

**ENTRE EL SUJETO TRASCENDENTAL CONSTITUYENTE Y EL
SUJETO CONSTITUIDO Y “LA PARADOJA DE LA SUBJETIVIDAD”
DESCRITA POR EDMUND HUSSERL**

*BETWEEN THE TRASCENDENTAL CONSTITUENT SUBJECT AND THE
CONSTITUTIVE SUBJECT AND "THE SUBJECTIVITY PARADOX" EDMUND
HUSSERL DESCRIBED*

Andrés Felipe López López*

Universidad de San Buenaventura y Universidad Pontificia Bolivariana (Medellín-Colombia)

Resumen

En el marco de la Fenomenología trascendental de Edmund Husserl pueden identificarse cuatro elementos que hacen posible aceptar en dicha teoría la Antropología filosófica como síntesis, y elaborar una Antropología fenomenológica; son: 1. la búsqueda de los últimos fundamentos del conocimiento y de toda objetividad, aplicada al estudio del ser humano; 2. la *paradoja de la subjetividad* descrita por el autor en el primer y segundo tomo de su obra *Ideas* y en *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*; 3. La teoría de la intersubjetividad y 4. el hombre como unidad visible. Esas cuatro posibilidades —haciendo también algunas aclaraciones sobre la *reducción trascendental*— son evaluadas en el siguiente texto.

Palabras clave: Husserl, Fenomenología trascendental, sujeto, Antropología fenomenológica.

* Filósofo, Magister en Filosofía y Doctor en Filosofía por la Universidad Pontificia Bolivariana de Medellín-Colombia. Postdoctorado de Investigación en Ciencias Sociales, Niñez y Juventud. Programa del Centro de Estudios Avanzados en Niñez y Juventud de Fundación Centro Internacional de Educación y Desarrollo Humano [CINDE], la Universidad de Manizales, la Pontificia Universidade Católica de São Paulo [PUCSP], El Colegio de la Frontera Norte de México, la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales [FLACSO] y la Red de Posgrados del Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales [CLACSO]. Profesor de pregrado y posgrado en la Universidad de San Buenaventura de Medellín, en la Universidad Pontificia Bolivariana y en la Institución Universitaria Politécnico GranColombiano, de la misma ciudad. Investigador de los Grupos “Casos y Estudios Organizacionales (CEO)”. El artículo presenta un resultado de investigación de tesis de Doctorado en Filosofía; la misma ha sido publicada completa como libro de investigación: López, Andrés Felipe. (2015). *Vida humana fenomenológica. Cuatro Estudios sobre Edmund Husserl* [4, ∞]. Medellín: Editorial Bonaventuriana.

Abstract

In the frame of Husserl's transcendental phenomenology can be identified four elements that enable to accept into the Husserl's philosophy, philosophical anthropology as a synthesis, and develop an phenomenological anthropology; are: (1) investigation of the last foundations of knowledge, and entire objectivity, applied to the study of human; (2) the *Subjectivity Paradox* described by the author in the first and second volume of his work *Ideas* and in *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*; (3) The intersubjectivity theory and (4) man as visible unity. These four possibilities –making also some clarification about *Transcendental Reduction*- are evaluated in the following *paper*.

Key words: Husserl, transcendental Phenomenology, subject, phenomenological Anthropology.

INTRODUCCIÓN

El concepto de “sujeto trascendental” es uno de los que más problemas ha presentado en la recepción de la Fenomenología por parte de los lectores de Husserl como por otras tradiciones de la Filosofía, acusado de ser una noción de carácter “solipsista”, más la dificultad que presenta entender la relación de ese sujeto con el psico-físico empírico y el sujeto personal. Esa dificultad está centrada en los malentendidos que rodean el significado y el alcance de la *ἐποχή* y/o la *reducción*, y su tesis derivada acerca de la “constitución de sentido”. Esos problemas han devenido en un rechazo a la etapa madura de la Fenomenología de Husserl, su *idealismo trascendental*. Este artículo —en orden a la elaboración de una Antropología fenomenológica— aborda el problema de *la paradoja de la subjetividad* esbozada por el autor en mención, en la que explica que el sujeto es constituyente del sentido y la validez del mundo, y a su vez un sujeto psico-físico constituido en él. Análisis que es posible hacer por medio de las adquisiciones de la meditación fenomenológica en búsqueda de los últimos fundamentos del conocimiento y de toda objetividad, más las aclaraciones hechas por el autor a través de la teoría de la intersubjetividad que permiten reconocer en el hombre un sujeto hallable en el mundo. La

discusión se desarrolla entre Husserl y Paul Ricoeur, y entre la Fenomenología trascendental y la variante hermenéutica que se desprende de la Fenomenología en sí misma. Se elaboran además, algunas aclaraciones sobre la *reducción trascendental* en orden a discutir con aquellos pensadores que se alejaron de la Fenomenología, al ser aquella formulada por Husserl.

Encargarse de lo sugerido en el título es llevar a evidencia que la vida intencional posee rasgos duales, y aunque es cierto que el tema a tratar es de una complejidad oceánica en la que se puede naufragar, no se puede pasar por alto tal cosa. La causa de no tener permitido obviarlo es que en la definición de lo que sea el hombre, que es quien vive la responsabilidad histórica del ejercicio pleno de la vida intencional, al ser ésta razón y ser, inmanente y trascendente, en un sentido general, sujeto y objeto, la meditación que exige tal dualidad o paradoja, lleva a un nivel de concentración en sí mismo y de intencionalidad que al volverse hacia la acción, hacia sus vivencias, obliga desde adentro a que todos nos armonicemos con el *telos*, el deber absoluto, el compromiso incondicionado. Es significativo, la paradoja *se presenta ante los ojos* así: el *yo* trascendental tiene una esencia fijada en la existencia. Este fenómeno abre a lo siguiente, que el poder plantear la interrogación y búsqueda de satisfacción inteligible a la pregunta por su esencia y por cualquier ente depende de que la intencionalidad exista efectivamente. De tal modo, la existencia, la realidad del sí mismo es una evidencia apodíctica, por esto los sujetos no son, en el plano del ser, una mera probabilidad entre improbabilidades, no son un evento, sino más bien una necesidad. Sobre esto Husserl enseñó, que el *eidós yo* trascendental es impensable sin el *yo* trascendental como fáctico, pues todas las necesidades esenciales son momentos de su *factum*, son modos de su funcionar en relación consigo mismo (*Hua XV: 385s*)¹. Entonces entre el *factum* y el *eidós* hay una correlación. Aunque esta última tenga el carácter de la contingencia no por ello deja de ajustarse a un orden *eidético a priori*, que es la idea horizonte o la idea meta de la plenitud de la subjetividad. Aunque sea inconcebible lo anterior en su forma terminada, real, el sujeto trascendental, podemos decir, el hombre, se puede afirmar, consiste en esto: *ser en el sentido de la voluntad* (*Hua XV: 379-381*). Su forma es la de la aproximación infinita. Cada fase de los sujetos, cada una de las etapas de la vida humana, está ordenada por

¹ Remitirse a la bibliografía donde se encuentran relacionados los textos aquí citados según los volúmenes *Husserliana* y las respectivas ediciones en español. Dentro del trabajo será usada la forma *Hua* y el año de la traducción; cuando sea el caso de una cita textual, en nota al pie se escribe la cita original en alemán; cuando sea parafraseo el número de página de la versión en nuestro idioma, si ésta efectivamente existe, sino, corresponde al texto original. Para la cronología completa de los escritos, algunos textos *online*, otros materiales y documentos consúltese husserlpage.com.

un impulso volitivo al que subyace la aparición de un “horizonte volitivo latente, activo” (*Hua XV*: 378). La característica antropológica más propia consiste así, en descubrir que se es portador de un orden que ya opera desde la pasividad y que por voluntad personal puede llegar al nivel superior que desde adentro se le informa. Que exista tal teleología desde la pasividad prueba que no es el sujeto el creador de tal cosa, lo que prueba es que le es innata. A esto Husserl lo llamó como “oscura voluntad de vida” que se compone por impulsos, instintos, acompañados de sentimientos, reflejados en movimientos kinestésicos, que, puede afirmarse, sale de tal oscuridad esa voluntad, cuando rinde sus creaciones semánticas.

La voluntad de vida, en un primer momento oscura en los sujetos singulares, debe convertirse en voluntad dirigida hacia el verdadero ser; en el marco de esta investigación ¿el verdadero ser de qué? De la propia vida. Establecer tal cosa dependerá en gran proporción de entender la realidad paradójica de la subjetividad y la historia general, genética, del advenimiento de la misma subjetividad al mundo. Ambas cosas son posibles de satisfacción porque el desarrollo racional llega a ser patente tanto en los sujetos singulares como en la historia global de la comunidad de hombres. Nos internamos entonces en varias cosas, son aquellas que expresó Husserl en una carta de 1932 a su amigo Gustav Albrecht: las más encumbradas entre todas las interrogaciones, que no todos pueden captar y comprender sin más en su sentido propio, estricto y auténtico, son las preguntas metafísicas. Son las que conciernen al nacimiento y a la muerte, *al ser último del yo y del nosotros objetivados como humanidad*, a la teleología que en última instancia reconduce a la subjetividad trascendental, y naturalmente, como lo superior, al ser de Dios como principio de esta teleología (Husserl, 1994: 83s).

LA PARADOJA DE LA SUBJETIVIDAD

La editorial *Gallimard* en 1950 publicó la traducción al francés de Paul Ricoeur a *Ideas I* (*Hua III*, 1993) que es uno de los autores que en varios trabajos se insertó en la tradición francesa que es crítica de la Fenomenología y la somete casi que a un desmontaje por motivos de su “idealismo” caracterizado por aquel como “dogmático” y “solipsista” (2004: 185)² y también por

² Me refiero por ejemplo al texto *A l'école de la phénoménologie y Soi-même comme un autre*, comentados por Rosemary Rizo-Patrón de Lerner en su libro *Husserl en Diálogo. Lecturas y debates* (2012a) en el que me he basado en parte para la elaboración de esta discusión entre Husserl y Ricoeur, en concreto en los capítulos X y XII; en no menor medida también, me he nutrido para la tesis aquí desarrolla, del *Encuentro Centenarios: Publicación de Ideas I de Husserl*

la *interpretación* “filosófica” del método fenomenológico. Según Mario A. Presas (*Hua I*, 1979) y Rosemary Rizo-Patrón (2012a), las observaciones hechas por ese pensador a Husserl están más centradas en las *Meditaciones Cartesianas* equiparando esa obra con las filosofías del *cogito* modernas desde Descartes, de las que Ricoeur se quiere separar desde una hermenéutica fenomenológica más acorde con la fenomenología francesa de línea “existencial”, interpretaciones “hermenéutico-ontológicas” del método fenomenológico y una “analítica existencial” propuesta por Heidegger en *Ser y tiempo* (2006). Esa hermenéutica fenomenológica a la que el francés se suscribe (1990: 37) está conectada con la “filosofía” del *dasein* de Heidegger, muy influenciada por Nietzsche en lo que a la atención a la historicidad y al replanteamiento del problema de la verdad y del ser desde la centralidad contingente del sujeto, se refiere. Desde esa orientación el *yo puro* de Husserl es visto —y mal entendido— como *a-mundano*, *a-existencial* y *a-histórico*, pero veremos más adelante cómo esa consideración es un error. El mismo Ricoeur en su obra *Sí mismo como otro* (1990: 163), en los nueve estudios que la componen [o diez si incluimos el *Prólogo* de veintinueve páginas por ejemplo en la edición de *Siglo XXI Editores* en 2006], dice que esos ensayos obedecen a una investigación en la que no aparecen fusiones onto-teológicas, sino una *ontología puesta al día* en la que la misma Fenomenología tendría que ser superada. Puede afirmarse que el pensador francés en esa obra cree haber sometido a una *deconstrucción* efectiva la Fenomenología trascendental de Husserl en la formulación de la “hermenéutica del sí mismo” (1990: 15), que no se distancia de la *reflexión* pero sí de la meditación del *cogito* y de las tesis que lo destituyen como las de Nietzsche, explicada esta última por Ricoeur como *cogito blessé*, *cogito herido* o *fragmentado* (1990: 22-27). Si bien arguye al carácter fragmentario de su “hermenéutica del sí mismo”, con la que se enfrenta a la “*simplicidad* indescomponible” del *cogito*, no cae en el vértigo de la *disociación* expresa en la concepción de Nietzsche, sino que admite en el sujeto la “*variedad* y la *contingencia*” (1990: 31). Sin embargo, para los fines mismos de este trabajo es muy importante ver —no como adopción de tesis hermenéuticas— la importante reflexión del pensador en mención en la línea del significado del “sí mismo” y la distinción que se debe reconocer en él entre las dimensiones *ipse* e *idem*, ya que la dialéctica entre las peculiaridades del *sí mismo*, y la dialéctica entre éste, entendido como *ipse*, y el *otro* como *alteridad-otredad*, dan luces

y nacimiento de Paul Ricoeur, de manera más precisa por ejemplo, con la participación de la autora citada a la que me refiero con mucha frecuencia, titulada *Entre el sujeto trascendental y el sujeto mundano en Husserl, y el ipse y el idem en Ricoeur, ¿cabe alguna aproximación?* Con la cual cabe decir también, entro aquí en abierto debate. La anterior se encuentra publicada en el *Anuario colombiano de Fenomenología* en el Vol. VIII, páginas 205 a 229.

acerca de cómo ya en lo más profundo de su intimidad, el *otro* habita el *ipse*. Esa importancia radica también en que —además de aclarar que las observaciones hechas a la Fenomenología de Husserl como *idealismo dogmatista* son en parte resultado de una lectura incorrecta de Ricoeur a sus obras sobre todo por su inserción en la hermenéutica— se puede establecer una conexión, siguiendo en ello a la doctora Rizo-Patrón, entre la distinción hecha en lo profundo del “sí mismo” entre el *ipse* y el *idem*, y la distinción de Husserl entre “sujeto trascendental” y “sujeto mundano”. Para ampliar el debate entre una y otra, puede uno remitirse a textos como *Existence et herméneutique en Le Conflit des interprétations*, y *Phénoménologie et herméneutique en Du texte à l'action*.

