

# La paradoja de la subjetividad humana en Husserl

*Husserl's paradox of human subjectivity*

JOSÉ ALFONSO VILLA SÁNCHEZ  
Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo  
alphonsovilla@hotmail.com

## RESUMEN

La línea de las investigaciones de Husserl en *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* inscribe sus esfuerzos en mostrar que el mundo objetivo es un mundo fundado y no fundante ni radical, un mundo que encuentra sus posibilidades en el mundo de la vida, mundo en el que la subjetividad humana recupera la riqueza de su ambigüedad y su carácter paradójico, y en el que esta ambigüedad y su paradoja no son el obstáculo a evitar sino la riqueza a explorar y el problema a enfrentar en unas investigaciones filosóficas que atiendan a las cosas mismas y no sólo a las autoridades de la tradición.

**Palabras Clave:** Husserl, paradoja, subjetividad, *Crisis de las ciencias...*

## ABSTRACT

The line of research established by Husserl in *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology* focuses efforts in demonstrate that the objective world is a well-founded world. A world that finds its possibilities in the world of life. This kind of world takes human subjectivity recovers the richness of ambiguity and paradox, these are not an obstacle to avoid but a richness to explore in the philosophical investigations that use the phenomenological method, beyond the authorities of tradition.

**Keywords:** *Husserl, paradox, subjectivity, Crisis of the sciences...*

---

Recepción del original: 12/11/16  
Aceptación definitiva: 12/06/17

“hay una cuestión teórica necesaria, a saber, comprender cómo es esto posible: [...] que el mundo que es para nosotros, que es nuestro mundo según ser-así y ser, toma su sentido de ser absolutamente de nuestra vida intencional, en un típico a priori que cabe mostrar; una típica mostrable, y no construida argumentativamente o imaginada en un pensar mítico”.  
Husserl, *La Crisis*, 191.

El ser humano lleva en su ser la ambigüedad y la paradoja de estar constituido como una cosa que, igual que otras cosas, conforma la totalidad de lo que hay en el mundo; y al mismo tiempo, está constituido de tal modo que es quien le da sentido al mundo; es del mundo, y al mismo tiempo no es del mundo, sino que lo significa. Es actividad y pasividad: puede ser un objeto más de los muchos que pueblan el mundo, puede ser reducido –y de hecho lo es la mayoría de las veces en los diferentes momentos de la vida cotidiana– a una mera cosa, a un número, a un elemento más de una serie indiferenciada de elementos en los que queda como un medio para el logro de objetivos que le son extrínsecos. Y es también el que realiza la acción de reducir, el que trata a los demás y a sí mismo como cosa, como elemento, el que significa y resignifica lo que hay en el mundo y al mundo mismo, y nunca de manera solitaria y abstracta porque, con ser un individuo, es propio de su constitución el que la subjetividad quede declinada ontológicamente en todas las personas gramaticales, no como *res cogitans* neutralmente indiferenciada, sino como intersubjetividad a la que le va el mundo en tanto yo, tú, él, nosotros, ellos; lo cual significa que no es el hombre como género, sino los seres humanos individuales y particulares, los que llevan en la propia vida ese carácter de paradoja que los hace ser del mundo y, en esta misma determinación, no ser del mundo, sino significarlo como su condición de posibilidad.

Esta ambigüedad de la subjetividad humana es subsumida de manera unilateral por la racionalidad moderna, que tematiza como objeto la totalidad de las cosas que hay en el mundo, y también al mundo mismo, desde una inadvertida doble asunción: la de lo ente como *res extensa* y la de las matemáticas como el método por antonomasia, asunciones que si bien permiten que afloren unas características de las cosas que de otro modo quedarían ocultas, en ese mismo juego ocultan dimensiones igualmente ricas que son negadas como no naturales, al contrario de las primeras, que son tenidas como las cosas verdaderas y el sentido radical del mundo.

La línea de las investigaciones de Husserl en *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*<sup>1</sup> inscribe sus esfuerzos en mostrar que el mundo objetivo es un mundo fundado y no fundante ni radical, un mundo que encuentra sus posibilidades en el mundo de la vida, mundo en el que la subjetividad humana recupera la riqueza de su ambigüedad y su carácter paradójico, y en el que esta ambigüedad y su paradoja no son el obstáculo a evitar sino la riqueza a explorar, y el problema a enfrentar en unas investigaciones filosóficas que atiendan a las cosas mismas y no sólo a las autoridades de la tradición.

## I

Para el primer tercio del siglo XX –*La Crisis* fue publicada en 1936– el diagnóstico de Husserl es que las ciencias europeas se encuentran en crisis; tanto las que pertenecen a la región de la naturaleza, en las que el método matemático ha terminado afirmándose como el único método posible, como las llamadas ciencias del espíritu que han asumido, no pocas veces inadvertidamente, los presupuestos ontológicos, epistemológicos y metodológicos de las primeras, pese a los logros y avances innegables que han traído consigo, se encuentran en crisis. En la época moderna tampoco la filosofía se ha librado de ser no infrecuentemente mera ciencia inductivo-deductiva que trata sobre determinada región de objetos. “La filosofía en tanto ciencia universal *objetiva* –y ésta era toda filosofía de la tradición antigua– junto con todas las ciencias objetivas, no es en modo alguno ciencia universal”.<sup>2</sup> La clave de la crisis en la que perviven las ciencias europeas nos la da el concepto de objetividad, que ha sido asumido en la época moderna como el suelo radical de toda *episteme*, como la medida que da y garantiza la cientificidad a la investigación sobre las diversas regiones ontológicas que se van abriendo, ya se trate de ciencias de la naturaleza, ciencias humanas o filosofía. La crisis tiene un talante de agudeza profunda, agravado por el hecho de que las ciencias mismas han caminado de tal manera confiadas a sus logros metodológicos y de contenido que no han advertido los presupuestos metafísicos que tienen asumidos, y que, por lo tanto, permanecen no sólo incuestionados, sino dogmáticamente establecidos. Ni las ciencias ni la filosofía parecen responder ya a las necesidades humanas que las impulsaron en los inicios de la modernidad y de la antigüedad; ya no caminan en la dirección que alivia las pesadumbres de los hombres que las elaboran y de los hombres a cuyas sociedades estaban destinadas; sus discurs-

---

<sup>1</sup> HUSSERL, EDMUND, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, traducción de Jacobo Muñoz y Salvador Mas, Barcelona: Crítica, 1991.

<sup>2</sup> HUSSERL, *La crisis...*, p. 185.

Los científicos tienen una arquitectónica lógica que gira sobre sí misma en un vocabulario técnico especializado en extremo, quedando reservado a los iniciados el acceso al objeto en cuestión. El saber científico no es ya el espacio donde los hombres pueden encontrar el sentido para la vida individual y para la vida social; se ha convertido, por el contrario, en un saber exacto y preciso sobre diferentes regiones convertidas en objetos que son tenidos como aquellos que idealmente debieran responder a las cuestiones humanas en cuanto humanas. Las ciencias están en crisis, pero ellas mismas no lo saben: porque tienen asumido como el suelo radical de sus planteamientos y de sus preguntas el ámbito de la objetividad, y porque con los recursos metodológicos de la exactitud y de la matematización se han puesto a sí mismas los límites de las cosas que tienen el modo de la extensión. La totalidad de la realidad está conformada por distintos objetos, objetos que pueden ser clasificados en especies y géneros diversos, de manera que el mundo no quede abandonado en manos del azar y de la indiferenciación de los diversos tipos de cosas.

A la investigación científica moderna le ha llevado varios siglos ordenar el mundo en la complejidad de regiones de objetualidad que tiene el día de hoy, y no se puede decir que esto sea de suyo un retroceso en los sueños de progreso que alimentó desde Galileo la modernidad, y que tiene en la Ilustración una de sus expresiones mejor acabadas, con la fe y la confianza en la bonanza radical de la razón humana. La crisis que afecta a las ciencias europeas modernas, incluida la filosofía, no tiene que ver directamente con sus indiscutibles avances solamente, sino sobre todo con la creencia de que el mundo de la objetividad es el mundo radical. Mostrar que se trata de una creencia no siempre bien justificada y que hay un mundo de la vida que es el suelo nutricional de todos los otros mundos, sobre todo del mundo de la objetividad de las ciencias modernas, debe ser la tarea impostergable de la filosofía. Pero como la filosofía misma ha sucumbido al canto de sirena de los logros de las ciencias modernas, su tarea ha de iniciar por volverse crítica respecto de sus propias presuposiciones. Es una investigación que debe tener un doble impacto: sacudirse, por un lado, los modos de proceder de las ciencias naturales, los métodos por los cuales se va a parar irremediablemente al mundo de la objetualidad y, al mismo tiempo, abrir el mundo de la vida que ha sido cubierto, recubierto y finalmente olvidado bajo el mundo de la objetividad.

La fenomenología trascendental de Husserl, desde sus antecedentes en la publicación de las *Investigaciones Lógicas* (1900-1901), ha caminado por los senderos de la autoconciencia crítica de la propia filosofía, y en medio de tanteos más o menos inseguros, con una multiplicidad de rodeos y de renovados acercamientos, ha ido abriendo el ámbito del mundo de la vida como base y fundamento del mundo objetivo. El artificio metodológico de la *epoché* permite al investigador girar la mirada del punto en el que el sujeto encuentra el tér-

mino de sus actos a aquel otro de la vivencia del sujeto, en el que ese término se constituye como objeto. Entonces aparece por primera vez de forma explícita el mundo latente, siempre presente y siempre actuante, pero acallado por la objetividad, de las vivencias intencionales de la conciencia, condición de posibilidad de cualquier otro tipo de mundo y de vivencias. Se ponen entre paréntesis el sujeto que conoce y la cosa conocida como entes sustanciales que existen en sí mismos en el mundo, girando la mirada en la dirección de las cosas en el modo como aparecen, como se muestran, como se dan. Lo que aparece como dándose es el mero *tendere* del yo que se identifica en tanto *ego* con ese *tendere*: no le precede, no es su condición de posibilidad, no es un acto que le sucede en la cronología, sino que *ego* y *tendere* son dos modos de decir lo mismo. Es éste el suelo del mundo objetivo, su raíz. El sujeto y el objeto no guardan una proporción simétrica entre ellos, ni tampoco en relación con el mundo al que pertenecen, sino que en el universo abierto por la epojé quedan puestas en entredicho las evidencias que parecían conformar naturalmente el ser de las cosas. No parece obvio sin más que la objetividad sea el punto límite más allá del cual no se puede ir; por el contrario, las evidencias y las obviedades objetivas empiezan a caer bajo la sombra de la sospecha. Lo dado con radicalidad es, entonces, no un mundo de objetos que se relacionan empíricamente y establecen entre ellos entrecruzamientos de causalidades graduales y complejas, de los cuales se pueden hacer representaciones y sacar las conclusiones que lleven al avance del conocimiento de los entes individuales y de la región a la que pertenecen; lo dado con radicalidad es el mundo de la conciencia intencional, el mundo de la vida, un mundo que no se opone al de la objetividad ni lo niega, pero que reclama el derecho que de suyo tiene como principio y fundamento. En el mundo de la vida de la conciencia intencional nos es dado como un componente de la misma –por lo tanto, no es algo que viene como añadido de fuera–, la desproporción que se impone de suyo entre el sujeto y el objeto, en tanto que el segundo aparece sólo como correlato trascendente de las vivencias intencionales del primero. Dicho de otra manera, el correlato que es la vivencia intencional tiene en uno de sus polos al Yo y en el otro al objeto, sin que esto signifique que el polo-Yo y el polo-objeto tengan la misma altura en la correlación, en razón de que la intendencia viene del polo-Yo y va hacia el polo-objeto, intendencia en la que lo más importante está en el momento del “va hacia” y no en el momento del polo-objeto, pues el que tiende es el Yo, el que es un “ir hacia” es el Yo, independientemente del punto que quede constituido en esta tendencia.

Esta desproporción y el papel constituyente del sujeto respecto del objeto son dos datos que pasaron desapercibidos para la modernidad, tan celosa desde Descartes por aceptar como verdadero sólo aquello que tuviera sobre sí el peso de la claridad y la evidencia racionales y en quien, sin embargo, ambos polos quedaron nivelados como *res*. Pero la desproporción debe ser con-

servada y llevada en el discurso de la filosofía a su exposición y despliegue. Este despliegue muestra que la modernidad pone, en su propio desarrollo, al polo-Yo en una situación paradójica, en una situación aporética: la subjetividad, la *res cogitans*, es una cosa más del mundo, una *res* como los árboles, las piedras, las montañas, las obras artísticas, los animales estudiados por la biología y la anatomía; pero es la subjetividad, en el mismo movimiento en el que es una cosa más del mundo en tanto *res extensa*, la que significa al mundo, la que da el sentido que tienen los árboles, los estudios de biología y de anatomía comparada, la que crea las obras artísticas, científicas, religiosas, etc., con el añadido de que la subjetividad carece radicalmente de una constitución que integrara la intersubjetividad posteriormente como un elemento accidental y exterior, situación que trae como consecuencia que el Yo tenga de hecho la declinación de la totalidad de las formas personales en modo ontológico, índice de lo cual es la mera declinación gramatical, esto es, que cuando se dice Yo, se dice también tú y nosotros, tratándose, por tanto, de una paradoja compleja en extremo. El hombre es, pues, una *res extensa cogitans*.

## II

Centraremos nuestra atención en los párrafos 50-55 de *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* de Husserl para ver cómo, en esta argumentación, el Yo viene a quedar en la modernidad en esta situación paradójica y cómo pueden ser resueltas estas aporías con los insumos de la fenomenología eidética y trascendental. En la correlación meramente vivida y dada del polo-Yo y del polo-objeto, el peso queda del lado del primero si el fenómeno se mantiene como suspendido dentro de los límites de lo que es entregado por la vivencia pura y no se la rebasa, por exceso ni por defecto, con teorías injustificadas que no se atienen a las vivencias y a las cosas mismas que son dadas. Bajo el imperativo de este principio, el interés por la subjetividad trae al primer plano dimensiones diferentes de ésta, que su nivelación con la *res extensa* ocultó y desvió por caminos de lo que se mide y de lo que se pesa, esto es, de lo que meramente “está ahí”, pasando por alto aquello que la constituye como lo más propio.

Si se establece el interés por el mundo de vida subjetivo-relativo, entonces lo que de forma natural encadena en primer lugar nuestra mirada es lo siguiente: la aparición y lo que aparece; y también nos atenemos en primer término a la esfera de la intuitibilidad, a los *modi* de la experiencia.<sup>3</sup>

---

<sup>3</sup> HUSSERL, *La crisis...*, p. 179.

Establecido que la subjetividad es relativa, que se está constituyendo en el constante fluir como la conciencia intencional que es, y que no es absoluta al modo de una *res cogitans* ya acabada, dos condiciones se imponen para dar adecuadamente con la descripción del sujeto como aquello que ocupa un papel mucho más destacado que el objeto en la correlación que la modernidad niveló e igualó. La primera consiste en prevenirse contra la artillería pesada de la que nos provee la tradición filosófica, y que nos haría ver lo que ya sabemos, más que atender a lo que aparece: debemos atenernos a lo que se presenta, a lo que aparece, al fenómeno mismo en su mostrarse y en el marco de sus propios límites, suspendiendo los juicios sobre el origen desde el que se muestra y suspendiendo también los juicios sobre el *télos* que ya sabemos que tiene, si es que tales momentos no vienen justificados por el mostrarse mismo. La segunda condición es un desdoblamiento de ésta: se asume que la conciencia “yoica” en el modo de la intuición, es decir, el contacto directo e inmediato que nos dan las cosas como totalidad y en forma compacta, no el razonamiento inductivo o deductivo que implica mediaciones y por tanto está cargado ya de prejuicios, es la que nos ata al mero fenómeno y que con éste hay un contacto directo e inmediato, del que se puede dar cuenta en los términos de sus propios límites.

Se puede deslizar en este momento una observación que podría convertirse en una crítica severa al espíritu moderno que se ha colado en el argumento: se trata de la supuesta diferencia entre formas de la conciencia en las que se distinguen unas formas mediadas, inseguras y por tanto necesitadas de vigilancia metódica especial, tales como los modos deductivo-inductivos empíricos, frente a otra forma inmediata y directa en la cual se puede confiar el contacto seguro con las cosas, siempre y cuando uno se mantenga atento a los prejuicios que alimentan la intuición. Esta crítica tendrá que esperar y por ahora no haremos más que seguir el argumento.

Para destacar el papel constituyente radical y originario del Yo, están descartadas las formas no intuitivas de la conciencia, mientras que las descripciones habrán de atenerse al modo de la intuición. Se ha demostrado<sup>4</sup> que lo que se presenta –sea que solucionemos el problema epistemológico con intuiciones inmediatas o razonamientos mediados, deductivos o inductivos–, lo que nos es dado, se presenta y nos es dado como una totalidad que no es en primer lugar suma de partes, sino totalidad en tanto totalidad, pero siempre en escorzos, en perspectivas, por uno de sus lados cada vez y no por todos ellos al mismo tiempo. Lo que se presenta se presenta por una de sus caras, pero en esa cara es dada no sólo esa perspectiva de la cosa sino la

<sup>4</sup> Cf. HUSSERL, E., *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, traducción de Antonio Zirión, México: FCE, 2013.

cosa toda, la cosa entera. El argumento sostiene, en esta dirección, que en las intuiciones del polo-Yo constituyente “seguimos las huellas de la síntesis en la que las múltiples apariciones portan en sí como su ‘polo-objeto’ lo ‘ente’: no lo portan realmente, sino intencionalmente como aquello *de lo* que son apariciones, cada una a su manera”.<sup>5</sup> El papel de ambos polos de la correlación sujeto-objeto queda evidenciado en lo dado en la intuición: en las intuiciones encontramos las huellas, los *vestigia*, del papel sintetizador del Yo, prueba de lo cual es que lo dado no queda abandonado a la suerte del desorden caótico de las múltiples intuiciones y apariciones, sino que las diversas afirmaciones de lo dado caen en el *a priori* de la unidad que constituye al propio Yo. Porque además el Yo ya “sabe” –le es dado en cada escorzada intuición–, que aunque se trate de diversas apariciones, todas refieren a la misma cosa. El Yo ya “sabe” que aunque se trata de apariciones diversas, se trata de la misma cosa; así que las apariciones mismas no es que lleven sólo la cara actual de la cosa que el Yo habría de sumar a las otras caras que ya tiene, y a las que llegarán después, para finalmente completar la cosa. Cada aparición porta en sí el polo-objeto que es la cosa completa en tanto totalidad. La aclaración, que la modernidad recogió en alguna medida de la escolástica, es importante: las múltiples apariciones no portan en sí como su polo-objeto al ente en su realidad física y material, cosa que además de imposible es absurda: la portan, la llevan, intencionalmente; ellas no son unas entidades que se agotan en sí mismas, ni unos meros fantasmas vacíos que no remiten a nada, como una especie de humo que se lleva el viento, sino que lo que llena a las múltiples apariciones es aquella intencionalidad de la que ellas son, cada cual a su manera. Si bien el Yo constituye desde el *a priori* de su propia unidad, es necesario que le sea dado desde la multiplicidad de las intuiciones que remiten intencionalmente a un polo-objeto como cosa escorzada. Si por un momento hacemos tema explícito no al Yo sino a la cosa, tendríamos que decir que “hablando intencionalmente, todo ente experimentado linealmente como ‘esto-ahí’, como cosa, es índice de sus formas de aparición que se tornan visibles (y experimentables a su manera) en la dirección reflexiva de la mirada”.<sup>6</sup> En la zona conquistada de la intencionalidad se precisan ahora algunas distinciones conceptuales y descripciones que ayuden en la comprensión de la complejidad de lo dado, aclaraciones y distinciones entre las que están las relativas al yo, la intencionalidad misma, la experimentación lineal de la cosa como “esto-ahí”, esta cosa como mera indicadora no como cosa en sí, y como indicadora de formas de aparición múltiples, formas que se tornan visibles y experimentables cuando la mirada que vuelve sobre ellas se convierte en reflexión.

---

<sup>5</sup> HUSSERL, *La crisis*, p. 180.

<sup>6</sup> HUSSERL, *La crisis...*, p. 180.

