, no al nivel del juicio, sino del "esquema" kantiano, allí donde la categoría se exhibe en el fenómeno.²

¹ Cf. *Investigaciones lógicas*, Revista de Occidente, Madrid, 1929; vol. 4, pág. 19.

² Cf. *Kritik der reinen Vernunft*, B 186, B 741.

La objetividad

Hasta ahora no hemos considerado aún la relación del órgano percipiente con la cosa; olvidados del sujeto, nos hemos dejado guiar por la cosa misma. Mas ésta es una abstracción insostenible por más tiempo. Mientras no la levantemos, la cosa no podrá tenerse ni por algo subjetivo, ni por algo objetivo.

Toda impresión sensible es ambigua: por una parte, es una nota de la cosa percibida, por la otra pertenece a la aprehensión misma; *la misma* nota muestra dos caras: una mira al objeto, otra al cuerpo percipiente. El campo perceptivo se organiza espacialmente en torno de un punto de referencia ocupado por el cuerpo: el cuerpo es centro absoluto de orientación (pág. 65). En segundo lugar, el cuerpo forma un conjunto de condiciones de la percepción externa (*si* muevo la cabeza desaparece el objeto, *si* levanto la mano la cosa es tocada, etc.). Se trata de condiciones distintas de las causales. La causalidad supone la permanencia de las condiciones corporales de percepción: al permanecer éstas, cualquier variación del objeto puede ser referida a variaciones de las circunstancias objetivas; de lo contrario, no. La constitución de la cosa en la relación de causalidad supone, pues, un comportamiento típico, "normal" del cuerpo; debe hacer de lado las anomalías de la percepción. Supongamos ahora que varíen las condiciones normales de percepción, por la aparición de anomalías psico-somáticas o por la simple alteración de la perspectiva corporal: las variaciones concomitantes de la cosa tendrán que referirse entonces a las variaciones corporales. La variación no podrá atribuirse a la cosa misma; será una "mera apariencia" (*ein blosses Schein*) (pág. 72).

Al establecer una unidad permanente de todas esas apariencias, la cosa se constituye en un nivel superior: es ahora lo idéntico en todo aparecer, lo idéntico en toda alteración del cuerpo percipiente. Es la cosa como "objetividad" frente a las apariencias "subjetivas": la *cosa física* (pág. 77). La cosa física no incluye las llamadas "cualidades secundarias", que varían con las condiciones corporales. Sólo puede comprender las determinaciones geométricas independientes de toda alteración aparential. La cosa física está más allá de toda relatividad, pues perdura en toda perspectiva corpórea. Se constituye aun sin apelar a otros sujetos, en la pura esfera solipsista. En efecto, basta para ello la posibilidad de variar las condiciones perceptivas de *mi* cuerpo. La cosa física depende de la corporalidad.

Desde ahora es conveniente notar que la primera aparición del cuerpo no nos lo presenta como una cosa entre cosas. No se trata del cuerpo ya constituido como objeto, sino del cuerpo como condición de la constitución de lo objetivo. No es tampoco el resultado de una causalidad física, sino la condición previa de ella. El cuerpo entra en escena en un papel privilegiado: sirve de intermediario entre sujeto y objeto.

Objetividad es unidad en pluralidad de perspectivas. Estas pueden darse en un solo sujeto; pero también puede tratarse de perspectivas distintas de otros tantos sujetos; en ambos casos el proceso será el mismo. La objetividad física puede constituirse al nivel solipsista o al nivel intersubjetivo. *A priori* basta con lo primero, pero *de hecho* acontece lo segundo (pág. 90).

Preguntemos de nuevo al objeto; revela 'intencionalidades no cumplidas', facetas no intuitas y sólo mostrables al cambiar el centro de orientación. Al trasladar mi cuerpo en torno a la cosa, lo que antes era "allí" se vuelve "aquí", y viceversa. El cuerpo me permite alterar, con los cambios de orientación, las perspectivas de la cosa y dar cumplimiento a las intenciones vacías. La cosa física se constituye entonces en la identidad de esas perspectivas. A la vez, por los cambios de lugar, se forma un "sistema objetivo de lugares", válido para toda orientación: el espacio físico. Ahora bien, en ese sistema, mi "allí" puede ser "aquí" de cualquier sujeto y las distintas perspectivas pueden corresponder a múltiples sujetos. Si tal es el caso, la objetividad resulta correlato de una multiplicidad intersubjetiva; válida no sólo para el sujeto actual, sino para todo sujeto posible (pág. 86).

Husserl no se plantea aún el problema de la existencia del *alter ego*. *De hecho*, la constitución de la objetividad implica la intersubjetividad desde el momento en que se refiere a un sistema infinito de posibles centros de orientación, pero *de derecho* puede darse en un nivel solipsista. La intersubjetividad se antoja aquí una hipótesis que deberá ser confirmada más adelante. Por lo pronto Husserl no le asigna al *alter ego* más papel que tomar el lugar de mi propio cuerpo: el otro es un sucedáneo de mis posibilidades de orientación. Pero hay un punto en el que yo no puedo reemplazar al otro: sin él, mi cuerpo será siempre centro de orientación, esté donde esté; nunca podrá presentarse fuera, como una cosa entre otras en el campo de observación. La verdadera aportación del otro a la constitución objetiva será convertir *mi propio cuerpo* en objeto físico, hacer del "aquí" absoluto un punto relativo del sistema espacial de relaciones. Por eso Husserl no deja de tener razón al considerar que sólo con la aparición de la intersubjetividad puede consumarse la objetivación del mundo en torno.