En el centro de la discusión se encuentra la denominada “paradoja de la subjetividad” planteada por Husserl en el § 53 de *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* de 1936 —que se explica aquí tomando también además de esa obra (*Hua VI*), el primer (*Hua III*) y el segundo tomo de *Ideas* (*Hua IV*)— que consiste en la concepción del sujeto como uno que es *para* el mundo, constituyente de sentido y *responsable* de sus tomas de posición *ideales, éticas y axiológicas* o teóricas, prácticas y valorativas; un sujeto *en* el mundo como sujeto psico-físico empírico, como un sujeto personal, constituidos y explicados por medio de las actividades del *ego* trascendental. Para Ricoeur la tesis del *sujeto como yo* comporta el problema de la ambición de fundación última que se ha radicalizado desde Descartes a Kant, de Kant a Fichte, y con el Husserl de las *Meditaciones cartesianas* (*Hua I*), y fracasa, según él, como supuesta *Filosofía primera*; sin embargo, en el marco de la Fenomenología trascendental considera que ella es capaz de múltiples desarrollos de los que Husserl no ha explotado sino un número menor de posibilidades (2004: 8), mientras que sí eran elaborados por ejemplo por Pfänder, Max Scheler, Heidegger, Geiger, Hartmann o Jaspers; los cuales debe anotarse, no creyeron en la Fenomenología como *Filosofía primera*. Como no siempre se es justo con los autores a los que se les debería reconocimiento, no por sus nombres sino por sus esfuerzos, en este punto deseo recordar lo siguiente con un paréntesis que abro, y cierro hasta cuando lo indique más abajo: es difícil encontrar un pensador al que se le pueda considerar como husserliano, y el calificativo de *fenomenólogo* por tanto tiende a ser muy ambiguo, más cuando entre “ellos” hay tanta distancia con Husserl, y entre ellos mismos. Heidegger (1957: 38) se reconoce deudor de éste al afirmar en *Sein und Zeit* que su investigación avanza a la altura de 1927 porque con anterioridad el editor de esa obra lo había iniciado en la Fenomenología en una forma personal y con la más

libre participación en sus trabajos inéditos. Sobre esto Daniel Herrera escribe lo siguiente dando muchas luces al respecto:

“En 1916 Husserl dio a Heidegger libre acceso a sus inéditos para iniciarlo en la fenomenología. El testimonio de Heidegger tiene una gran importancia, pues nos permite pensar que la concepción heideggeriana del hombre y del mundo pudo ser inspirada por los inéditos en los cuales Husserl daba sus primeros pasos en la formulación del mundo de la vida como camino de solución a la correlación hombre-mundo. La concepción heideggeriana según la cual la estructura fundamental del hombre es el ‘estar-en-el-mundo’ (*in-der-Welt-sein*) implica que hombre y mundo forman un ‘todo articulado’, lo que significa una relación de co-pertenencia esencial, la presencia de cada uno de ellos implica la co-presencia del otro. En otro lugar Heidegger nos dice: ‘La expresión compuesta ‘estar-en-el-mundo’ indica en su forma misma, que con ella se mienta un fenómeno unitario y originario’. Por otra parte, Heidegger nos dice que los entes que me hacen frente de forma inmediata no son simples cosas, sino ‘útiles’, están a mi ‘disposición’, su ser es un ‘ser a la mano’ (*Zubandenheit*), y de esta forma tienen un ‘significado’ para mí. La idea del mundo como *significatividad* suponía un distanciamiento evidente de las teorías en uso. El mundo no aparece ya como algo ‘representable’ por un *sujeto* configurador de sentido [distancia ostensible con Husserl], sino que es esa tupida red, ese plexo de relaciones de sentido en la que se despliega la vida humana, en la que está el *Dasein* en cuanto *Da-sein*. *Ser y tiempo* llevó a cabo el radical cuestionamiento de las teorías metafísicas *sustancialistas*; por ejemplo, la idea del mundo como totalidad o suma de entes” (Herrera, 2010: 32).

Sartre por su lado afirmó alguna vez que la Fenomenología de Husserl *nos lo habría dado todo* y Habermas, habría formulado su *Teoría de la acción comunicativa* gracias al descubrimiento del complemento entre acción comunicativa y mundo de la vida (Herrera, 2012: 33). Luego, ninguno de estos se consideró, ni tampoco podrían por nosotros ser juzgados, como fenomenólogos en el sentido clásico, husserliano. Es probable que estuvieran de acuerdo con la expresión de Ricoeur de que el conjunto de la Fenomenología se entiende como la historia de las herejías de Husserl. Sin embargo, él mismo dijo un tanto líricamente en su *Crisis de las ciencias europeas (Hua VI)* en el § 53, que el destino de la evolución de su radical cambio de actitud es caer y volver a caer en paradojas; con la de la subjetividad humana resuelve la cuestión de que la realidad del hombre consiste en ser fenómeno espacial e histórico, y a la par, vida fenomenológica, ser que se experimenta a sí mismo como un *yo* que funda lógica,

valorativa y éticamente su espacio-historicidad por actos subjetivos. La *correlación universal* es el *a priori*, la relatividad *noético-noemática*, porque sin ella no hay modo alguno en el que pueda pensarse uno y otro, el hombre y el mundo, y mucho menos pensarse el primero y el segundo con independencia. Una cosa es pensar malamente que Husserl fue herético, y otra, ver que en el desarrollo de su obra hay nuevas profundidades para las cuales hay que suspender las anteriores, porque de las nuevas depende la aclaración de las anteriores. Debe recordarse que la navegación que lo hizo arribar a los problemas del mundo y de la vida fenomenológica, en lugar de mostrar falta de pureza y ortodoxia, lo que expresa es el ejercicio de poner a prueba los cimientos para verificar si estos son tales y no la mitad del camino. Él objeta a Chistopher Sigwart, Theodor Lipps y Wilhelm Wundt al considerar errónea la consideración de que la lógica es el estudio de las normas y métodos del pensar, que es del primero, o que la lógica es una disciplina psicológica, tesis del segundo, o que las leyes de la lógica son leyes naturales del pensamiento y por tanto es la física del pensamiento, afirmación del tercero. Husserl no podía aceptar lo anterior porque en ello ve la amenaza de la naturalización de la Filosofía y la caída de la lógica a su definición como ciencia experimental; él y Frege se convirtieron en los principales oponentes al *psicologismo*. Husserl había expuesto en su *Philosophie der Arithmetik* en 1891 que el origen de los conceptos y las intelecciones matemáticas estaba relacionado con representaciones simbólicas; luego Frege en 1894 publicó un trabajo criticando la obra anterior, de la cual, puede decirse, se debe que Husserl haya emprendido la tarea de sus *Investigaciones lógicas*, que es en la que se ve su refutación a los autores arriba mencionados como también a F.E. Beneke, diciendo que si bien la lógica es normativa y práctica, sus fundamentos teóricos no son biológicos ni psicológicos, sostener que sí, dice, es un prejuicio cuya falsedad es demostrable, en tanto que si las leyes de la lógica corresponden a entidades psicológicas estarían relativizadas a la especie humana, y no al juicio necesario y verdadero para cualquier caso, por lo que a su vez las condiciones ideales de la ciencia general quedarían sin piso alguno.

El filósofo de Moravia, en contraste con lo anterior, está más cerca de Bolzano en las afirmaciones que dicen que una proposición es verdadera o falsa independiente del contexto, que las verdades y las proposiciones son independientes del sujeto, aun cuando sin éste las anteriores no serían fenómenos y que el concepto de verdad es objetivo. Sin embargo, Husserl descubre que hace falta algo: si la Lógica pura se entiende como la encargada del concepto que es el átomo ideal de significación, del juicio que es el acto de juzgar una situación objetiva, y del

razonamiento, y si la ciencia aspira a la descripción universalmente válida, hay una condición que todavía no ha sido evaluada lo suficiente, que es, el supuesto fenomenológico, la vivencia, que hace aparecer al mundo en su más pura consistencia lógica, categorial e ideal. En otras palabras, el juicio no es solo unidad formal, sino que es vivido. Hasta aquí el paréntesis que abrí más arriba.

Ricoeur (2004: 18) cree también, y en ello el autor de este texto no está de acuerdo, que el Husserl próximo al deceso abandona el *idealismo* por una fenomenología de la percepción que habría mutado hacia un encuentro con la meditación existencial; pero no se entiende mucho esta tesis cuando se sabe que las datas de *Meditaciones cartesianas*, *Lógica formal y trascendental* (*Hua XVII*) y *La crisis de las ciencias europeas* son de 1931 [1929], 1929 y 1935 respectivamente, esta última tres años antes de su muerte y las tres escritas en intervalos mucho menores a una década, en las que —junto a otras obras— se encuentra desarrollado precisamente su *idealismo* que rechaza los idealismos tradicionales que dictan que la razón solo forma representaciones o entidades mentales de los objetos de la experiencia y que existen objetos *fuera* de la conciencia. Al *ente* del *idealismo fenomenológico-trascendental* de Husserl se le excluye la posición de existencia dada por el realismo objetivante, realizado ello por medio de la *ἐποχή* para tematizar *lo absolutamente dado* en la conciencia.

Ya desde *La idea de la fenomenología* (*Hua II*) —cuyo contenido son las *Cinco lecciones* dictadas por Husserl en Göttingen del 26 de abril al 2 de mayo de 1907— la doctora Rizo-Patrón en su ponencia citada varias líneas más arriba en una nota al pie, encuentra iniciado el *idealismo trascendental* como consecución de la práctica de la *reducción fenomenológica*, puesto que ésta hace posible el *regreso* a la conciencia y la constitución de los objetos en ella; en otras palabras, en los años inmediatamente posteriores de la publicación de *Investigaciones lógicas* (*Hua XVIII-XIX*) de 1900-1901, Husserl empieza a ver que por la *reducción fenomenológica* se accede a la perspectiva que considera el mundo de manera trascendental, que quiere decir en orden a la *intención profunda* del filósofo, la dilucidación del ser en la conciencia, dado en el paso de la psicología descriptiva o Fenomenología empírica, a la Fenomenología trascendental. No se entiende mucho tampoco cómo es un fracaso la formulación de la Fenomenología como *Filosofía primera* por concebir el sujeto como *yo*; Ricoeur encuentra dos sentidos diferentes en la *práctica efectiva* del método que lo llevan a pensar que en la obra del maestro Husserl se encuentra implícita

una ambigüedad; por un lado el método expone un desarrollo analítico y/o descriptivo que no termina de dar luces al *mundo precategóricol, prelógico*, desarrollado luego como cuadro lógico *idealizante*, y por el otro, localiza una Fenomenología que no coincide con el mismo, que es lo que corresponde a la *interpretación idealista* del método. No parece haber entendido, como dice Husserl en *Ideas I (Hua III, 1993)* en el § 55, que el “idealismo” suyo —a diferencia del de Berkeley— no le quita nada al ser del mundo como el todo de las *realidades*, en el sentido de que la *reducción* desconecta la “tesis general de la actitud natural”, el *factum* previo del mundo, y, como facticidad, cae bajo la mirada de la *metafísica*, que es como señala Husserl en sus *Meditaciones cartesianas* y en el *Artículo* para la Enciclopedia Británica, “filosofía segunda” (1990: 79). En los §§ 41 y 42 de su *Crisis de las ciencias europeas* se encuentra también la tesis de que por la *ἐποχή* como cambio de perspectiva se hizo posible la *reducción trascendental*, por la que a su vez se despliega la fundamentación de cualquier evidencia; el encuentro explicado por Husserl entre el *ego* y el objeto indica cómo ambos son correlatos trascendentales, oponiéndose así a la *primacía* dada al objeto por parte del *materialismo* y el *positivismo* y a la acuñada al sujeto por parte del idealismo de Kant y de Berkeley. De aquí se desprende que algunos pensadores posteriores —algunos de ellos habiéndose considerado insertos dentro de la Fenomenología— se alejaron de ella rechazando el *idealismo* de Husserl que se centró en la intuición como encuentro intencional, la estructura trascendental de la experiencia vivida, la *reducción trascendental* y la apodicticidad —que es lo que en esencia es la Fenomenología: una búsqueda del fundamento detrás del cual no hay nada más— y crearon la variación de la misma hacia la hermenéutica; esas distancias se ven explícitas por ejemplo en las páginas 39 a 70 de la obra *Del texto a la acción* de Ricoeur (2000), o en los §§ 20 a 24 y 63 de *Ser y tiempo* de Heidegger. Cómo es que la Fenomenología no es *Filosofía primera* si ha indicado que el *ego* trascendental *debe existir como concreción* de todas las funciones y antes de que se le considere *eidéticamente*, porque todo objeto de la conciencia necesita una acción dadora de sentido y un *ego* de la acción que la valide; él —si pudiera existir sin su participación en la trascendencia de la naturaleza— meditaría incluso sin mundo, meditaría sobre sí mismo; el *ego* trascendental *debe existir antes* pues él es el sujeto de las actividades universales, del sentido y de la validez de todo producto, objeto ideal y cosa física, ciencia y cultura, narración, historia particular y universal, religión y ética, mundo concebible, de todo desarrollo de la Filosofía, y de toda meditación sobre la muerte. Ricoeur no ve, diciendo que se reduce a una exégesis de sí mismo (Ricoeur, 2004: 15), que la Fenomenología trascendental de Husserl por ser precisamente un regreso al *yo*, es la meditación sobre la

constitución —por medio de actos fundadores— del mundo objetivo, ontológico, ideal, de todo mundo, dado que lo constituido como sentido, significado, valor o ser, necesita un *sujeto operante* de la acción que *dé* sentido, signifique, valore y subjetive respectivamente. Miguel García-Baró en este contexto precisa que:

“La Fenomenología [...] se ha visto a sí misma como un pensamiento que no sólo está, por principio más acá del idealismo y el realismo, sino incluso más acá de la metafísica. Yo creo que en esta acertada captación de lo que ella es se encuentra uno de sus méritos más importantes. En definitiva, la fenomenología, con esto, insiste en que la metafísica no es el pensar primero, la fuente primera de todo sentido” (1998: 46).