Reparemos primero en que el ente en el que la intendencia termina es índice, no cosa en sí, es el que indica que las formas múltiples de aparición, que, si bien tienen en el Yo el origen de su unidad, encuentran en la cosa también un punto de apoyo a su unidad como índice. Tampoco por el lado del polo-objeto la pluralidad de las apariciones está condenada al azar y al desorden, o a la construcción caprichosamente subjetiva del polo-Yo, porque, aunque las apariciones sean muchas, el Yo “sabe” que son de la misma cosa. De suyo, no por imposición del Yo, la cosa se da en direcciones determinadas y se presenta en modos determinados, direcciones y modos que vienen solicitados a la cosa por las características que conforman la actual vivencia intencional, pues ni las direcciones y modos de darse de las cosas están bajo el signo de una indeterminación que sólo después abandonará para entrar en el orden de la intencionalidad, ni ésta es una intencionalidad pura, abstracta, vacía al principio, y que sólo se llenará de contenidos materiales en alguna fase de su transcurso, sino que hay una circularidad ontológica de pertenencia entre la cosa que se da y la conciencia intencional a la que se da la cosa. Como mero índice, la cosa se muestra como siendo de suyo eso que es<sup>7</sup> y se da como aquella a la que remiten diferentes apariciones, diferentes maneras de entregarse. La cosa se da en cada escorzo en la línea de ser algo que tiene el carácter deíctico de “esto-ahí”, y en este mismo darse escorzado se da como la que puede darse, y de hecho lo hace, también en otras perspectivas, en otros modos. Esos otros modos como posibilidades vienen dados en el mismo acto de donación en el que sucede la donación actual, y no como sobreañadidos de manera posterior y externa. Una vez que el ente ha penetrado en la zona de la intencionalidad, viene a tener el carácter respectivo que indica que es cosa-de, ya no simple cosa, que es cosa-índice.

El carácter genitivo como complemento determinativo de una sustantividad, el carácter indicador, no le viene añadido de manera externa y derivada, sino que en ese movimiento originario en el que ella se da, lo dado lo hace como siendo *de* y como siendo índice y no como algo en sí. Y aun en este caso, éste *en sí* estaría constituido en una vivencia intencional. El papel del polo-objeto no está reducido a un mero carácter ciego y pasivo, a una especie de víctima de un sujeto que constituye con omnímodo poder, como si las exigencias que se le imponen de darse, y lo dado mismo, no tuvieran unos límites que vienen puestos por el carácter de índice de la cosa, que se resiste a entregar más de lo que de suyo puede dar, en virtud de su estructura óptica en la que el objeto no es algo neutral y abstracto al que le faltan las determinaciones, sino el ente respectivo que tiene tal y cual estructura genitiva objetiva. El *tal* y *cual* no son meras expresiones gramaticales indefinidas de modo adjetival que en forma abstracta nos sirvieran para nombrar todo y nada a la vez, pues,

---

<sup>7</sup> Cf. ZUBIRI, X., *Inteligencia Sentiente. \*Inteligencia y Realidad*, Madrid: Alianza, 1998.

por el contrario, ambas vienen en ayuda nuestra para hablar de lo individual, de lo que tiene el modo del cada vez, sin quedar por ello circunscritos a individualidades irrespectivas, privadas del necesario momento de índice que les pertenece, al haber sido llevadas al mundo de la conciencia intencional. La cosa está constituida en índice de formas diversas de aparición, que indican que ellas son de esta cosa o de aquélla y no de cualquiera; la pluralidad y la diversidad de las formas en las que la cosa aparece son también del polo-objeto no sólo del sujeto, y tienen en aquél la indicación de su unidad, lo cual implica que la unidad a priori que viene del polo-Yo sintetiza los escorzos y evita que los sucesivos caigan en el vacío y la nada, mientras que la que viene del polo-objeto hace de índice a las diversas apariciones.

Si por un artilugio metodológico tenemos la posibilidad de aislar, sin perder de vista que se trata de un artificio, las formas de aparición, nos viene a la región de lo obvio su estructura respectiva, en cuanto que estos fenómenos reclaman un polo-objeto como el índice de su unidad y un polo-sujeto como condición que *a priori* unifica y sintetiza en la temporalidad los diversos escorzos, lo cual significa que las apariciones son a una de la cosa y del yo, pero pertenecen de diferente manera en cada caso, pues la cosa es mero índice de unidad, sin que el carácter de mero índice venga en menoscabo del importante papel que este polo tiene, ya que sin él el Yo no encuentra el apoyo que precisa la intencionalidad, en cuanto la objetividad no es ajena, ni externa, ni extraña a la intencionalidad, sino constituida en ella misma como tal y como índice, mientras que en el Yo la unidad tiene carácter de condición *a priori* como sintetizador de la diversidad y pluralidad de las apariciones y escorzos de la cosa. Las apariciones dan hacia la cosa en cuanto que vienen de ella como su índice de unidad, y dan hacia el Yo como el origen de su síntesis *a priori*; ellas son el punto donde la intencionalidad se muestra relativizando los conceptos clásicos de sujeto y de objeto como entes sustanciales, y llevándolos, mediante la suspensión de viejos prejuicios racionalmente injustificados, a la flexibilidad del ámbito de lo vivido en la que ellas mismas pierden el carácter representacional, fijo, estático, con el que las consagró la epistemología moderna y la regularidad fenoménica de las ciencias naturales, al tiempo que ganan el dinamismo propio de la intencionalidad como torrente, como precipitado.

Pero ahora debemos reparar, en segundo lugar, en la obviedad del hecho de que las apariciones de las que la cosa es índice tienen carácter plural, son muchas, variadas, diversas, de distintos modos, y que no se trata de una sola aparición, en la que la cosa quedara agotada; la cosa, si bien se da completa en una aparición, también se da completa en otra y en la siguiente. Esto quiere decir que no hay ninguna aparición individual que agote definitivamente la donación de la cosa, porque ésta seguirá ofreciéndose y dándose de modo indefinido tanto subjetiva como intersubjetivamente: no se trata de la simplifi-

cación epistemológica que pone un ente-objeto frente a un ente-sujeto con un método (matemático-experimental) mediante el cual logra representaciones correctas, es decir, no contradictorias, y verdaderas en cuanto adecuaciones mentales con la realidad. Se trata, por el contrario, de la complejidad de unas apariciones que se dan en el torrente de las vivencias de una conciencia que logra representaciones en forma derivada, pero cuya *dynamis* más originaria y radical consiste, no en representar, sino en auto constituirse tempóreamente. Éste es el núcleo del misterio de la conciencia intencional, núcleo con el cual se abre el tema, con mayúsculas, de la fenomenología trascendental. ¿Cómo es que la cosa se da toda ella, como totalidad en cuanto totalidad, en cada vivencia, y sin embargo no queda agotada en esa vivencia y en ese aparecer, y se precisan nuevas vivencias? ¿Cómo se suman las vivencias nuevas y actuales tanto a las mediata como a las inmediatamente pasadas? ¿No es entonces verdad primera que la cosa se da gradualmente, poco a poco, como en partes, y que se la construye en un proceso que lleva hacia su profundidad; y que sólo al final podría sentirse uno poseedor de la cosa como algo concluido y total? El carácter gradual, procesal y cronológico del conocimiento es verdad segunda, no primera; porque ese carácter procesal se hace humo bajo el ejercicio de la epojé; es una abstracción teórica que explica empíricamente el problema, pero que no se exhibe en vivencia originaria alguna. Las preguntas por la diversidad y pluralidad de las apariciones nos llevan hacia el lado opuesto del polo-objeto, pues si bien éste es índice de la unidad de las apariciones, el *a priori* de la unidad del polo-Yo es condición de la constitución de la cosa como índice, con lo cual se quiere decir que la unidad del Yo no es una unidad empíricamente lograda, procesalmente completada, cobrada cronológicamente. Esta unidad *a priori* es la condición de posibilidad de la pluralidad y de la diversidad de las apariciones de la cosa, ya que le es dada una cosa en pluralidad y diversidad a un Yo que se "sabe" intuitivamente uno, con lo cual queda planteado un problema que tiene dos aristas: en una de ellas, el problema indica que las apariciones son múltiples, plurales, diversas; y en la otra, la indicación es que esta multiplicidad y pluralidad no es caótica sino que tiene un orden: una aparición viene tras la otra, y no varias o todas juntas a la vez. El lado del problema de la multiplicidad, pluralidad y diversidad de lo dado encuentra su punto de unidad, singularidad y síntesis en el irrebasable carácter finito de la subjetividad que tiene como sus coordenadas el límite del aquí (espacio) y del ahora (tiempo), sin que signifique que estos límites son obstáculos a evitar, como lo pensó la epistemología moderna; finitud desde cuyo cruce es alzado y levantado el horizonte, esa línea en la que queda recortado lo que cae dentro de los dominios de lo que se ve, en sentido literal y en sentido figurado, que se caracteriza por moverse según se mueven las coordenadas de la finitud que multiplican, por ende, la variedad, pluralidad y diversidad de las apariciones de lo dado en tanto

índice, con lo cual encontramos a la movilidad de la subjetividad como el motor interno que explica cabalmente la pluralidad de las apariciones no como una limitante epistemológica a evitar, negar y superar, sino como momento aliado de la riqueza ontológica de la vivencia intencional, conceptualización contraria al modo abstracto como la tradición trata al sujeto cuando lo aísla de su historia y de su cultura, de sus estados de ánimo y de sus emociones, idealizándolo como *res cogitans* en el caso de Descartes o como razón pura en el caso de Kant, idealización que alcanza al objeto y lo convierte en caso típico de lo universal, de lo necesario, y que alcanza también la pretensión metodológica que bajo esquemas abstractos de rigor y exactitud traza caminos del sujeto al objeto bajo el supuesto de que el camino puede ser independiente de quien lo recorre y exterior al objeto que se investiga, posiciones con las cuales se exorciza la finitud y se cierran las opciones de mirar la diversidad y pluralidad de las apariciones, en el marco de la movilidad del horizonte, no como obstáculos en el conocimiento sino como sus intrínsecas posibilidades, pues lo que se alcanza a ver, lo que se muestra con los matices que presenta, lo hace desde el lugar, en sentido literal y figurado, que actualmente se tiene pero que ha de ser muy pronto uno diferente, porque corresponde a la subjetividad la consistencia ontológica que tiene lo vivido como conciencia intencional y no como sustancia.

La otra arista del problema de la variedad y pluralidad de las apariciones es también un tema añejo de la filosofía, ya que se trata de que en su diversidad y pluralidad las apariciones son en el modo de un decurso, vienen una detrás de la otra y no todas al mismo tiempo, motivo por el cual lo que se torna problemático es el tiempo, y no en primer lugar las apariciones, tiempo que debe ser mostrado a su vez en su puro darse, más que como el accidente de la sustancia definido como el número del movimiento,<sup>8</sup> y que nos retrotrae a la constitución cursiva del Yo: “Todo ser temporal ‘aparece’ en algún modo decursivo, y en uno en continua mudanza, y el ‘objeto en el modo decursivo’ es siempre, en esta mudanza, uno distinto, mientras que en efecto decimos que el objeto y cada punto de su tiempo y el tiempo mismo son uno y el mismo”.<sup>9</sup> Las apariciones no son estáticas ni puntuales sino que tienen el modo de ser de un objeto decursivo caracterizado por la continua mudanza, caracterizado por su temporalidad. Lo que se dice para el sonido, como mero ejemplo, aplica en primerísimo lugar para esos otros objetos decursivos que son las apariciones en tanto constituyéndose en la subjetividad:

---

<sup>8</sup> ARISTÓTELES, *Física*, 219b.

<sup>9</sup> HUSSERL, EDMUND, *Lecciones de Fenomenología de la Conciencia Interna del Tiempo*, traducción de Agustín Serrano de Haro, Madrid: Trotta, 2002, p. 48.

El sonido comienza y acaba, y a su fin la unidad toda de la duración, la unidad del suceso íntegro en que comienza a ser y acaba de ser, “retrocede” a un pasado cada vez más lejano. En este su hundimiento en el pasado yo lo “mantengo” aún sujeto, lo tengo en una “retención”, y mientras la retención pervive, el sonido posee su temporalidad propia, es el mismo sonido y su duración es la misma. Yo puedo dirigir la atención a los modos de estar dado el sonido. El sonido y la duración que llena son conscientes en una continuidad de “modos”, en un “flujo incesante”; y un punto, una fase de este flujo se llama “conciencia del sonido incipiente”, y en ella el punto primero de tiempo de la duración del sonido es consciente en el modo del ahora. El sonido está dado, es decir, es consciente como siendo ahora; pero el sonido es consciente como ahora “mientras” una cualquiera de sus fases sea consciente como ahora. Pero si una fase temporal cualquiera (correspondiendo a un punto temporal del sonido-duración) es un ahora actual, entonces (y a excepción de la fase inicial) una continuidad de fases es consciente como “recién sida”, y el trecho completo de la duración temporal desde el punto de inicio hasta el punto de ahora es consciente como duración que ha transcurrido; no siendo todavía consciente el trecho de duración que falta. En el punto final es consciente como ahora este mismo punto, y la duración entera lo es como transcurrida (o bien, como punto de inicio de un nuevo trecho temporal, que ya no es trecho sonoro). “A lo largo de” todo este río o flujo de conciencia, el sonido uno y el mismo es consciente como sonido que dura, que ahora dura. “Antes”, y en caso de que no fuese esperado, no era consciente. “Después”, “todavía” es consciente en la retención “durante un lapso de tiempo” como habiendo sido; puede quedar sujeto y mantenerse o permanecer sujeto ante la mirada que lo fija. El trecho entero de duración del sonido o “el” sonido en esta su distensión se ofrece entonces, por así decir, como algo muerto, como algo que ya no está ahí produciéndose en vivo, como una formación que ningún punto de producción del ahora anima, y que, sin embargo, se modifica constantemente y se hunde “en el vacío”. La modificación de todo el trecho es, pues, análoga, es en esencia idéntica a la que experimenta el fragmento transcurrido de duración a lo largo del periodo de actualidad en el tránsito de la conciencia a producciones siempre nuevas.<sup>10</sup>

Ahí donde dice sonido nosotros leemos apariciones. Las apariciones, en el modo decursivo temporal que les es propio, duran en el largo río que es el flujo de la conciencia en retenciones y protensiones que pasan por el punto de la actualización del ahora de la subjetividad, entendida no como entidad estática sino como un flujo que dura, para ilustrar lo cual viene en ayuda la imagen del río de Heráclito: todo fluye, pero ese fluir de la conciencia tiene un orden y de ninguna manera queda en manos del azar y del caos, pues como indica la misma expresión, la subjetividad es “un flujo que dura”,

---

<sup>10</sup> HUSSERL, *Lecciones...*, pp. 46-47.

expresión en la que el “un” funciona, más que como artículo indefinido, como el numeral que indica la unidad del fluir que, como sabemos ya, viene dada por el *a priori* del polo Yo; pero el fluir tiene un predicado verbal —“que dura”— con el que se apunta a una extensión del fluir que ha de estructurarse de suyo desde el ahora de la aparición, que en su fluir no se distingue del fluir de la conciencia, ya que no hay una conciencia pura a la que se le sumaran algunos fenómenos decursivos, como por ejemplo el sonido o las apariciones, sino que la conciencia fluyente es ella misma sonante y apareciente en el mismo estar fluyendo, lo cual significa que ontológicamente la subjetividad es pura duración.

Sin embargo, la duración de la conciencia, que sólo cesa con la muerte del sujeto, puede separarse de la de los fenómenos decursivos, pudiendo mostrarse la duración de éstos como una duración de la conciencia misma, pero que a su vez sucede en la conciencia, porque si bien es cierto que debe decirse con toda energía que la aparición es una con la conciencia, es cierto también que la aparición actual no surgió con la conciencia sino que ésta es anterior y que una vez que dicha aparición cesa, el fluir de la conciencia continúa: una aparición tiene su principio y tiene su fin, y entre uno y otro punto se abre un arco elástico cuya extensión, sea mayor o menor, se estructura siempre de la misma forma: como duración, como un fenómeno decursivo que en el mismo movimiento fluyente se identifica con la subjetividad y se distingue de ella. Ese arco elástico que es la duración de un fenómeno decursivo tempóreo como la aparición tiene su punto estructurante en el modo del ahora: empezó en algún momento y sigue empezando en tanto permanece aconteciendo en la vivencia actual de la conciencia, mientras aún no llega su final, lo cual muestra el carácter fluente de la aparición, del tiempo y en definitiva de la subjetividad, pues el ahora de lo que aparece en cuanto estructurante no es estático ni puntual sino que se desliza constante y sutilmente hacia la contigüidad de lo que ya no aparece, pero por ahora en el modo de lo que acaba de suceder, con lo cual la fase inmediatamente pasada de la aparición no está desconectada como una parte separada de la fase que ahora se presenta sino que eso que es tenido por aparición que está pasando es tenido como tal desde el ahora actual en el que se da en cuanto pasando, en cuanto va zurciéndose al presente, en cuanto el ahora tiene sus propios rendimientos de pasado y, si no hay estos rendimientos, tampoco entonces tendríamos ahora, ya que este punto estructurante queda exhibido en aquello que estructura como conformando la unidad de un flujo que es mayor que cada una de sus fases, pues así como el ahora está exhibido en lo que ya no está apareciendo, está exhibido también en lo que aún no aparece, con lo cual tenemos la estructura fenomenológica de la aparición: lo que ahora aparece, lo que ahora ya no aparece y lo que ahora aún no aparece, estructura en la cual el momento vivo es el del ahora, un momento que, como se ve, extiende su vitalidad tanto a “lo que ya

no" como a "lo que todavía no", pues si bien un momento ya no aparece y el otro todavía no lo hace, en el caso del que "ya no aparece" éste "ya no aparecer" sucede ahora, y en el caso del "aún no aparece" éste "aún no aparecer" lo hace también ahora, tal como sucede cuando estoy escuchando, por ejemplo, una conferencia, viendo una película o contemplando el horizonte, acciones en las que llevo absorto algo así como media hora: me es dado un *a priori* de la unidad de la vivencia que me dispone a escuchar una conferencia y no un parloteo azaroso, desordenado y sinsentido, una película y no un desorden cualquiera de imágenes y sonidos y, en definitiva, un horizonte.

Entre el inicio y el final de una aparición se abre el arco elástico de la duración del ahora, pues nos equivocaríamos si nos quedáramos con la imagen de que el ahora es algo puntual; nada más alejado de lo que intuitivamente acontece, pues si bien algunas veces podemos referirnos al ahora como el tiempo del reloj en minutos y segundos precisos que fijan en el tiempo cronológico algún acontecimiento, con la ayuda de la coordenada del espacio, intuitivamente el ahora nombra la duración que viene exigida por las cosas mismas, ya sea toda la película o sólo algún momento de ella, toda la conferencia o una fase de ella, así como algún evento de la vida o de la historia: ahora estoy escuchando una conferencia, viendo una película, disfrutando un horizonte, realizando un largo viaje o escribiendo un libro, acciones estas últimas que no se llevan a cabo en un día y que indican que el ahora intuitivo, conservando su estructura, lo hace con gran flexibilidad y elasticidad, pudiendo la aparición durar más o durar menos, pero siempre en el marco de esa estructura de "lo que ya no" y de "lo que todavía no" "ahora". Una vez que esta aparición cesa y es sustituida por otra diferente sucede entre ambas, en cuanto vivencias de la conciencia, lo que sucede con cada una al interior de su propia constitución: que retrocede y se hunde en un pasado cada vez más lejano, viniendo a ser un ahora-recuerdo y ya no un ahora-presente, momento ocupado por la aparición actual. ¿Por qué sobreviene otra aparición, por qué una nueva aparición sustituye a la que cesa? Porque la subjetividad es continuo fluir, porque la conciencia es *intentio*, está moviéndose siempre, y este continuo fluir nos permite recoger en este momento el problema que nos ha llevado por este periplo y ubicar el continuo fluir en los orígenes de lo que se nos mostró como un problema con dos aristas, es decir, el hecho de que las apariciones son múltiples, diversas y variadas, por un lado, y que vienen unas detrás de las otras y no todas al mismo tiempo, por otro lado, pues si bien es verdad que vienen unas detrás de otras, es verdad también que al hecho de que las que vienen son éstas y no otras responden las direcciones de los rendimientos del fluir de la subjetividad que se concretan de manera particular cada vez, pues la subjetividad no es subjetividad en sentido abstracto, vacío o neutral sino una subjetividad que abre el horizonte de lo que se muestra desde las coordenadas espacio-temporales que colma

y llena los propios límites, que recorta y dibuja la propia finitud, límites que se mueven constantemente y que por tanto rediseñan de nuevo la línea del horizonte que se abre.

Hasta aquí, provisionalmente, las aclaraciones conceptuales y las descripciones.

### III

Empezamos el segundo apartado indicando que seguiríamos el argumento de Husserl en los §§ 50-55 de *La Crisis* para alcanzar la situación en la que la subjetividad queda en ese estado paradójico según el cual es un ente más del mundo al mismo tiempo que es el ente que significa al mundo, y mostramos la relación disimétrica entre el polo-Yo y el polo-objeto que arroja el artificio metodológico de la epojé; después nos vimos impelidos, como apuntamos después de la cita número 5, a ocuparnos de una serie de aclaraciones y distinciones conceptuales que nos ayudaran en la comprensión de la complejidad de lo dado, tal como aparece una vez aplicada la reducción.