La mónada

Ideas I partía del descubrimiento del yo puro. Pero ¿y el hombre concreto? Es ésta una realidad constituida en el yo puro que, a la vez, va a incluir a éste. *Ideas II* trazará la historia de cómo, a partir del yo, se constituye una ambigua realidad, objeto y sujeto del mundo: la existencia humana.

Ante todo, es menester distinguir el yo puro del sujeto anímico. El yo puro no es una entidad mítica. Sólo de modo abstracto podría separarlo de sus actos; el yo es *vida operante* en sus funciones (pág. 99). No es una sim-

ple hipótesis, un supuesto *a priori* del conocimiento; ni es un sujeto que nunca pudiera darse como objeto (Husserl piensa seguramente en la doctrina de Natorp). Al yo pertenece esencialmente la posibilidad de auto-percepción (*Selbstwahrnehmung*) (pág. 101). En ella se distingue un yo reflejante de un yo reflejado; mas en una reflexión superior se percibe que ambos son *uno y el mismo yo* (pág. 102). El *cogito* reflejante, al convertirse en reflejado para un acto posterior, cambia: de puro sujeto se convierte en objeto de un nuevo acto. Pero ese acto es acto del mismo *cogito*; capta al yo reflejado como idéntico al yo reflejante que era en el momento anterior. Así, la autopercepción del yo consiste en un desdoblamiento de la identidad, en el cual el yo se percibe como unidad en cambio, en *duración*. Asistimos al acto más originario de la vida constituyente. ¿No *trasciende* el yo de sí mismo, al captar su ser como lo que ya no es? ¿No estamos acaso ante el acto primero de trascendencia en el cual el sujeto intemporal se explaya en el tiempo, explaya el tiempo?

Con todo, el yo puro permanece como polo idéntico de su duración. Es cambiante en sus actos, incambiable en sí mismo (pág. 104). El polo subjetivo es centro de que irradian todos los actos y al que llegan todos los estímulos. Punto en que se abre el abanico de la intencionalidad, identidad pura que no se escorza ni aparece, el yo es absolutamente simple (pág. 105). Pero esa simplicidad es también *vida* en sus actos. La primera manifestación de la vida del yo son sus *hábitos*. No hay que confundir estos hábitos con las disposiciones reales de un sujeto empírico; el hábito pertenece al yo puro; no puede ser una realidad mundana de un sujeto psíquico. ¿Qué es, pues? La identidad del yo no consiste sólo en la posibilidad de percibirse el mismo en todo *cogito*, sino también en la perdurabilidad de sus posiciones activas, de las actitudes que asume. Cada vez que reitero la misma actitud “fundo una significación permanente, esto es, un tema” (pág. 112). Estos temas no son, para Husserl, nada “objetivo”: señalan la permanencia del yo al través de un *acto*, la perduración de un “tomar posición” (*Stellungnahme*). Glosando a Husserl, pudiéramos pensar en la permanencia de un “estilo”, de una “manera”, de una libre “postura” del yo ante el mundo. Capto mi identidad al *confirmar* mis temas, al empecinarme en mi postura, al subrayar mi genio y manera. En la confirmación, *reitero* (pág. 113) mi propia actitud; la vivo como idéntica a la que antes había asumido. Mi actitud reiterada permanece: tal es el *hábito*. Así, los hábitos resultan “propiedades permanentes del yo” (pág. 114). Son las “convicciones” propias que exigen en todo momento ser reiteradas o tachadas. Tales serían, por ejemplo, las decisiones permanentes, la actitud ante la existencia, la fe, el amor, etc. El yo con el conjunto de sus propiedades permanentes constituye la *mónada*.

El yo trascendental de la tradición acaba de arriesgar un paso decisivo. De pronto se ha puesto a *vivir*, ha tomado postura en el mundo, se ha vuelto

concreto. Lo que parecería un salto mortal para cualquier yo chapado a la kantiana, resulta normal en uno que pueda autoperibirse, que *se dé* a sí mismo. El yo trascendental aprende a mirarse y lo que ve no son "condiciones puras", "hipótesis", "supuestos", sino actos, posturas, obras, *vida* en suma. Su concreción, por supuesto, no es la de una *realidad* del mundo: sería entonces cosa, objeto. Su concreción se revela en la subjetividad pura, "supramundana", más acá del mundo reducido. Es el yo puro quien se hace concreto, sin volverse cosa entre cosas; Husserl expresa esta noción con un par de términos, *Habitus* y *Habe*, que, por derivar del *habere* latino, pueden dar lugar a equívocos. En verdad, el yo puro no puede "tener" nada, pues sus hábitos no son un contenido objetivo, sino un modo de ser. En la famosa distinción de Marcel entre *être* y *avoir*, el *Habe* de Husserl caería del lado del primero. El haber del yo concreto es una manera de actuar, un *estilo de ser*.

Notemos también cómo el sujeto concreto resulta todo lo contrario de un vacío puntual. Nada más lejos de la "nada", del "para sí" de Sartre, que sólo cobraría contenido por la cosificación misma. En Husserl, el "para sí" revela un caudal propio: la interioridad no es vacío, es riqueza inagotable; la simplicidad no es negación pura, es reiteración del propio ser.