Otro problema importante a la mirada de Ricoeur que se desprende de la Fenomenología es el de la “constitución del otro” (2004: 16. 336) y si hay que hablar de fracaso en Husserl es precisamente a este respecto porque según su opinión, es un error pensar que siendo fiel a la *reducción* y a la constitución se quiera mostrar cómo el *otro* es un *sentido* que se constituye en la esfera de la propiedad, por lo que la Quinta de las *Meditaciones Cartesianas* en la que se trata ese problema es insostenible. Y en esa línea afirma que lo que para Descartes fue la existencia de Dios para consagrar la objetividad de los pensamientos lo es para Husserl la “constitución del otro”. Mario A. Presas en su Introducción a esas *Meditaciones (Hua I)* comentando un artículo del francés para la *Revue Philosophique de Louvain* lo explica con el siguiente señalamiento: “Según Ricoeur, podría decirse que el análisis de la intersubjetividad ocupa en Husserl el lugar que en Descartes tiene la *veracitas* divina que garantiza la evidencia del *cogito*” (*Hua I*, 1979: 23). En disputa con filósofo de Valence al respecto, [1] la cuestión esencial planteada por Husserl en la Quinta de las *Meditaciones cartesianas* es la de dilucidar los procesos intencionales *explícitos* e *implícitos* en los que el *sentido* del *otro* se *anuncia* en nosotros y *se verifica* por nosotros existiendo como sí mismo ahí en mis propios procesos y funciones intencionales. A mi juicio, [2] *el hombre por ejemplo (y el otro) nace tres veces*, en sentido biológico, en sentido trascendental cuando es objeto de constitución en mí que soy una vida de toma de conciencia y en su propia auto-constitución y autoconciencia. Así como no hay mundo sin las tomas de posición, no hay hombre sin el llamado del *otro* dado en la experiencia: se nace una vez como organismo vivo y otra vez como *otro* para un *yo* que me *vive* y otra vez cuando me auto-constituyo. Por la *reducción fenomenológica* no se pierde al *otro*, por el contrario se lo gana en su pureza, en su reino de

constitución. Vale a esta altura citar al pensador colombiano Estanislao Zuleta, con unas palabras suyas que William Ospina recuerda, que me parece expresan lo anterior en términos menos técnicos; dice:

“¿Sabes cómo nos hacemos humanos? —me dijo alguna vez Estanislao Zuleta—. Al nacer no somos más que criaturas de la naturaleza, un poco más despojadas de instintos que otras. ¿Qué crees que nos hace acceder a la cultura, qué nos incorpora a la humanidad? Es la mirada de los otros. La expectativa de nuestra madre, la aceptación de quienes nos reciben en el mundo. Esa expectativa, esa mirada, configura en nosotros un ser posible. Viéndonos en sus ojos llegamos a ser como ellos” (Ospina, 2012: 101).

Lo previo no quiere decir que el *otro* en su mismidad se constituya en mí como si yo fuera su creador, lo constituido en mí, es *mi* sentido del *otro*. Su sentido es *su* sentido de propiedad auto-vivida; y es así precisamente que el *otro* es vivido no como un objeto psíquico y físico solamente, sino como un *ego*, que como yo, es experimentante, es otra vida de toma de conciencia; he aquí una razón de justificación por la que la Antropología Filosófica debe ser formulada como fenomenológica, es decir como *síntesis, que es la forma original de las operaciones de la conciencia en la unidad de un tiempo fenomenológico, la unidad de las experiencias en una sola corriente egológica*; Antropología fenomenológica que —siguiendo a Husserl (*Hua I*, 1986: 123-124)— como teoría trascendental del mundo objetivo-hombre, debe estar formulada por la mediación de los *egos meditantes* que han tomado por tema al hombre como sujeto y persona, y por esa mediación construir *la idea, la verdad*, no solo de una naturaleza y un mundo común a todos, sino de los predicados objetivos-científicos que describen al ser humano. Con lo anterior también nos contraponemos a algunas opiniones de Ricoeur: cuando más arriba hemos puesto que un punto oscuro de la Fenomenología —en su opinión— es la “interpretación filosófica” del método se hace referencia a la tendencia idealista que le acredita, que consiste a su vez en la escisión que a juicio del francés se hace al objeto, porque no se está tomando su relatividad también a *otro* y por esta razón no puede ser *Filosofía primera*, porque solo medita sobre un *ego* perdido en la soledad. Sin embargo, la influencia de Heidegger sobre Ricoeur es considerable, quien por ejemplo pretendió erigir al filósofo como *pastor del ser*, y como el francés, no reconoce lo ontológico de la Fenomenología y la acusa de ser también parte del *olvido del ser* que caracteriza a la Filosofía occidental (2004: 163-164. 168), por lo que el *existencialismo* estaría

revelando ese sutil fallo de Husserl que designa así mismo, la escasez de ortodoxia en el mismo filósofo (Ricoeur, 2004: 182).

Siguiendo nuestro análisis, pasemos al tema del *yo* puro como polo subjetivo del *yo* trascendental y su relación con el *yo* mundano psico-somático y personal del que habla Husserl; en este asunto sí parece haber efectivamente una aceptación del francés, en orden a la diferencia que se plantea por la *reducción* entre el “*yo* constituyente” y el “*yo* constituido” expresada en su análisis al segundo volumen de *Ideas (Hua IV)* llevado a cabo en 1952 que titula “*Analyses et problèmes dans Ideen II de Husserl*” en la *Revue de métaphysique et de morale*. Para el francés, Husserl trata en esa obra la “constitución” del “sentido” de la naturaleza corpórea, psico-física o mundana, e ir más allá hasta el mundo espiritual y personal desde su referencia a un *ego* puro que es quien realiza dicha constitución porque esa es su función. Ricoeur (2004: 116-117), siguiendo a Husserl muy estrechamente en ello, señala que la *psique* no es algo constituido *como* los otros, puesto que ella *es* el mismo *yo*, es decir la *misma* subjetividad, el *mismo* flujo de lo vivido, apercibido en un cuerpo por su entrelazamiento con él formando una única realidad. Aunque el mismo Ricoeur (2004: 117-118) se acusa de haber entendido al *yo* puro con mucha dificultad, indica con Husserl que ese *yo* es un *yo activo*, un centro funcional a la vez que un polo *pasivo*, inatento, “obliterado”, y con Husserl también, establece que el sujeto trascendental con el conjunto de sus vivencias y el *yo* puro como polo, se autoconstituyen en el tiempo, son idénticos al tiempo inmanente que se define como *unidad* de todas las vivencias, en tanto que al *yo* puro pertenecen o son su propiedad no solamente las vivencias, sino el *a priori* inherente a las mismas, esto es, la unión entre ellas, el continuo lleno que no empieza ni acaba, que es un río en el que lo vivido dura y sin el cual no podrían nunca durar *las retenciones sobre retenciones* y la correspondencia al continuo de las mismas, que es, el continuo de las protenciones (*Hua III*, 1993: 191-194). Husserl tematiza el papel constituyente del cuerpo en *Ideas II* (Ricoeur, 2004: 121), escrito elaborado a la par del primer volumen del mismo y desarrollado además presuponiendo la *reducción*. En esa obra Ricoeur acepta que su autor ha afirmado que en la experiencia primordial, la perceptiva³ del *cuerpo vivo y vivido*, éste se revela como órgano de percepción, implicado en la forma primaria y radical de toda simple

³Como lo aclaró Rizo-Patrón en su participación en el *Encuentro Centenarios: Publicación de Ideas I de Husserl y nacimiento de Paul Ricoeur*, citada arriba. De esa ponencia puede encontrarse otra versión que según una indicación personal de la autora, es un replanteo del texto de la conferencia en tal encuentro, en el recurso o servicio *TextosPUCP* de la Pontificia Universidad Católica del Perú, con el título *De la opacidad de la fenomenología trascendental a su deconstrucción. Sobre la difícil recepción de Ideas I*.

aprehensión (Ricoeur, 2004: 128). Así tenemos que Husserl en *Ideas II (Hua IV)* investiga el *desdoblamiento en constituyente y constituido* del sujeto trascendental, que no solo produce el sentido de los cuerpos físicos de la naturaleza inorgánica sino también el sentido de las entidades psico-físicas o cuerpos orgánicos, animados, bajo la condición de que dicha constitución de carácter trascendental presupone un sujeto trascendental pensante, sintiente y volitivo por un lado, y a mi consideración más importante aún, por otro lado, un sujeto trascendental *encarnado* que posee un cuerpo propio desde el cual y *con* el cual la constitución puede tener lugar: la denominada “encarnación” que reclama la fenomenología de corte existencialista como ausente, está concebida en Husserl como *naturaleza que actúa*, sometida a los procesos de humanización, órgano orientador, cuerpo propio, medio de voluntad, viviente, punto cero de lo psíquico y las sensaciones. El sujeto mundano psico-físico, esto es, la experiencia del cuerpo propio, no omite los horizontes de la empatía y la intersubjetividad, porque por ejemplo la *apercepción analógica* del *otro* como un cuerpo animado que consiste en un transferir la localización de mi *psique* en mi cuerpo propio al cuerpo *físico* del *otro*, es descrita en el § 51 de sus *Meditaciones* como la *apresentación* de un *ego* que no soy *yo* mismo sino que es mi *modificatum*; la *alteridad humana* solo es concebible como *analogon* de mi mismidad con un sentido que se constituye como modificación intencional de mi *yo* objetivado; el *otro* es una *modificación* de mí mismo, experimentado como *otro yo* con respecto al *ego* primordial, por lo que el único acceso posible al *otro* es la explicitación de lo mío propio por la que encuentro en el *extraño lo suyo propio*; acerca de esta teoría volveremos más adelante. Ricoeur (2004: 138) también, para hacer más explícita su opinión acerca de la oposición entre la concepción trascendental y la existencial, sostiene que a la mirada de Husserl lo físico se *desliga* de lo psíquico matematizándose, y mediante esa tesis se naturaliza al hombre; para él *Ideas II* está escrita sobre una polaridad, la de un *ego puro exiliado* y de un *hombre objetivado*. Empero, es precisamente en *Ideas II* que Husserl reflexiona con profundidad sobre el *yo* y la subjetividad como *dueña* de su cuerpo, “que *impera* espontáneamente en sus actos y tomas de posición, afectada y constituida *en la pasividad*” (Rizo-Patrón, 2014: 17)⁴ y siendo el espíritu y la persona una realidad individual de coherencia histórica, erigida precisamente *sobre* la realidad psico-física sin estar *fundada* sobre ella como si fuera su producto o un añadido.

⁴ Rizo-Patrón, Rosemary. (2014, agosto). De la opacidad de la fenomenología trascendental a su deconstrucción. Sobre la difícil recepción de Ideas I. *Textos PUCP*. Recuperado de <http://textos.pucp.edu.pe/pdf/3840.pdf>

Las realidades mundanas *constituidas*, la anímica de la naturaleza psicofísica y la personal del mundo espiritual se hallan frente al *ego* trascendental operante. Ricoeur si bien no lo enuncia directamente, considera que la *paradoja del desdoblamiento* —expuesta ya desde el § 53 de *Hua III* y que pasa al segundo tomo de *Ideas*— compone una estructura extraña y enigmática en *Hua IV* (2004: 154-155) y lo lleva a preguntarse si el espíritu, considerado por Husserl desde el inicio de esa obra, es un sector de la realidad total o un constituido frente a un constituyente, además de preguntarse y responder afirmativamente acerca de si es verdad sostener que los actos intencionales que son tema nuclear de las ciencias del espíritu son idénticos a las operaciones reflexivas que usa el fenomenólogo, sin la luz de la *reducción fenomenológica*. Sin embargo, sobre esas capas o problemas de la constitución de las que trata *Ideas II*, es necesario recordar aquí —como lo hizo Rizo-Patrón en la ponencia que de ella venimos aludiendo—, que con la doble dimensión de lo constituyente y lo constituido Husserl logra dilucidar que el sujeto trascendental de las constituciones *se objetiva y mundaniza* en la denominada “actitud personalista” como persona y espíritu, y en la “actitud naturalista” como sujeto psicofísico. A mi juicio, en esa explicación *personalista* Husserl se enfrenta al *naturalismo* de las ciencias sociales imperante en la época, venido seguramente o adoptado por tales ciencias a partir de los productos de las ciencias biológicas, en las que el sujeto humano es visto solo como estructura biofísica, y no como un sujeto espiritual.