Con lo hasta aquí alcanzado debemos volver al sendero de la argumentación que nos conduzca a la situación paradójica en la que está el Yo, y a las posibles pistas de solución. Teniendo presente ante la mirada la estructura interrelacional del polo-Yo y del polo-objeto, hacemos ahora tema explícito al segundo, aunque el peso de las cosas, según vimos, nos llevará de nuevo hacia la subjetividad en la que el segundo se constituye. “Todo está centrado en el polo-Yo, también la modalización de las certezas de ser, el ‘tachar’ como apariencia, la actitud ante la decisión de incertidumbres, de dudas, etc. Por otra parte, las *afecciones* se dirigen hacia el polo-Yo, atraen al Yo más o menos urgentemente, motivan eventualmente su adhesión y una auténtica actividad”.<sup>11</sup> Este lugar central que ocupa la subjetividad en la estructura de interrelación nos arroja tres títulos: *Ego-cogitatio-cogitata*.

A pesar de que estos títulos son inseparables unos de otros, hay que tratar de aclararlos periódicamente uno a uno, y guardando un orden inverso a la dirección que insinúa el enfoque cartesiano. Lo primero es el mundo de la vida dado lisa y llanamente y, en verdad, tal y como se da perceptualmente como existiendo de forma “normal”, lisa y llana, sin rupturas en la pura certeza de ser (así pues, al margen de toda duda). Con el establecimiento de la nueva dirección de intereses y, en esta medida, con su estricta epojé, este mundo de

---

<sup>11</sup> HUSSERL, *La crisis...*, p. 180.

vida se convierte en un primer título intencional: índice, hilo conductor para la pregunta retrospectiva por las multiplicidades de las formas de aparición y por sus estructuras intencionales. Una nueva dirección de la mirada, en el segundo nivel de la reflexión, conduce hacia el polo-Yo y a lo propio de su identidad. Aquí sólo se alude, como lo más importante, a lo más universal de su forma: a la temporalización propia de él, hacia un Yo duradero y que se constituye en sus modalidades temporales: el mismo Yo que es ahora, actualmente presente, es en cierto modo en todo pasado, que es su pasado, otro Yo, precisamente aquel que fue y que ahora no es así; y, sin embargo, en la continuidad de su tiempo es el uno y el mismo Yo que es y fue y que tiene su futuro ante sí. En tanto que sometido al tiempo, el Yo actual de ahora puede tener relaciones con su Yo pasado y precisamente ya no de ahora, puede mantener un diálogo con él y criticarlo como si fuera otro.<sup>12</sup>

Dada la situación que estos tres títulos –*ego, cogito, cogitata*– guardan en la comprensión moderna de las ciencias, que los trata como entidades más o menos independientes, suponiendo que sólo bajo ciertos esquemas de trabajo entran en relación, relación que cesa una vez que esos esquemas desaparecen, ha de subrayarse que los tres son títulos inseparables uno de otros, tanto cuando operan en los niveles de la investigación científica como cuando operan en los niveles radicales del mundo de la vida, lo cual significa que la descripción de uno, metodológicamente separada de los otros dos, no puede ontológicamente deslindarse de ellos, ya que unas determinadas afirmaciones sobre el Yo llevan consigo siempre, y no sólo algunas veces, unas comprensiones y afirmaciones tácitas sobre el *cogito* y sobre los *cogitata*, lo mismo que las afirmaciones sobre los *cogitata* acarrear consigo unas comprensiones y precomprensiones precisas, aunque no necesariamente explicitadas, sobre el Yo y sus *cogitationes*, lo cual significa que *ego, cogito* y *cogitata* son estricta y rigurosamente congéneres, que en el mismo movimiento en el cual se genera y se constituye uno de los elementos del sistema se generan y se constituyen los otros dos, que el río del constante fluir de la conciencia intencional está abrazando en el mismo fluir a los tres títulos como siendo de suyo radical y originariamente una sola cosa, conservando al interior de la estructura la disimetría que le da al Yo un lugar de preeminencia respecto de los otros dos, en tanto que claramente es condición de posibilidad de lo que queda en el modo de *cogitata*, pues si no hay una subjetividad cogitante se impone con obviedad la ausencia de lo pensado, con lo cual se afirma que con ser una sola cosa en el río fluente de la realidad, sus tres momentos estructurantes no son intercambiables simplemente entre sí, de modo que cualquiera pudiera ocupar el lugar de otro, sino que cada uno ha de conservar su precisa función para que la cosa siga siendo lo que es y conserve su estructura.

---

<sup>12</sup> HUSSERL, *La crisis...*, p. 181.

Es esta unidad estructural, a la vez como unidad, por un lado, y como estructurada bajo los títulos de *ego*, *cogito* y *cogitata*, por otro, la que estamos tratando de aclararnos, siguiendo un orden exactamente contrario al que guio las investigaciones de Descartes, de modo que del mundo de la vida se asciende por el *cogito* hasta el polo-Yo. Aunque pareciera una estructura lineal, sea en el orden en que la trata Descartes o sea en el orden contrario, que en secuencias sucesivas se pudiese recorrer ininterrumpidamente de polo a polo, esta apariencia de linealidad queda descubierta en su carácter de mera apariencia cuando el mundo de la vida, el mundo “normal”, el mundo considerado con ingenuidad filosófica, se hace presente en el *cogito* y recibe de regreso la visita desde el horizonte de los nuevos intereses introducidos por el giro de la mirada que lo convierte, ya en los terrenos de la *cogitatio*, no en el mundo “normal”, natural y cierto de la ingenuidad prefilosófica, sino en un mundo de la vida que es índice e hilo conductor “para la pregunta retrospectiva por las multiplicidades de las formas de aparición y por sus estructuras intencionales”,<sup>13</sup> con lo cual, en el primer nivel de reflexión, el mundo pasa de ser depositario de las certezas sobre su existencia natural a la categoría de mero índice intencional sobre las preguntas a propósito de las múltiples formas de las apariciones a la conciencia pura, punto en el que una nueva dirección de la mirada, ya no en el primer nivel de la reflexión que va del mundo natural a la suspensión de su existencia, sino en un segundo nivel de la reflexión que va del mundo como índice de multiplicidad de apariciones al punto originario que da unidad *a priori* a estas apariciones, nos pone frente al polo-Yo “y a lo propio de su identidad” que consiste en la duración, en la temporalidad, en la unidad fluuyente, en la cual se constituye en sus modalidades temporales propias como uno y el mismo, pero siempre como otro diferente: el Yo se tiene intuitivamente sabido, por lo tanto sin necesidad de demostración de ningún tipo, como el mismo a lo largo de la duración temporal, intuición en la que la presencia de otros Yo ha sido determinante desde los inicios de la auto constitución, como veremos a continuación; pero el Yo se sabe también como un Yo diferente a lo largo de las fases o momentos de la duración, como otro diferente cada vez: el Sócrates viejo, condenado a muerte, es el mismo Sócrates niño; pero es ya otro Sócrates, ya no es exactamente el mismo, empezando con el hecho de que ahora es un hombre mayor y no un niño: ha habido una continuidad que lleva en su propio corazón la identidad y la diferencia de modo in contradictorio y que encuentra en la teoría de la sustancia y sus accidentes soluciones insuficientes.

Ahora bien, todo se complica tan pronto como nos hacemos cargo de que la subjetividad sólo en la intersubjetividad es lo que es: Yo que actúa constitutiva-

---

<sup>13</sup> HUSSERL, *La crisis...*, p. 181.

mente. Para el punto de vista “Yo” esto significa los nuevos temas de la síntesis concerniente específicamente al Yo y al otro Yo (cada uno puramente como Yo), los nuevos temas de la síntesis-tú-yo y, de igual modo, pero más complicadamente, de la síntesis-nosotros. En cierto modo, esto es de nuevo una temporalización, a saber: la temporalización de la simultaneidad de los polos-Yo o, lo que es lo mismo, de la constitución del horizonte personal (puramente yoico) en el que cada Yo se sabe. Se trata de la socialidad universal (en este sentido la “humanidad”) en tanto que “espacio” de todos los sujetos-Yo. Pero, naturalmente, la síntesis de la intersubjetividad co-atañe a todo: el mundo de vida intersubjetivamente idéntico para todos sirve como “índice intencional” para las multiplicidades aparienciales, las cuales, ligadas en síntesis intersubjetivas, son aquello a través de lo que todos los sujetos-Yo (y no, por ejemplo, cada uno de ellos meramente por medio de sus multiplicidades propias e individuales) están orientados al mundo común y a sus cosas, en tanto que campo de todas las actividades ligadas en el nosotros universal, etc.<sup>14</sup>

Todo se complica cuando en otro giro de la mirada, practicado hacia dentro de la propia subjetividad, la intersubjetividad aparece incrustada en la constitución del Yo desde sus inicios, dimensión de la complejidad que la modernidad cartesiana pasó por alto, pues, en primer lugar, simplifica las cosas cuando asume como tarea el imperativo de encontrar un único *fundamentum inconcusum*, y no varios, una sola causa y no varias, de toda la estructura epistemológica y ontológica, estructura que, además, bajo la nueva perspectiva, queda como una tarea por hacerse, pues la tradición es calificada en bloque como ingenua y autoritaria; y, en segundo lugar, porque una vez que se ha decidido que ese fundamento es el Yo, lo convierte en una abstracción, lo vacía de contenidos materiales, lo estructura formalmente y lo describe en los términos ideales de un deber ser epistemológico y ontológico para que suceda el conocimiento de las leyes universales y necesarias con las que funcionan las ciencias de la naturaleza.

¿Cuál es ese todo que se complica y en qué consiste esa complicación? Ese todo es la estructura “*ego-cogito-cogitata*” y la complicación, en su sentido etimológico, sólo indica que en el punto donde está el *ego* deben estar también las formas personales tú, él, nosotros, y las personas mismas, con el verbo en plural, *cogitamus*, porque el Yo no se constituye en solitario y en forma abstracta, sino que sólo en la intersubjetividad es lo que es, es decir, Yo que actúa constitutivamente, ya que el otro y los otros no llegan tarde, no se incorporan con posterioridad a una subjetividad que ya es lo que es y con la cual tuviera relaciones sólo de carácter extrínseco, sino que el otro Yo está *in-corporado* a la propia constitución desde el inicio: el cuerpo del otro Yo es cuerpo del mío

---

<sup>14</sup> HUSSERL, *La crisis...*, p. 182.

(por la sencilla razón, como dice Hannah Arendt, de que todos y cada uno de nosotros hemos nacido de una madre<sup>15</sup>), momento incluso anterior como condición de posibilidad empírica, pero sobre todo ontológica, y no por una mera concesión de la voluntad sino por la fuerza misma de las cosas, pues ese otro Yo no tiene la cara abstracta de una neutralidad universal cualquiera sino los rasgos precisos de la madre, del hermano o la hermana, del padre, del círculo cercano en el que empírica e históricamente se desenvuelve el Yo en el mundo de la vida y en su cultura, sin que signifique que la presencia radical de estos otros Yo quede reducida a estas dimensiones, pues, por el contrario, las dimensiones de la experiencia y de la historia, mostrando con claridad la complejidad de la intersubjetividad del mundo de la vida, en el que las personas no tienen todas al mismo tiempo igual altura en la escala vital, sino que pertenecen a distintas generaciones, son índice del peso ontológico de la tradición en la constitución de la subjetividad humana.

Entre el polo-objeto y el polo-Yo está incrustada una tercera polaridad, el polo de la alteridad en los modos irreductibles de tú, él y nosotros, polo con el cual aquella primera tipificación bipolar alcanza una riqueza y una complejidad que responde mejor a lo dado intuitivamente y a lo percibido empíricamente, criterios ambos a los que debe estar mirando la investigación a fin de atenerse a las cosas tal como son de suyo, evitando teorías que rebasen lo estrictamente dado. El polo-Yo conserva la preeminencia fenomenológica de que es en sus vivencias donde se revelan, se muestran y aparecen originariamente tanto el polo-objeto como el polo de la alteridad; pero en esas vivencias es revelado también, y se muestra con la misma fuerza, que si bien el polo alteridad está apareciendo ahora, esa aparición trae consigo el dato de que el índice de lo aparecido era de suyo ya antes de su aparición, pero que este “ser ya antes de la aparición” nos es dado sólo en la aparición misma y no fuera de ella, o al margen o antes de ella: lo dado como una alteridad que es tal antes de éste su darse sólo es dado en la aparición actual. La violencia moderna sobre el polo de la alteridad extiende su poder al menos de una doble manera: por un lado, al preservar bajo el manto de las pretendidas bondades de la objetividad a la alteridad en los momentos en que ésta parece no estar asumiendo su papel activo de ego y, por otro lado, al tratar a la alteridad, es decir, al tú, él y nosotros, como modos deficientes y disminuidos del polo-Yo, meras declinaciones gramaticales de la primera persona del singular, con mayúsculas, susceptibles de ser reducidas y reconducidas para su validez y justificación a un *cogito* en primera persona, el único verdaderamente autojustificado, aunque sea con el recurso metodológico ficticio del rodeo por la invención de un genio maligno, con las agravantes de que este polo-Yo, a fin de ser preservado en su pureza para dar

---

<sup>15</sup> Cf. ARENDT, H., *La condición humana*, traducción de Ramón Gil Novales, Barcelona: Paidós, 1993, pp. 199 ss.

con leyes universales y necesarias, es vaciado de todo contenido y convertido en una abstracción universal y necesaria, en un concepto puro.

Sea recluyéndolo en el ámbito de la objetividad o convirtiéndolo en declinación de un Yo abstracto y vacío, la gravedad del polo de la alteridad fue pasado por alto a lo largo de la modernidad y ha terminado reclamando en la filosofía de nuestros días el papel que le pertenece como un polo determinante e irreductible en la auto constitución del propio Yo y en la constitución del polo-objeto, pues el tú, él y nosotros son irreductibles al Yo, y con mayor fuerza son irreductibles al polo-objeto.

Volvamos a la idea de que sólo en la intersubjetividad es la subjetividad lo que es, un Yo que actúa constitutivamente, para traer a la complejidad que se abre con la invocación de ese tercer polo que es la alteridad el concepto de mundo, pues los objetos que se le oponen al sujeto no son unos objetos sólo y en primer lugar para mí, sino unos objetos también, y en primer lugar, para nosotros, es decir, unos objetos comunes y que lo han sido de esta manera desde el principio de sus apariciones, apariciones que son para mí, para ti y para él, es decir, para nosotros, apariciones que lo que muestran es el mundo común constituido en tanto el orden que tiene lo que es y no como la suma de las cosas, pues las cosas pueden ser unas o pueden ser otras, y con ellas, ser constituidos diferentes mundos conforme a las intencionalidades del yo, tú, él, nosotros; mundos a los que la alteridad arriba y abandona en algún punto del eterno fluir y respecto de los cuales tiene en el movimiento fluyente de la realidad no sólo un papel de receptividad pasiva sino, al mismo tiempo (y ésta no es sólo una manera de hablar), también un papel activamente constituidor que inicia no sólo desde la conciencia intencional de un sujeto aislado y solitario sino también desde las posibilidades mundanas que a la vez nos han sido heredadas en común, pues la conciencia intencional es intencional en la medida en que está mediada por aquel mundo común que comparte con los demás y que los demás le compartieron para que fuera posible precisamente lo que ahora considera como su propia intencionalidad, en una circularidad hermenéutica y productiva en la que el eje polo-Yo y polo-objeto se cruza con un eje de mayor envergadura que le da sentido, lo abarca, lo desborda, lo recubre, pero sobre todo, lo saca de simplificaciones estériles, que es el eje polo-Alteridad-y-polo-mundo, y así como la subjetividad constituye al objeto, la alteridad constituye al mundo, horadando de lado a lado los polos de la subjetividad y la objetividad, pues sólo en el eje alteridad-mundo llega a ser el eje Yo-objeto.

Tenemos dos ejes y cuatro polos para acercarnos a la complejidad de la intersubjetividad en la que llega a ser la subjetividad en tanto Yo constituidor y, como se ve, ya no se trata de esa estructura más o menos simple del *ego-cogito-cogitata* que, con ser verdadera y correcta, es insuficiente, pues pretende colocar la alteridad dentro de la región de los *cogitata*, nivelándola de esta

forma con los objetos al mantenerla dentro de los límites de lo constituido por el Yo, límites que la alteridad en cierta forma efectivamente ocupa en todo aquello que tiene de objetualidad, por un lado, pero, por otro, límites que en todo lo que no comparte con ella empuja, rompe y rebasa, multiplicando las perspectivas desdobladas por un Yo que se afirma como “tú” irreductible, por un Yo que se afirma como “él” irreductible, y por un “nosotros” irreductible al Yo, al “tú” y al “él”, alteridad que tiene frente así no una cantidad infinita de objetos (esos los tiene el Yo, y no en primer lugar, como llega a creerlo la modernidad) sino un mundo, el mundo común del nosotros en el que caben también el Yo, el “tú” y el “él”, y en el que están alojados de maneras diversamente ordenadas los objetos que tienen en un Yo el punto de su constitución mundanal. Hay más puntos de vista, igualmente justificados, que los de un Yo en rendimientos objetuales; se trata de los puntos de vista que rindiendo objetualmente, lo que constituyen con anterioridad a la objetualidad es el mundo común, el mundo de la comunidad en el que los otros han aparecido mucho antes que los objetos, y en un espacio diferente al que ocupan los objetos cuando les llega su momento de aparecer, pues si bien éstos son puestos violentamente frente a la subjetividad por ella misma, los Otros no se prestan a esta manipulación, se resisten, no se dejan reducir ni nivelar, sino que aparecen en primerísimo lugar al lado mío, por detrás mío, como viniendo conmigo, como estando de camino conmigo, como adelantándoseme, y nunca como quien me viene a encontrar desde lejos y desde fuera, como quien viene a invadirme y a ponerme en mi lugar con promesas salvíficas, y mucho menos como alguien que se me impone desde arriba. Los Otros no son índice de las *cogitationes* del polo-Yo en el modo como lo son los objetos, entre otras razones porque no ocupan el lugar de los objetos, porque no son meramente puestos por la subjetividad, y por ende, tampoco mantienen respecto del Yo una relación de mero *objectum*, sino que el Tú reclama un tratamiento de Yo, y éste encuentra en aquél las mismas pretensiones de subjetividad que él ejerce, razón por la cual la síntesis de las apariciones del que reclama para sí lo que el Yo reconoce como suyo reordena de manera diferente el *a priori* de la unidad de lo que se presenta, pues se presenta como sujeto, irreductible a la mera objetualidad; y el Yo lo “sabe” con anterioridad a una demostración deductiva, en un reconocimiento intuitivo que lleva, en el corazón de esa misma intuición, a la síntesis del “nosotros” del mundo de la vida común en el que aparecerá, así en futuro, y como su condición de posibilidad, el eje de los polos Yo-objeto: en nuestro mundo se presenta el Yo frente a un objeto, y no al revés; como si lo radical fuera el polo-objeto frente al polo-Yo en el que se presenta el mundo.

Es exactamente al revés. El mundo común, “el mundo de vida intersubjetivamente idéntico para todos” es el “‘índice intencional’ para las multiplicidades aparienciales” de y para la alteridad, superestructura en la que encuentra resguardo y justificación la estructura más simple de sujeto y objeto.