Por último, no habrá escapado al lector cómo la mónada supone duración, más aún, historia. Husserl no desarrolla este punto. Con todo, cabría preguntarse si no habría una historicidad primordial del yo, anterior a la constitución de la persona como miembro de un mundo y de una comunidad; historicidad esencial a la temporalidad inmanente. En efecto, los hábitos del yo ¿son algo más que una forma estructural, una *Gestalt*, que confiere sentido al transcurso temporal inmanente?

El alma

En la actitud teórica se constituye otra capa de objetos naturales distintos de las cosas materiales: la naturaleza animal. El hombre, en cuanto se incluye en este estrato, no es el sujeto de un mundo cultural y comunitario, sino parte de la naturaleza. La nueva esfera no abarca el alma separada, sino la unidad cuerpo-alma que forma el sujeto humano natural (pág. 139). El alma es una entidad real de la cual se abstraen todas las significaciones espirituales y personales. Se halla en el mismo plano de las cosas físicas, "allá afuera", entre los objetos naturales; correlato de la mirada intencional del yo, no hay que confundirla con la *mónada*. Mientras ésta es el yo puro en la concreción de sus hábitos, aquélla es un objeto real y trascendente.

Así como la cosa era un sustrato real de propiedades materiales, así el alma es un sustrato de propiedades psíquicas (pág. 121). Al igual que la cosa material, es unidad de distintos aspectos variables; no obstante, no se trata de una multiplicidad de esquemas sensibles referidos a un polo de identidad,

sino de una diversidad de estados (*Zustände*) que muestran una misma figura estructural, una misma *Gestalt* (pág. 129). La figura estructural no existe en sí; es inmanente a los estados cambiantes en cuyas transformaciones se va delineando.

El alma depende del cuerpo; por la encarnación se enlaza con las cosas físicas. Depende, en segundo lugar, de la intersubjetividad, gracias a la cual se termina de constituir su propio cuerpo. Pero también posee un género de dependencia peculiar: depende de sí misma; de su ayer y de su inconsciente (pág. 135). Posee una historia que la determina, al contrario de la cosa. Y en tanto es capaz de determinarse por sí misma, toca a la esfera superior: a la persona. El alma, objeto natural, se abre por uno de sus extremos; la puerta franca invita a acceder a otro mundo: el del espíritu.

El cuerpo

La constitución del cuerpo se efectúa en dos etapas: en el nivel solipsista, se determina como campo de localización de lo psíquico; en el intersubjetivo, como objeto.

La primera aparición del cuerpo lo mostraba como un conjunto de condiciones de percepción. En efecto, el cuerpo es por un lado una cosa material como otra cualquiera; por el otro, el campo en que mi sensibilidad se explyaya y localiza (pág. 145). En el primer sentido su constitución no difiere de la de la cosa física; en el segundo, el cuerpo adquiere un rango privilegiado, especie de tornillo maestro que todo lo articula. Mi cuerpo se revela primordialmente como una especie de "cara interna" del mundo exterior percibido. La percepción de mi cuerpo no acompaña a los fenómenos externos cual si fuera uno de ellos, sino como el órgano en que se dan todos ellos: el cuerpo sería el *envés* del fenómeno externo. Si parto con la ciencia natural, de la consideración del cuerpo en cuanto cosa (*Körper*) nunca podré encontrar ese otro sentido originario del cuerpo en cuanto órgano perceptivo (*Leib*).

Consideremos primero el tacto. Mi mano descansa sobre la mesa. *La misma* sensación de presión es captada en dos direcciones: como cualidad de la mesa y como sensación de mi mano: mi mano es el "lugar" en que se localiza mi sensación (pág. 146). El tacto desempeña una función ambigua: una misma sensación es a la vez apariencia de una cosa e impresión psíquica localizada en un órgano corporal. El tacto es, en este aspecto, un sentido privilegiado. Por la vista o el oído puedo sin duda conocer mi cuerpo como cosa, mas no como órgano percipiente: el ojo no es visto al mirar ni el oído percibido al escuchar. No revelan estos sentidos un envés de la sensación en el cual se localizara corporalmente. En el tacto, que comprende naturalmente toda la cenestesia, el cuerpo se determina como realidad de dos caras: órgano percipiente de lo exterior y campo de localización de lo anímico.

La sensación, en cuanto contenido psíquico, "se extiende" en el cuerpo. Se trata de una auténtica "localización", distinta de la extensión en el espacio; pues aquí no hablamos de la propiedad espacial de la cosa externa, sino de un dato psíquico indivisible e inespacial (Husserl distingue entre la *Ausdehnung* material y esta *Ausbreitung* anímica, pág. 149). El cuerpo es, pues, el campo donde se exteriorizan y ordenan los fenómenos anímicos. "Toda sensación pertenece al alma, su localización al cuerpo" (pág. 150). El cuerpo es también órgano de la voluntad, pues es la única realidad movable espontáneamente por el sujeto (págs. 151-2). Por último, Husserl nos recuerda cómo el cuerpo es el centro absoluto de orientación, el "aquí" de referencia para todo "allí" posible (pág. 158). Del cuerpo no puedo alejarme; siempre está en el centro del mundo en torno. Por su encarnación, el alma adquiere una situación.