DOS NIVELES DE INTERROGACIÓN, DOS NIVELES DE ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA

Aclaro que el enunciado de este subtítulo no es mío sino de Rosemary Rizo-Patrón de Lerner en su artículo “Husserl, lector de Kant. Apuntes sobre la razón y sus límites” (2012b), texto que es vital comprender en aras del propósito de la fundación de una Antropología fenomenológica, por el cual se precisa que si bien Husserl ya había iniciado una tarea crítica original acerca de la experiencia —a partir de su giro trascendental— esa tarea se amplía hasta la dilucidación del genuino significado de la correlación —y no de la oposición— entre la inmanencia y la trascendencia en general (*Hua II*), por lo que la definición de la experiencia humana entra de manera inexcusable en una crítica de la razón según como la entiende Husserl. Esa ampliación del análisis acerca de la correlación se entiende en que “*Vale decir, el sujeto mismo y el mundo se dan bajo la estructura de la ‘falta de límites en el curso progresivo’*”

(*Grenzenlosigkeit im Fortgange*) de la experiencia” (Rizo-Patrón, 2012b: 359). En esa medida también, frente a Kant y su concepto de *a priori*, Husserl descubre el propio a partir de las luces dadas por sus investigaciones y lo designa como *eidos* por considerarlo un término más amplio: el primero es *puramente formal* y en Kant se refiere solo a las estructuras formales que conciernen a la “subjetividad trascendental” siendo ésta un *intellectus ectypus* que pertenece a la “especie humana” finita; el segundo por otro lado designa al *intellectus archetypus* de una mente divina e infinita. Aunque ambas expresiones pertenecen a Kant, relacionamos a la segunda con el *eidos* de Husserl porque bien dice éste en sus *Meditaciones Cartesianas* que:

“[...] también podemos decir que en la fenomenología apriórica y trascendental encuentran su origen y su fundamentación última (en virtud de la investigación de las correlaciones) todas las ciencias aprióricas en general, y que esas mismas ciencias, tomadas en ese origen, pertenecen a una fenomenología universal y apriórica como sus ramificaciones sistemáticas. Este sistema del *a priori* universal, por tanto, puede designarse también como el *desarrollo sistemático del a priori universal innato* a la esencia de la subjetividad trascendental y, por ende, también a una intersubjetividad trascendental; o como el desarrollo del universal *logos de todo ser concebible*. En otros términos: la fenomenología trascendental sistemática, plenamente desarrollada, sería *eo ipso* la verdadera y auténtica ontología universal; pero no una ontología meramente formal, sino, al mismo tiempo, una ontología que incluye en sí todas las posibilidades regionales del ser, según todas las correlaciones que les pertenecen [...] Esta ciencia total del *a priori* sería entonces el *fundamento de las auténticas ciencias de hechos y de una auténtica filosofía universal en el sentido cartesiano*, una ciencia universal absolutamente fundamentada de lo de hecho existente. Pues toda la racionalidad del *factum* yace en el *a priori*. La ciencia apriórica es ciencia de los principios a los que tiene que recurrir la ciencia de hechos precisamente para fundamentarse, en definitiva, en tales principios radicales” (Hua I, 1986: 202)⁵.

⁵ “Wir können nun auch sagen, in der apriorischen und transzendentalen Phänomenologie entspringen in letzter Begründung vermöge ihrer Korrelationsforschung alle apriorischen Wissenschaften überhaupt, und in diesem Ursprung genommen gehören sie in eine universale apriorische Phänomenologie selbst mit hinein als ihre systematischen Verzweigungen. Dieses System des universalen Apriori ist also auch zu bezeichnen als systematische *Entfaltung des universalen*, im Wesen einer transzendentalen Subjektivität, also auch Intersubjektivität eingeborenen Apriori, oder des universalen *Logos alles erdenklichen Seins*. Wieder dasselbe besagt, die systematisch voll entwickelte transzendente Phänomenologie wäre *eo ipso* die wahre und echte univernale Ontologie; aber nicht bloß eine leer formale, sondern zugleich eine solche, die alle regionalen Seinsmöglichkeiten in sich schlosse, und nach allen zu ihnen gehörigen Korrelationen [...] Diese totale Wissenschaft vom Apriori wäre dann *das Fundament für echte Tatsachennwissenschaften* und für eine echte *Universalphilosophie im Cartesianischen Sinne*, eine Universale Wissenschaft vom tatsächlich Seienden aus absoluter Begründung. Alle Rationalität des Faktums liegt

Evítense malos entendidos con lo dicho: Husserl rechaza la idea del *intellectus archetypus* como anota Iso Kern (1964) por medio de la tesis de que lo trascendente no puede tener ninguna otra manera de darse que aquella que investiga la Fenomenología, sea para *hombres, dioses, ángeles* u otros seres hipotéticamente racionales; en el marco expositivo del *a priori universal de la correlación* —que es la correspondencia indestructible entre el *a priori objetivo-ontológico* y el *subjetivo-fenomenológico*— Husserl indica, en la divergencia frente a Kant, que éste no concibió el *a priori* como *eidos*. Rechaza aquella noción entonces porque en ella el filósofo de Königsberg contrapone a una inteligencia suprema, una inteligencia humana. La idea de un intelecto idealizado libre de *imperfecciones* porque no se encuentra *contaminado* con lo sensible, como motivo para deducir en la facticidad del mundo el defecto del intelecto humano que no acuerda con las leyes del entendimiento mismo por aquello de la mediación sensible, a Husserl le parece insostenible; la inadecuación no radica sino en la percepción que captura escorzos y matices, pero no por ello se le puede atribuir insuficiencia cognoscitiva o un estatuto de *ocultamiento* derivado de la imposición del sujeto al material de la experiencia. Si bien el sujeto no captura todo, lo no percibido no puede ser designado como lo *no inteligible* en el sentido de la *cosa en sí* kantiana. Con arreglo a esto es que Husserl rechaza la noción arquetípica del intelecto; pero si la concepción es la de que la conciencia es una y la misma en todos los sujetos capaces de juicio, no hay *intelectos* —tratándose de sujetos trascendentales— diferentes, sino grados de toma de conciencia o vicios objetivistas en el mismo sujeto del juicio. Ahora bien, tampoco con ello se está afirmando aquí que el ser humano por ejemplo, bajo la concepción kantiana arquetípica, sea como Dios que no puede pensar una cosa sin crear ni dejar de producir aquello en ese mismo acto de pensar; lo que el ser humano *produce* en este orden como conciencia, es el sentido, el significado, el valor y la validez.

Husserl ve en la división del entendimiento entre arquetípico y derivado el peligro de la *naturalización* de la conciencia, por la que se presenta a un paso el abismo del *antropologismo*; él esgrime la Fenomenología como una investigación del *a priori* en la esfera de los orígenes para hallar los *datos absolutos* por medio de la comprobación de las formas y estados de cosas originarias, esto es, la conciencia donde no está infectado el ser con una facticidad objetivista

ja im Apriori. Apriorische Wissenschaft ist Wissenschaft vom dem Prinzipiellen, auf das Tatsachenwissenschaft rekurrieren muß, um letztlich eben prinzipiell begründet zu werden" (*Hua I*: 181).

que constituye un impedimento para lo absoluto. El análisis *eidético* por tanto, no es naturalista sino *general*, no entendiendo por esto último una descripción que se riega por las superficies de *superficies*, sino que *bucea* en la profundidad de toda subjetividad posible hasta hallar el último fundamento de todo mentar; la Fenomenología trascendental *descubre* la experiencia como constitutiva (Rizo-Patrón, 2012b; 364), —y añadido— hizo también la gran revelación de que la retrospectiva de la *reducción fenomenológica* arroja como resultado que el proceso “sintético previo, *inconsciente*, anónimo, e íntegramente pasivo” que precede a la *emergencia* de la conciencia misma y de sus vivencias como unidades temporales ya constituidas, es el *a priori* del *proto-yo*, esto es, la orientación indestructible de la intencionalidad por la que toda modalidad de *idealizaciones* y predicados tiene lugar:

“En otras palabras, la constitución de sentido va tomando cuerpo antes de la emergencia de la conciencia (cogniciones, valoraciones y voliciones), de la vida *activa*, vale decir, de eso que en general Husserl califica como *cogito*. En las asociaciones temporales de la vida pasiva, pre-consciente, instintiva e impulsiva, irracional e irreflexiva del sujeto, la fenomenología ya descubre una intencionalidad pre-objetivante, pre-egológica *asociativa* a partir de la cual se auto-constituye el *ego* experimentante consciente y se constituye el sentido y la validez de todo aquello con lo cual entra en relación” (Rizo-Patrón, 2012b: 364).

Ese es gran parte el sentido de la *trascendentalidad* en la Fenomenología de Husserl como análisis de la vida misma de la razón y por tanto de la vida del sujeto. Detengámonos —aunque sea brevemente— en los conceptos puros según como están expuestos en la obra póstuma *Experiencia y Juicio* que redactó y editó Ludwig Landgrebe, antes de llegar a explicar mejor aquello de la *actitud personalista* y para dar más luces acerca de la *reducción*. Dice Husserl que viniendo a producir:

“[...] en forma libre y arbitraria variantes, cada una de las cuales, así como el proceso entero de la variación misma, se presenta en el modo vivencial subjetivo de lo ‘arbitrario’. Se muestra entonces que esta multiplicidad de reproducciones es atravesada por una unidad; que en semejantes variaciones libres de una imagen originaria, por ejemplo de una cosa, permanece conservada por necesidad una *invariante*, como *forma general necesaria*, sin la cual, algo semejante a esa cosa sería absolutamente impensable como ejemplo de su especie. En el ejercicio de una variación arbitraria y mientras que lo que distingue a las variaciones nos es indiferente, esa

forma se destaca como un contenido absolutamente idéntico, como un qué invariable, conforme al cual coinciden todas las variantes: una *esencia general* [...] Se revela como aquello sin lo cual no puede concebirse un objeto de esta especie, es decir, sin lo cual no puede ser imaginado intuitivamente como tal objeto. Esta esencia general es el *eidós*, la *idéa* en sentido platónico, pero concebida en su pureza y libre de toda interpretación metafísica, o sea, tomada exactamente como se nos llega a dar en forma inmediatamente intuitiva en la visión de las ideas que se origina por este método. Como punto de partida se pensó ahí en un dato de la experiencia. Evidentemente, para ello puede servir del mismo modo una mera fantasía o también lo que está presente en ella objetiva e intuitivamente” (1980: 377)⁶.

Esa variación resáltese⁷, no falsea el mundo sino que en términos intersubjetivos funda la auténtica contemplación de lo universal como *eidós* (Husserl, 1980: 379); bien recapitula en el §

⁶ “Wir erzeugen so frei willkürlich Varianten, deren jede ebenso wie der ganze Prozeß der Variation selbst im subjektiven Erlebnismodus des „beliebig“ auftritt. Es zeigt sich dann, daß durch diese Mannigfaltigkeit von Nachgestaltungen eine Einheit hindurchgeht, daß bei solchen freien Variationen eines Urbildes, z. B. eines Dinges, in Notwendigkeit eine *Invariante* erhalten bleibt als die *notwendige allgemeine Form*, ohne die ein derartiges wie dieses Ding, als Exempel seiner Art, überhaupt undenkbar wäre. Sie hat sich in der Übung willkürlicher Variation, und während und das Differierende der Varianten gleichgültig ist, als ein absolut identischer Gehalt, ein invariables Was heraus, nach dem hin sich alle Varianten decken: ein *allgemeines Wesen* [...] Es stellt sich heraus als das, ohne was ein Gegenstand dieser Art nicht gedacht werden kann, d. h. ohne was er nicht anschaulich als ein solcher phantasiert werden kann. Dieses allgemeine Wesen ist das *Eidos*, die *idéa* im platonischen Sinne, aber rein gefaßt und frei von allen metaphysischen Interpretationen, also genau so genommen, wie es in der auf solchem Wege entspringenden Ideenschau uns unmittelbar intuitiv zur Gegebenheit kommt Offenbar kann dazu ebensogut eine bloße Phantasie dienen, bezw. das in ihr gegenständlich-anschaulich Vorschwebende” (Husserl, 1972: 411-412).

⁷ En el § 34 de sus *Meditaciones (Hua I)* Husserl comenta por medio del siguiente ejemplo la variación; dice que variemos el objeto de percepción *mesa*, que es un *factum*, conservando la percepción como una que es de *algo* — *cualquier cosa*— comenzando por variar en la imaginación de modo arbitrario su forma y colores, pero manteniendo idéntico el aparecer perceptivo; así tenemos que por medio de la abstención de toda afirmación de validez de ser, se *transforma* el objeto de percepción, porque se transfiere la percepción real al reino de las *irrealidades* por el que obtengo todas las posibles variaciones, todas las puras posibilidades. Ayuda a entender lo anterior las descripciones que se encuentran en los *anexos* de la obra *La idea de la Fenomenología (Hua II)* llevada al español en la editorial Herder sobre la *ἐποχή* y/o la *reducción*; de la primera encontramos que es “[...] la necesidad de cancelar de manera provisional no solo las certezas de la actitud natural y la teorías sobre la realidad, sino también la realidad misma [...] deja en suspensión la existencia del mundo presupuesta en ciertas actitudes dogmáticas hacia la realidad, desconecta la creencia universal de que el mundo existe. Pero no significa la negación del mundo. [Ella] [...] encierra solo un cambio de actitud hacia la realidad, no una exclusión de la misma [...] la primera operación de desconexión es meramente *negativa* y, en este sentido, una simple condición previa que deja como residuo la conciencia en su inmanencia [...] reducción [que completa a la *ἐποχή*] tiene el sentido positivo ‘de retrotracción a’, ‘reconducción a’ lo que está originariamente dado en la conciencia [...] si bien ambas están íntimamente unidas y son partes integrantes de una unidad funcional, Husserl habla en ocasiones de la *epoché* como la condición de posibilidad de la reducción [...] Por una parte, ‘*epoché*’ es el término que designa la ruptura, cancelación, exclusión o suspensión de nuestra creencia explícita en la creencia de un mundo independiente de la conciencia [...] la ‘reducción’ es el término para designar la tematización de la correlación entre subjetividad y mundo [...] La reducción desvela la subjetividad que permanece oculta mientras estamos absortos en los quehaceres cotidianos y la actitud prefilosófica de la vida natural, donde existimos entre otras cosas y personas al mismo tiempo que nos olvidamos de nosotros mismos [...] Con la aplicación del tercer nivel de la reducción trascendental practicado en *Ideas I*, Husserl descubre la subjetividad pura” (*Hua II*, 2011: 161.165-166).

