

“Somos –cómo podríamos evitarlo– funcionarios de la humanidad”. El testamento filosófico de Edmund Husserl*

Recibido: diciembre 28 de 2013 | Aprobado: marzo 19 de 2014

Julio César Vargas Bejarano**

julio.vargas@correounivalle.edu.co

Resumen

En 1936, en su última obra, *Crisis*, Husserl afirma que la filosofía ejerce una función orientadora con respecto a la cultura. El propósito de esta investigación es mostrar que la caracterización del filósofo como “funcionario de la humanidad” está en estrecha conexión con la fenomenología de la experiencia: ciencia de la ‘doxa’, ciencia del mundo de la vida. En la década del treinta, Husserl desarrolla una fenomenología de la *facticidad*, fenomenología de la subjetividad trascendental, cuyo carácter es monádico, pero cuyo ser tan solo adviene real mediante relaciones intersubjetivas. La ciencia del mundo de la vida permite establecer que en la raíz de la crisis de la cultura occidental se encuentran el ‘dualismo psico-físico’, el ‘objetivismo’ y el ‘naturalismo’. Para superarlos se requiere revalorizar la *doxa*, y mostrar cómo en ella tiene lugar la constitución, el *a priori*, del mundo de la vida.

Palabras clave

Mundo de la vida, crisis cultural, valor de la *doxa*, fenomenología trascendental, subjetividad trascendental.

“–How can we avoid it– We are functionaries of mankind”. The philosophical testament of Edmund Husserl

Abstract

In 1936, in his last work, *Crisis*, Husserl states that philosophy has an orientating role within culture. The purpose of this paper is to show that the characterization of the philosopher as a “functionary of mankind” is in a close relationship with the phenomenology of experience: science of “doxa”, science of the life-world. In the thirties, Husserl developed a phenomenology of “facticity”, a phenomenology of the transcendental subjectivity, which is monadic, but whose being only becomes real through intersubjective connections. The science of life-world enables to find out “psychophysical dualism”, “objectivism” and “naturalism” at the roots of the crisis of the Western culture. In order to overcome them, it is necessary to recover the value of the “doxa”, and to show how the constitution, the *a priori*, of the life-world takes place in it.

Key words

Life-world, cultural crisis, *doxa* value, transcendental phenomenology, transcendental subjectivity.

* Este texto forma parte del proyecto de investigación titulada “Fenomenología y psicología: ponderación de las críticas de Aron Gurwitsch y Marc Richir a la fenomenología trascendental de Edmund Husserl”. Línea de investigación “Fenomenología y psicología”, del grupo “Hermes”. Universidad del Valle-Colombia.

** Ph.D. en Filosofía, *Bergische Universität Wuppertal*-Alemania. Profesor titular, Departamento de Filosofía de la Universidad del Valle-Colombia.

La obra *Crisis de las ciencias europeas*, y los textos que en torno a ella gravitan, expresan la responsabilidad filosófica y política de Husserl. Testimonio de vida de quien asumió su vocación científica, apostó al trabajo paciente, oculto, para ofrecer alguna luz a la profunda crisis en que estaba sumida la cultura europea. Pocas veces, muy pocas, Husserl escribe patéticamente, por eso la frase de que el filósofo es “funcionario de la humanidad” parece escrita con ligereza. Esta frase expresa una convicción profunda, expresa la confianza en la eficacia de la reflexión filosófica, ni vergonzante, ni sumisa a las ciencias naturales y positivas, ni a la prosperidad de los avances tecnológicos. La obra que nos convoca, legado espiritual de un maestro del pensamiento, es precisamente eso: un testamento. Ya Silvio Rodríguez recordaba que el testamento es una repartición de deseos, voluntad que busca trascenderse. Un “don”, vínculo generacional, generativo. El testamento de Husserl, tesoro *espiritual* –¿hay alguno tesoro que no sea del espíritu?– consiste en advertir que la reflexión filosófica cuenta con una capacidad misteriosa para arrojar luces en las penumbras del mundo. “El rocío cubre el césped en las horas más silentes de la noche”, dice Nietzsche (1988: 188; 1983: 213). En medio de una profunda “crisis” cultural, social, política, padeciendo en vida la exclusión del régimen nazi, Husserl advierte que el “mundo es configuración espiritual” (Husserl, 1991: 114/117¹). Dimensión espiritual, interconexión del *logos* con el horizonte oculto, inconsciente. Husserl tiene una confianza especial en el pensamiento filosófico: el filósofo individual, miembro de la comunidad filosófica, desempeña la función de “arconte”² ¿Cómo puede el pensamiento filosófico ofrecer luces a la complejísima dimensión del mundo? ¿Delirio de un viejo filósofo?