El problema de la encarnación ocupa un lugar clave en la filosofía fenomenológica. El sujeto puro del *cogito* se sitúa entre las cosas del mundo. Este movimiento de caída de la conciencia en el mundo terminará con la total conversión del sujeto en objeto. El primer paso consiste en la encarnación del sujeto. Aún no se trata de "naturalizar" la subjetividad; todo lo contrario. El cuerpo en que encarna la conciencia no es una cosa física; es el órgano de percepción del alma, condición de la constitución de la cosa y, por lo tanto, no derivable de ella. Lo psíquico no se localiza aún en la naturaleza, sino en el envés del mundo físico. Así, aparece el cuerpo como un campo de acción y pasión del alma, intermedio entre la objetividad y la subjetividad. No es preciso subrayar la semejanza de esta noción con algunas ideas de Gabriel Marcel y, sobre todo, la influencia que ejerció en la concepción del "cuerpo propio" de Merleau-Ponty. Con todo, pronto se notará una diferencia esencial en el sentido de la doctrina. Para Husserl el "cuerpo propio" no sería sino un estadio transitorio en la vía de la objetivación total. Entre *Leib* y *Körper* no hay más diferencia que entre dos capas distintas en la constitución de una sola realidad; y el *Leib* sólo se constituye plenamente al objetivarse como cosa corporal. Sería, pues, ocioso pretender liberarnos de la objetivación quedándonos en la ambigüedad del "cuerpo propio".

Intersubjetividad y encarnación

La constitución de la realidad cuerpo-alma sólo se completa en el nivel intersubjetivo. De tal modo que el "hombre" supone necesariamente la existencia de una comunidad de sujetos. Husserl no se ocupa aquí expresamente del problema de la constitución del otro; solamente lo trata en relación con el tema del cuerpo; se esbozan análisis que desarrollará la *Quinta Meditación Cartesiana*.

El otro aparece en su cuerpo. Allí están los cuerpos ajenos junto a las

cosas, presentes a mi percepción. Pero al lado de la *percepción*, cuyo correlato es lo dado él mismo (*das Selbstegebenes*), debemos distinguir la *apercepción* de los horizontes co-dados, co-aludidos en lo percibido. A la percepción corresponde la presencia originaria (*Urpräsenz*), a la apercepción la co-presencia o apresencia (*Appräsenz*). Aprehendo el cuerpo ajeno en presencia, su interioridad anímica en apresencia (págs. 163-4). Capto de inmediato su cuerpo, y, acompañándolo, un horizonte co-presente de significaciones subjetivas. Constató la identidad del cuerpo ajeno con el mío y, así como establecí la localización de mi alma en mi cuerpo, transfiero esa localización al cuerpo ajeno, de tal manera que el otro aparece co-presente en su cuerpo. Pronto se establece una correspondencia entre las expresiones corporales del otro y la vida psíquica apresentada en ellas; toda una "gramática de la expresión" reconoce aquí su base (pág. 166). Por último, ya vimos cómo el "aquí" de mi cuerpo resulta intercambiable con el "allí" del ajeno. Ambos pueden situarse ahora en un punto preciso dentro de un sistema objetivo de lugares. Con ello, tanto el alma ajena como la propia ocupan un lugar en el espacio físico. En este proceso se constituye la realidad "hombre", con su doble serie de elementos corporales y estados anímicos localizados en ellos, situada en un lugar determinado del espacio y referida a una cosa física. Puedo fácilmente transferir esta constitución a mi propio cuerpo, el cual queda así determinado como realidad objetiva frente al otro (pág. 167). Sólo ahora el proceso de objetivación del cuerpo está terminado. En el nivel solipsista no podía ver por entero mi propio cuerpo como cosa; ahora los cuerpos son un conjunto de objetos físicos, "portadores" de sujetos anímicos (pág. 172).

Notemos que en el nivel intersubjetivo el proceso constitutivo sigue una dirección distinta de la anterior. Ahora se nos ofrece primero el cuerpo como cosa física. Ya no se trata del "cuerpo propio" anterior a la constitución material, sino de un objeto en el contexto de la naturaleza. Después situamos en esa cosa física los estados anímicos. A cada punto objetivo real corresponde una sensación real. La sensación no es percibida directamente, sino apercebida en relación con un punto espacial. Desde este momento son posibles todos los procesos de localización fisio-psicológica (las "localizaciones cerebrales", por ejemplo). Si ante la mirada propia, el alma se explayaba en un campo corporal previo a la objetivación, ante la mirada ajena el alma se sitúa en una realidad física y en un punto del espacio. La mirada ajena cumple la plena objetivación del sujeto anímico. Desde ahora, el alma es cosa entre cosas, está reducida a un rincón del mundo. Husserl puede terminar este capítulo señalando una radical antítesis: por un lado el yo constituyente, por el otro la naturaleza constituida en la cual se encuentra, como una cosa más, el yo anímico.

Pero lo grave es que "hay tantos yo puros como yo reales" (pág. 110). El yo real es el mismo yo puro caído allá entre los objetos. Hemos llegado al término de un proceso: la total "naturalización" del yo por la actitud teórica,

la cual se lleva metódicamente a su término en la ciencia natural. Para ella, "el alma no es nada por sí, es una mera capa de acontecimientos reales en el cuerpo" (pág. 175). El sujeto pende de la cosa: la estructura de la conciencia intencional se ha invertido.