59 de sus *Meditaciones* que al haber partido del mundo de la experiencia que se encuentra dado previamente como existente, y al pasar a la actitud *eidética* de un mundo de la experiencia en general, pensado también como dado previamente como existente, se ha efectuado la *reducción trascendental*; que significa que se ha *retrocedido* al *ego* trascendental que constituye en sí la *predadidad* y todos los modos de la subsecuente *dadidad*, o bien, debido a la autovariación *eidética*, a un *ego* trascendental en general; nos hemos encontrado con un sujeto de experiencia que justifica de modo concordante un mundo: “[...] el *modo primordial de darse las cosas mismas* es la *percepción [der Urmodus der Selbstgebung ist die Wahrnehmung]*” (*Hua XVII*: 166 [166]), hallazgo logrado por la *reducción*, por la *variación*; yo “[...] en cuanto percipiente, estar el objeto con la conciencia es estar yo ahora con el objeto: yo mismo estoy con el percepto. Un modo de darse las cosas mismas, producto de una *variación* intencional de complicada estructura, es el recuerdo; no el [...] que se presenta vacío, sino el que realiza *otra vez* la ‘cosa misma’: la *rememoración clara*” (*Hua XVII*: 166 [166])⁸; por último frente a esta cuestión Husserl fija que:

“[...] si pensamos en la posibilidad del no-ser entrañada en la esencia de toda trascendencia de cosas, resulta evidente que *el ser de la conciencia*, de toda corriente de vivencia en general, *quedaría sin duda necesariamente modificado por una aniquilación del mundo de las cosas, pero intacto en su propia existencia*. Modificado ciertamente” (*Hua III*, 1993: 112)⁹.

Volviendo al análisis de la actitud *personalista* señalamos que como dimensiones de la razón, ésta, la actitud naturalista, la psicológica y la trascendental aunque son perspectivas disímiles, además de que se fundan unas en otras, se forman en la unidad de una y la misma razón. Siguiendo en ello a Rosemary Rizo-Patrón (2012b: 371-372) en uno de sus análisis a *Ideas II* (*Hua IV*), la primera sea descrita como la vida efectiva con los *otros* convertidos en metas prácticas de acciones voluntarias, los *otros* que ejercen profesiones y oficios y se relacionan valorativa, ética o utilitariamente con cosas que les rodean; pero al tratarse entre personas, se vive la *actitud personalista* si no se concibe a los demás como cosas sino como *otros* con los cuales

⁸ “Das Dabei-sein ist für mich als Wahrnehmenden bewußtseinsmäßig mein Jetzt-dabei-sein: ich selbst bei dem Wahrgenommenen selbst. Ein intentional abgewandelter und komplizierter gebauter Modus der Selbstgebung ist die nicht leer auftauchende, sondern das „Selbst“ wieder verwirklichende Erinnerung: die *klare* Wiedererinnerung” (*Hua XVII*: 166).

⁹ “[...] denken wir alio an die im Wefen jeder dinglichen Tranfzendenz liegende Möglichkeit des Nichtfeins: dann leuchtet es ein, *daß das Sein des Bewußtfeins*, jedes Erlebnisstromes überhaupt, *durch eine Vernichtung der Dingweit zwar notwendig modifiziert, aber in feiner eigenen Exzistenz nicht berührt würde*. Also modifiziert allerdings” (*Hua III*: 91 [esta paginación corresponde a la publicación de la obra *Ideas* primer libro en el *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, 1913]).

me pongo en relación comunicativa y con los que me entiendo por medio de diversos tipos de símbolos y con signos, en actos sociales en lo que se encuentran involucrados “impulsos y sentimientos, actos prácticos, valorativos y eventualmente teóricos”. Así el “[...] mundo circundante adquiere un *significado espiritual*, convirtiéndose en un *mundo cultural*” (Rizo-Patrón, 2012b: 371-372). En ese horizonte “La persona es [...] el fundamento de la conciencia intersubjetiva. Los otros son, como nosotros, miembros de *comunidades*” (Rizo-Patrón, 2012b: 371-372). Muy importante es la tesis de Husserl acerca de que en esas comunidades sociales cabe —agregaría yo como dimisión de una actitud personalista, valorativa y genuinamente filosófica— la actitud naturalista cosificante, la cual es a juicio del autor, causa histórica de la discriminación y la barbarie en todos los tiempos: a lo anterior lo denomina como *la naturalización del espíritu*. Pero en la actitud personalista:

“[...] el nosotros que se relaciona con el mundo a través de valores e ideas compartidas, da origen a las llamadas comunidades culturales y su historia colectiva. Al igual que en las relaciones interpersonales, las comunidades culturales pueden eventualmente pasar del nosotros y ellos, los ‘extranjeros’ en tercera persona, a nosotros y vosotros en segunda persona a través de procesos de reconocimiento mutuo. Se puede así tender puentes entre la diversidad cultural y valorativa de las distintas naciones, y elevarse a la idea de una comunidad humana” (Rizo-Patrón, 2012b: 373).

La *actitud naturalista*, a mi juicio, no la debemos confundir con la actitud natural, ésta es objetivista y despreocupada, una forma de olvido del mundo de la vida, y la primera ve el mundo, los *otros* y la naturaleza como meros objetos regulados por “leyes objetivas”. Sobre la actitud personalista es concebible una Antropología filosófica no trascendental (San Martín, 2005: 28-30) que se puede ver construida con gran genialidad por ejemplo en Karol Wojtyła, en Emmanuel Mounier, en Juan Manuel Burgos, pero lo que buscamos y hemos ido elaborando es una Antropología fenomenológica; para esa búsqueda correctamente para nosotros ha señalado Husserl en sus conferencias de 1931 sobre las relaciones Fenomenología-Antropología, y que dan dirección a la intención misma de la tesis, que el *Lebensphilosophie* de Wilhelm Dilthey y la analítica del *dasein* de Martin Heidegger, fueron intentos de elaboración de una filosofía que busca sus fundamentos en el hombre de manera exclusiva, o mejor, en la existencia mundana concreta. Sin embargo frente a ello —como señala Husserl—, la Filosofía concebida como ciencia radical, universal y apodíctica no puede conformarse con ser

Antropología filosófica, por más que ésta sea una *ontología material* referida a la región del espíritu. No es que Husserl desconozca el valor de la descripción de la vida cotidiana, de la actividad científica, el ámbito cultural y social, sino que pone la radical necesidad de fundar, por ejemplo la Antropología filosófica, en una crítica de la razón universal. Es decir: no podemos fundar de una manera verdaderamente filosófica nada sin haber cuestionado fenomenológicamente todo presupuesto, o lo que es lo mismo, sin haber dado luces a la experiencia originaria. A este respecto resulta muy esclarecedora la exposición de Rosemary Rizo-Patrón acerca de la Fenomenología trascendental como “ciencia filosófica” en un nuevo sentido (2012b: 374), otorgado por la *ἐποχή* hecha a la actitud natural —que al no ser puesta entre paréntesis nos elimina como sujetos de experiencia dadores de sentido— y por la *reducción trascendental* como interrogación retrospectiva de los últimos fundamentos de todo el conocimiento, por las que la Filosofía además adquiere una estructura “absoluta”, mal entendida como *dogmatismo intelectualista*; para Husserl ella quiere decir una Filosofía de la instancia detrás de la cual no hay nada más, de la que depende a su vez el verdadero esclarecimiento del significado y valor del sujeto mundano, encarnado, concreto y trascendental. Cómo es que se acusa a la Fenomenología de concebir un sujeto *a-mundano* y *a-histórico* si lo que precisamente quiere iluminar son nuestros “compromisos ontológicos”, que sin ser superado el mundo objetivado por medio del ejercicio espiritual de la *ἐποχή*, permanecen esos compromisos sin ser tematizados.

Por otra parte, la distinción hecha por el filósofo entre la actitud natural y la actitud fenomenológico-trascendental fija otros tres niveles de investigación muy importantes para la Antropología filosófica como Antropología fenomenológica, los dos primeros pueden ser nombrados en uno, pero el tercero debe ser descripto por aparte; son: [1.] el hombre como unidad de procesos psico-somáticos, [2.] el sujeto como *una* naturaleza espiritual en un mundo social/intersubjetivo y cultural; y [3.] el *sujeto* racional o de experiencia trascendental en cuyos actos y funciones Husserl encontró la constitución del sentido y la validez del *yo* como entidad natural y espiritual. Acerca de esto, volviendo al problema que plantea Ricoeur al considerar *Ideas II* como una investigación en la que encuentra una estructura extraña y enigmática por la *paradoja del desdoblamiento* venida desde el primer libro de *Ideas*, bien puede resolverse el asunto con las luces que en el § 53 y el 54 de *La crisis de las ciencias europeas* Husserl da a la paradoja de la subjetividad humana de ser un sujeto para el mundo y a la vez un *objeto* en el mundo. En ese

tema recoge de forma *sui generis* un asunto que ya Kant se había interrogado en la primera *Crítica* sobre la apercepción trascendental, pura u originaria, y la empírica, y a pesar de dicha diferencia irreductible “Kant mismo sostiene que ambas ‘son el mismo sujeto’” en lo que Husserl insiste afirmando que “[...] el sujeto trascendental ‘anida’, por decir, en el sujeto psicológico constituido por aquel” (Rizo-Patrón, 2012b: 377); no es que haya diferentes *yo*es — uno natural, uno psíquico y uno trascendental— sino planos o *perspectivas* unas más profundas que otras del mismo *yo*; cada plano adopta la forma de un experimentar específico, por lo que hay un nivel natural, uno psíquico y uno trascendental; entendiendo que Husserl en esto no es dualista, su descubrimiento en esta materia fue el orden de la constitución de unos planos sobre otros en grados incluso de dependencia, siendo el primero el *ego* de las actividades constituyentes; es por esto último —como lo indica en el § 11 de sus *Meditaciones*— que la verdadera Filosofía trascendental no trata del hombre que se encuentra en la experiencia natural de sí mismo, ni tampoco de la conciencia psicológica de sí, ni de ninguna forma de apercepción natural, porque con ello nos estamos refiriendo a los objetos de las ciencias positivas como son la misma Antropología, la psicología o la biología; la búsqueda de Husserl fue la del *ego* de la actividades que constituyen todo significado. Así las cosas, las descripciones derivadas de cada una de las actitudes, la natural, la de la psicognosis, la antropológica-personalista y la fenomenológica, resultan separarse u oponerse por ser resultados precisamente de acciones radicalmente diferentes, pero no se destruyen entre sí, sino que al contrario, una a otra sirve de base si recordamos que el sujeto se desarrolla y autodetermina en sus franjas de composición racionales.

“Una antropología fenomenológica-trascendental, auténticamente radical, considera estos elementos genéticos y por decir ‘arqueológicos’ que están presupuestos por las distintas antropologías filosóficas mundanas —sean estas conscientes de ellos o no—, como la antropología pragmática de Kant, la ‘analítica de la existencia’ de Heidegger, la *Lebensphilosophie* de Dilthey, o incluso la propia antropología fenomenológica personalista que concibe Husserl como ontología material a la base de las ciencias antropológicas, la física o la social” (Rizo-Patrón, 2012b: 378).

A lo que agrega más adelante Rizo-Patrón —y que es la cuestión atómica para elaborar esa verdadera Antropología fenomenológica— la pregunta por: “¿Cómo es posible *devenir un sujeto* solo *luego* de la operación racional de ‘renovación’? [...] ‘¿qué era la persona antes de devenir

una persona?” o bien “¿cuál es la relación entre las dimensiones irracional y racional de la vida del sujeto?” (2012b: 378). Frente a estos estratos de la vida activa del sujeto, como bien lo afirma Husserl en el § 73 de su *Crisis de las ciencias europeas*, no hay hiatos, abismos o escisiones, sino un *continuum* sintético; las *funciones* si bien empiezan con la percepción porque ella se encuentra antes de que la misma razón se desarrolle plenamente y de que sea consciente o capaz de regresión sobre sí “[e]l pre-ego (*Vor-Ich*) del nivel pasivo tiende hacia el proto-ego (*Ur-Ich*) del nivel activo donde apunta a auto-constituirse como persona” (Rizo-Patrón, 2012b: 381). Volviendo al § 73 de la obra testamentaria de Husserl, esa vida personal de la que hablamos, se conquista por una *intencionalidad constante de desarrollo* por la que la razón puede ser definida como:

“[...] el elemento específico del hombre en tanto que ser cuya vida se expresa en actividades y hábitos personales. Considerada desde el ángulo personal, esta vida es un devenir constante, traspasado por una intencionalidad constante de desarrollo. Lo que está en devenir en el curso de esta vida es la persona misma. Su ser es incesante devenir. De la relación de correlación que une el ser personal aislado y el ser personal de orden comunitario, se puede aplicar este carácter a uno y otro, al hombre y a las esferas de humanidad que los unifican.

La vida personal verdaderamente humana se despliega a través de diversos grados de toma de conciencia y de responsabilidad personal, desde los actos de forma reflexiva, pero todavía dispersos, ocasionales, hasta el grado de toma de conciencia y de responsabilidad universal: en este nivel la conciencia aprehende la *idea de autonomía*, la idea de una decisión voluntaria: la decisión de imponer al conjunto de la vida personal la unidad sintética de una vida colocada bajo la regla de la responsabilidad universal de sí mismo. La decisión correlativa es formarse como yo verdadero, libre, autónomo, es decir, realizar la razón que les innata, realizar el esfuerzo de un ser fiel a sí mismo, de poder permanecer idéntico a sí en tanto que ser racional” (1969: 129)¹⁰.