Abordamos, en tres pasos, la pregunta por el sentido del legado filosófico de Husserl, en la referida obra, “*Crisis*” (Husserl, 1991): en primer lugar, presentamos el tema y método de la fenomenología como ciencia de la “*doxa*”. La *doxa* equivale a la opinión, perspectiva subjetivo-relativa, la cual se indaga mediante la “*epoché* fenomenológico-trascendental”. El rendimiento de tal *epoché* es el mundo

¹ El primer número de la página corresponde a la edición crítica de las obras de Husserl, *Husserliana*, seguido del número de la página correspondiente a la edición, traducción, en español.

² Esto lo expresa en un legajo fechado en 1934 (Husserl, 1973b: 669), considerado por Iso Kern como su “testamento” (Husserl, 1973b: LXX).

de la vida, configuración “espiritual”. Presentamos, en segundo lugar, los rasgos esenciales de la dimensión “espiritual”, responsable de la constitución, subjetiva-intersubjetiva, del mundo de la vida. La constitución del mundo tiene como presupuesto la intersubjetividad trascendental. Constitución que tiene la forma de quiasma, forma asimétrica. Finalmente, retornamos a la pregunta por la tesis de que la voz del filósofo tiene un carácter “arcóntico”, “funcionario de la humanidad”. Su sentido se explicita con base en la leyenda del origen del *Tao te King*, llevada a poesía por Bertold Brecht.

I.

En la última obra publicada en vida por Husserl, la fenomenología conserva su rasgo de “ciencia”, pero no ciencia en el sentido moderno, ciencia que aspira a verdades universales, abstractas, desvinculadas de toda perspectiva. La fenomenología conserva su pretensión de cientificidad, sí, pero para restablecer la dignidad de la “*doxa*”, de la opinión. Según esto, lo primordial no son las ciencias, ni las teorías objetivas, ni los mitos.

¿Qué significa esta exaltación de la “opinión”, por qué elevarla a “fundamento” de la “*episteme*”? Ya desde Platón, y para toda la tradición filosófica –salvo algunas excepciones, que confirman la regla, por ejemplo, Nietzsche–, la *doxa* conforma un punto de partida, distante de la *episteme*. A contrapelo de esta tradición, Husserl exalta la *doxa*, la “voz” y el pensamiento subjetivos. Según esto, la “*doxa*” no requiere de un razonamiento previo que la oriente, no requiere de claridad y evidencia conceptual con respecto de aquello que se quiere decir. La *doxa*, menos asociada con el “dominio” del técnico, del científico, que con la *toma de posición*, subjetivo-relativa, de quien hace las veces de experto, técnico, científico... La opinión (examinada) conoce sus límites, no pretende acceder al estatuto de teoría. Es –como diríamos en lenguaje coloquial– “simplemente una “opinión”. Sin embargo, para la fenomenología esta “simple opinión” está cargada de una fuerza y profundidad insondables: el horizonte oculto, implícito, del mundo, la pulsión teleológica, que orienta las distintas modalidades de la sabiduría, del conocimiento. En la “simple opinión” está en juego mucho más de lo que la *ipseidad* sospecha: el *absoluto*, donde se albergan razón y sin-razón. En la tra-

dición filosófica occidental contamos con diversas propuestas sobre cómo la “opinión” debe formarse.