## IV

En el apartado anterior ganamos una mayor complejidad de aquella estructura de reminiscencias cartesianas conformada por los tres momentos del *ego-cogito-cogitata* al hacer algunos corrimientos laterales en cada uno de los tres momentos: con la presión ejercida por el “tú” y el “él” y su pertinaz autoafirmación de irreductibilidad al Yo, la intersubjetividad se nos mostró como incrustada en el corazón de la subjetividad, y al desbordarse en “tú”, “él” y “nosotros”, nos apareció un polo, el de la Alteridad, que como absolutamente irreductible a las individualidades dichas en primera, segunda o tercera persona, se resiste por imposibilidad ontológica a ocupar el lugar del Yo, y esta resistencia trae consigo un corrimiento automático en el punto donde el objeto es puesto por el Yo, ya que la intersubjetividad lo que constituye radicalmente no es un objeto sino que es mundo, con lo cual el eje que así aparece del polo-Alteridad y del polo-mundo lleva consigo la exigencia natural de poner el verbo en plural, dándonos la estructura *nos-cogitamus-mundus*, aunque debemos subrayar la advertencia de que no se trata de un eje cuya importancia sea paralela a la del *ego-cogito-cogitata*, sino que aquel desborda, rebasa, recubre e integra a éste en su propia estructura, pues el mundo es el polo que, constituido desde la subjetividad-intersubjetividad, reobra sobre quién y quiénes son sus autores y con ellos sobre la objetividad misma. No perdamos de vista que el propósito que nos mueve es recorrer el argumento que nos ha de conducir hasta el punto en el que la subjetividad-intersubjetividad se muestra paradójica, es decir, como una cosa que es del mundo al mismo tiempo que como quien constituye al mundo, como algo que responde a la pregunta qué, y como alguien que responde a la pregunta quién; razón por la cual, si bien todos los elementos de la estructura que nos han ido apareciendo son importantes y están necesitados de una crítica severa –y de hecho algunos de ellos han tenido que pasar por el crisol de la justificación–, es sintomático que precisamente el concepto de mundo fuera, con algunas excepciones, tomado en la modernidad como un concepto obvio, evidente, y no necesitado de pasar la prueba de la duda y la crítica:

La filosofía moderna con sus ciencias objetivas está conducida, y esto no podemos pasarlo por alto, por un concepto constructivo de mundo verdadero en sí, de un mundo substruido en formas matemáticas por lo menos respecto de la naturaleza. En esta medida, su concepto de una ciencia apriórica y, finalmente, de una matemática universal (lógica, logística) no puede tener la dignidad (que, sin embargo, bien querría reclamar para sí) de una evidencia

real, esto es, de una intelección esencial creada a partir de una autodonación directa (intuición experiencial).<sup>16</sup>

Dado el estado actual que guarda el concepto de mundo se precisa una ontología, pues el mundo se resiste a ser tratado tácita o expresamente como algo en sí y, por el contrario, precisa ser tratado como algo de nosotros, para nosotros, por nosotros, etc., como algo, en definitiva, en correspondencia y corresponsabilidad primerísima con ese polo de la estructura que es la Alteridad; se precisa una ontología que dé cuenta del “mundo de vida constituido a través de todas las relatividades y, sin embargo, constituido como unidad, el universo de los objetos mundano vitales”,<sup>17</sup> tarea en la que encontramos otra aparente contradicción en el hecho de que, puesto que los sujetos que constituyen el mundo son muchos, se esperaría entonces que de igual manera los mundos fueran tantos como los sujetos y, sin embargo, siendo esto verdad, sucede que hay un mundo común a la multiplicidad y relatividad de los sujetos que pasa por referentes lingüísticos, semánticos, culturales, iguales para todos los que comparten más o menos el mismo contexto. Podría intentarse una ontología del mundo de la vida y de la alteridad, todavía insuficiente como tal por su falta de radicalidad, desde la dimensión empírica y natural de las cosas, y “preguntar por las estructuras invariantes”<sup>18</sup> que tiene dicho mundo y que se presentan ya cuando se lo aborda desde esta perspectiva que, aunque no sea estrictamente fundamental, nos pone en camino hacia aquello que estamos buscando, porque ya desde esta dimensión de la experiencia afloran algunos momentos que se mostrarán como fundamentales del mundo de la vida en su estructura radical:

Ciertamente, el mundo de vida, que abarca en sí, sin más ni más, todas las figuras prácticas (incluso las de las ciencias objetivas en tanto que hechos culturales, absteniéndose de participar en su interés), está referido, en el cambio constante de las relatividades, a la subjetividad. Pero por mucho que se transforme y por mucho que sea corregido se atiene a su típica nomológico-esencial, a la que queda ligada toda vida y, de este modo, toda ciencia, de la que esta típica es “suelo”. De este modo, también posee una ontología que hay que crear a partir de la pura evidencia.<sup>19</sup>

Inclusive en un nivel empírico filosófico, que no sea aún el nivel radical fenomenológico, se puede hacer una ontología del mundo de la vida, a partir de las puras evidencias, que muestre cómo todas las figuras de la vida, teóricas, prácticas, estéticas, etc., que se caracterizan por la relatividad del esque-

---

<sup>16</sup> HUSSERL, *La crisis...*, pp. 183.

<sup>17</sup> HUSSERL, *La crisis...*, pp. 182.

<sup>18</sup> HUSSERL, *La crisis...*, pp. 182.

<sup>19</sup> HUSSERL, *La crisis...*, pp. 182-183.

ma al que pertenecen, por la continua transformación y corrección a la que son sometidas, todas estas figuras refieren, pues, a una regularidad de la subjetividad que remonta la dimensión meramente empírica para entrar en los ámbitos de la legalidad esencial en la que sucede la vida entera y donde tiene su suelo nutricio el conocimiento científico de la objetividad, que se muestra así como quedando fundado él mismo en la regularidad eidética, presupuesto de toda la regularidad empírica que, entonces, queda sólo como una fase en el camino que va de paso hacia una ontología del mundo de la vida deliberadamente elaborada, ya no desde una perspectiva empírica y natural, sino desde la perspectiva fenomenológico-trascendental en la cual se asume como *a priori*, y no como punto empírico de llegada, la típica nomológico-esencial de la subjetividad, en la que el mundo es más que meras estructuras invariantes referidas a la subjetividad y se transforma en “fenómeno trascendental”, dándonos más de lo que puede ofrecernos sólo como fenómeno empírico: “El mundo de vida permanece aquí en su propia esencia siendo aquello que era, pero, por así decirlo, se manifiesta como mero “componente” en el marco de la subjetividad trascendental concreta, y, correspondientemente, su *a priori* se manifiesta como un “estrato” en el marco del *a priori* universal de la trascendentalidad. Ciertamente, palabras como “componente” y “estrato”, que provienen de la mundaneidad natural, son peligrosas y, en esta medida, tienen que ser consideradas en su necesaria transformación de sentido. En el marco de la epojé tenemos libertad para dirigir consecuentemente nuestra mirada en exclusiva hacia este mundo de vida, o bien hacia sus formas esenciales aprióricas; por otra parte, cambiando correspondientemente la mirada podemos dirigirla hacia los correlatos que constituyen sus “cosas” o formas de cosas: hacia las multiplicidades de formas de dación y sus formas esenciales correlativas. Pero en tal caso también hacia los sujetos y comunidades de sujetos que actúan en todo esto según las formas esenciales yoicas que les pertenecen. En el cambio de estas actitudes parciales fundamentadas las unas en las otras, donde la actitud orientada hacia los fenómenos mundano-vitales ha servido como punto de partida, esto es, como hilo conductor trascendental para las actitudes correlativas de más alto nivel, aquí se realiza la tarea universal de investigación de la reducción trascendental”.<sup>20</sup>

Puesto que se trata de una investigación filosófica, y no de una narración de suspenso, no hemos dejado para el final aquello que estamos buscando sino que, por el contrario, desde el principio dijimos que se trataba de dar con los dispositivos y registros en los que, en la época moderna, la subjetividad humana, en lo que tiene de compleja como alteridad, ha venido a ser una paradoja en cuanto que es una cosa más de las que hay en el mundo, pero

<sup>20</sup> HUSSERL. *La crisis...*, pp. 183-184.

es también la cosa que significa al mundo, motivo por el cual el punto que alcanza en este momento nuestra reflexión se vuelve sumamente importante, ya que hemos sido llevados a mirar el mundo no desde la actitud empírica y natural sino desde la actitud trascendental que lo que hace, en primer lugar, es poner entre paréntesis el mundo de la experiencia, el de la regularidad fenoménica, pero asumiendo que la puesta entre paréntesis no es la negación de ese mundo, sino sólo la suspensión de sus valideces empíricas que nos obliguen a girar la mirada hacia el punto en el que esas valideces encuentran su justificación y la posibilidad de seguir siendo lo que son, pero también la posibilidad de mostrar una perspectiva según la cual el mundo se manifiesta como un mero componente de la subjetividad trascendental concreta que reúne en sí, bajo la nueva perspectiva, dos caracteres que empíricamente parecían auto excluyentes: la subjetividad que es trascendental y es concreta, es decir, que si bien en cuanto concreta remite a la individualidad empírica que pasa por la pluralidad y las relatividades que son propias de su condición finita, y puede quedar recogida en nomológicas logradas como universales y necesarias, tales como las de las ciencias naturales, pertenece a la esencia de la subjetividad tener también una dimensión trascendental que es anterior a la de la universalidad genérica, y que encuentra su ser en el ámbito de una eidética nomológica a priori del mundo de la vida, que recubre aquella dimensión concreta, y que de ese modo la hace posible, pero que queda oculta en ella de forma que pareciera que lo primero y lo único de las cosas es su momento de concreción empírica, pasando desapercibido literalmente el momento trascendental, el momento de aquello que permanece como trascendiendo lo concreto y lo particular; y es en este momento trascendental en el que el mundo empírico pasa de ser tal a ser fenómeno, a ser mero aparecer para la conciencia, a quedar constituido como fenómeno de y para la intencionalidad, más que como objeto o cosa en sí.

¿Cuáles son los dispositivos que en la filosofía contemporánea han llevado a mostrar a la subjetividad en su carácter de paradoja, como algo que es del mundo y como algo que lo significa?<sup>21</sup> Hagamos un rodeo y digamos que uno de ellos es el análisis crítico del tratamiento unilateral que la subjetividad recibió en algunos sectores de la modernidad, y que fue imponiéndose a posturas disidentes, en tanto sujeto racional acabado, en tanto razón pura, sobre el cual debían sacarse en limpio afirmaciones claras y distintas, como sobre cualquier otra cosa, a fin de dotarla para ocupar un lugar digno en el ámbito de lo conocido científicamente, lo cual exorcizó los contornos y las zo-

---

<sup>21</sup> Paul Ricoeur expresa esta paradoja en los siguientes términos: “es un inmenso problema comprender el modo por el cual nuestro propio cuerpo es a la vez un cuerpo cualquiera, objetivamente situado entre los cuerpos, y un aspecto del sí, su modo de ser en el mundo”. RICOEUR, PAUL, *Sí mismo como otro*, México: Siglo XXI, 1996, p. 8.

nas oscuras y borrosas del Yo, aquellas que no eran claras, distintas ni puras, colocando estos contornos y estas zonas entre lo que no alcanzaba la altura y la dignidad que merece lo que ha de ser tratado científicamente porque no cae dentro de los moldes de un método que cuantifica regularidades empíricas: avergonzada de sus zonas oscuras, la razón se empeñó en mostrar como su única cara la que daba a lo claro y a lo distinto; pero que los racionalismos empiristas e idealistas de un sector de la modernidad no le dieran estatuto científico a las zonas oscuras, borrosas y ambiguas del Yo no significa que éstas simplemente desaparecieran, pues, por el contrario, esta negación venida de la racionalidad las afirmó con fuerza y las mantuvo siempre muy presentes, de modo que a la filosofía de nuestro tiempo no le ha cabido ya opción sobre el asunto, y ha debido hacerse cargo, cada vez con mayor energía, de que el ser humano es la paradoja de la caña pensante (Pascal), afirmación que no es la constatación edificante de un hecho sino el título de una tarea. Otro de estos dispositivos ha sido que los análisis de la filosofía contemporánea tomaran en serio, críticamente también, precisamente a las posturas disidentes de la modernidad<sup>22</sup> que habían ya descubierto, desde dentro de la propia modernidad, los límites de una subjetividad que, abordada desde la perspectiva de la claridad y la distinción y avergonzada de sus zonas borrosas y oscuras, aparece como agotada y necesitada de un giro de radicalización, giro en el que se inscriben la fenomenología y la hermenéutica como otro de los dispositivos que, recogiendo esa tradición moderna disidente, hacen posible exhibir el carácter paradójico del ser humano, mostrándolo en toda su riqueza y en toda su complejidad, según la argumentación que estamos siguiendo: corriendo la mirada sobre la línea que se extiende de los *cogitata* hacia el punto de su originación, hemos puesto el mundo empírico entre paréntesis y nos hemos encontrado con las raíces de una subjetividad que tiene una dimensión concreta y una dimensión trascendente en su puro fluir, girando la mirada de este modo es posible una ontología del mundo de la vida ya no meramente empírica que preguntara por las estructuras invariantes del mundo sino una ontología del mundo de la vida que nos dé cuenta de las formas aprióricas esenciales de dicho mundo en las que queda constituido también, desde luego, el mundo de la experiencia. Una vez que ha logrado ser abierto el mundo de la vida desde la actitud trascendental, va mostrándose también con mayor claridad la paradoja de la subjetividad, paradoja en la que la modernidad entró al dividir el mundo en dos regiones ontológicas independientes: la región de la *res cogitans* y la región de la *res extensa*, división en la que el ser humano pertenece con evidencia a la primera en lo que tiene de *cogitans*, mientras que todas las demás cosas pertenecen a la región de lo extenso, incluida la misma *res cogitans* en lo que tiene de *res*; y justo en un planteamiento que se hace de

---

<sup>22</sup> Tales como la de Vico, Kierkegaard, Nietzsche.

esta manera es donde aparece el problema de cómo se relaciona la *res cogitans* con la *res extensa*, problema que se retrotrae al que discute cómo se relaciona la razón con la sensibilidad, ésta asociada precisamente al cuerpo en tanto extenso. La contradicción se vuelve irresoluble si se la aborda desde la perspectiva de la relación, aunque esta relación sea asumida en términos estructurales; si se plantea el problema en términos de explicar cómo es que una cosa se relaciona con la otra, cómo es que el sujeto se relaciona con el objeto, la razón con la sensibilidad, la mente con el cuerpo, etc., se está asumiendo la realidad de los relatos como anterior a la relación, y a ésta como una acción ejecutada por aquellos de manera más o menos extrínseca a su ser mismo, razón por la cual el camino que habla de relación entre dos relatos constituidos antes de la relación misma no es un buen camino para deshacer la paradoja, pues lo que logra es mantenerla y endurecerla. Por eso es que el camino que se muestra como más propicio es el que habla no de la relación entre el sujeto y el objeto, como si estuvieran en igualdad de condiciones para dicha relación, sino el que, asumiendo el papel del carácter fontanal de la subjetividad como constituidora de mundo, encuentra en el mundo de la vida el único suelo propicio para todo tipo de relación: si las cosas se relacionan, y no hay ninguna duda de que eso sucede, es posible gracias al mundo de la vida constituido en la conciencia intencional de la subjetividad y la intersubjetividad, y no al revés, es decir, como si hubiera mundo de la vida porque las cosas se relacionan. El problema no es entonces cómo se relaciona el sujeto con el objeto, sino cómo el segundo queda constituido en el primero, y cómo la alteridad constituye al mundo: y aquí es donde la paradoja de la subjetividad encuentra un suelo que antes no tenía, pues aparece como parte del mundo al mismo tiempo que como la que lo significa. Ahí donde la tradición dice relación que nivela a los relatos, debe decirse constitución de la subjetividad-intersubjetividad respecto del objeto y del mundo.

## V

Las ciencias modernas siguen en crisis, ellas no lo saben, pero tenemos sus consecuencias entre nosotros; siguen en crisis porque continúan asumiendo como el suelo radical del mundo los terrenos de una objetividad epistémica cada vez más sutil, conformada alrededor de típicas nomológicas empíricas que, por sus propios límites, dejan fuera los terrenos del mundo de la vida, exclusión que no anula su papel de fundamentación respecto de la objetividad, objetividad en la cual afloran unas paradojas que, circunscritos sólo a los contornos de la contrastación empírica, se muestran irresolubles y, por lo tanto, aparecen como excluidas de los dominios estrictamente científicos. La decisión

de poner entre paréntesis el mundo de la objetividad, ese ejercicio de la epojé que consiste en suspender la validez del mundo real de modo radical,

nos cierra toda vida natural en el mundo y sus intereses mundanos. Nos da una posición por encima de ello. Nos está prohibido todo interés por el ser, el ser real o no ser del mundo, esto es, todo interés dirigido teóricamente al conocimiento del mundo, pero también nos está vedado todo interés práctico en sentido habitual en su ligazón con las presuposiciones de sus verdades situacionales; y no sólo nos está prohibido a nosotros mismos (los que filosofamos) la puesta en marcha de nuestros propios intereses, sino también toda participación en los intereses de nuestros congéneres, pues también aquí estaríamos aun mediatamente interesados en la realidad que es.<sup>23</sup>

El peso del mundo de la objetividad ha llegado a ser de tal magnitud que se lo toma como el mundo natural y normal, como el mundo más allá de lo cual no puede irse, como el único mundo verdadero frente al cual los demás conocimientos son mera *doxa*, meras opiniones infundadas que, rodando en unas tradiciones poco ilustradas e irracionales, se han sedimentado en las comprensiones de sentido común, pero que deben ser extirpadas de en medio de la sociedad por los signos de retroceso que representan. A una violencia tan sutil y tan efectiva como la auto imposición y auto justificación de la objetividad sólo se la puede enfrentar con un recurso que, evitando ser cómplice por su falta de radicalidad, ponga la mirada en las raíces de esa violencia y suspenda por un momento no sólo la objetividad misma sino sus condiciones de validez y la inadvertida intendencia de todo interés en esa dirección, asumiendo hasta el límite las consecuencias de esta suspensión. ¿Qué es lo que exige una suspensión del mundo de la objetividad y de sus condiciones de validez, que nos lleva hasta el punto en el cual aquello que es tenido por natural se desconecta de esta naturalidad y la deja en espera de ser justificada? ¿qué es lo que sucede, qué es lo que se ve y lo que aparece, si cubrimos el ser mismo del mundo con el manto de un paréntesis que suspende las condiciones “naturales” de validez del mundo objetivo? En respuesta a la primera pregunta ha de decirse que el imperativo es desconectar los intereses por el mundo, teóricos y prácticos, inmediatos o mediados, tenidos como normales y naturales, esto es, poner la mirada en aquellos juicios, pero sobre todo en aquellos prejuicios y presupuestos, con los que la propia cultura y las costumbres nos enseñaron a llamar a las cosas en el marco de un realismo u objetivismo ingenuos, propios de la cotidianidad media, pero que se colaron inadvertidamente como presupuestos epistemológicos y ontológicos en el subsuelo que asumió como inconcuso la ciencia natural moderna, contener la mirada, acostumbrada a posarse sobre lo que ya sabe, en aquel momento del

---

<sup>23</sup> HUSSERL, *La crisis...*, pp. 184-185.

fluir que es anterior a su propio término, sostenerla activamente en el desinterés por lo que está acostumbrada a interesarse, cerrar la mirada intelectual a lo que ella tiene asumido como natural, dada la sospecha de que ese concepto de naturaleza es un concepto al que se ha llegado después de una larga construcción teórica y práctica devenida en la estructura del mundo actual y que suele ser tenida por la estructura correcta, objetiva y verdadera, imperativo que extiende sus dominios más allá del ámbito teórico y abarca también los dominios de la vida práctica, es decir, de la vida política, ética y estética: también ha de cerrarse la mirada y suspender las aseveraciones sobre aquello que es tenido por bueno, correcto y bello, por el correcto deber ser, tanto en la vida individual como en la vida comunitaria, pues incluso las dimensiones de la vida práctica sucumbieron no pocas veces a las pretensiones niveladoras de una razón que, en este círculo de realidades y sus problemas, encontró formas de encorsetar la movilidad y la relatividad de la vida práctica, atada irremediamente a la facticidad de sus circunstancias, que tanto puede ser correcta, buena y bella de un modo como puede igualmente ser de otro, con los cinturones de la objetividad, de modo que lo correcto, bueno y bello fue definido, limitado, contra lo que decía la tradición, precisamente de manera unívoca, asumiendo que en los ámbitos de la vida práctica debía haber leyes fijas funcionando de manera idéntica a las leyes físicas y reales de la naturaleza, que simplemente están ahí y frente a las cuales la razón humana lo único que debe hacer es descubrirlas, enunciarlas para controlarlas y con ellas dominar la naturaleza, en este caso a la vida política, ética y estética, presupuestos con los cuales el modo objetivo de tratar a la vida práctica llegará a ser en la modernidad el modo natural, normal y verdadero del deber ser, con la violencia que significa la afirmación de políticas, éticas y estéticas tenidas por naturales, objetivas y verdaderas frente a todas las demás racionalmente injustificadas y, por lo tanto, excluidas del mundo de la objetividad, asumido como el suelo radical de toda realidad y de todo conocimiento.