La actitud personalista

En actitud teórica, pronto nos topamos con un límite. Por principio habíamos hecho de lado la esfera valorativa y práctica del ente para atenernos a su puro carácter de objeto. Queda, pues, un residuo de sentido en el ente: la esfera de la persona y la cultura. Husserl se enlaza con los intentos contemporáneos de encontrar una fundamentación propia de las "ciencias del espíritu" (pág. 173). Dilthey, Simmel, la Escuela de Baden habían reaccionado energicamente contra el programa de "naturalizar" la cultura aplicando al mundo del espíritu las mismas categorías de la naturaleza. Ellos vieron —Dilthey sobre todos— que las disciplinas culturales tenían que habérselas con un tipo distinto de objetos, mejor dicho, con un "sentido" objetivo distinto. La desvelación de ese sentido sólo podrá lograrse por el retorno a "las fuentes fenomenológicas de la constitución" de las realidades espirituales. La fenomenología, con su desvelación de la subjetividad constituyente, cumple así el programa que Dilthey había asignado a su "psicología descriptiva".

Para la "actitud naturalista", es decir, para aquella que considera teóricamente el mundo natural, el alma resulta una capa de acontecimientos situados espacialmente y la conciencia una especie de "epifenómeno" de la naturaleza. "En él, en ese hombre allí, surge un 'yo pienso', el cual es un 'hecho natural' fundado en el cuerpo" (pág. 181). No obstante, la conciencia es absolutamente inespacial. Aunque Husserl no lo diga expresamente, resulta claro que la actitud teórica conduce a la inversión radical de la actitud trascendental. Mientras ésta busca cobrar conciencia de sí (*Selbstbesinnung*), liberando a la conciencia de su enajenación en las cosas, aquélla termina en una caída irremisible en la naturaleza o, con palabras del mismo Husserl, en "el propio olvido del yo personal" (*Selbstvergessenheit*) (pág. 184).

Puestos en tal callejón no hay sino una salida: efectuar una auténtica conversión; retornar al origen: al yo puro. Hay que abrirnos de nuevo a la posibilidad de asumir otras actitudes. Frente a la actitud teórica se ofrece otra posibilidad: la actitud "personalista" (pág. 180). En ella recuperamos el carácter originario de la conciencia intencional. Ya no se trata "de que yo me miente o encuentre a mí mismo y a mi *cogito* como algo en el cuerpo, fundado y localizado en él. Todo lo contrario: el cuerpo es *mi* cuerpo y es mío ante todo como lo se me enfrenta (*mein Gegenüber*), como mi objeto (*mein Gegenstand*)" (pág. 212). Todo vuelve al seno de la intencionalidad.

En la actitud personalista el sujeto es centro de un mundo en torno (*Umwelt*) (pág. 183). En cuanto persona, me conozco como centro de referencia de una circunstancia mundana en la que vivo y de la cual soy responsable. Ese mundo no lo vivo como realidad *en sí*, sino como término de mis intereses personales, como mundo *para mí* (pág. 186). Ahora puedo levantar la abstracción de la actitud teórica. El mundo no está formado primordialmente por cosas físicas, sino por puntos de referencia de mis necesidades prácticas y de mis apreciaciones valorativas; son útiles (*Nutzwerke, Nutzobjekte*), cuyo sentido es inseparable de mi intención práctica, u objetos valiosos adecuados a fines y capaces de ser disfrutados (págs. 187-8). Esos objetos despiertan mis intereses, incitan mi afán de gozarlos, solicitan ser utilizados, invocan, en una palabra, la respuesta del yo.

Pues bien, el mundo de la consideración naturalista “no es *el mundo*”. Con anterioridad está dado el “mundo cotidiano” de la actitud personal; sólo sobre esa base crece el interés teórico (pág. 208). Husserl descubre por primera vez el mundo espontáneo de la existencia, anterior a la misma constitución de la naturaleza. El mundo de la ciencia natural es derivado, tiene que partir de una reducción previa del *Umwelt* vivido. La noción de “mundo vital” (*Lebenswelt*), tema central de los últimos escritos de Husserl, está anunciada en estas páginas. En cuanto a la influencia decisiva de estas ideas sobre la filosofía de Heidegger, no es menester siquiera subrayarla.

Es patente que el yo personal y las objetividades del mundo en torno no están en una relación *real* como la que media entre cosas separadas por un espacio físico; están en una relación *intencional* (pág. 215). El sujeto de esta relación no es una cosa “hombre”, sino una *persona* o, como desde ahora lo llama Husserl, un “*sujeto espiritual*” (pág. 216). La ley que regula esa relación no es la causalidad, sino la “motivación”. Los objetos actúan como estímulos de la acción (*als Reiz für mein Tun*) (pág. 189). Ante el estímulo, el sujeto responde. Tenemos una doble referencia intencional: la pasiva (recepción del estímulo) y la activa (acción sobre él) (pág. 217). La reacción del yo es siempre, por otra parte, una actividad dirigida a un fin. Al reaccionar, el yo despliega sus fines. Así, frente al conjunto de sollicitaciones del mundo en torno, “el yo como unidad es un sistema del *yo puedo*” (pág. 253). El sujeto espiritual podría tal vez comprenderse como un haz de potencialidades, de acciones y reacciones disparadas hacia los objetos; la persona es, dice Husserl, “un organismo de potencias” (pág. 254). Y nuestro autor parece buscar una caracterización decisiva. Algunas páginas sugieren la idea de un sujeto abierto al mundo, en tensión hacia él, mitad disponibilidad, mitad aecho, cuya característica decisiva sería la *protensión* vigilante hacia lo por venir (pág. 256). La persona es, ante todo, un sustrato de *posibilidades*, no lógicas sino prácticas, que penden de la *libertad* (págs. 258 sigs.). Ante el sistema de motivaciones, el yo responde realizando posibilidades, es decir,

decidiéndose. *Libertad, posibilidad, decisión*, son la marca esencial de la persona.