Con la revaloración de la “*doxa*”, Husserl resinifica el *sapere aude* bajo la fórmula, que podríamos expresar así: “atrévase a valorar lo que piensa, atrévase a valorar su voz”. Sin embargo, exaltar la perspectiva, lo “subjetivo-relativo”, no equivale ni al “egocentrismo”, ni al psicologismo, ni a la introspección empírica. El examen de la perspectiva exige desvincularse del presupuesto “más oculto, más fuerte, más universal” (Husserl, 1991:154/159): el vínculo con el mundo, como realidad dada de suyo, clausurada, escenario infinito del aparecer. Cortar este vínculo es como quitar una venda que cubre los ojos: posibilidad de reconstruir el origen del sentido. Para la fenomenología la génesis, el acceso al *origen*, no equivale a la reconstrucción de la historia empírica, sino a la posibilidad (de cada quien) de renovar la proto-fundación del sentido: la “*dicha*” de vivir, de sentir la renovación del sentido en cada instante, en lo pequeño y aparentemente banal, hasta en lo más grande y lejano. Lejos de una disposición anímica fundamental de nostalgia, o de aburrimiento profundo, o de angustia (Heidegger), la actitud fenomenológica corresponde primordialmente a la “*dicha*” (Richir, 2013), la *dicha* de la creatividad, cuya misteriosa dinámica fluctúa entre el sentido renovado y el sentido naciente. Para contemplar el fenomenismo y determinar los modos del aparecer, la descripción fenomenológica se abstrae de los prejuicios (supuestos). Al igual que el poeta, el artista, el fenomenólogo contempla, por ejemplo, la luna como si fuera la primera vez que la ve y que la ve un ser humano; puede renovar el sentido que generaciones y generaciones le han otorgado. Fenomenología y arte tienen en común: 1) la sensibilidad ante el “acontecimiento” y 2) el sostenido intento de expresar fragmentaria, progresivamente, sus múltiples sentidos. El asombro y la “*dicha*” ante la renovación –generativa– del mundo en los “acontecimientos”. Es de tener presente, que, diferente de las emociones, la “*dicha*” es un “temple de ánimo fundamental”, acorde a la disposición creativa (Richir, 2013). No obstante, el pensamiento y el arte también están en capacidad de mostrar el “horror”, el espanto, ante la dimensión inhóspita, salvaje, del mundo. Al respecto, es de recordar la apreciación de Husserl sobre el sin sentido de entonar, en una época oscura, la “oda a la alegría”, musicalizada por Beethoven (Husserl, 1991: 8-10).

Ante el “acontecimiento”, el fenomenólogo reacciona, pone a prueba lo que dice la “teoría fenomenológica”, intenta descifrar su misterio mediante un cambio de actitud: “corta el vínculo” con el mundo de la actitud natural, con cada objeto, consigo mismo, con los otros..., realidades clausuradas, definidas. Suspende, neutraliza el juicio³.

Todo acontecimiento es misterioso, inesperado, indefinible. La *epoché* fenomenológica, reacción de quien, insatisfecho con las explicaciones empíricas, objetivas, se atreve a examinar la experiencia, el vínculo entre “acontecimiento” y mundo, devela el carácter espiritual del mundo. Semejante al acto de despertar, explicita la dimensión oculta, condicionante, de la experiencia. El infinito, el mundo infinito, deja de considerarse como instancia “ideal” o “material”, lejana a la experiencia. En cambio, la experiencia, desde el acontecimiento del nacimiento, hasta el de la muerte, está determinada por el “infinito”. Practicada como debe ser, con toda radicalidad, en “un solo paso” (Husserl, 1991: 153/158), la reducción fenomenológico-trascendental, permite acceder a la dimensión espiritual, infinita, del mundo⁴.

¿Cuál es el carácter de esta dimensión espiritual, infinita? Consideramos dos atributos esenciales de la vida espiritual: 1) la unidad psicofísica y 2) la dimensión intersubjetiva.

II-1.