Si los intereses por el mundo objetivo, atendiendo a la segunda cuestión, tanto desde el punto de vista teórico como desde el punto de vista práctico, son metodológicamente suspendidos, sucede entonces que la mirada, desinteresándose del objeto, se retrotrae sobre ella misma, y la subjetividad atiende a aquel momento en el que la objetividad, tal como aparece ahora, se constituye provisionalmente, con lo cual una de las cosas que muestra su evidencia es el estatuto fluente y dinámico de la vivencia en la que el objeto se está haciendo presente, objeto que también se muestra, por consiguiente, como algo en constante movimiento: éste es el origen del mundo, que de ninguna manera se refiere a los inicios cronológicos del tiempo y de la venida al ser de lo que es, sino a la actualidad fenomenológica del presente en el que las subjetividades e intersubjetividades están enhebrándose y enhebrando lo que aparece y lo que se da; es éste el mundo de la vida, el único suelo donde

es posible el mundo de la objetividad, pero también esos otros mundos como el de la *polis*, el del *éthos*, el de la experiencia del arte, de lo divino, etc.

Sin embargo, el suelo del mundo de la vida, alcanzado con grandes esfuerzos y dificultades, debe ser problematizado, y con ello vendrá una mayor claridad sobre su propia naturaleza:

La primera panorámica en la pura problemática de la correlación que nos hizo presente la reorientación desde la vida en el marco del interés natural por el mundo hacia el mundo del observador “desinteresado”, dio como resultado, aunque con una cierta ingenuidad y, en esta medida, provisionalidad, una plétora de conocimientos manifiestamente sorprendentes, la cual, con un aseguramiento metódico más pleno, significaría una radical reconfiguración de toda nuestra consideración del mundo. Ahora bien, con vistas a este aseguramiento se requiere una reflexión respecto del suelo de las presuposiciones últimas, suelo en el que se enraíza toda esta problemática y a partir del cual, por lo tanto, sus decisiones teóricas toman en última instancia su sentido. Pero pronto incurrimos aquí en grandes dificultades, en inesperadas y, en principio, insolubles paradojas que ponen en tela de juicio toda nuestra empresa. Y esto a pesar de las evidencias que se nos ofrecieron y que no podemos abandonar sin más ni más. Quizá sea que la nueva interpelación por el suelo de *estos* conocimientos (frente a la interpelación por el suelo de los conocimientos objetivos) conduzca, en primer lugar, a aclarar su verdadero sentido y, por tanto, a limitarlo convenientemente. En el tema de la correlación teníamos constantemente al mundo y a la humanidad en tanto que la subjetividad que, en la mancomunación, lleva a cabo intencionalmente la realización de la validez del mundo<sup>24</sup>.

Con el desinterés que suspende la atención por el término de la vivencia y que abre la posibilidad de atender a la fuente de la vivencia misma, se nos ha mostrado el origen del mundo, aunque este mundo no tiene ya los contornos en los que reconoceríamos una legalidad objetiva más o menos estable, obedeciendo a típicas nomológicas empíricas, sino que, por el contrario, nos aparece un mundo que no conocíamos pero del que reconocemos que “ya teníamos noticia” intuitivamente, en medio de tanta negación objetivista, en el cual nos movemos y somos; un mundo nuevo que se nos presenta en su originario fluir y que reclama de suyo unos conceptos y un discurso diferente al de la objetividad, para encontrar el curso que dé salida a ese fluir en el que toda vida se está generando, punto en el que no estamos, por cierto, en el final feliz de la reflexión sino al inicio de los problemas más exigentes y acuciantes, pues el mundo objetivo, que tanto esfuerzo cuesta a la investigación, no cederá tan fácilmente el puesto de mundo fundamental al mundo de la vida.

---

<sup>24</sup> HUSSERL, *La crisis...*, pp. 184-185.

Si, atentos al círculo de la cientificidad de la subjetividad en su nomológica trascendental, “ninguna verdad objetiva, en sentido precientífico o científico, ni tampoco ninguna constatación de un ser objetivo, penetra nunca en nuestro círculo de cientificidad, ya sea como premisa o como consecuencia”,<sup>25</sup> entonces se nos presentan al menos tres dificultades u objeciones, que nos ayudarán en la clarificación de lo que debe ser entendido adecuadamente por mundo de la vida.

He aquí los términos de la primera dificultad: “¿No hacemos nosotros también ciencia?, ¿no constatamos verdades acerca del ser verdadero?, ¿no llegamos a la peligrosa vía de la doble verdad?, ¿puede haber junto a la verdad objetiva una segunda verdad, la subjetiva? Naturalmente, la respuesta reza del siguiente modo: precisamente éste es el resultado de la investigación en el marco de la epojé, resultado sorprendente, pero evidente, y que sólo hay que acabar de aclarar mediante nuestra reflexión actual, a saber: que la vida objetiva y natural en el mundo es sólo una manera peculiar de la vida que constantemente constituye el mundo, de la vida trascendental, de tal manera que la subjetividad trascendental, viviendo-allí de este modo, ni se ha hecho consciente ni nunca puede percatarse de los horizontes constituyentes. Por así decirlo, vive “disparada” hacia los polos de unidad, sin percatarse de las multiplicidades constituyentes que le pertenecen esencialmente, para lo cual necesitaría, precisamente, una completa reorientación y una reflexión. La verdad objetiva pertenece exclusivamente a la actitud de la vida humano-natural en el mundo. Brota originariamente a partir de la necesidad de la praxis humana, como intención de asegurar lo dado lisa y llanamente como siendo (el polo-objeto anticipado en la certeza de ser como perseverante) frente a las posibles modalizaciones de la certeza. En la reorientación de la epojé nada se pierde, nada de todos los intereses y fines de la vida en el mundo, y, de igual modo, tampoco se pierde nada de los fines cognoscitivos. Sólo que para todo ello se muestran sus esenciales correlatos objetivos, por lo cual se expone el pleno y verdadero sentido de ser del ser objetivo y, de este modo, de toda verdad objetiva”.<sup>26</sup> La primera dificultad u objeción que aparece al imponernos la férrea disciplina de cerrar todas las posibilidades a la tradición de la objetividad va en el sentido de que, apareciendo la subjetividad y su corriente constituidora, nos es imperativo afirmar como evidente ese mundo de la subjetividad y su carácter constituyente en relación con el mundo objetivo y, por lo tanto, como anterior y fundamento de él, pero ¿es posible que haya dos mundo?, ¿acaso no es ésta una afirmación contradictoria?, ¿no es el mundo, por necesidad, uno solo?, ¿acaso es posible que haya dos ciencias y dos verdades sobre el mundo sin que entremos en contradicción? La dificultad

---

<sup>25</sup> HUSSERL, *La crisis...*, p. 185.

<sup>26</sup> HUSSERL, *La crisis...*, p. 185.

disminuye y se matiza si asumimos que el mundo, la ciencia y la verdad, en contra de lo que sostiene la modernidad, se dicen de varias maneras, tal como Aristóteles lo afirma sobre el ser. El mundo que aparece con el recurso de la epojé, la ciencia que precisa ese mundo y la verdad que se muestra, pertenecen a una dimensión que toma las cosas en una mensurabilidad que no tiene los aspectos de objeto sino el *eidós* de la corriente de la subjetividad y de su fluir, con lo cual ha sido posible detectar que la crisis en la que las ciencias modernas fueron entrando inadvertidamente tiene su origen en la autoafirmación por la satisfacción de sus logros que trajo la negación y el consecuente desconocimiento de este mundo, de su ciencia y su verdad, así como la firme intención sutil de mantener todos los esfuerzos de la investigación dentro de los límites de lo que meramente está puesto. Pero ha de afirmarse con toda energía que hay un mundo de la subjetividad, que, lejos de estar abandonado a los vaivenes del azar, tiene su propia legalidad y, por tanto, su propio círculo de cientificidad y que da su propia verdad: este mundo, con su estructura de categorías, es un mundo trascendente al mundo empírico, con una legalidad que le es propia, dentro de la cual está el hecho que siendo trascendental a la experiencia es por eso un mundo que está *más allá* de la objetividad, pero *en* ella misma, lo cual significa que es trascendental no a la objetividad sino *en* la objetividad misma; el mundo objetivo se vuelve índice del mundo de la vida y de ninguna manera se pretende su negación o anulación sino, en todo caso, su fundamentación: hay un mundo empírico, objetivo, natural y en él se da el mundo trascendente, subjetivo, eidético, sin ninguna contradicción porque se trata de dimensiones ontológicas diferentes, la dimensión del mundo de la vida, suelo y fundamento del mundo natural y objetivo y de todos los demás mundos posibles en cuanto correlatos de la intencionalidad de la intersubjetividad trascendental. De manera que no entramos en ninguna aporía cuando afirmamos que hay una doble verdad, la verdad objetiva y la subjetiva, dos modos de hacer ciencia, el modo empírico y el trascendental, y dos mundos: el mundo objetivo y el mundo trascendental subjetivo en tanto fundamento constituyente de la objetividad. Lo que parecía una dificultad se ha convertido, por el contrario, en un poderoso aliado que nos ha aportado una ayuda valiosísima en el camino que nos conduce a la aclaración del mundo trascendente de la vida.

Pero hay una segunda dificultad, enunciada de la siguiente manera:

La epojé respecto de todos los intereses vitales humanos naturales parece ser un completo abandono de ellos (tal es, por lo demás, el muy habitual malentendido de la epojé trascendental). Pero si esto estuviera pensado de este modo, entonces no habría ninguna investigación trascendental. ¿Cómo podríamos convertir a la percepción y a lo percibido, al recuerdo y a lo recordado, a lo objetivo y a la acreditación de cualquier tipo de lo objetivo, entre

ellos el arte, la filosofía, la ciencia, cómo podríamos convertir a todo esto en tema trascendental, sin vivirlo ejemplarmente e incluso con plena evidencia? De este modo es de hecho. Así, pues, en cierto modo, también el filósofo tiene en la epojé que “vivir naturalmente” la vida natural y, sin embargo, la epojé da lugar a una enorme diferencia en tanto que modifica todo el tono de la temática y, como consecuencia ulterior, reorienta la meta cognoscitiva en todo su sentido de ser. En la vida natural lisa y llana todos los fines *terminan* en “el” mundo y todo conocimiento *termina* en lo realmente ente, que asegura la comprobación. El mundo es el universo abierto, el horizonte de los “*termini*”, el campo universal de lo ente, lo que toda praxis presupone y lo siempre enriquecido en sus resultados. De este modo, el mundo es la totalidad de lo auto evidentemente acreditable, está “ahí” a partir del apuntar-a y es el suelo para una aspiración siempre nueva hacia lo ente: lo “realmente” ente. Pero en la epojé regresamos a la *subjetividad* que es la que apunta-a en última instancia y la que, a partir de antiguos propósitos y desempeños, ya tiene resultados, ya tiene mundo; y regresamos también a las maneras en las que ella, en su “metódica” interno-oculta, tiene mundo, ha “producido” mundo y lo continúa configurando. El interés del fenomenólogo no apunta hacia el mundo acabado, ni tampoco hacia la acción externamente premeditada en él, que es ella misma algo “constituido”. El fenomenólogo realiza realmente o en la comprensión posterior todo tipo de praxis; pero no de modo tal que el final que la satisface sea para él un final en el que él termina. Antes bien, en la medida en que convierte en tema propio precisamente este ser-final como tal, este vivir en la vida en el mundo dirigido hacia metas y este terminar en ellas, y en la medida en que lo hace en atención a lo subjetivo que impera en ello, en esta medida, el ingenuo sentido de ser del mundo se transforma para él en el sentido “sistema-polar de una subjetividad trascendental”, la cual tiene mundo y, en esta medida, realidades, al igual que precisamente tiene polos –y los constituye.<sup>27</sup>

Aquí estamos también frente a un problema aparente, pero cuya objeción nos ayuda, igual que la anterior, a enriquecer la comprensión de lo que se abre con la puesta entre paréntesis de la realidad. Efectivamente, poner entre paréntesis la realidad fáctica y suspender provisionalmente las condiciones que le dan validez no es ni negarla ni anularla; y lo que es todavía más significativo, el ejercicio de poner entre paréntesis ni siquiera afecta en primer lugar a lo que así queda suspendido, sino que afecta a quien lo hace, al sujeto que lleva a cabo un cambio de actitud en su relación con el objeto; éste es el punto: suspender y poner entre paréntesis es un cambio de actitud del sujeto respecto del objeto, y de ninguna manera un olvido o un desentendimiento de él, pues el término de la vivencia sigue ahí, actuando de manera objetual,

---

<sup>27</sup> HUSSERL, *La crisis...*, pp. 186-187.

tal como lo hace en la cotidianeidad natural, con la diferencia de que ahora reobra sobre él una nueva actitud, una manera de ver las cosas que no atiende a lo que son en sí mismas como realidad, sino a lo que las hace ser tal realidad en la corriente fluente de las vivencias de los sujetos. Para que el mundo se pueda decir de varias maneras, como indicamos páginas atrás, es preciso que haya un cambio de actitud en el sujeto que, sobre la misma realidad, haya la oportunidad de verla de dos o más maneras diferentes: una es la actitud empírica en la que las cosas se ven como realidades objetivas, normales, naturales, y otra es la actitud trascendental que retiene la mirada no en el ser real de las cosas sino en las condiciones subjetivas de posibilidad en las que quedan constituidas. Pero no son dos actitudes independientes entre sí, no se puede tener una sin tener también la otra porque lo que sucede, con una necesidad esencial, es que desde una actitud se va a la otra: no se puede ir a la actitud trascendental más que desde la actitud natural, y la actitud natural se la mantiene sobre el trasfondo de una actitud trascendental más o menos inadvertida que asume una determinada comprensión ontológica de lo ente. Sin embargo, tampoco se trata de un mero cambio de actitud que dejara las cosas intactas, tal como estaban antes de que se hiciera el ejercicio de girar la mirada de su término hacia la corriente en la que se constituyen, porque un cambio en la actitud genera un mundo diferente, que transforma también la percepción del mundo objetivo que se conocía, que se tenía como absoluto, como el suelo radical de la realidad, y que en la nueva actitud pasa a ser un mundo relativo, un mundo dependiente del mundo de la vida al que esencialmente pertenece. Y ese mundo trascendente precisa una ciencia, tiene una verdad y se rige conforme a unas leyes que de ninguna manera son mera analogía del mundo, de la verdad y de la ciencia empíricas: el mundo no es ya la suma de cosas, teóricas o prácticas, en la que transcurre la vida empírica sometida a regularidades empíricas, sino que el mundo pasa a ser índice de las vivencias de las subjetividades, y sólo como tal índice ha de ser tratado en la nueva actitud trascendental en la que la ciencia tiene cerrado el paso para proceder inductiva o deductivamente, como suele hacerlo en el ámbito empírico, y debe atenerse a lo dado intuitivamente con la responsabilidad de llevarlo a la mera descripción y mantenerse siempre sólo dentro de los límites de lo dado. Califica a la nueva actitud, a la nueva ciencia y a la nueva verdad el adjetivo “trascendental”, al que el peso de la tradición nos obliga a entender como lo que está más allá de lo empírico y separado de ello, a la manera del mundo de las ideas de Platón, lo cual es verdad a medias. Pero debe recuperarse la mitad que queda oculta cuando de lo “trascendental” se dice que es algo que está más allá de lo que está aquí, más allá de lo empírico; porque, efectivamente, es algo que está más allá de lo que está aquí, más allá de lo empírico, pero desde lo que está aquí, desde lo empírico, en lo empírico mismo: lo trascendental a lo empírico es trascendental en lo empírico, desde

lo empírico, y no más allá de lo empírico o contra ello. Una trascendentalidad que consistiera en estar sólo más allá de lo empírico, o en ser una negación de lo empírico, sería un contrasentido en sí mismo, puesto que no hay trascendentalidad más que en y desde lo empírico, con lo cual la puesta entre paréntesis de la realidad natural no es jamás una huida irresponsable y un abandono idealista del mundo real sino exactamente lo contrario: es el regreso a los orígenes de las subjetividades y de la intersubjetividad en las que el mundo aparece fenomenológicamente como índice y se constituyen los objetos que pueblan el mundo de las cosas. Sin embargo, también debe subrayarse que efectivamente lo trascendental está más allá de lo empírico, no se identifica con ello sino que lo rebasa, lo desborda, pertenece a otra dimensión de las cosas que debe ser atendida conforme a su propia nomológica esencial: hay un mundo de esencias, más allá de la realidad natural pero en ella, más allá de la realidad empírica pero en ella.

Veamos ahora las posibilidades de aclaración que nos da la tercera dificultad, cuyos términos son los siguientes: “que no cabe alcanzar a ver cómo podría tratarse en la epojé descriptivamente, en su facticidad individual, el “río heracliteo” de la vida constituyente. A este respecto, nos vemos llevados por la distinción, habitual en la ciencia objetiva del mundo, entre, por un lado, ciencias descriptivas, las cuales clasifican y describen la existencia fáctica sobre la base de la experiencia y proyectan generalidades inductivas en el marco de la empiria para así constatar para cualquiera que se encuentre en la misma empiria; y, por otro lado, ciencias nomológicas, ciencias de las generalidades incondicionadas. Sin embargo, pase lo que pase con esta distinción objetiva, a partir de aquí no se deriva para nosotros una dificultad auténtica, puesto que sería ilegítimo plantear exigencias a la trascendentalidad a partir de la objetividad. Pero es correcto el hecho de que no puede haber un análogo de una ciencia empírica de hechos, una ciencia “descriptiva” del ser y de la vida trascendentales, en tanto que ciencia inductiva a partir de la mera experiencia y con el sentido de una constatación de las correlaciones trascendentales *individuales* tal y como éstas surgen y desaparecen fácticamente. Ni tan siquiera el filósofo particular en la epojé puede, a propósito de sí mismo, conservar así nada de esta inabarcable vida fluyente, ni puede repetirla siempre con el mismo contenido, ni tampoco estar tan seguro de su aqueididad y de su ser-así como para poder describirla y, por así decirlo, documentarla (aunque sólo fuera para su persona) con enunciados firmes. Sin embargo, la plena y concreta facticidad de la subjetividad trascendental universal es aprehensible científicamente en otro buen sentido, precisamente en virtud del hecho de que con el método eidético puede y debe plantearse realmente la gran tarea de investigar la forma esencial de las realizaciones trascendentales en toda típica de realizaciones individuales e intersubjetivas, así pues, investigar en todas sus configuraciones sociales la forma esencial global de la subjetivi-

vidad que actúa trascendentalmente. El *factum* es determinable aquí como el *factum* de su esencia y sólo *por medio* de su esencia, y en modo alguno cabe demostrarlo empíricamente por medio de una empiria inductiva, en un sentido análogo al de la objetividad".<sup>28</sup> Una objeción a las condiciones de posibilidad de la investigación de la vida trascendental elaborada desde los horizontes de la ciencia objetiva no es legítima porque las leyes que rigen la vida trascendental son diferentes a las que rigen la vida empírica. El río que es la vida constituyente de la subjetividad en su dimensión trascendental no puede ser tratado con ningún tipo de ciencia objetiva, sea descriptiva o nomológica, que descende a la facticidad empírica de las cosas y las resuelve en regularidades inductivas o deductivas que deben ser contrastadas experimentalmente cada vez para mantener la garantía de su validez. Ha de aceptarse que la ciencia que se ocupa de las esencias en las que las cosas reales son constituidas no procede sino atendiendo a las intuiciones de lo dado y a su descripción dentro de los límites estrictos en los que es dado, procedimiento en el cual la universalidad y la necesidad de las leyes no está mediada por series cuantitativas de pasos que han de ser reiterados cada vez para su justificación provisional sino por la constancia de la corriente de lo vivido: se trata de una universalidad y una necesidad no cuantitativa y discontinua, necesitada de ser llevada a demostración cada vez, sino de la intensidad continua del flujo que es la corriente de la vida de conciencia. Efectivamente, desde los presupuestos metodológicos de una ciencia objetiva que tiene como tarea lograr la universalidad y la necesidad de las leyes empíricas mediante la demostración está cerrado el acceso al mundo de las esencias en las que la universalidad y la necesidad no tienen carácter cobrado ni necesidad de ser demostradas en virtud de la autosuficiencia eidética que tienen de suyo y conforme a la cual se ofrecen en la intuición y han de ser puestas en la descripción. Si no se acepta que nos es dado algo más que sólo el mundo objetivo, si no se acepta que al mundo empírico, y desde él, le pertenece un mundo trascendente que obedece a una nomológica propia y que no depende de los recursos y presupuestos de la experiencia, entonces las tres dificultades que hemos descrito se presentan como paradojas absolutamente irresolubles y las ciencias empíricas seguirán el camino que agudice su crisis y las crisis de una sociedad en las que incluso la vida práctica en sus dimensiones ética, política, económica, estética, religiosa, etc., pretende pasar por los parámetros de la objetividad. Pero el ejercicio de la epojé, que pone entre paréntesis la validez del mundo objetivo, girando la mirada hacia el punto en el que ese mundo aparece y al fluir en el que se constituye, está al alcance de cualquiera que tenga el arrojo requerido para remontar los prejuicios del mundo natural.