La comunidad de personas

La presentación del sujeto en el cuerpo del otro sigue siendo la base del conocimiento de la persona ajena. Sólo que ahora lo apercebido no son los estados anímicos, sino "algo que se realiza por el cuerpo" y que confiere al cuerpo una "articulación de sentido" (pág. 241). El cuerpo ajeno no sólo revela un alma, sino una serie de significaciones, que se expresan en él y apuntan a un sujeto donador de sentido. El otro como espíritu no resulta un segundo objeto al lado del cuerpo-alma, sino una unidad que se expresa en el comportamiento. Se trata de una "aprehensión que *comprende el sentido*, es decir, que capta el cuerpo en su sentido. . ." (pág. 244).

Pero esta comprensión no sólo se da en el cuerpo ajeno; también en sus obras. Husserl nos va a ofrecer ahora, *in nuce*, una teoría de la expresión. Los objetos culturales aparecen por un lado como simples cosas físicas, por el otro como portadores de un sentido. Tomemos un libro; sobre su sentido físico, se constituye otro según el cual el libro es expresión. El objeto cultural determinado por ese sentido no es distinto del físico; el nuevo sentido "ánima" todas y cada una de las partes del objeto físico (pág. 238). Así, cada pieza del mundo personal está animada de un sentido expresivo, cada una significa algo. *El mismo* mundo en torno podría leerse en dos idiomas: como totalidad de cosas físicas y como estructura de sentidos espirituales. Sobre la realidad física se constituye una realidad espiritual común a todo sujeto.

El modo peculiar de "intrafección" (*Einfühlung*) que apercebe el mundo interpersonal es la "comprensión" (¡Dilthey!). La comprensión capta lo expresado en la expresión (pág. 236); en lugar de determinar al otro de modo unívoco, como en la causalidad, lo "explica", esto es, pone en claro las motivaciones y sus respuestas libres (pág. 229). Sólo en la comprensión se constituye la persona. Es patente que se trata de un proceso en cierto modo opuesto a la "naturalización" del alma. Aquí lo constituido no es nada natural, sino una unidad subjetiva que otorga sentido a la cosa natural. Si la actitud naturalista captaba al hombre como cosa en el mundo objetivo, la actitud personalista lo capta como miembro de una comunidad de sujetos. En efecto, las relaciones entre hombres pueden ser de dos clases: relaciones de causalidad que operan en el mundo natural y vínculos de motivación entre sujetos personales (pág. 235). En estos últimos se constituye la sociabilidad. Por la comprensión conozco al otro y me conozco a mí mismo como yo social; en los actos comunicativos se constituye un mundo social común (pág. 195). El "mundo espiritual" queda determinado por la forma del "conjunto de los sujetos sociales en comunidad recíproca" (págs. 196-7). Como correlato de esa

comunidad, una objetividad propia de objetos "significativos para el espíritu" (pág. 197). Estamos ante un mundo objetivo de nivel superior en el cual la persona no queda incluida como cosa, sino sirve de unidad de referencia en el seno de la comunidad personal.

Por último, destaquemos una observación incidental que cobrará mayor significación en Heidegger. Entre las operaciones constitutivas del mundo en torno común se encuentran aquellas que parecen residir en la comunidad indeterminada y anónima, tales como tradición, costumbres, opiniones recibidas. Todo ello pertenece a la esfera del "uno", del "se" impersonal ("se dice", "se piensa", etc.). La autonomía de la persona radica precisamente en no seguir pasivamente sus dictados sino en "decidirse" libremente frente a ellos (pág. 269).

La actitud teórica había concluido con el olvido del sujeto en el mundo natural. Ahora el sujeto vuelve en sí, se recupera. ¿Qué relación guarda este sujeto recuperado con el yo puro en su concreción de mónada? Aunque Husserl no hable expresamente de ello, tratemos de exhibir la doctrina e implicaciones que se desprenden de este capítulo. La mónada no individualizaba al yo en el mundo, sino que se mantenía en la "supramundanidad" del *cogito* puro. La persona, en cambio, es constituida por el sujeto, es un "sujeto empírico" (cf. pág. 249). El sujeto empírico está enlazado con su mundo en torno, prendido a él. Se constituye en la acción recíproca (estímulo-reacción libre) del sujeto sobre el mundo y de éste sobre aquél. La persona es vida concreta en una acepción más plena que la mónada; pues ahora es vida en conexión con una circunstancia sin la cual no sería lo que es; la vida personal se vuelve concreta en su continuo y complejo referirse a un medio. Por otra parte, si bien habíamos podido sugerir una cierta historicidad primordial de la mónada, sólo ahora puede desarrollarse plenamente una figura histórica del sujeto, fraguada en la vida cambiante del yo en su circunstancia. En la persona, el yo puro viviría vida histórica, más aún, en ella se constituiría a sí mismo como una estructura histórica individual, como un "destino".