Hemos dicho que el legado filosófico de Husserl, presentado en su última obra, *Crisis* (Hua VI) y en los manuscritos de investigación de la década del treinta, consiste en resaltar la dimensión espiritual de la existencia humana. La experiencia está conformada tanto por una dimensión fáctica, como por otra *a priori*, universal. Basta recordar una de las tesis centrales de Kant, para identificar la paradoja que conlleva esa tesis: si la necesidad pertenece al reino *a priori*,

³ La fenomenología comparte la neutralización del juicio, la *epoché*, con los escépticos, pero se diferencia de ellos en que no niega la posibilidad de conocer, así sea progresivamente, la realidad. La *epoché* fenomenológica se realiza mediante un acto de la voluntad, respuesta a un acontecimiento, instauración de la actitud fenomenológica.

⁴ Al respecto dice Husserl: “El rendimiento de la total trasposición ha de consistir en que la *infinitud* de la experiencia del mundo, real y posible, se transforma en la *infinitud* de la “experiencia trascendental”, real y posible, en la que por primera vez el mundo y su experiencia natural se viven como “fenómeno”. (Husserl, 1991: 157, cursivas de J.C.V.; véase también Husserl, 1991: 114).

¿cómo es posible que sea, al mismo tiempo, empírica, fáctica? Una de las maneras de evitar la paradoja consiste en asumir el dualismo psico-físico: el pensamiento discurre mediante conceptos, juicios, razonamientos, toda su actividad conforma la vida del *cogito*. Como contraparte, el cuerpo tiene un carácter empírico, cuya función es suministrar los datos sensibles, la afecciones. Pensamiento y afectividad corresponden a dos sustancias distintas, interactuando entre sí. Sin embargo, esta concepción da lugar a dos posiciones extremas: de una parte, la tesis de que el pensamiento –en síntesis con la sensibilidad– accede al conocimiento, a teorías objetivas, cuya pureza no debe estar contaminada, ni por los estados afectivos, ni por lo subjetivo-relativo. De otra parte, la tesis de que la afectividad –al igual que el pensamiento– es una dimensión interna (inmanente), constitutiva de la conciencia. Según esto, la introspección permite acceder –originariamente– tanto a la afectividad, como a las estructuras que determinan el pensamiento válido (lógica).

Si bien Husserl no incurre en estas posiciones extremas, necesitó de dos décadas de investigación fenomenológica para describir, satisfactoriamente, la dimensión espiritual de la experiencia: unidad entre el pensamiento y el trasfondo oscuro que lo determina, y el componente corporal, mediante el cual se manifiesta la trascendencia, del “otro” y de “lo otro” de la subjetividad. Examinemos sumariamente los pasos que dio Husserl para formular la unidad espiritual de la experiencia.

En 1908, Husserl da un giro trascendental a la fenomenología, expresado en la obra programática de 1913, *Ideas I* (Husserl, 1986b). En esta nueva concepción, tanto el cuerpo, como la afectividad forman parte de la subjetividad trascendental, sin embargo, tan solo pueden ser tematizadas *eidéticamente*.

La fenomenología trascendental de *Ideas I* describe las estructuras intencionales (*noético-noemáticas*) de la conciencia desde un punto de vista esencial, *eidético*, basándose en la dimensión fáctica, pero abstrayéndose de ella. Abstraída del psiquismo, dimensión empírica, mundana, la fenomenología trascendental se hace cargo de la razón, constituyente de la realidad y de la posibilidad. Una de las críticas más contundentes al “idealismo trascendental”, de *Ideas I* –obra de carácter idealista, así la expresión no aparezca explícitamente en ella (Vargas Bejarano, 2013)– proviene del neokantiano Paul Natorp. La crítica apunta al concepto de “vivencias”,