---

<sup>28</sup> HUSSERL, *La Crisis*, 187-188.

## VI

Hay, sin embargo, una dificultad mayor que las tres anteriores, en la cual quedan recogidas las preocupaciones de las que nos hemos ocupado, y que lleva la aclaración y la justificación del mundo de la vida a un nivel superior, más o menos definitivo en sus tesis fundamentales. En virtud del método que pone entre paréntesis las condiciones de validez del mundo empírico, “todo lo objetivo se transforma en subjetivo”.<sup>29</sup> Ésta es la tesis fuerte, que ahora debe ser expuesta, explicada y matizada, pues esta subjetividad en la que está recogida aquella objetividad no es más la subjetividad que pertenece al mundo de la experiencia en el que, con mucho, su universalidad y necesidad estarían mediadas por procesos inductivo-deductivos, sino que la puesta entre paréntesis del mundo natural nos ha abierto una subjetividad que pertenece a un mundo diferente, al mundo de las esencias, dadas de forma intuitiva e inmediata. Para ponderar las profundas consecuencias de la epojé fenomenológica podríamos compararla, con muchas precauciones, a una epojé empírica en la que la realidad del mundo, en esa actitud de la ingenuidad científica, y la representación humana de ese mundo real se ponen frente a frente y

a partir del suelo del mundo que es realmente de modo evidente se pregunta por lo subjetivo, esto es, por los procesos anímicos de los hombres en los que éstos alcanzan experiencia del mundo, opiniones cotidianas o científicas sobre el mundo o sus correspondientes “imágenes del mundo” sensoriales o mentales.<sup>30</sup>

Ésta es la científicidad de la psicología empírica, en la que la subjetividad sigue atada al mundo objetivo y en la que, por tanto, no hemos ganado nada en función de que mantenemos el tratamiento del Yo en el círculo de los límites de la experiencia. La científicidad que se precisa una vez abierto el horizonte que corre la mirada hacia el Yo en tanto constituyente de la realidad es de un nivel más alto: “Por medio de la epojé radical se pone fuera de juego todo interés por la realidad o irrealidad del mundo (en todas las modalidades, así pues, también en la posibilidad, imaginabilidad, así como en la decibilidad de las mismas)”.<sup>31</sup> El recurso obliga, en este caso, a mirar en una dirección diferente a la exigida por la realidad empírica; pero esta mirada está relanzada desde el apoyo de la misma realidad empírica acostumbrada, minando el papel que al mundo objetivo se le da como mundo fundamental y radical, y abriendo el mundo de las esencias. La actitud fenomenológica pone la estructura que conforman las cosas en una dimensión diferente a la

---

<sup>29</sup> HUSSERL, *La crisis...*, p. 188.

<sup>30</sup> HUSSERL, *La crisis...*, p. 188.

<sup>31</sup> HUSSERL, *La crisis...*, p. 188.

empírica, sin negar, anular ni disminuir esta dimensión empírica; es la estructura trascendental del mundo, de las esencias, del Yo trascendental, de la intersubjetividad trascendental, que precisa también una científicidad, ya no basada en procesos empíricos de validez, sino con la exigencia de plantear las preguntas adecuadas conforme al nuevo horizonte que se acaba de ofrecer.

Este nuevo horizonte, por cierto, no es una mera analogía punto por punto del horizonte empírico que, por lo tanto, se dejara seguir con las costumbres metodológicas y de contenido que al paso de los años se han mostrado eficaces en el ámbito de la investigación experimental, sino que, por el contrario, precisamente los métodos objetivos que nos han enseñado a ver las cosas con la naturalidad que ellos logran son de hecho el obstáculo más grande para avanzar en unos terrenos en los que está todo por descubrir, y en los que se precisa mantener la alerta sobre aquellos procedimientos y contenidos que nos son ya tan familiares y que pueden convertirse en las trampas de la nueva investigación, al recubrirla con sus costumbres:

Esta problemática, y las profundas dificultades que aquí residen no se podrán dar por concluidas si uno se limita a echar fugazmente una hojeada sobre todo ello y se sustrae del esfuerzo de interpelaciones e investigaciones consecuentes... Por otra parte, la peculiaridad esencial de la filosofía –tan sólo comenzada– de este radicalismo fenomenológico-trascendental consiste en que, como ya fue dicho hace un momento, a diferencia de la filosofía objetiva, en lugar de tener preparado de antemano un suelo de auto evidencias, excluye fundamentalmente un suelo de sentido análogo (si bien diferente). Así pues, debe comenzar en un primer momento al margen de todo suelo. Pero pronto alcanza la posibilidad de crearse un suelo a partir de su propia fuerza misma, a saber: en la medida en que en una autorreflexión originaria se apodera del ingenuo mundo transformado en un fenómeno o bien en un universo de fenómenos. Su curso inicial, de forma análogo al realizado hace un momento a grandes rasgos, es necesariamente un curso que experimenta y piensa con ingenua evidencia. No tiene de antemano una lógica y una metodología acuñadas, y su método e incluso el auténtico sentido de sus realizaciones tan sólo puede alcanzarlos por medio de autorreflexiones siempre nuevas. Su destino (que más tarde será comprensible como un destino esencialmente necesario) es caer y volver a caer en paradojas, las cuales provienen de horizontes incuestionados, más aún, que han quedado al margen de toda atención, y que, en tanto que coactuantes, se presentan en primer lugar como incomprendibilidades.<sup>32</sup>

Estas últimas palabras conforman el corazón de nuestra meditación. Los problemas que abre la epojé fenomenológica exigen el esfuerzo que cuestione

---

<sup>32</sup> HUSSERL, *La crisis...*, pp. 191-192.

consecuentemente de modos desacostumbrados, en los que ni la lógica ni la autoridad de la tradición, como métodos y como contenidos, pueden entrar sin haber pasado por una criba estricta que detenga aquellos elementos que se han colado como evidentes por la fuerza de la costumbre pero que, precisamente por el peso de esa evidencia, cae sobre ellos la sospecha de ingenuidad y de falta de justificación. Preguntar de modos desacostumbrados acarrea la tarea y la exigencia de un nuevo comienzo que ha de encontrar autojustificación en la misma medida en que vaya caminando y avanzado en una autorreflexión que, a su paso, cree el suelo que necesita, el suelo trascendental: un Yo trascendental, un mundo trascendental, con su universo de fenómenos, de apariciones, en las que las cosas se dan no como objetos sino como siendo de suyo eso que se presenta en las apariciones del constante fluir de la conciencia, reducto trascendental último, punto de partida de todo nuevo comienzo, que se caracteriza, no por el establecimiento de un mundo de premisas que se corresponden como representaciones con un mundo de cosas estáticas sustanciales, sino que, por el contrario, se caracteriza por llevar al cuestionamiento lo alcanzado cada vez, de modo que los límites de lo descrito muestren sus paradojas y contradicciones que exijan las aclaraciones últimas pertinentes, mediante la autorreflexión originaria que vuelca sus esfuerzos sobre las vivencias mismas de la subjetividad en aquel punto, y en aquel momento, en el que tienen su origen autoconstitutivo, para cerciorarse sobre el apoderamiento más adecuado de lo que en esa originalidad es dado como mero fenómeno, como lo que se muestra de forma estrictamente originaria.

El suelo que fue abierto por esta exigente autorreflexión al poner entre paréntesis el mundo natural de la objetividad, ha sido el de la subjetividad fluente de la conciencia intencional; pero este suelo de la subjetividad, en el que se ha mostrado que todo lo objetivo es en realidad subjetivo, se nos ha mostrado también con diversos planos de profundidad, a los que paulatinamente hemos sido llevados a medida que la epojé misma se ha visto necesitada de radicalizaciones exigidas por las cosas mismas, pues resulta que una vez mostrado que el polo-objeto queda relativizado respecto del sujeto, nos es dado, por la exigencia misma de este estado, que el polo-Yo queda también relativizado de una manera especial:

Y en la pura actitud correlativa que la epojé crea, el mundo, lo objetivo, se convierte en algo subjetivo peculiar. En esta actitud incluso lo “subjetivo” se relativiza de manera paradójica, a saber, del siguiente modo. El mundo (denominado “fenómeno trascendental” en la reorientación) es tomado de antemano tan sólo como correlato de las apariciones, de las opiniones subjetivas, de los actos y capacidades subjetivas en lo que constantemente tiene y siempre alcanza de nuevo su mudable sentido unitario. Ahora bien, si se realiza la interpelación desde el mundo (que ya posee la mera forma de ser

de una unidad de sentido) por las formas esenciales de estas "apariciones y opiniones" de él, entonces éstas son consideradas como sus "formas subjetivas de dación". Si, entonces, reiterando la reflexión y la interpelación, los polos-Yo y todo lo suyo específicamente yoico se convierten en tema de la investigación esencial, entonces esos polos-Yo se denominan, en un sentido nuevo y aún más elevado, lo subjetivo del mundo y también de sus formas de aparición. Pero un concepto general de lo subjetivo abarca en la epojé todo: tanto el polo-Yo como el universo de los polos-Yo, tanto las multiplicidades aparienciales o polos-objeto como el universo de los polos-objeto.<sup>33</sup>

Todo lo objetivo se convierte en subjetivo; y en este movimiento que suspende las condiciones de validez de lo empírico, la subjetividad muestra el rostro de una relatividad paradójica a la que nos acercamos en dos momentos: en el primer momento, el mundo pasa de ser una cosa, o una suma de cosas, a ser mero fenómeno trascendental, es decir, correlato de las vivencias de la subjetividad: de sus apariciones, de sus opiniones, de sus actos y capacidades en las que el mundo en tanto índice alcanza cada vez de forma provisional su sentido de unidad. Hay que subrayar que bajo esta actitud el mundo es correlato de la intencionalidad de la subjetividad y que más allá de esta correlación al imperativo metodológico de la epojé no le está permitido afirmar ni negar nada porque de ello no hay evidencia vivencial: la seguridad de la afirmación empírica del mundo no supera la prueba de lo vivido y ha cedido su lugar a la evidencia del fenómeno del mundo en tanto que mostrándose dentro de los límites de la correlación de lo vivido. De la afirmación del mundo hemos pasado a la afirmación de la vivencia del mundo y sus modos de donación.

Sobre el suelo logrado de la subjetividad, llegados a este punto, se alcanzan ahora más problemas y preguntas que soluciones y respuestas. En un segundo momento, ya sobre el concepto de mundo como fenómeno trascendental, aparecen las preguntas por la esencia de esas formas del Yo que son las apariciones y opiniones del mundo. La respuesta dice que las apariciones, opiniones, actos y capacidades son formas subjetivas de donación, es decir, que el mundo en tanto índice de unidad de estas formas se da en los modos en los que la subjetividad está esencialmente estructurada, modos que son el límite estricto de lo que bajo el peso de la evidencia se puede hablar y más allá de lo cual caemos en los defectos de las tesis del empirismo o del idealismo, ambos excesos de lo estrictamente dado. Si las apariciones y las demás formas de donación del mundo son formas subjetivas de la donación de éste, entonces el suelo de la subjetividad se va reforzando como el terreno firme de las exigencias de la nueva ciencia.

---

<sup>33</sup> HUSSERL, *La crisis...*, p. 189.

Pero aún debe darse una vuelta de tuerca más al método que pretende apretar las cosas hasta el punto de los orígenes de la constitución de lo dado. Hemos avanzado del mundo como cosa o suma de cosas al mundo como fenómeno trascendental, que deja suspendido al primero; y del mundo como fenómeno hacia las formas de las vivencias de dicho mundo trascendental. Pero aún no tocamos fondo, pues es necesario, en el terreno en el que el mundo no es más que las vivencias subjetivas de donación, elaborar la autorreflexión que desde lo alcanzado plantee de nuevo las preguntas pertinentes con el objetivo de comprender mejor lo paulatinamente logrado. Efectivamente, en tanto que formas subjetivas de donación, las apariciones (junto con las otras formas) nos obligan a dirigir toda la atención a la subjetividad, al polo-Yo y a “todo lo suyo específicamente yoico” en tanto polo constituyente, y si bien hay una subjetividad individual, particular, en relación a ese ente que soy cada vez Yo, hay un concepto de la subjetividad amplio, omniabarcante, que comprende como una totalidad, en primer lugar, a este Yo que soy yo, pero que, en segundo lugar, abarca también a todos los polos-Yo, al Yo que es cada vez cada cual, y se extiende también, en tercer lugar, a la multiplicidad de las apariciones que refieren a sus polos-objeto, como también, en cuarto lugar, a ese universo de los polos-objeto en tanto que siendo de suyo lo que son, dicho lo cual se ve con claridad cómo y por qué, bajo las exigencias metodológicas que puso el mundo empírico entre paréntesis, toda la objetividad se transforma en esa subjetividad en la que los límites entre individualidad y totalidad quedan por su propia naturaleza vagos, difuminados y esencialmente ambiguos. Pero en esta transformación es precisamente donde se pone a prueba el planteamiento fenomenológico y el sentido de sus resultados. ¿Por qué? ¿Por qué el simple cambio de una actitud empírica “normal” a una actitud que remonta ese reino de la experiencia tiene el poder de llevar el planteamiento originario que abrió, literalmente, un mundo nuevo, el mundo de la subjetividad, a los terrenos en los que ese mundo padece el riesgo de convertirse en humo? ¿Cuál es el motivo de que el esfuerzo mayúsculo que nos ha traído hasta el punto en el que ha sido abierta la dimensión fundamental de toda realidad esté en riesgo de perder sus resultados? Buscando respuestas, en realidad aclararemos las preguntas y los términos del problema. El motivo es que una simple actitud pone a la subjetividad, ya no como un ente frente a otro ente que es el objeto, sino que aquella es mostrada en una dimensión en la que recubre a la objetividad, la antecede —porque la constituye, reobra sobre ella y es transformada en vivencias de la propia subjetividad, pero sin perder del todo el carácter óntico que de suyo tiene: el objeto sigue estando frente al sujeto, sigue siendo de suyo lo que es; pero sobre todo, y con anterioridad a aquel “estar frente a”, acontece como tal en las vivencias de la subjetividad: el objeto sigue siendo objeto, continúa como un objeto “exterior” al sujeto, le pertenece de ese modo, pero precisamente en

tanto que le pertenece como exterioridad es genitivamente de la subjetividad, lo cual significa que ser exterior al sujeto es un modo de ser intrínsecamente del sujeto, lo que implica también que el objeto, siendo de la subjetividad, es también independiente y exterior a ella; es uno con la subjetividad en tanto índice de unidad de las vivencias de ella y es uno con el mundo en tanto un ente que conforma la suma de lo que hay. En el cambio de actitud, el objeto no ha perdido su carácter de alteridad respecto del sujeto, pero ha ganado la fundamentación apriórica, ya no meramente empírica, de esta alteridad en la que ha venido a ser constituida. Esta paradoja, la de continuar el ente siendo el objeto que era y al mismo tiempo ser índice de las vivencias de la subjetividad que constituye trascendentalmente, tiene su gravedad límite cuando es llevada a la entidad que es la subjetividad misma, cuando hablamos de ése que, sin mayores compromisos teóricos con el concepto, simplemente llamamos el hombre. Ya en la mera actitud empírica, el hombre tiene la posibilidad activa de ser sujeto de acción y tiene la posibilidad pasiva de ser objeto: es sujeto de acción respecto de otros hombres a los que trata algunas veces como sujetos y algunas veces como objetos, en conformidad con las exigencias que marcan las circunstancias; en estas acciones, el otro, sea como sujeto o sea como objeto, sigue siendo exterior al sujeto que actúa, sigue siendo otro que él; en el cambio de actitud es conservada esta alteridad exterior, pero alcanza ahora su fundamentación en las vivencias de la subjetividad.

Hasta este momento hemos hablado del problema en los términos según los cuales un sujeto tiene frente a sí a un objeto, que algunas veces es también sujeto, pero que es tratado en las acciones como objeto. ¿Pero qué sucede cuando el mismo sujeto se convierte para sí mismo en objeto, cuando el sujeto se trata a sí mismo como un *alter*, como algo otro en tanto otro, sea como sujeto sea como objeto? Está claro que en este caso no tenemos el recurso de la exterioridad para que nos ayude en el reconocimiento de la auto-objetividad o auto-subjetividad; y, sin embargo, el hombre, ya en términos meramente empíricos, se trata a sí mismo constantemente como otro, a veces como sujeto, a veces como objeto. Esta ambivalencia del hombre como subjetividad-objetividad es la que es llevada a los límites de lo problemático con el cambio de actitud que remonta la vida empírica: el hombre es el sujeto que constituye objetos y sujetos, y es el que es constituido como sujeto y como objeto por él mismo y por los demás y, en este mismo movimiento, se constituye a sí mismo como sujeto y como objeto.

Si el desinterés y la epojé fueran meramente aquellos del psicólogo, en los que nadie encuentra resistencia en tanto que se trata de un desinterés y de una epojé que se mueven sobre el suelo del mundo, entonces lo realmente sostenible en nuestras evidencias se reduciría a intelecciones esenciales objetivo-psicológicas, si bien de nuevo estilo. ¿Pero podemos tranquilizarnos

con ello? ¿podemos darnos por satisfechos con la mera facticidad de que los hombres son *sujetos para el mundo* (el mundo que es conscientemente su mundo para ellos) y, al mismo tiempo, objetos en este mundo? ¿Podemos tranquilizarnos en tanto que científicos con el hecho de que Dios ha creado el mundo y en él a los hombres, de que los ha dotado con consciencia, con razón, esto es, con la posibilidad del conocimiento científico? Esto podría ser una verdad indudable en el marco de la ingenuidad que forma parte de la esencia de la religión positiva, y podría seguir siendo una verdad por siempre, aun cuando el filósofo no puede darse por satisfecho con esta ingenuidad... Pero para los filósofos, tanto aquí como en la intercomunicación: “subjetividad *en* el mundo en tanto que objeto” y, al mismo tiempo, “sujeto de consciencia *para* el mundo”, tanto aquí como allí, decíamos, hay una cuestión teórica necesaria, a saber: comprender cómo es esto posible.<sup>34</sup>

La actitud trascendental rompe desde dentro las seguridades empíricas que tienen como su terreno ganado más seguro los conceptos universales y necesarios, en los que sujeto y objeto pueden intercambiarse libremente sin entrar en contradicciones irresolubles; al romper la nivelación elaborada desde la experiencia, la actitud que pone en entredicho sus condiciones de validez y hace que aparezca el mundo donde todo es subjetivo, la pregunta que surge no es tanto cómo es esto posible, cómo es que el hombre es, por un lado, sujeto-objeto en el mundo, al mismo tiempo que, por otro lado, es sujeto de consciencia para el mundo, sino que el problema es más bien *comprender* cómo es esto posible: de hecho sucede así, de hecho el hombre es en el mundo y es para el mundo; lo que se muestra necesitado de aclaración es la comprensión de este fenómeno, más que sus condiciones de posibilidad.

Éste es el núcleo de la paradoja que nos ha descubierto la epojé fenomenológica:

La intersubjetividad universal en la que toda objetividad, todo lo ente en general, se disuelve, no puede, evidentemente, ser otra que la de los hombres, la cual es innegablemente, ella misma, una parte constitutiva del mundo. ¿Cómo puede una parte constitutiva del mundo, su subjetividad humana, constituir todo el mundo, a saber: constituirlo como su figura intencional? Si el mundo es una figura, ya devenida y en devenir, de la conexión universal de la subjetividad que actúa intencionalmente, ¿cómo entonces los sujetos que actúan en comunidad pueden ser tan sólo figuras parciales de la actuación? El hecho de que el mundo consista en sujetos devora, por así decirlo, todo el mundo y, en esta medida, a sí mismo. ¡Qué sinsentido! ¿O se trata más bien de una paradoja solucionable con pleno sentido, de una paradoja incluso necesaria y que surge necesariamente de la constante tensión entre el

---

<sup>34</sup> HUSSERL, *La crisis...*, pp. 190-191.

poder de la autoevidencia de la actitud objetiva natural (el poder del *common sense*) y la actitud que se le opone del “observador” desinteresado?<sup>35</sup>

Todo lo objetivo se transforma en subjetivo. ¿Todo? ¿La totalidad del mundo objetivo entra inexorablemente en ese agujero negro de la subjetividad que engulle todo lo que encuentra a su paso? Con ciertos esfuerzos se puede comprender que los objetos que son diferentes al hombre en cuanto sujeto se conviertan en vivencias de su subjetividad y conserven al mismo tiempo su carácter de objetos en tanto independientes del sujeto. Pero, ¿también el hombre mismo puede convertirse para sí en objeto y en sujeto, y continuar siendo el objeto y el sujeto que era antes del giro de la mirada? El problema filosófico consiste en la manera como ha de ser comprendida esta transformación, como ha de ser comprendido que la subjetividad esté en el mundo en tanto sujeto-objeto, y que al mismo tiempo la subjetividad sea la consciencia para que haya mundo, para que se dé eso que llamamos mundo. Se trata de una paradoja que sólo aparece y deja ver su gravedad bajo la fuerza que empuja a la suspensión de las condiciones de posibilidad de la vida empírica, al desnivelar la simetría en la que dicha vida coloca la relación del sujeto con el objeto. En el momento en el que la mirada es forzada más allá de las dimensiones de lo fáctico, la mirada misma pierde su dimensión empírica, y la paradoja de ser una mirada fáctica, empírica, y al mismo tiempo una mirada más allá de lo fáctico y más allá de lo empírico, se instala en el corazón de la mirada, es decir, de la subjetividad, y ésta deja ver su carácter paradójico.