¹⁰ “*Vernunft* ist das Spezifische des Menschen, als in personalen Aktivitäten und Habitualitäten lebenden Wesens. Dieses Leben ist als personales ein ständiges Werden in einer ständigen Intentionalität der Entwicklung. Das in diesem Leben werdende ist die Person selbst. Ihr Sein ist immerfort Werden, und das gilt bei der Korrelation von einzelpersonalem und gemeinschaftspersonalem Sein für beides, für den Menschen und die einheitlichen Menschheiten. Menschlich personales Leben verläuft in Stufen der Selbstbesinnung und Selbstverantwortung, von vereinzelt, gelegentlichen Akten dieser Form bis zur Stufe universaler Selbstbesinnung und Selbstverantwortung, un bis zur Bewußtseinerfassung der Idee der Autonomie, der Idee einer Willensentschiedenheit, sein gesamtes personales Leben zur synthetischen Einheit eines Lebens in universaler Selbstverantwortlichkeit zu gestalten; korrelativ, sich selbst zum wahren Ich, zum freien, autonomen zu gestalten, das die ihm eingeborene Vernunft, das Streben, sich selbst true zu sein, als Vernunft-Ich mit sich identisch bleiben zu können [...]” (*Hua VI*: 272).

La razón entonces no aparece de modo inmediato o adyacente al sujeto sino que se desarrolla, desde la vida pasiva donde se la encuentra como *razón innata* que es instintiva e impulsiva, hasta el estado auto-reflexivo, auto-responsable y trascendental por el que el sujeto nos viene dado y se autodetermina como persona, conformando además, comunidades de correlación e intersubjetividad. Al decir que la razón no *adyace* al sujeto pasivo y viviente —el de las vivencias emotivas y voluntarias primitivas— sino que se la encuentra formando una unidad con esos estratos de la vida perceptiva en desarrollo, se está indicando también que la razón práctica, teórica, cognitiva y valorativa no son niveles de la razón aislados, porque por ejemplo “[...] no hay personas responsables antes de la elección racional de devenir una” (Rizo-Patrón, 2012b: 381). Lo que significa que el hombre como sujeto de experiencia desarrolla y se desarrolla él mismo en la auto-reflexión hasta ser responsable por sus tomas de posición *ideales, éticas y axiológicas*. Se deviene una verdadera y genuina persona en la medida en que el ser humano por ejemplo juzga y elige de forma ética dar curso, suspender o no dar curso a sus instintos y tendencias propias de las activaciones de su bio-estructura, que aunada a una concepción de los otros y del mundo como meras naturalizaciones e instrumentos, cosifica la vida y produce la barbarie. En este marco valga discutir —al menos de paso— aquella interpretación de la Fenomenología como una que concibe al sujeto como arrancado del mundo y de su realidad física e histórica, puesto que Husserl bien señaló (*Hua XV*) que si bien él busco la fundación de la *Ciencia primera* como *Fenomenología eidética* en la cual los *eide* priman sobre los *facta* “[...] en la fenomenología genética la *facticidad* adquiere una cierta preeminencia [puesto que] sin el *factum ego* no hay *eidos ego*” (Rizo-Patrón, 2012b: 382) o como señala Husserl en sus *Meditaciones*, toda vivencia particular de conciencia al presentarse temporalmente, tiene por tanto su propia historia, su *génesis temporal*, así el *ego* se constituye para sí mismo, por decirlo así, en la unidad de una *historia* (*Hua I*, 1979: 123. 131), que puede ser explicada puntualizando que el pre-*ego* cuyo nivel característico es ser pre-objetivante y pre-intencional se auto-trasciende, —se puede decir con la etimología de trascender— se supera hacia o *en* el proto-*ego* de la vida activa donde su espíritu se manifiesta más plenamente como mónada reflexiva, autónoma y responsable de manera universal. A mi entender, por esto último, la “[...] defensa de la razón y de un ‘discurso fundacional’ (como Kant hizo a su manera en el siglo dieciocho) es para Husserl una cuestión que tiene que ver con la ‘supervivencia de la humanidad’ y su salvaguarda de caer en la barbarie” (Rizo-Patrón, 2012b: 383). Ello como lo advierte y enseña el filósofo en el § 73 de su

Crisis de las ciencias europeas, es una “adquisición permanente”, para la que se necesitan hombres de tareas infinitas.

Otra discusión que surge de la fundación de una Antropología fenomenológica resulta cuando Ricoeur declara que la persona es —según él— *yo* personal diferente del *yo* puro, si bien es un “objeto” este *yo* personal, no lo es en el sentido natural o cósmico, sino como realidad previa, un *yo* que me *acusa* que *soy* como siendo *yo* mismo un objeto para mí, que estoy aquí, que vengo de una historia y que voy. Sin embargo a mi entender este *yo* personal y el *yo* puro son el mismo *yo*, pero desdoblado. Sobre ese desdoblamiento del *yo* no se puede considerar como contrapuestas la reflexión trascendental de Husserl con una Filosofía del sujeto concreto, pero ésta debe estar legitimada en la primera. Sobre la “hermenéutica del sí mismo” de Ricoeur vale decir en este punto que él contrapone la *mediación* reflexiva con la denominada “posición inmediata del sujeto”: “yo pienso”, “yo soy” (1990: 11), y al parecer por esto se inclina más hacia la expresión “sí mismo” (*soi*) que es un pronombre reflexivo en *tercera persona*, por lo que *nombrarse* o *presentarse* a los ojos del pensador francés, conduce a hablar del “sí mismo”. En este tema el problema se vuelve más complejo, dado que si bien el “sí mismo” nos dirige a una “identidad”, tiene por tanto dos significaciones correspondientes al *ipse* y al *idem* según la acepción latina. Cabe aquí por ejemplo hablar —como lo argumentó Rizo-Patrón en su ponencia referida— de que la *paradoja del desdoblamiento* es equiparable, aunque Ricoeur no lo haya hecho explícito, con la por el señalada *equivocidad del término idéntico*, por la que decide que la “mismidad” la va llamar “identidad-*idem*”, mientras que por otro lado la “*ipseidad*” es la “identidad-*ipse*” (Ricoeur, 1990: 13). De esta manera su libro de 1990 se juega sobre la relación dialéctica existente entre la *ipseidad* o identidad-*ipse* y la *mismidad* o identidad-*idem* para terminar argumentando otra que es la existente entre la *ipseidad* y la otredad. En el sentido filosófico, resulta problemático colocar la pareja otredad [Ricoeur usa “alteridad”] e *ipseidad* sabiendo de la primera su constitución misma como *ipseidad*. Ricoeur (1990: 14) considera que en la *ipseidad* del sí mismo está implicada la otredad en un grado tan importante que el uno no se deja pensar sin el *otro*, que el uno pasa más bien en el *otro*, no como sí mismo parecido a *otro*, sino más bien, sí mismo en tanto que *otro*. Lo anterior es pensado por Ricoeur a lo largo de los nueve ensayos que constituyen su libro que comentamos ahora como “sí mismo” desdoblado en *ipse* e *idem*, y la correlación entre “sí mismo” y “otro que sí mismo”. Esos nueve ensayos también, están dijéramos, además de muy permeados por la Filosofía analítica, escritos sobre la polisemia de la

pregunta *quién habla*, subdividida en *de quién se habla* cuando lo hacemos de la persona como tratándose de un quién distinto a las cosas y *quién es el que habla*; luego, la segunda pregunta es la de *¿quién actúa?* siendo parte de ésta también la primera puesto que hablar es una acción, así como la tercera que es la de *¿quién narra?* que trata acerca de la *identidad personal*. Y por último la pregunta por el sujeto moral de la imputación; se deja ver aquí con mucha claridad lo que ya había mencionado desde la década de 1960 acerca de que no es posible la comprensión de sí sin la mediación de signos, símbolos y textos (Rizo-Patrón, 2012b: 353). Sin embargo lo más importante en esta cuestión en la que vamos es la pregunta por la *identidad personal* en la distinción “mismidad” por un lado, del latín *idem* que traduce literalmente *lo mismo* o *el mismo*, *igualdad*, y por otro lado la “ipseidad” del latín *ipse* que traduce *uno mismo* o *sí mismo*, *identidad*, en cuyo centro se halla la cuestión de la *permanencia* en el plano del tiempo vivido.

Explicemos lo anterior (Rizo-Patrón, 2014: 16): primero, la mismidad denota la *identidad numérica*, la *similitud* y la *continuidad ininterrumpida a través del tiempo*, el *qué* de la identidad personal. Segundo, la *ipseidad* siendo distinta de la primera se la puede explicar diciendo que denota la pregunta por *quién soy*, la respuesta a esa cuestión por tanto es el contenido de la identidad personal. Ricoeur, con una mirada muy fina al respecto dice que la dialéctica de la *mismidad* y la *ipseidad* —el *qué* y el *quién* de la identidad personal respetivamente— constituye el *carácter*, decimos aquí el elemento, que permite identificar a una *persona humana* como siendo la misma a través del tiempo y cuyas adquisiciones permanentes y disposiciones o *habituales* —en el sentido como Husserl entiende estas últimas— se refieren a una historia sedimentada. El *idem* de la persona, esto es su *qué*, nunca se llega a pensar enteramente sin el *ipse*, el *quién*; en este orden estoy de acuerdo con Ricoeur, y añado que siendo desdoblamiento como son, *son* sin embargo ambas dimensiones una unidad precisamente porque el *qué* tiene su relatividad indestructible con su *quién*. Una función de esta última dimensión es el mantenimiento del *sí mismo*, del *idem*. El *carácter* perpetúa a la persona como siendo la misma, y la *ipseidad* como siendo en sí misma. Ya aquí el tema es el atinente a que entre el *ipse* o *ipseidad* y el *idem* o *mismidad*, no solo está en juego la “auto-constitución del *yo*” —para usar los términos de Husserl— sino la evaluación —como la formuló Rosemary Rizo-Patrón en su participación en el *Encuentro Centenarios*— de si ambos términos se refieren a la distinción hecha por el filósofo entre un *ego* trascendental *constitutivo* y el *ego* empírico o psicofísico y el personal, como sujetos *constituidos en el mundo*. Pese a que es muy caro a Ricoeur su inclinación a la hermenéutica

fenomenológica existencial y la línea de la supuesta “*fenomenología*” hermenéutica de la analítica del *dasein* de Heidegger, se ve la consanguinidad entre el carácter “nominativo” del ¿quién soy? del *ipse* y el carácter radicalmente *subjetivo* del sujeto trascendental, centro *yoico*, “ego puro”, “*para quién y por quien*” el mundo adquiere un sentido y una validez; como entre lo “acusativo” del ¿qué soy? del *idem* y el carácter *objetivado* y/o *mundano-contingente* del sujeto psicofísico y el *yo* espiritual; empero, en la denominada *paradoja del desdoblamiento de la subjetividad* y el concepto de “sí mismo” de Ricoeur no me parece que quepa —de acuerdo a la exposición de Husserl— una conexión en el marco de la subjetividad trascendental constituyente como intersubjetividad trascendental si bien recordamos que la comprensión del primero está determinada también por lo segundo, en la que se introduce la noción de *empatía* —desde los *Problemas fundamentales de la Fenomenología* de 1910-1911— como una presentificación intuitiva; tema que relaciona a la función constitutiva de la conciencia como una que se realiza intersubjetivamente.

Estudiemos con un poco más de detenimiento lo expuesto: sobre la *paradoja de la subjetividad* en el § 53 de *Ideas I* (*Hua III*, 1993) puede verse que Husserl es preciso en explicar que la conciencia ha de ser lo absoluto en la que se constituye todo lo trascendente, el mundo psicofísico entero y unido a ello el mundo personal del espíritu, y también que la conciencia ha de ser un *suceso real subordinado dentro de este mundo*. Acto seguido se pregunta ¿cómo se concilia esto? ¿Cómo se relacionan en oposición o en correlación la conciencia y el mundo *real*? ¿Cómo es que lo absoluto —en su pura inmanencia— adopta el carácter de la trascendencia? Y él mismo responde que solo se puede en la medida en la que se *participa* en la trascendencia de la naturaleza material, es decir que solamente por su referencia de experiencia con el cuerpo la conciencia se convierte en *realmente* humana y animal, obteniendo así un lugar en el espacio y el tiempo de la naturaleza. Así lo dice Husserl:

“A él [el mundo] pertenecerían —quién puede negarlo— todas las corrientes de conciencia unidas a los cuerpos animados. Así, pues, *por una parte, sería la conciencia lo absoluto*, en que se constituye todo lo trascendente o, en conclusión, el mundo psicofísico entero, y, *por otra parte, sería la conciencia un proceso real en sentido estricto subordinado dentro de este mundo*. ¿Cómo se concilia esto?”

Veamos claro cómo puede la conciencia entrar, por decirlo así, en el mundo real en sentido estricto, cómo puede lo absoluto en sí abandonar su inmanencia y tomar el carácter de la trascendencia. Advertiremos en seguida que sólo lo puede mediante una cierta participación

en la trascendencia en su primer sentido, el originario, y éste es patentemente el de la trascendencia de la naturaleza material. Sólo por su relación empírica con el cuerpo se convierte la conciencia en realmente humana o animal, y sólo por este medio ocupa un lugar en el espacio y en el tiempo de la naturaleza —en el tiempo que se mide físicamente. Acordémonos también de que sólo mediante el enlace de la conciencia y el cuerpo en una unidad intuitivo-empírica natural, es posible algo así como una comprensión mutua entre los seres animados pertenecientes a un mundo, y que sólo por este medio puede cada sujeto cognoscente encontrarse con el mundo en su plenitud, consigo mismo y con los otros sujetos, y a la vez reconocer en él un mismo mundo circundante, común a él y a todos los demás sujetos” (*Hua III*, 1993: 125-126)¹¹.