dimensión inmanente de la conciencia, en donde se lleva a cabo la constitución de la dimensión trascendente. De acuerdo con la fenomenología trascendental de *Ideas I*, la estructura intencional de la conciencia está conformada por dos momentos indisociables: las *noesis* –vivencias, actos intencionales, objetivantes y no objetivantes– y los *noemata*, correspondientes al objeto trascendente. Natorp acepta que la dimensión objetiva, trascendente, se presenta a la conciencia mediante el fenomenismo. Sin embargo, rechaza la tesis de que las “vivencias”, la dimensión *noética*, se ofrezca directa, “originariamente”. Las “vivencias” –sentimientos, afecciones, actos de la conciencia, etc.– se ofrecen siempre indirectamente, desde la distancia temporal. Que las vivencias tengan un carácter necesario, apodíctico, se debe –según Husserl– a su carácter inmanente, a que se ofrecen plenamente a la conciencia, en el presente. Y aunque se evadan, aunque caigan en el horizonte del pasado, se pueden explicitar mediante la reflexión, cuya meta “no es repetir la vivencia primitiva, sino contemplarla y exponer [esencialmente] lo que se encuentra en ella” (Husserl, 1986a: 81/72-73). Frente a esto, Natorp reacciona diciendo que esta evidencia tiene un carácter “formal”, pues, las vivencias siempre se evaden a la mirada directa de yo. No aparecen, posibilitan el aparecer de algo, trascendente. Por ejemplo, mientras estamos concentrados en el trabajo, escuchamos pasar una motocicleta, pero no el ruido y luego la motocicleta. Para Natorp, la tesis de que las “vivencias”, la dimensión concomitante a la constitución de los objetos, pueda describirse directa, “originariamente”, es una ilusión. Sólo mediante construcciones “conceptuales”, no fenomenológicas, se pueden separar las vivencias, elevarlas al rango de objeto. La distinción entre “lo que aparece” y el aparecer, la vivencia del aparecer, es artificial. Disección petrificante del fluir de la conciencia.

La descripción es abstracción: eso nos acerca un paso a lo que sucede. La descripción es mediación: eso toca quizá de la manera más precisa el núcleo del problema. Entonces la descripción es un alejamiento de la inmediatez de la vivencia. Y de esto se sigue, además: es una parálisis de la corriente del vivir, por lo tanto, un asesinato de la conciencia, que en su inmediatez y concreción es más bien vida siempre fluente, nunca en reposo. En cuanto uno se da cuenta de esto, ya no lo abandona la

impresión, al leer casi todos los libros de psicología, como de estar aseando en salas de disección: uno ve cadáver tras cadáver, y cien manos ocupadas en seguir desposeyendo al que ya está muerto de la última sombra de la vitalidad que todavía quedaba en los miembros que permanecían todavía en su complexión natural. Con conceptos completamente muertos, rígidos, inmóviles, uno ni siquiera subsume el organismo vivo de la psique, sino los miembros que de ella se habían arrancado. ¿No es éste un comienzo de lo más extraño? (Natorp, 1912: 190-191).

Según esta crítica, todo el horizonte trascendental, determinante del aparecer –la temporalidad, las síntesis, las estructura temporal de la retención, protensión y presente originario, entre otros–, no sería más que mera especulación. Crítica retomada por varios fenomenólogos, entre ellos Heidegger y Patocka. Empero, Heidegger la enfrenta en los siguientes términos: si bien es cierto que toda idealización se abstrae de las vivencias, no todo el lenguaje se reduce a la dimensión objetivante, conceptual, hay una dimensión del sentido, relacionada con las vivencias, que no se ajusta a la forma conceptual. Adicionalmente, la tarea de la fenomenología no consiste en describir las vivencias. Para evitar caer en construcciones conceptuales y ajustarse a la dinámica del aparecer, acuña su famoso concepto del “anuncio formal” (Rubio, 2011).

No obstante, esta crítica no hace justicia a la fenomenología trascendental (Vargas Bejarano, 2011). Ciertamente, las vivencias (el componente *hilético*, los actos de la conciencia) tienen un modo de fenomenalización diferente al de los objetos trascendentes, cuyo carácter es temporal. Las vivencias no aparecen “ahí delante”, no se doblan, no se repiten, en el pasado, sino que forman parte de la dimensión trascendental, horizonte oculto que condiciona el aparecer. Lo mismo sucede con el yo fenomenalizante, describe pero no aparece. Estamos ante la tensión entre “lo que se manifiesta” y sus manifestaciones. Las manifestaciones conforman el aparecer, pero no aparecen. El enigma está en establecer cómo tiene lugar el aparecer, la dación, de lo trascendente. Problema central de la teoría del conocimiento.