## VII

Hemos llegado a un punto en la argumentación de Husserl en el que la propuesta de solución a la paradoja del doble rol del hombre como cosa del mundo y como el que constituye al mundo es impostergable: “¿Qué sucede, pues, con lo que ahora está en cuestión: con la humanidad en tanto que constituye el mundo y como subjetividad integrante del mismo mundo?”<sup>36</sup> Para llegar a ser planteada de la manera más adecuada, la pregunta ha tenido que ser replanteada en varios niveles de complejidad hasta alcanzar el estado que guarda en este momento.

“En la ingenuidad de nuestro primer proceder nos hemos interesado por los horizontes –que siempre se abren de nuevo– de notables descubrimientos y, ciertamente, en la primera y natural mirada ateniéndonos, en primer lugar,

---

<sup>35</sup> HUSSERL, *La crisis...*, p. 190.

<sup>36</sup> HUSSERL, *La crisis...*, p. 192.

totalmente a la correlación del primer nivel de reflexión: polo-objeto – formas de dación (formas de aparición en un sentido máximamente amplio)".<sup>37</sup> ¿Por qué el primer nivel de la reflexión tiene un cierto carácter de ingenuidad? Porque centra la atención en lo que es primero para nosotros, y no en lo que es primero en forma esencial: lo inmediatamente visto es que entre el sujeto y el objeto hay, al menos, algunos modos de relacionarse, y en esos modos parecía haber un cierto equilibrio ontológico entre los términos de la relación, sin percatarse de manera suficiente de que el sujeto y el objeto pertenecen a regiones ontológicas radicalmente distintas. Ciertamente, no se compara, en una ingenuidad que sería aún mayor, al sujeto y al objeto así sin más, sino al polo-objeto y sus formas de darse, lo cual significa que aún en sus posturas de inicio la filosofía fenomenológica ha tomado caminos desacostumbrados en la investigación. Con todo, en ese terreno ganado al insertar un punto de quiebre en la manera empírica de preguntar, hay ya algunas ventajas para las subsiguientes investigaciones.

Ciertamente, el Yo se destacó como tema del nivel superior de reflexión, más no obtuvo sus derechos en el precavido proceder analítico-descriptivo, que da la preferencia naturalmente a las conexiones más próximas. Las profundidades de su ser activo se tornan perceptibles en un momento más tardío. En conexión con esto faltaba el fenómeno del cambio de significación del "Yo –tal y como yo digo precisamente yo– en "otros Yo", en "en todos nosotros", nosotros con los muchos "Yoes" donde yo soy un Yo. Así pues, faltaba el problema de la constitución de la intersubjetividad, en tanto que es este todos-nosotros a partir de mí, más aún, "en" mí.<sup>38</sup>

La reflexión que nos llevó, más allá del mundo empírico, a los terrenos de la subjetividad como la constituyente de las cosas-objeto, con todo y alcanzar resultados contundentes y esenciales en la conformación de la filosofía fenomenológica, precisa un esfuerzo en profundidad en la misma dirección de lo alcanzado.

¿Cuáles son los resultados de la reflexión en este primer nivel? El resultado más importante es la exhibición de la correlación entre el polo-objeto y las formas en las que este polo se ofrece, se da y se muestra. ¿Qué falta en esta exhibición? Faltan varias cosas, las más importantes de las cuales son las siguientes. En primer lugar, aunque el Yo fue presentado como un asunto del nivel superior, "las profundidades de su ser activo" están aún en espera de ser mostradas en todas sus prerrogativas y derechos. En segundo lugar, sigue faltando aún "el problema de la constitución de la intersubjetividad", a partir de la posición central que tiene el Yo en esta constitución, mediante el cual se

---

<sup>37</sup> HUSSERL, *La crisis...*, p. 192.

<sup>38</sup> HUSSERL, *La crisis...*, p. 192.

pasa del discurso que significa en primera persona del singular –Yo– al discurso que lo hace en la primera persona del plural –Nosotros–: falta mostrar este cambio de significación. “Éstos eran problemas que no se presentaban en el camino en el que nos comprometimos y al que nos dejamos arrastrar. De aquí en adelante forzarán la atención”<sup>39</sup>. El problema sobre los rendimientos profundos del Yo y el relativo a la constitución de la subjetividad tuvieron el escenario para aparecer hasta que fue exhibido el fenómeno de que toda objetividad es subjetividad; es entonces cuando se vuelve apremiante la tarea que exige ocuparse de los problemas que ahora aparecen.

Pues la necesidad de hacer ahora un alto y de adentrarse en la autorreflexión se nos torna perceptible de la forma más aguda en virtud de la pregunta que emerge final e inevitablemente: ¿quiénes somos nosotros en tanto que los sujetos que llevan a cabo la realización de sentido y de validez de la constitución universal?, ¿quiénes somos nosotros en tanto que los que constituimos en mancomunación el mundo como sistema de polos, esto es, como figura intencional de la vida mancomunada?<sup>40</sup>

En el terreno ganado de la reflexión sobre la correlación polo-objeto –formas de donación se pueden ya plantear, con un sentido que no tenían antes, las preguntas sobre la identidad del Yo-Nosotros en tanto que sujetos que dan sentido y validez a la constitución universal. Se pregunta por la identidad esencial no en tanto entes que son algo en sí mismos, sino en tanto sujetos en cuya esencia está el origen de la constitución de todas las cosas: ser la fuente, el principio, el origen de la constitución, he aquí lo que es primero en el orden de las esencias de manera tan obvia que, en virtud de la fuerza de esta obviedad, queda como una especie de pantalla que en segundo plano no se ve, pero hace que sea vea lo que aparece.

Y debemos, sin embargo, mantenernos muy atentos:

Nosotros, ¿puede esto significar “nosotros los hombres”, hombres en el sentido objetivo-natural, así, pues, realidades del mundo? ¿Pero no son estas mismas realidades fenómenos y, como tales, polos-objeto y temas de la interpelación por las intencionalidades correlativas cuyos polos son y a partir de cuyo actuar tienen y han alcanzado su sentido de ser?<sup>41</sup>

La reflexión se torna autorreflexión y las preguntas toman la dirección del mismo que las plantea; pero ni siquiera se trata de preguntar ya por los rendimientos profundos del Yo y por la constitución de la subjetividad, esos dos temas que, según vimos, la reflexión del primer nivel pasó por alto, sino

<sup>39</sup> HUSSERL, *La crisis...*, p. 192.

<sup>40</sup> HUSSERL, *La crisis...*, p. 192.

<sup>41</sup> HUSSERL, *La crisis...*, p. 192.

de plantear una pregunta que es anterior a esos problemas: ¿quién soy yo y quiénes somos nosotros en tanto los que constituimos el mundo?

Pero los sujetos trascendentales, esto es, los sujetos que actúan para la constitución del mundo, ¿son los hombres? La *epojé* los ha convertido en fenómenos, de modo que en la *epojé* el filósofo no mantiene en vigor ingenuo-linealmente como *hombres* ni a sí mismo ni a los otros, sino precisamente tan sólo como “fenómenos”, como polos de las interpelaciones trascendentales.<sup>42</sup>

A la pregunta sobre quiénes somos nosotros en tanto los sujetos que constituyen el mundo no se puede responder con ninguna de las categorías que ha consagrado la tradición: hombre, animal racional, sujeto, individuo, persona, etc., sino que ha de apelarse a las cosas mismas, a lo dado en los límites estrictos de lo vivido, y en ninguna vivencia es dada como tal ni una ni otra de estas categorías, sino que más bien se muestran como surgidas de un entorno metodológicamente ingenuo y más o menos nivelador.

Evidentemente, aquí, en la consecuencia radical de la *epojé*, todo Yo sólo entra en consideración puramente como polo-Yo de sus actos y habitualidades y capacidades, orientado desde aquí como “a través de” sus apariciones, de sus formas de dación, hacia lo que aparece en la certeza de ser, hacia el correspondiente polo-objeto y su polo-horizonte: el mundo. A todo ello pertenecen entonces ulteriores interpelaciones en todas estas direcciones de la reflexión. En concreto, todo Yo no es meramente polo-Yo, sino Yo en todas sus realizaciones y adquisiciones de realizaciones, incluido el mundo que rige como siendo y siendo-así.<sup>43</sup>

Inclusive el uso de la categoría “Yo” ha de ser precavido y provisional, pues está cargada también ella de contenidos insuficientemente justificados en la tradición, y por lo cual precisa ella misma una cierta purificación, a fin de llevar a la claridad lo que se quiere decir y no inducir a confusiones peligrosas. El Yo en tanto que sirviéndonos como recurso para nombrar lo estrictamente vivido, refiere a los actos, habitualidades y capacidades que son cada vez de quien en tales acciones le va la vida; es el “Yo en todas sus realizaciones y adquisiciones de realizaciones, incluido el mundo que rige como siendo y siendo-así”.<sup>44</sup> En eso que nos es dado a nosotros mismos de nosotros mismos, como dándonosnos originariamente, no encontramos nada de lo que han acuñado las antropologías científicas o filosóficas más rigurosas, no encontramos al hombre, como animal racional o como persona, no encontramos

---

<sup>42</sup> HUSSERL, *La crisis...*, p. 193.

<sup>43</sup> HUSSERL, *La crisis...*, p. 193.

<sup>44</sup> HUSSERL, *La crisis...*, p. 193.

al compuesto de cuerpo y alma; nada de esto pertenece a lo que se nos ofrece de nosotros mismo como lo más originario.

El segundo nivel de la reflexión precisa atender lo que en el primero había pasado por una obviedad: el Yo-Nosotros en tanto constituyente de mundo, atendiendo al “Yo-Nosotros en tanto...”, más que al predicado “...constituyente del mundo”. Se trataba de una especie de auto-olvido, pero que debe corregirse ahora radicalmente y que, en esta corrección, nos pone en camino para solucionar esa paradoja en la que deja a la subjetividad el primer nivel de la reflexión, ocupado sólo de las correlaciones entre sujeto y objeto y de los modos de donación. “Por consiguiente, frente al primer enfoque de la epojé se necesita un segundo, esto es, se necesita una reorientación consciente del mismo por medio de la reducción al ego absoluto en tanto que el último y el único centro funcional de toda constitución”.<sup>45</sup> Ésta es la tesis fuerte que inmediatamente habrá de ser justificada: hay un ego absoluto, hay un proto-Yo, sólo formalmente anterior a la correlación polo-objeto –formas de donación, que es paradójicamente el olvidado en el primer nivel de la reflexión, pero que “determinará de aquí en adelante todo el método de la fenomenología trascendental”.<sup>46</sup> El auto-olvido pertenece a la esencia misma del ego absoluto porque, con todo y ser absoluto, sólo vive en las relatividades de las acciones y habitualidades que tienen el carácter de ser frágiles, efímeras y finitas. Y precisamente porque el ego absoluto no es más que sus acciones, encontramos múltiple atestación de ese proto-Yo en la vida corriente, como algo que se muestra en tanto estando ya ahí. Ya estaba ahí, aunque pasado por alto, en la primera epojé:

la epojé la realizo *yo*, y aun cuando ahí hubiera más, e inclusive si ejercieran la epojé en una comunidad actual conmigo, aun con esto, todos los demás hombres con todos sus actos vitales están englobados para mí en mi epojé en el fenómeno mundo, el cual, en mi epojé, es exclusivamente el mío.<sup>47</sup>

En la acción que es la epojé encontramos la atestación del Yo absoluto literalmente en todas sus declinaciones: mí, me, conmigo. La fuerza cae sobre el *yo*, *mí*, *me*, *conmigo*, no sobre lo realizado ni sobre la realización misma; la realización la puede hacer otro, la puede hacer cualquiera, pero al ser hecha por mí, tiene aquí su propio punto de origen como punto irrebalsable, insustituible e intransferible; esta fuerza que cae sobre el *yo* es el recurso metodológico que nos permite acceder a ese momento que tiene de primariedad, de proto-Yo, de Yo Absoluto, en el orden de la constitución, inclusive respecto de aquello que le es más inmediato, como la realización y lo realizado mis-

<sup>45</sup> HUSSERL, *La crisis...*, p. 197.

<sup>46</sup> HUSSERL, *La crisis...*, p. 197.

<sup>47</sup> HUSSERL, *La crisis...*, p. 194.

mo, refiriéndonos a la epojé. Yo y mi epojé, aunque la hiciera junto con otros, tenemos carácter irrebasable, insustituible e intransferible. El *yo* es el punto cero absolutamente de toda acción, es ontológicamente imposible rebasar este punto cero; no sabremos dónde acabarán las acciones, pero sabemos que han empezado ahí.<sup>48</sup> El *yo* como punto cero de toda acción es absolutamente insustituible: otro *yo* no puede venir a ocuparse de lo que ha de hacerlo el propio, no se puede transferir la responsabilidad de ser punto cero de toda acción; ni siquiera en el caso de una comunidad que acordara llevar a cabo una acción en conjunto tendríamos la posibilidad de rebasar ese punto cero que es el proto-Yo: cada *yo* habría de realizar la acción en la que todos los demás quedan suspendidos en sus criterios empíricos de validez y tornan a ser meros fenómenos y mundo. Sobre la descripción y caracterización de este Yo debemos ir despacio y con cautela:

El Yo que alcanzo en mi epojé, el mismo que en la reinterpretación y mejoramiento críticos de la concepción cartesiana era el “ego”, sólo en virtud de un equívoco se denomina Yo, a pesar de que se trata de un equívoco esencial, puesto que, cuando lo llamo reflexionando, no puedo decir otra cosa que: yo soy, yo soy el que realizo la epojé, yo soy el que interrogo como fenómeno al mundo vigente ahora para mí según ser y ser-así, con todos sus hombres de los que estoy totalmente cierto; así, pues, yo, yo que estoy por encima de toda existencia que tiene sentido para mí, y que soy el polo-Yo de la vida trascendental respectiva, donde en principio el mundo tiene sentido para mí puramente como mundo: yo, que tomado en concreción plena, abarco todo ello.<sup>49</sup>

El método que nos llevó a los terrenos del proto-Yo no es el método que llevó a Descartes al *Ego*, lo cual significa que ambos puntos de llegada no pueden identificarse sin más: el ego cartesiano no es sin más el proto-Yo de la epojé. Sin embargo, al llamar Yo, o proto-Yo, a eso que es alcanzado, con todas sus indeterminaciones, en el segundo nivel de la epojé, no puede resonar el *ego* cartesiano al que, en alguna manera, también se refiere en tanto que punto último de anclaje para toda realidad y su verdad, pero del que se distancia inequívocamente en el sentido de que el proto-Yo no es una sustancia, un ente estático ya constituido definitivamente, sino un fluir en el que, al modo como en los juicios analíticos el predicado pertenece al sujeto y por lo tanto no hace más que explicitarlo, el fluir que es el proto-Yo no se dice jamás de manera estática sino en tanto que, en la autorreflexión, actuándose: el proto-Yo realiza sus acciones en las que es y se da precisamente ese proto-Yo en tanto fluente, de aquí la equivocidad del Yo, sea en el modo del ego cartesiano, sea en el modo del proto-Yo o ego absoluto mostrado en la epojé.

---

<sup>48</sup> ARENDT, H., *La condición humana*, p. 212.

<sup>49</sup> HUSSERL, *La crisis...*, p. 194.

Que lo alcanzado en la epojé sea llamado Yo, no lo pasemos por alto tan de prisa, es posible gracias a un equívoco, un equívoco esencial: en la autorreflexión, de alguna manera hay que llamar a ese ente que soy cada vez yo, al que le va la vida en los actos mismos que realiza, al que tiene la capacidad de referirse a cosas que son distintas a él, igual que a él mismo; así que llamarlo Yo conlleva riesgos y también ventajas. La filosofía contemporánea ha ensayado una gran cantidad de formas para nombrar a este ente de modo que sea colocado a media distancia entre la nivelación con cualquier otro ente que no tiene ontológicamente su modo de ser y la concepción de este ente en términos sustancialistas: Heidegger lo llama *Dasein*, Zubiri lo llama animal de realidades, etc.

Hay un dato conclusivo, según lo que llevamos dicho (tomando el concepto de dato en ese sentido etimológico de algo que es dado), absolutamente evidente, absolutamente irrecusable, negar el cual nos condenaría a ese escepticismo moderno que cree que ha de empezar de nuevo cada vez: hay, se da, es dado, con toda radicalidad, un proto-Yo, un ego absoluto que, con ser el punto cero de partida no inicia, sin embargo, cada vez desde la nada, sino desde lo logrado por las donaciones anteriores; éste es el dato que no aparecía en los rendimientos del primer nivel de la epojé por la fuerza de las mismas cosas que, en ese momento, empujaban hacia la exhibición de la correlación entre el polo-objeto y las formas de donación. Sin embargo, que no se mostrara el proto-Yo en este primer nivel de la reflexión no indica un defecto de la metodología ni tampoco, desde luego, la ausencia del ego absoluto. Es sobre los alcances de esta reflexión, todavía en alguna medida objetivadora, que la autorreflexión se vuelve desveladora y de ninguna manera como la acción que pone algo que antes de ella no estuviera. En la mera reflexión “estaba trastocado lo metodológico, el penetrar de inmediato en la subjetividad trascendental y el pasar por encima del proto-Yo, del ego de mi epojé, el cual nunca puede perder su unicidad e indeclinabilidad personal”.<sup>50</sup> En los niveles de la autorreflexión fenomenológica, ya no en la mera reflexión, el índice va por su propio peso hacia las profundidades del Yo, en el que se revela ese momento de proto-Yo como fundante de las posibilidades de la reflexión, como el punto cero en el que el ego aparece en modo absoluto, en el sentido de que más allá de que esté o no relacionado con otras cosas, tiene cierto carácter de autosuficiencia, cierto carácter de bastarse a sí mismo, cierto carácter de estar relativamente suelto de todo lo demás, de ser, pues, *ab-soluto*, mostrándose en adelante como el punto cero de los rendimientos de toda constitución. En esta profundidad alcanzada por los rendimientos de la autorreflexión se muestra también la insuficiencia de un proceder que pre-

---

<sup>50</sup> HUSSERL, *La crisis...*, p. 195.

tende ir inmediatamente, es decir, sin pasar por el proto-Yo, a dar razón de la constitución de la intersubjetividad, tarea que se muestra como imposible a partir del momento en el que el proto-Yo se afirma como el punto inicial de toda constitución y, en primer lugar, también de la intersubjetividad.