La fenomenología parecía estar condenada a la antítesis kantiana entre un yo constituyente y un mundo objetivo al cual pertenece el sujeto empírico. La concepción de "persona" nos suministra ahora la posibilidad de mediar en esa antinomia, levantándola. La mónada, reducida "a su esfera de pertenencia" (como dirá la *Quinta Meditación Cartesiana*) se determina antes de la constitución del mundo en torno común; la persona, en cambio, se determina sobre la base del mundo en torno, se constituye en referencia a él, vinculada con él en una unidad de sentido. Ahora bien, la persona se constituye *ante* el yo puro pero es también *el yo puro mismo en su vida concreta*. "Al principio de la experiencia no hay ningún 'yo mismo' (*Selbst*) constituido, dado, presente como objeto. Está completamente oculto para sí y para los otros..." (p. 253). El yo no se conoce aún, "llega a conocerse" y este acontecimiento

corre parejo con el desarrollo del sujeto mismo (*cf.* pág. 252). El yo puro se descubre a sí mismo en la constitución de la persona; pero para ello fue menester pasar por *lo otro*, por la naturaleza, por el mundo. El término de este proceso de auto-conocimiento, de este volver en sí del yo, es el espíritu. El espíritu incluye en sí, por tanto, el momento de la plena objetivación en el mundo. La persona es resultado de la acción del yo en el mundo y del mundo en el yo y, a la vez, es el supuesto de toda referencia entre yo y mundo. Esta situación encontrará su más feliz expresión en la estructura del “vivir en el mundo” del último Husserl.³

Pero, subrayemos también, la constitución de la persona es una recuperación. El yo naturalizado de la actitud teórica retorna en sí y se convierte a otra actitud. Gracias a ella se recobra y recobra el mundo humano significativo. El mundo en torno común es la revelación del sentido interpersonal oculto en una naturaleza aparentemente sin espíritu: liberación y des-enajenación de la naturaleza. Mas el proceso no me entrega el mismo sujeto supra-mundano de que partí en actitud fenomenológica. En efecto, el mundo espiritual está encarnado, incorporado en la naturaleza como un sentido superior. En la cosa física leo la significación expresiva, en el cuerpo ajeno apercibo su espíritu. El espíritu depende indirectamente del cuerpo, del mundo de las cosas y —aunque en sí carezca de lugar— está localizado en ese mundo al través del alma (*cf.* pág. 204). El sujeto recobrado es, a la vez, yo trascendental y sujeto encarnado en el mundo. La vuelta en sí del yo recupera al hombre como ambigüedad; el hombre es a la vez origen y miembro del mundo. La persona expresaría el drama de la condición humana: estar caído en un mundo y trascenderlo. Si la mónada es la vida del yo antes de la caída, la persona es la vida posterior a ésta.

Naturaleza y mundo espiritual

El estudio de Husserl desemboca en la cuestión que ha estado latente en los anteriores capítulos: ¿qué relaciones hay entre el mundo natural y el mundo espiritual? El espíritu depende del alma en tanto que sus actos están motivados por el fluir de las vivencias anímicas; el alma, a su vez, depende del cuerpo, el cual está determinado naturalmente. Por lo tanto, “el espíritu, en tanto enlazado con el cuerpo, pertenece a la naturaleza” (pág. 283). Pese a ello, *en sí* no es naturaleza; no está determinado causalmente ni referido a relaciones intramundanas, sino al mundo en torno y a los otros sujetos espirituales. Por otra parte, no es menos cierto que el espíritu mueve libremente al cuerpo. El cuerpo es mediador entre los dos mundos; por un lado es miembro de la naturaleza, por el otro está animado por el espíritu (pág. 283). Lo mismo sucede con el alma. “Así, pues —resume Husserl—, tenemos *dos polos*:

³ *Cf. Die Krisis...*, Husserliana, Den Haag, 1954; vol. 6, pág. 145 sigs.

naturaleza física y espíritu y, entre ellos, cuerpo y alma" (págs. 284-5). Por supuesto que a estos dos polos no corresponden distintos entes, sino distintos sentidos del mismo ente. Las obras que ejecuta el espíritu son, en cuanto cosas, objetos naturales; a la inversa, los objetos físicos pueden ser soporte de expresiones espirituales. Se trata, pues, del revés y el envés del mismo mundo. Por su reverso, todo es naturaleza, aun el sujeto, por su anverso todo es espíritu, aun la naturaleza. Cada visión corresponde a una actitud distinta. Y cabe preguntar cuál es más originaria.

Pues bien, la originariedad corresponde al espíritu. En efecto, la actitud naturalista no puede convertir al espíritu en su objeto. Es imposible pensar una naturalización total de la persona, pues convertiría en naturaleza al sujeto mismo ante el cual la naturaleza se constituye. "Los sujetos no pueden convertirse en naturaleza, pues faltaría entonces lo que da sentido a la naturaleza" (pág. 297). La naturaleza es resultado de una constitución de segundo grado sobre el mundo directamente presente a la vida intencional. Supone, pues, la previa relación entre sujeto y mundo en torno. En cambio, no es válida la inversa: el sujeto como centro de intencionalidades dirigidas al mundo en torno no presupone la naturaleza. Así, pues, el espíritu es "absoluto", "irrelativo" frente a la naturaleza. "Si borramos del mundo todos los espíritus no hay naturaleza. En cambio, si borramos la naturaleza, la 'verdadera' existencia objetiva-intersubjetiva, queda aún algo: el espíritu como espíritu individual" (pág. 297). Y el libro de Husserl termina, en *crescendo*, con el tema de la individualidad absoluta del espíritu.