Mediante ese alcance unitario de la conciencia y el cuerpo, agrega, pueden interconectarse los seres *animales* pertenecientes a un mundo, y a la vez reconocer ese mundo como el mismo y común a todos los sujetos. Además, entre la conciencia y su objetivación mundana, hay un enlazamiento realizado por una forma muy especial de aprehensión como *apercepción*; en otras palabras, la *apercepción* no hace perder nada a la esencia propia del sujeto psicológico con todo y su ser parte de la naturaleza, sino que la conciencia en ese sujeto aparece ante el sujeto trascendental no al modo del ser corpóreo o por matizaciones. La conciencia aprehendida como algo *real*, lo es así precisamente por sus propiedades individuales, unida al cuerpo con la que aparece. En este sentido, dice Husserl (*Hua III*, 1993: 105), se debe tener una doble actitud, la *psicológica* que dirige la mirada a las vivencias como *estado* del hombre o del animal y la *fenomenológica* que es la que consiste en que después de la *reducción*, se dirige la mirada a la conciencia pura y a sus vivencias absolutas como hallazgos; el sujeto trascendental no designa solo el polo-*yo* activo de tomas de posición o decisión, teóricas, prácticas y valorativas, o el

¹¹ “Ihr follen — wer kann es leugnen — alle mit den befeelten Leibern verbundenen Bewußtfeinsfröme angehören. Also *einerfeits* foll das Bewußtfein das *Abfolute fein*, in dem fich alles Tranfzendente, also fchließlic doch die ganze pŷchophyfiŷche Welt konŷtituiert, und *andererfeits* foll das Bewußtfein *ein untergeordnetes reales Vorkommnis innerhalb diefer Welt fein*. Wie reimt fich das zufammen? Machen wir uns klar, wie Bewußtfein fozufagen in die reale Welt hineinkommen, wie das an fich Abfolute feine Immanenz preisgeben und den Charakter der Tranfzendenz annehmen kann. Wir fehen fogleich, daß es das nur kann durch eine gewiffe Teilnahme an der Tranfzendenz im erften, originären Sinn, und das ift offenbar die Tranfzendenz der materiellen Natur. Nur durch die Erfahrungsbeziehung zum Leibe wird Bewußtfein zum real menŷchlichen und tierifchen, und nur dadurch gewinnt es Stellung im Raume der Natur und in der Zeit der Natur — der Zeit, die phyfiŷch gemeffen wird. Wir erinnern uns auch daran, daß nur durch die Verknüpfung von Bewußtfein und Leib zu einer naturalen, empirifch-anfchaulichen Einheit fo etwas wie Wechŷelverftändnis zwischen den zu einer Welt gehörigen animalifchen Wefen möglich ift, und daß nur dadurch jedes erkennende Subjekt die volle Welt mit fich und anderen Subjekten vorfinden und fie zugleich als diefelbe, fich und allen anderen Subjekten gemeinfam zugehörige Umwelt erkennen kann” (*Hua III*: 103 [esta paginación corresponde a la publicación de la obra *Ideas* primer libro en el *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, 1913]).

centro pasivo de afecciones, sino que es también fundamento permanente del flujo continuo de las experiencias vividas, las actuales y las posibles. A mi entender, se trata de la aprehensión *de lo mismo* pero desde posiciones distintas, esas posiciones son actitudes o perspectivas. Esto significa que la vivencia pura reside en cierto sentido en la vivencia apercebida psicológicamente, como estado humano, pero como vivencia pura ya no tiene significado de naturaleza, significado psicologista. En estas acepciones cabe también una analogía entre el *yo* trascendental de Husserl y el *¿quién soy?* del *ipse* de Ricoeur, pero con el límite que a esa analogía pone el hecho de que la *reducción* misma presupone una comprensión de los sujetos trascendentales en el modo de ser interconectados intencionalmente.

Ahora, respecto del sujeto personal, dijéramos con Ricoeur el *qué* y *quién* de una persona, hay que exponerlo como uno en el que pese a la medida en que su vida y experiencias fluyen de manera inexcusable, ese fluir permanece en él como una adquisición permanente. Dice Husserl en sus investigaciones sobre la intersubjetividad (*Hua XIV*: 18) que *yo*, persona, no soy un componente egológico momentáneo del acto, sino *el yo* que ha llevado a cabo todos sus actos previos; así, el *yo* personal *permanece en el tiempo* con todo y la naturaleza fluyente de las experiencias, como *suppositum*¹². Las *convicciones*, seguridades y certezas de ese *yo-persona* pueden cambiar y sin embargo esas variaciones se encuentran dentro del dominio —en sentido matemático— de un *carácter* personal *estable* y *permanente*. Que no se entiendan estas últimas ideas como centralización del *yo* o personalización solipsista; para esos malentendidos el mismo Husserl denomina al *yo* en su *plena concreción* como *monada* para —siguiendo en cierta medida en ello a Leibniz— dilucidar los componentes del *yo* siendo éstos los *correlatos intencionales* de sus experiencias vividas y sus tomas de posición, su mundo circundante, y que en su plena concreción, ese mundo no es solamente uno compuesto por cosas naturales y culturales, sino también por *otros* sujetos, que son como él, personas morales, sujetos de derecho y están de manera esencial e intencionalmente entrelazados en la constitución concreta del *yo*. No se entiende mucho cómo es que se acuse a Husserl en su etapa de madurez de haber caído en el solipsismo si es en ella que explica que en la intimidad más profunda del *yo* monádico que vive

¹² Dice Karol Wojtyła en sus ensayos de Antropología filosófica posteriores a la Investigación en *Persona y acción* que toda la experiencia del hombre lo muestra como aquel que existe (2005: 49); el *suppositum* indica el hecho de ser sujeto o de que el sujeto es mí ser de persona. Uso aquel concepto porque ayuda a garantizar la identidad del hombre en el existir y en el obrar sosteniendo la analogía de tipo metafísica al afirmar que el hombre en cuanto que es persona, “alguien” no cosa, se lo identifica como sujeto en tanto fuente y fundamento de sus dos dinamismos propios: lo que sucede en el hombre denominado *activación* y su operatividad consciente.

junto con *otros* en una comunidad intersubjetiva, se halla, además de la presencia, identidad y mismidad propia y única, la presencia de la diferencia y la otredad-alteridad. Ese *yo* monádico además se desenvuelve en la temporalidad en una continuidad teleológica entre los estratos de la *vida pasiva* y la *vida activa*: Husserl indica que la *auto-constitución* temporal del *ego trascendental* empieza ya desde el *pre-yo* que es centro de afección (*Einstrahlungszentrum*) de las experiencias primitivas pasivas en las que su historia está entretrejida con una intersubjetividad instintiva y empieza a desenvolverse, y va hasta el *proto-Yo* (*Ur-Ich*) como *centro de irradiación* (*Austrahlungszentrum*), que es en el que se hallan las responsabilidades propias a sus tomas de posición, que son además las que constituyen el sentido del mundo, es decir de las cosas, de los hechos y más importante, de los *otros*, tanto como de sí mismo. Esa continuidad —en esencia teleológica— da todas las luces sobre la *unicidad* y unidad de cada persona o sujeto individual, y sobre el nacimiento de la vida consciente y *responsable*. Y sobre esta última, resáltese como otro argumento que nos hace preguntarnos nuevamente con sospecha de dónde salen las acusaciones de solipsismo hechas a Husserl, hay que entender que en el proyecto radical de fundación de la *Ciencia primera*, se introduce a la apodicticidad de la universalidad de aquella ciencia, el supremo principio moral de la responsabilidad, fijado por el filósofo de Moravia después de 1917 a la Fenomenología como “filosofía de la fundación última” como “autorresponsabilidad radical”, que consiste *re-crear* la noción de *razón* como una que no es solo dimensión cognitiva del hombre, sino como dimensión ética, práctica, afectiva y valorativa. En último término entonces, si bien puede identificarse el “sí mismo” o *quién soy* de Ricoeur con el *yo* trascendental, no puede hacerse lo mismo con este último si es tomado en su dimensión intersubjetiva, debido a que la *reducción fenomenológica* muestra un sujeto trascendental intencionalmente interconectado, en la medida en que éste no es solo un polo-*yo* activo de tomas de posición y de decisión y centro pasivo de afecciones, sino que es también el sustrato y sedimento permanente de un flujo continuo de experiencias de cosas mundanas, físicas, objetos ideales y de personas. Respecto del conjunto general de la fenomenología hermenéutica de Ricoeur para lo que se persigue aquí *no* es útil en la medida en la que el autor recusa el *idealismo* de Husserl declarándolo como solipsista, cuando es precisamente en el *idealismo* del segundo en lo que queremos basarnos para describir al ser humano, dado que como reflexión permite aplicar la evidencia como requisito de una visión *eidética* del sujeto, en cuyo caso se toma por tema su subjetividad.

LA INTERSUBJETIVIDAD: DE LA CONSTITUCIÓN DE UN MUNDO OBJETIVO, A LA CONSTITUCIÓN DEL SENTIDO DEL OTRO

En la discusión elaborada como elemento que aporta a la fundación de una Antropología fenomenológica, es decir con toda la *trascendentalidad* que reclama y formula Husserl en aras de la apodicticidad, se ha establecido cierta familiaridad entre el *yo* trascendental de Husserl y la dimensión *ipse* de Ricoeur en la pregunta *¿quién soy?* de su hermenéutica del sí mismo, y entre el *yo* psico-físico y el personal del primero y la dimensión *idem* *¿qué soy?* que identifica el segundo. Pero en lo que refiere a la consideración del *yo* trascendental en el plano intersubjetivo no se puede formular dicha relación, primero porque el mismo Ricoeur considera como insostenible la Quinta de las *Meditaciones Cartesianas* en la que se desarrolla en gran extensión esa cuestión; segundo, por su precaria comprensión del *idealismo* de Husserl que es la dilucidación de la constitución del sentido de lo experimentado; y tercero —en ello nos detenemos ahora de manera conclusiva— y más importante, Husserl ve que al concluir en las cuatro meditaciones anteriores, en un grado preliminar, *la definición y la articulación de la esfera primordial* se encuentra ahora con el problema del paso de la constitución de un mundo objetivo, hacia la constitución del *otro*; veamos ahora cómo lo resuelve por medio del abordaje trascendental de la experiencia de lo extraño, que busca que el *otro* llegue a cobrar el sentido de “hombre”.

Husserl señala que viniendo a tomar la experiencia como conciencia original, el *hombre* nos aparece como estando ahí el mismo ante nosotros “*en carne y hueso*” (*leibhaftig*), pero esa dación no impide admitir de inmediato que en realidad no es el *otro*, “yo mismo”; es decir, el *otro* con lo que pertenece a su esencia no llega por la mera aparición a designarse como alteridad, con su sola manifestación no llega a darse originariamente; si ese fuera el caso, agrega Husserl, si lo esencial y propio del *otro* fuera accesible de manera inmediata entonces él vendría a ser un momento de mi propia esencia, *él* y *yo* nos perderíamos en uno solo. De la misma manera ocurre si tomamos por ejemplo su cuerpo orgánico, si éste no fuera sino el *cuerpo físico*, *la unidad que se constituye puramente en mis experiencias reales y posibles*, y son parte de mi esfera primordial configuradas exclusivamente por mi *sensibilidad*, una y otra, su cuerpo y ser *otro* no podrían llegar a ser en mi esfera primordial, un *ser-también-abí* (*Mit da*), *co-presente y presentado*. Y se pregunta el filósofo a renglón seguido “¿Cómo puede ser motivada en mi esfera original la

apresentación de la esfera original de otro y, con ello, el sentido ‘otro’, efectivamente, en cuanto experiencia, como ya lo indica la palabra ‘apresentación’ (hacer consistente como co-presente)?” (*Hua I*, 197: 175)¹³. A lo que responde que: siendo *yo* un *ego* que está implicado, constituido dentro de mi propiedad primordial y de una manera única, como unidad psicofísica —como hombre primordial—, como *yo personal*, que gobiernó de manera efectiva mi cuerpo orgánico y que actuó sobre el mundo circundante primordial, sujeto de una concreta vida intencional, de una esfera psíquica relacionada consigo mismo y con el *mundo*, al entrar un *hombre* o un *otro* en el campo perceptivo, éste se introduce en el campo de mi naturaleza primordial como un cuerpo físico “que, en cuanto primordial, no es, obviamente, más que una parte determinante de mí mismo (una *trascendencia inmanente*)” (*Hua I*, 1979: 176)¹⁴ y adquiere el sentido de vida intencional propia en virtud de una *transferencia aperceptiva a partir de mi cuerpo orgánico*; esto es, que yo pueda enlazar —dentro de mi esfera primordial— *aquel* cuerpo físico con mi cuerpo físico como motivación para la aprehensión *analogizante* del primero como *otro cuerpo orgánico*. Husserl llama a esto *apercepción asimilante* (*Hua I*, 1979: 177), que no es de suyo una inferencia por analogía, sino *instauración originaria*. Más adelante en el § 56 Husserl nos dice que:

“El único modo concebible como los otros pueden tener para mí sentido y validez como existentes y como existentes determinados, consiste en el hecho de que ellos se constituyan en mí como otros; si ellos tienen tal sentido y validez gracias a fuentes de verificación constante, entonces, como *tengo que* afirmarlo, ellos justamente existen, pero exclusivamente con el sentido en que son constituidos: como mónadas que existen para sí mismas exactamente como yo existo para mí mismo; pero entonces existen también en comunidad, por tanto [...] en conexión conmigo en cuanto ego concreto, en cuanto mónada [...] Un existente está en comunidad intencional con un existente. Se trata de una conexión esencialmente peculiar, de una comunidad efectiva, de aquélla, precisamente, que hace trascendentalmente posible el ser de un mundo, de un mundo de hombres y de cosas” (*Hua I*, 1979: 199)¹⁵.

¹³ “Wie kann in der meinen die Appräsentation einer anderen und damit der Sinn *Anderer* motiviert sein, und in der Tat als Erfahrung, wie es schon das Wort Appräsentation (Als-mitgegenwärtig-bewuß-tmachen) andeutet?” (*Hua I*: 139).