La ingenuidad de la primera epojé, como vimos de inmediato, tuvo la consecuencia de que Yo, el “ego” que filosofa, en la medida en que me aprehendo como yo actuante, de un solo salto y sin fundamento, así pues, ilegítimamente, adscribo a la humanidad en la que me encuentro la misma transformación en el marco de la actuante subjetividad trascendental, transformación que yo había realizado en mí.<sup>51</sup>

La falta de radicalidad de la reflexión, que consistió en pasar por encima del proto-Yo, traía consigo la ilegitimidad metodológica de atribuir, mediante un salto injustificado en esos niveles de mera reflexión, las prerrogativas teóricamente alcanzadas de la subjetividad trascendental de la actuación constituyente del Yo a la humanidad en general, pasando por alto el carácter de fundamento que en la misma intersubjetividad tiene el proto-Yo. En la autorreflexión la epojé alcanza su carácter más crítico, y supera la ingenuidad realista que tenía antes, ingenuidad en el sentido de una mera creencia injustificada que, en los niveles de la experiencia, brinca con facilidad del Yo a los otros, al tiempo que, en la segunda epojé, el proto-Yo se convierte en el fundamento justificado metodológica y legalmente de la intersubjetividad. ¿Cómo es esto, cómo ha de entenderse, de la manera más adecuada, que el proto-Yo es la fuente y el fundamento de la constitución de la intersubjetividad? En las respuestas a estas preguntas han de poder encontrarse evidencias fuertes del carácter de *prius* que tiene eso que llamamos ego absoluto en relación a su momento de respectividad a otras cosas reales, que son de suyo distintas a ese ego, pero distintas en él y desde él, y no fuera de él. ¿Cómo, cuál es la manera en la que el Yo absoluto, el sujeto, se genera como tal en el mismo movimiento en el que es generada la subjetividad de otros, por lo tanto, la intersubjetividad? ¿Subjetividad e intersubjetividad son absolutamente cooriginarias? ¿O tiene la subjetividad una cierta preeminencia de constitución sobre la subjetividad de los otros y sobre la intersubjetividad? ¡Ni en la constitución de la intersubjetividad pierde el proto-Yo su unicidad e indeclinabilidad personal! El proto-Yo no será sustancia, tal como sucede en la teoría de Descartes; pero no ha perdido nada de las prerrogativas ganadas en aquella teoría sino, al contrario, ha ganado más de lo que allá tenía, pues si en cierta manera la *res cogitans* tiene con la *res extensa* una cierta simetría en tanto *res*, esa simetría se pierde en el caso del proto-Yo con la tesis fuerte de

---

<sup>51</sup> HUSSERL, *La crisis...*, p. 196.

que éste “*nunca* puede perder su unicidad e indeclinabilidad personal”:<sup>52</sup> el Yo, en el estatuto ontológico radical que tiene de *prius*, ni se declina ni se multiplica ontológicamente, ni tiene ningún tipo de cooriginariedad con la alteridad subjetiva u objetiva; se conserva siempre siendo *un*-Yo, siendo un-Yo, conservación en la cual deben subrayarse tanto la unicidad de la subjetividad (*un*) como su identidad (*Yo*), es decir, su indeclinabilidad en ese punto cero de los inicios de toda constitución. Esta unicidad e indeclinabilidad personal del proto-Yo

sólo queda contradicha aparentemente por el hecho de que este Yo se hace a sí mismo declinable trascendentalmente, pero por medio de una realización peculiar constitutiva propia de él; por el hecho de que, así, pues, constituye desde sí y en sí la intersubjetividad trascendental, a la que, entonces, incluye en su cuenta como mero miembro privilegiado, a saber: como Yo de los otros trascendentales.<sup>53</sup>

La primera tesis fuerte, lograda con los recursos de la autorreflexión, tiene, en principio, un inciso a) y un inciso b): el primero dice que hay, se da, un proto-Yo, un ego *ab-soluto*; el segundo dice que este ego *ab-soluto* es uno y único, es decir, *in-dividual* y que, en este momento ontológico, no declina en favor de ninguna otra persona, sino que se conserva siendo proto-Yo. La segunda tesis fuerte dice que, en esta unicidad e indeclinabilidad *ab-soluta* del proto-Yo, éste constituye desde sí y en sí la intersubjetividad trascendental, no saltando del Yo a los otros de manera metodológicamente injustificada, sino a través de una realización peculiar constitutiva propia del proto-Yo, en la que éste se hace declinable trascendentalmente, no empíricamente, constituyendo la intersubjetividad en la que queda incluido sólo como miembro privilegiado, conservando para sí el carácter de *prius* respecto de esa intersubjetividad, condición de posibilidad de la cual él es.

¿En qué consiste esta realización peculiar constitutiva del proto-Yo, en la que se constituye, desde sí y en sí, la intersubjetividad trascendental? ¿Cómo se puede salvar la aparente contradicción entre la unicidad y la indeclinabilidad personal del proto-Yo y la declinabilidad trascendental, realizada de manera peculiar por el ego absoluto? La paradoja del hombre en tanto que siendo una cosa del mundo y al mismo tiempo significándolo adquiere ahora los términos de un ego *ab-soluto* que nunca pierde su unicidad y su indeclinabilidad personal y, al mismo, tiempo se declina trascendentalmente, por medio de una realización peculiar, constituyendo desde sí y en sí la intersub-

<sup>52</sup> HUSSERL, *La crisis...*, p. 195.

<sup>53</sup> HUSSERL, *La crisis...*, p. 195.

jetividad trascendental. La respuesta y la solución a los términos de ambas paradojas está en la auto exposición filosófica de la epojé: el

Yo siempre único constituye en su vida constituyente original (y que transcurre en él) una primera esfera de objetos, la esfera “primordial” y [...] a partir de aquí, de una forma motivada, consume una realización constitutiva por medio de la cual una modificación intencional de sí mismo y de su primordialidad llega a la vigencia de ser bajo el nombre “percepción de lo ajeno”, percepción de otro, de otro Yo que es Yo para sí mismo, al igual que yo mismo.<sup>54</sup>

En *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*<sup>55</sup> están los estudios sobre esa esfera primordial de objetos en los que transcurre la vida constituyente original del Yo; en *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro segundo: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*<sup>56</sup> están los estudios sobre la segunda esfera de objetos, esa en la cual llega a la vigencia la percepción de lo ajeno. En el recurso de la analogía que hay entre la exposición trascendental de la rememoración y la auto exposición filosófica de la epojé encontramos un apoyo para la comprensión de esa paradoja instalada en el Yo según la cual, al mismo tiempo que éste es único e indeclinable, se declina trascendentalmente, por medio de una realización peculiar constitutiva propia.

¿En qué consiste esta “realización peculiar constitutiva propia del Yo” en la que queda resuelta la aparente paradoja de la unicidad e indeclinabilidad del Yo, por un lado, y su declinabilidad trascendental en la que queda constituida, desde sí y por sí, la intersubjetividad trascendental, por otro? ¿Cómo es que el Yo constituye, en su vida constituyente original, esa esfera primordial de objetos? Veamos lo que sucede en el fenómeno de la rememoración subjetiva y su analogía con la constitución de la intersubjetividad:

a lo rememorado, a lo pasado (que posee un sentido de ser de un presente pasado), también pertenece un Yo pasado de aquel presente, mientras que el Yo original y real es el de la presencia actual, a la cual, por encima de lo que aparece como esfera presente de cosas, también pertenece la rememoración como vivencia presente. Así pues, el Yo actual consume una realización en la que constituye un *modus* de transformación de sí mismo como siendo (en el *modus* pasado).<sup>57</sup>

---

<sup>54</sup> HUSSERL, *La crisis...*, p. 195.

<sup>55</sup> HUSSERL, EDMUND, *Ideas I*.

<sup>56</sup> HUSSERL, EDMUND, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro segundo: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*, traducción de Antonio Zirión Quijano, México: UNAM, 1997.

<sup>57</sup> HUSSERL, *La crisis...*, p. 195.

¿De qué estamos hablando aquí? ¿De la constitución de la memoria? ¿De la constitución del tiempo? ¿O de la constitución de la subjetividad y de la intersubjetividad? ¿Acaso hay un entreveramiento complejo y casi indiscernible entre estos cuatro problemas: memoria, tiempo, subjetividad, intersubjetividad? Hablamos, efectivamente, de la constitución de las cuatro cosas, con la preeminencia que, según ya indicamos, tiene el proto-Yo respecto de las demás: memoria, tiempo, subjetividad e intersubjetividad.<sup>58</sup> Detrás de estas ideas está latiendo la concepción sobre el tiempo, de San Agustín, del cual se han nutrido profusamente estos análisis:

Pero lo que ahora es claro y manifiesto es que no existen los pretéritos ni los futuros, ni se puede decir con propiedad que son tres los tiempos: pretérito, presente y futuro; sino que tal vez sería más propio decir que los tiempos son tres: presente de las cosas pasadas, presente de las cosas presentes, y presente de las futuras. Porque éstas son tres cosas que existen de algún modo en el alma, y fuera de ella yo no veo que existan: presente de cosas pasadas (la memoria), presente de cosas presentes (visión) y presente de cosas futuras (expectación).<sup>59</sup>

Ya sea el tiempo en tanto presente de las cosas pasadas, presente de las cosas presentes y presente de las cosas futuras; ya sea la visión como presentización *ahora*, la memoria como des-presentización, o la expectación; ya sea la intersubjetividad como percepción (no sensible) de lo otro en tanto otro, ya sea una u otra cosa, todas existen de algún modo en el alma: “y fuera de ella yo no veo que existan”. Estas cosas hay que ir las a buscar al fondo del alma; y hay que combinar esta búsqueda con los modos apropiados en los que cada una de las cosas se deja encontrar, pues se ha equivocado el camino cuando se va sobre cosas, que de suyo son diferentes, con métodos o maneras que las suponen todas iguales, lo cual trae como consecuencia o que no se encuentre lo que se está buscando, y de suyo se está ofreciendo a la búsqueda, o que se lo distorsione, a fuerza de hacerlo corresponder con un método en el que la cosa no puede dar de suyo lo más propio sino sólo lo que la forma del recipiente le exige, o errar completamente el camino y perder la posibilidad de que lo que se ofrece salga a la luz en su esencia<sup>60</sup>. El fondo del alma tiene

<sup>58</sup> Cf. los análisis sobre el tiempo que Husserl lleva a cabo en *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, traducción de Agustín Serrano de Haro, Trotta: Madrid, 2002. El estudio sistemático sobre el tiempo en Husserl es el siguiente: ILLESCAS NÁJERA, MARÍA DOLORES, *La vida en la forma del tiempo. Un estudio sobre la fenomenología del tiempo en la obra de Edmund Husserl*, Morelia: Jintanjáfora, 2012.

<sup>59</sup> SAN AGUSTÍN, *Las confesiones*, traducción de Ángel Custodio Vega, Madrid: BAC, 1998, pp. 485-486.

<sup>60</sup> Aristóteles ya tenía claro que el lenguaje ha de acomodarse a lo habitual y a las exigencias de cada ciencia: “El éxito de las lecciones depende de los hábitos del auditorio. Exigimos, desde luego, que las cosas se digan como estamos habituados, y las que se dicen de otra manera no parecen las mismas, sino más difíciles de conocer y más extrañas, al no ser habi-

el modo ontológico condensado del *ahora*, pero no como el punto presente de una serie infinita de puntos, que se extiende cronológicamente hacia el pasado y hacia el futuro, según la imagen aritmética del tiempo debida a Aristóteles,<sup>61</sup> sino en esa densidad intensiva en la que el pasado es tal pasado precisamente porque tal estado ontológico de pasado lo tiene *ahora*: el pasado no está en el pasado sino en el presente, es pasado precisamente porque como tal está presente *ahora*. Si no estuviera presente *ahora* no tendría el estatuto ontológico de pasado: pero lo tiene; precisamente por eso es *ahora* pasado: el pasado no fue pasado, sino que es pasado. El pasado está presente *ahora* en el fondo del alma, ella es el proto-Yo decurrente del *ahora* que está pasando.<sup>62</sup> Este “ser ahora” del pasado tiene el modo de la memoria como des-presentización, como un hacer presente que ya no tiene el modo del *ahora*; no es ya el modo de la visión de lo que está ahí presente, como cuando tuvo el modo de ser del ahora-ahora y no el del ahora-pasado, en el que viene a quedar bajo el modo de la memoria. La contigüidad que sucede entre el ahora-ahora y el ahora-pasado es la misma contigüidad que acontece entre la visión que presenta y la memoria que des-presentiza, que actualiza el pasado en tanto *ahora*: no hay entre los dos momentos un punto de interrupción y de seguida continuidad, sino mera contigüidad, es decir, decurrencia y fluir de la vida misma.

Ahora bien, así como el pasado tiene su modo de estar presente, el futuro tiene el suyo. El futuro está presente *ahora* en el alma a su modo, un modo que

---

tuales. Y es que lo habitual, en efecto, es más fácilmente cognoscible. Y cuánta fuerza tiene lo habitual, lo ponen de manifiesto, a su vez, las leyes; en éstas lo fantástico e infantil tiene más fuerza, a causa de la costumbre, que el conocimiento acerca de ellas. Los hay que no aceptan lo que se dice a no ser que uno hable con lenguaje matemático, otros a no ser que se pongan ejemplos, y otros, en fin, exigen que se aduzca el testimonio de algún poeta. Y unos quieren que en todos los casos se hable con rigor, mientras que a otros les fastidia el rigor, ya sea por incapacidad para captar el conjunto, ya sea a causa de la minuciosidad. La exactitud, en efecto, comporta una cierta minuciosidad, y de ahí que algunos la consideren mezquina, tanto en el caso de los contratos como en el de los razonamientos. Por ello hay que instruirse acerca de qué tipo de demostración corresponde en cada caso, como que es imposible pretender hallar a la vez la ciencia y el método de la ciencia. No es fácil, sin embargo, aprender ni lo uno ni lo otro y, por lo demás, no ha de exigirse el rigor matemático al tratar todas las cosas”. ARISTÓTELES, *Metafísica*, 994b-995a20.

<sup>61</sup> ARISTÓTELES, *Física*, 219b: “Pero cuando percibimos el ‘antes’ y ‘después’, entonces lo llamamos ‘tiempo’, pues éste es el tiempo: el número del movimiento en relación a lo ‘antes’ y ‘después’”.

<sup>62</sup> La comprensión del tiempo y de la historia en este sentido intensivo y no sólo cronológico ha sido uno de los tópicos de la filosofía del siglo XX. Un ejemplo de este tratamiento lo tenemos en BENJAMIN, WALTER, *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica. Charles Baudelaire. Un lírico en la época del alto capitalismo. Sobre el concepto de historia*, traducción de Juan Barja, Félix Duque y Fernando Guerrero, Madrid: ABADA, 2008, pp. 303-318. Se trata del estudio *Sobre el concepto de la historia* del que se ocupa Giorgio Agamben; para volver sobre ese concepto intensivo de tiempo e historia, en sus análisis titulados *El Mesías y el Soberano*, texto contenido en AGAMBEN, GIORGIO, *La potencia del pensamiento*, traducción de Flavia Costa y Edgardo Castro, Barcelona: Anagrama, 2008, pp. 261-281.

es diferente a la presencia actual del pasado. El futuro no está en el futuro; el futuro está aconteciendo *ahora* en el alma en el modo de la expectación: ya no se trata de la manera en la que está *ahora* presente lo que en algún momento tuvo el modo del ahora-ahora, sino se trata de la manera como ahora está presente el ahora-futuro, es decir, lo que será, lo que podría ser, lo que ha de ser, lo que *ahora* tiene el carácter de la potencialidad, de la expectativa, de la posibilidad; lo que es, pero todavía-no. El ahora-futuro, lo que será, tiene respecto del ahora-presente no una continuidad cuantitativa sino la contigüidad cualitativa que es el fondo decurrente del alma: el futuro no es lo que será, como si se tratara de una entidad estática que tiene el modo de estar allá, en otro lugar, desconectada del ahora presente; el futuro es lo que ahora se espera, el ahora-espera, esperanza que arraiga en las posibilidades que ofrece el ahora-presente desde la densidad del ahora-pasado. La expectativa que es el ahora-futuro hunde sus posibilidades en el ahora-presente y en el ahora pasado, motivo por el cual el futuro no es sólo lo que sucederá después, como si ese después estuviera separado del ahora, sino que el futuro es lo que ahora sucederá, lo que ahora se está esperando que sucederá. El tiempo de la naturaleza, el que desde Aristóteles se inscribió al movimiento de las cosas físicas, es sólo la cara más exterior de lo que sucede en el fondo del alma.

Pero el tiempo no tiene sustantividad ninguna; el tiempo es del alma<sup>63</sup> y la que queda mostrándose en el ahora presente, en el ahora pasado y en el ahora futuro es precisamente ella en su estatuto ontológico de decurrencia, raíz de la auto constitución de la subjetividad, al mismo tiempo que raíz de la constitución de la intersubjetividad. ¿Cómo acontece esto? Del siguiente modo: también al ahora-pasado pertenece un Yo en tanto que pasado, “mientras que el Yo original y real es el de la presencia actual”,<sup>64</sup> es decir, que el Yo del ahora presente “sabe” que él es el mismo, pero diferente, del Yo del ahora-pasado, pues él es precisamente el fondo del alma, lo cual significa que el fondo del alma no está en el fondo sino es el transcurrir mismo del ahora-presente y del ahora-pasado en contigüidad. “Así pues, el Yo actual consuma una realización en la que constituye un *modus* de transformación de sí mismo como siendo (en el *modus* pasado)”.<sup>65</sup> En ese movimiento en el cual el Yo del ahora presente “sabe” que él es el mismo del ahora-pasado se ha consumado esa constitución de la subjetividad en la cual el Yo se ve a sí mismo como otro: el Yo del ahora presente “sabe” que él es el mismo que el Yo del ahora-pasado

<sup>63</sup> Sobre ese carácter problemático que tiene el tiempo, Zubiri dice lo siguiente: “Si el tiempo produce una cierta desilusión cuando se filosofa sobre él, esto no es, precisamente, culpa de la filosofía; es culpa del tiempo. Porque la verdad es que el tiempo, de todos los caracteres de la realidad, es el menos real”. ZUBIRI, XAVIER, *Espacio, Tiempo, Materia*, Madrid: FXZ-Alianza, 1996, p. 329.

<sup>64</sup> HUSSERL, *La crisis...*, p. 195.

<sup>65</sup> HUSSERL, *La crisis...*, p. 195.

por una especie de rodeo por la tercera persona que lo “objetiva” como un “él”, rodeo que no tiene nada de accidental y arbitrario, sino que es un componente esencial de la constitución de la subjetividad. “A partir de aquí cabe indagar cómo el Yo actual, el Yo fluuyente constantemente presente, se constituye en auto temporalización como duradero a través de “sus” pasados”.<sup>66</sup> El Yo tiene unos pasados que son suyos, en los cuales él mismo se ha constituido como Yo, en ese rodeo necesario por la tercera persona. Pero tiene también unos pasados que “sabe” que son de otros Yo, en los que esos otros Yo han hecho de los rodeos por la tercera persona su modo de constitución. En este caso, el Yo constituye al otro, no como cuando él en la des-presentización de la memoria se sabe como el mismo del ahora-pasado, pero diferente, sino que, sobre sus pasados actuales, lo constituye como otro en tanto que otro. Por los pasados que no son los suyos, “el Yo duradero de la esfera primordial duradera, constituye en sí un otro en tanto que otro”.<sup>67</sup> La constitución del otro en el Yo desde los pasados que no son los del Yo, constituye al otro no sólo como otro, sino como otro en tanto que otro, es decir, como siendo de suyo sus propios pasados actualizados de un modo en mí en tanto que suyos y actualizados de un modo diferente en él en tanto que suyos. “De este modo, llega en mí a la vigencia de ser ‘otro’ Yo, como co-presente, y llega con sus formas de comprobación evidentes, obviamente muy diferentes de las propias de una percepción ‘sensible’ ”.<sup>68</sup> En el modo como me están ahora presentes mis propios pasados, y en el modo como me están ahora presentes unos pasados que no son míos sino de otros, es que se constituye tanto la subjetividad como, en el mismo movimiento, la intersubjetividad. Ésta es la realización peculiar en la que el ego absoluto se auto constituye en la temporalidad y queda constituida, al mismo tiempo, la intersubjetividad: en los modos del ahora presente del ahora pasado, en un caso los propios, en otro caso los de los otros en tanto que otros. La aparente contradicción en la que el hombre queda atrapado como un ente más del mundo y como el ente que lo significa, lo mismo que la paradoja de la unicidad e indeclinabilidad del Yo, por un lado, y de su declinabilidad trascendental en la constitución de la intersubjetividad, por otro, encuentran en la auto temporalización su punto de solución.

Las disquisiciones teóricas que dejan al hombre en situación paradójica no han ido a las profundidades del alma: el ser humano, como lo dice Aristóteles casi para todas las cosas,<sup>69</sup> se dice de varias maneras. Efectivamente, en el ámbito del mundo objetivo el hombre es un ente como cualquier otro

---

<sup>66</sup> HUSSERL, *La crisis...*, p. 196.

<sup>67</sup> HUSSERL, *La crisis...*, p. 196.

<sup>68</sup> HUSSERL, *La crisis...*, p. 195.

<sup>69</sup> ARISTÓTELES, *Metafísica*.

ente y queda justificado, dentro de sus propios límites, el tratamiento objetivo también del ser humano. Pero no es este modo el único en el que el ser humano se muestra y se da: también lo hace como la subjetividad y la intersubjetividad que significan el mundo, también en la dimensión que éste tiene de objetivo. Al mundo objetivo le subyace, pues, el mundo de la vida del Yo y de los Otros.

¿Cuáles son los límites que tiene una investigación sobre la subjetividad, la intersubjetividad, el sentido del mundo y el mundo de la vida, que tiene como recurso la suspensión metodológica de las condiciones de validez de las cosas que estudia? Esos nos los habrán de mostrar, de diferentes maneras, los caminos de la ontología fundamental de Heidegger y la filosofía primera de Zubiri.