Sólo el espíritu es absolutamente individual. La cosa tiene, en verdad, su individualidad relativa; pero ésta es siempre un ejemplar de un género. La identidad del objeto está siempre *abierta*, sujeta a nuevas manifestaciones aún no dadas (págs. 298-9). El yo del *cogito*, en cambio, es individual e idéntico a sí mismo. Sólo el yo concreto es una *Diesheit*, un "esto aquí"; sólo a él conviene la *haecceitas* radical. La individuación absoluta "pasa" al yo personal; el mundo en torno adquiere individuación al referirse al yo *para el cual* es. El mundo es siempre *para el yo*; sólo el yo *es para sí mismo*: "En el yo-mismo radica lo originario, lo absoluto" (pág. 301).

Conclusión

Destaquemos la meta alcanzada por Husserl. Frente a la subjetividad constituyente se han desvelado tres niveles de sentido del mundo: cosa, animal, espíritu. Cada uno depende en cierto modo del anterior a la vez que le añade una significación superior. Pero lo extraño es que el tercer nivel comprende la subjetividad misma. Mientras que en la actitud teórica la conciencia resultaba objetivada y, por lo tanto, negada como conciencia, en la actitud personalista se mantiene como centro de un mundo en torno. Así, la cima del

mundo constituido resulta también su base. Entonces Husserl, sin explicitarlo claramente, considera el espíritu idéntico a la subjetividad constituyente; pasa, sin notarlo, de la dualidad "*naturaleza-mundo espiritual*" a la dualidad, paralela pero no idéntica, "*objetividad constituida-sujeto puro*". En efecto, las últimas frases acerca del carácter absoluto e individual del espíritu no pueden aplicarse sin violencia más que al sujeto puro. La persona no es una instancia supra-mundana que permanezca si el mundo se borra, sino una realidad determinada en el plexo de sus motivaciones. El "espíritu" con que concluye *Ideas II* es otra vez la conciencia pura. Todo ello arroja cierta oscuridad al tratamiento del mundo espiritual, dotándolo de una ambigüedad no despejada.

Intentemos aclararla un tanto. La obra de Husserl nos parece dominada por dos motivos en contrapunto. Llamemos al primero "motivo trascendental"; "motivo vital" al segundo. Para el primero la fenomenología es desvelación de la subjetividad pura como "origen" del mundo; conduce a la máxima tensión entre dos polos: sujeto trascendental y mundo constituido. El "espíritu" con que concluye el libro es ese sujeto. Pero la reflexión descubre que la conciencia es también algo dado en sus actos; más aún, al cancelar la actitud teórica, el sujeto se revela inseparable de su mundo en torno. Entonces empieza a escucharse el segundo motivo: la fenomenología explicita una *vida concreta* que, al constituir el mundo, se va constituyendo a sí misma en él. La noción de *mónada* es la presentación de ese tema, la de *persona* su desarrollo.

Pero Husserl no llega a la persona por simple análisis de la conciencia inmanente, sino por un rodeo: las ciencias del espíritu. Sólo al preguntarse por la actitud fundante de esas ciencias, se descubre el espíritu personal. El espíritu aparece, por lo pronto, como resultado de la actitud personalista, *de la misma manera* que el cuerpo-alma objetivados eran resultado de la actitud naturalista. Al principio sólo se trata de dos esferas constitutivas paralelas en las cuales se fundan otros tantos tipos de ciencias. Pero pronto Husserl se percata del rango originario de la segunda. No puede distinguir claramente entre el sujeto personal y el mismo yo trascendental. Si bien es cierto que la persona se determina como un sentido superior *del* mundo, no lo es menos que, en cuanto centro de actos dirigidos a un mundo en torno, la persona es sujeto *para el cual* es el mundo; en este aspecto no es cosa real, sino sujeto inmanente. Así, Husserl descubre indirectamente el *yo vivo concreto* no naturalizado. ¿Cómo referirlo al yo puro de que partimos? Cuando el nuevo motivo parece incitar a una revisión de la doctrina de la conciencia pura, Husserl repite su motivo predilecto y termina en tono trascendental. Mas en el fondo queda resonando una pregunta inquietante: si el yo es vida concreta, ¿no será el sujeto trascendental una mera abstracción de la persona? ¿No *levanta* (cancela y conserva) la persona al sujeto trascendental?

Los dos motivos seguirán dialogando en la obra posterior de Husserl sin llegar a confundirse plenamente. Las *Meditaciones Cartesianas* y la *Lógica*

Formal y Trascendental subrayarán el primero; los escritos de *Crisis* el segundo. En las nociones de "vida operante" de la conciencia (*leistendes Leben*) y de "mundo vital" (*Lebenswelt*) buscarán su síntesis; al lograrla, el idealismo trascendental terminará su ciclo para anunciar una filosofía de nuevo cuño.

LUIS VILLORO