¹⁴ “Nehmen wir nun an, es tritt ein anderer Mensch in unseren Wahrnehmungsbereich, so heißt das, primordial reduziert: es tritt im Wahrnehmungsbereich meiner primordialen Natur ein Körper auf, der als primordialer natürlich bloß Bestimmungsstück meiner selbst (*immanente Transzendenz*) ist” (*Hua I*: 140).

¹⁵ “Daß die Anderen sich in mir als Andere konstituieren, ist die einzig denkbare Weise, wie sie als seiende und so seiende für mich Sinn und Geltung haben können; haben sie das aus Quellen einer beständigen Bewährung, so sind sie eben, wie ich aussagen *muß*, aber dann ausschließlich mit dem Sinn, in dem sie konstituiert sind: Monaden,

Si no ocurriera así, si el *otro* no se constituye en mí en su sentido de *hombre* y si esa relación no fuera tampoco una función esencial de su vida de conciencia en la que *él me* constituye a mí como su *otro*, no tendría sentido hablar de *una historia común de la humanidad*, ni tampoco de una historia y una génesis del *ego* porque quedaría incomunicable, porque no habría a quién hacer *testigo* de *mi* vida. Además, si no es porque cada *yo* tiene su cuerpo vivido como cuerpo propio, no podría tampoco establecerse intercambio de experiencias y de recuerdos; sin la una y el otro —sin la constitución de sentido y sin el cuerpo— no podría tampoco elaborarse una descripción del ser humano. Bien señala Husserl en el § 62 de sus *Meditaciones* (*Hua I*, 1979) a este respecto en un marco intersubjetivo, que en mi propia experiencia no me experimento solo a mí mismo, sino también al *otro*, en la especial forma de la experiencia de lo extraño; y experimento, conozco al otro *en* mí, él se constituye en mí, no como uno original sino como un sentido. Conforme a ello termina Husserl en el Epílogo sus *Meditaciones* citando a Agustín: “*Nolis foras ire, in te redi, in interiore homine habitat veritas*” (*Hua I*, 1979: 234).

Guillermo Hoyos Vásquez en sus *Investigaciones Fenomenológicas* (2012: 74-75) explica que la pregunta por el sujeto en la Fenomenología de Husserl tiene una doble perspectiva que corresponde así mismo a la estructura de la reflexión esgrimida por el filósofo de Moravia en las interrogaciones “¿Cuál es el yo que hace la reflexión fenomenológica? ¿Cuál es el yo-objeto sobre el que se hace la reflexión?” (Hoyos, 2012: 74-75). Preguntas en las que se encuentra la apodicticidad del *yo* trascendental, del *yo* de las funciones, que se da a la experiencia en la historicidad del sujeto; condicionada, motivada por ella, en la medida en que el horizonte del sujeto trascendental como histórico, es el que posibilita las retenciones y protenciones: “El yo concreto, fáctico, histórico, cotidiano de la pre-reflexión forma parte esencial del yo-reflexivo, aquel que pretende descubrir las estructuras de la trascendentalidad” (Hoyos, 2012: 74-75). Ser *sujeto* entonces significa ser el *ego* de la reflexión y ser el *objeto* de la misma. Siguiendo muy estrechamente a Husserl en ello, como lo expone en *La Filosofía como ciencia estricta* (1969) y en sus cinco artículos de 1922-1924 para la revista *The Kairos* (2002) —que reclama la reconstrucción de la filosofía y de la ciencia— no se ha hecho en sentido estricto aquí una

für sich selbst genau so seiend, wie ich für mich bin; dann aber auch in Gemeinschaft, also (ich wiederhole betonend den schon früher gebrauchten Ausdruck) in Verbindung mit mir als konkretem ego, als Monade [...] Seiendes ist mit Seiendem in intentionaler Gemeinschaft. Es ist eine prinzipiell eigenartige Verbundenheit, eine wirkliche Gemeinschaft, und eben die, die das Sein einer Welt, einer Menschen- und. Sachenwelt, transzendental möglich macht” (*Hua I*: 156-157).

Antropología como ciencia clásica del hombre en la que se ve adoptado el método de la ciencia positiva, por esto último vale decir, Husserl la rechaza, porque el positivismo le corta la cabeza a la filosofía (Hoyos, 2012: 133); sino que lo que hemos hecho —en el ámbito de la crítica a la unilateralidad de las ciencias naturales y experimentales— es volver la reflexión filosófica al mundo de la vida como ámbito de la ciencia humana —base de toda actividad científica— pero no como un *objetivismo* sino como reconstrucción genética de dicho mundo de la vida por la meditación radical del *ego* y *hacia* el *ego* de las constituciones.

CONCLUSIÓN

Edmund Husserl por medio de la teoría de la intersubjetividad, después de haber llevado a cabo en las cuatro primeras *meditaciones* de *Hua I* la investigación inmanente de la objetividad, ha revelado el modo de acceder al *otro* aclarando el genuino sentido de estar conformando conmigo un mundo común, en tanto que se me presenta como sujeto, como mónada espiritual. El *otro* es una *adquisición* y *yo* mismo soy *adquirido* por *él*. Esos índices intencionados son descubiertos por la operación de la *reducción trascendental*, que presentan *desnudadas*, todas las propiedades de la vida de la conciencia, y que como vida debe ser descrita como centro de las funciones universales. En la noción de mónada del *idealismo* de Husserl viene explicado aquello de la concreción egológica, que vive en el mundo y que hace posible hablar de *tener mundo*, en tanto que éste es más resultado de un *mundo de la vida del sujeto y de la subjetividad*, que mera cosa empírica. Así mismo el *otro* más que cosa natural —que es como se lo concibe en la actitud natural— o proceso psico-físico —que es lo que corresponde a la actitud psicológica— es persona y vida consciente, respectivamente actitud personalista y trascendental. Hemos además planteado cierta relación entre el *quién soy* y *qué soy* de los que habla Ricoeur, con el sujeto de los actos intencionales y el sujeto que vive en el mundo del que trata Husserl, con el ánimo de entender la correlación dada con la alteridad; en lo que se ha defendido que el filósofo alemán tiene razón en decir que al caer en la esfera de mi propiedad el *otro*, y con *él*, puedo comprender que este mundo vivido y físico no está compuesto solamente por cosas naturales y/o objetos culturales, sino también por *otras vidas*, animales y humanas; estas últimas, personas morales y sujetos de derecho con los que me encuentro entrelazado, y que vienen a ser también parte esencial en la concreción del *yo*, porque éste y *el nosotros* y *el otro* son relativos porque se exigen mutuamente una pertinencia recíproca para poder existir. También se ha expuesto, con *la*

paradoja de la subjetividad, la implicación —de complicada comprensión— entre ser sujeto y conciencia y a la vez *objeto* en tanto órgano de sensaciones localizadas, de voliciones y movimientos, vivido como *cuerpo propio* y como instalación *sui generis* en la trascendencia del mundo empírico en la medida en que así lo es por la conciencia; y por esto último, diferenciable de las cosas y de los otros seres vivos, porque en éstos no pueden encontrarse ni ser deducidas las funciones propias de la razón, la capacidad orientadora, la posibilidad de conocerse hacia dentro y de estar en su propia compañía, de ser una *vida intencional automotivada*.

BIBLIOGRAFÍA

García-Baró, Miguel. (1998). “Introducción a los problemas que afectan la noción fenomenológica de la vida” en Pintos Peñaranda, M^a Luz y González López, José Luis (eds.) *Fenomenología y ciencia humanas*, Santiago de Compostela: Universidade de Santiago de Compostela, pp. 43-59.

Heidegger, Martin. (1957). *Sein und Zeit*. Tübingen, Max Niemeyer Verlag.

Heidegger, Martin. (2006). *Ser y tiempo*, Madrid, Trotta.

Herrera Restrepo, Daniel. (2010). “Husserl y el mundo de la vida”, *Anuario Colombiano de Fenomenología*, IV, pp. 31-51.

Hoyos Vásquez, Guillermo. (2012). *Investigaciones fenomenológicas*. Bogotá, Siglo del hombre editores.

Husserl, Edmund. (1913). “*Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*”, En *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, Halle, Max Niemeyer Verlage.

Husserl, Edmund (1950). *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologiques pures*, Tome Premier, *Introduction générale à la phénoménologie pure*, Paris, Éditions Gallimard.

Husserl, Edmund. (1969). *La Filosofía como ciencia estricta*, Buenos Aires, Nova.

Husserl, Edmund. (1972). *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik*, Hamburg: Felix Meiner Verlag.

- Husserl, Edmund. (1979). *Meditaciones Cartesianas*, Madrid, Ediciones Paulinas.
- Husserl, Edmund. (1980). *Experiencia y Juicio, investigaciones acerca de la genealogía de la lógica*, México D.F., UNAM.
- Husserl, Edmund. (1982). *Investigaciones lógicas*, Madrid, Alianza.
- Husserl, Edmund. (1986). *Meditaciones Cartesianas*, Madrid, Tecnos.
- Husserl, Edmund. (1990). *El artículo de la Encyclopedia Britannica*, Mexico D.F., UNAM.
- Husserl, Edmund. (1991). *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Barcelona, Crítica.
- Husserl, Edmund. (1993). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, México D.F., Fondo de Cultura Económica.
- Husserl, Edmund (1994). *Briefwechsel. Husserliana – Dokumente III, vol. 9*, ed. Karl Schuhmann, Dordrecht/Boston/London, Kluwer Academia Publishers.
- Husserl, Edmund. (1997). *Ideas relativas a una Fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro segundo: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*, México, UNAM.
- Husserl, Edmund. (2002). *Renovación del hombre y la cultura*, Barcelona, Antrophos.
- Husserl, Edmund. (2009). *Lógica formal y lógica trascendental*, México, UNAM.
- Husserl, Edmund. (2011). *La idea de la Fenomenología*, Barcelona, Herder.
- Kern, Iso. (1964). “Husserl und Kant. Eine Untersuchung über Husserl’s Verhältnis zu Kant und zum Neukantianismus”, *Phaenomenologica*, 16, pp. xxiii-448.
- Ospina, William. (2012). *¿Dónde está la franja amarilla?*, Colombia, literatura Mondadori.
- Ricoeur, Paul. (1990). *Soi-même comme un autre*, París, Éditions du Seuil.
- Ricoeur, Paul. (2000). *Del texto a la acción*. Mexico, Fondo de Cultura Económica.

Ricoeur, Paul. (2004). *A l'école de la phénoménologie*, Paris, Vrin.

Ricoeur, Paul. (2006). *Sí mismo como otro*. España, Siglo XXI Editores.

Rizo-Patrón, Rosemary. (2010). “Diferencia y otredad desde la Fenomenología de Husserl”, *Revista Areté*, Vol. 22, No. 1, pp. 87-106.

Rizo-Patrón, Rosemary. (2012a). *Husserl en diálogo. Lectura y debates*, Bogotá, Fondo Editorial Pontificia Universidad Católica del Perú.

Rizo-Patrón, Rosemary (2012b). “Husserl, lector de Kant. Apuntes sobre la razón y sus límites”, *Revista Areté*, Vol. 24, No. 2, pp. 351-383.

Rizo-Patrón, Rosemary “De la opacidad de la fenomenología trascendental a su deconstrucción. Sobre la difícil recepción de Ideas I”, Disponible en *TextosPUCP*. Pontificia Universidad Católica del Perú. 07 04 2014. Web. 3 agosto. 2014. <<http://textos.pucp.edu.pe/pdf/3840.pdf>>

San Martín, J. (2005). *Fenomenología y antropología*, Buenos Aires/Madrid, Lector/UNED.

Wojtyła, Karol. (2005). *El hombre y su destino. Ensayos de antropología*, Madrid, Palabra.

[De los volúmenes *Husserliana*]

Husserliana I. Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge, ed. S. Strasser. Martinus Nijhoff, Den Haag, 1973.

Husserliana II. Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen, ed. Walter Biemel. La Haya, Países Bajos: Martinus Nijhoff, 1973.

Husserliana III, 3-1, 3-2. Ideen zu einer reinen Phänomenologie und Phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie [Primer libro Primera mitad del Tomo I], ed. Walter Biemel. La Haya, Países Bajos: Martinus Nijhoff Publishers, 1950. [Segunda mitad del tomo I, ed. Karl Schuhmann, La Haya, Países Bajos: Martinus Nijhoff, 1977. Textos complementarios de 1912-1929, ed. Karl Schuhmann, La Haya, Países Bajos: Martinus Nijhoff, 1988].

Husserliana IV. Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution [Segundo libro], ed. Marly Biemel. La Haya, Países Bajos: Martinus Nijhoff, 1952.

Husserliana VI. Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie, ed. Walter Wiemel. La Haya: Martinus Nijhoff, 1976.

Husserliana XIV. Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Zweiter Teil. 1921-1928 [Textos del legado literario. Parte 2], ed. Iso Kern. La Haya, Países Bajos: Martinus Nijhoff, 1973.

Husserliana XV. Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil. 1929-1935 [Textos del legado literario. Parte 3], ed. Iso Kern. La Haya, Países Bajos: Martinus Nijhoff, 1973.

Husserliana XVII. Formale und transzendentale Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft, ed. Paul Janssen. La Haya, Países Bajos: Martinus Nijhoff, 1974.

Husserliana XVIII. Logische Untersuchungen. Erster Teil. Prolegomena zur reinen Logik, ed. Elmar Holenstein. La Haya, Países Bajos: Martinus Nijhoff, 1975.

Husserliana XIX. Logische Untersuchungen. Zweiter Teil. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis. In zwei Bänden, [Segunda parte], ed. Ursula Panzer. La Haya, Países Bajos: Martinus Nijhoff, 1984.

Recepción: 4-7-2015

Aceptación: 28-11-2016