Pero, si las “vivencias” forman parte del horizonte oculto, trascendental, ¿cómo elevarlas a tema de la fenomenología, sin caer en construcciones o especulaciones? La descripción fenomenológica

da cuenta de los *modos* del aparecer, de la fenomenalización. Según Husserl, el objeto está siempre determinado por una dimensión subjetivo-relativa, que remite al pasado, donde se constituyó por primera vez el respectivo sentido. Sentido retenido que determina la comprensión del objeto, anticipa los aspectos por venir. Todo ello está implícito en la correlación intencional (*noético-noemática*), y la reflexión fenomenológica tiene por tarea explicitar estas capas de sentido y su génesis. Sin embargo, la descripción siempre es parcial, pues en la fenomenalización siempre hay un horizonte irreductible, subjetivo, que determina la aprehensión del objeto, de manera que es necesario avanzar en zigzag, retroceder para dar cuenta de lo oculto, determinante.

Toda esta dimensión subjetiva, oculta, forma parte del “*sum*”, de la existencia circunscrita a condiciones concretas. Queda pendiente establecer de qué manera Husserl tematiza la subjetividad, realidad espiritual, constituyente de sentido, y a la vez fáctica, encarnada. La fenomenología debe afrontar la paradoja de cómo es posible tematizar la subjetividad trascendental, conformada tanto por una dimensión universal, infinita, como por otra dimensión fáctica, encarnada. La fenomenología debe aclarar el misterio de cómo se inserta la singularidad, en la pluralidad y de cómo se constituye –intersubjetivamente– el mundo de la vida, “configuración espiritual” (Husserl, 1991: 114/116).

II-2.

A principios de la década del veinte, Husserl reformula su concepción del espíritu y de la naturaleza, en orden a describir la doble dimensión, fáctica y necesaria, de la subjetividad trascendental⁵. El espíritu tiene un carácter corporal, encarnado: alma y cuerpo conforman una unidad indisociable, monádica. Unidad entre pen-

⁵ En 1919 ofrece una lección titulada *Naturaleza y espíritu* (Husserl, 2000), lección que repetirá ocho años después, consignando en ella los avances de su investigación. A principios de los años veinte, Husserl adviene a una fenomenología de la experiencia y de la facticidad, unidad irreductible entre la dimensión espiritual y corporal (Micali, 2008). Sobre esta base plantea, en la obra aquí analizada, Crisis, que la fenomenología, ciencia del espíritu, está en condiciones de dar cuenta de la “verdadera naturaleza” (Husserl, 1991: 345/355). Sin embargo, esta exaltación de la fenomenología no significa que devenga en “espiritualismo”, contrapuesto al “naturalismo”. El propósito de esta disciplina es mostrar la complementariedad entre las ciencias positivas, objetivas, y la fenomenología trascendental, ciencia del mundo de la vida.

samiento y sensibilidad. De una parte, el libre discurrir del pensamiento, de la atención, orientada por el yo; de otra parte, las síntesis pasivas de la sensibilidad y de la temporalidad⁶. El yo cuenta con una historia de vida que puede actualizar ya sea mediante rememoraciones, ya sea mediante asociaciones pasivas que traen al presente representaciones, escenas del pasado. La unidad del yo, su historia de vida, no se corresponde con la unidad temporal de la conciencia, cuyas síntesis temporales, pasivas, unifican no solo al yo, sino que constituyen la “totalidad”, y por esta vía constituyen al mundo, real y posible. Síntesis subjetivas e intersubjetivas. La *ipseidad*⁷, punta del iceberg, forma parte de una unidad subjetiva mucho más amplia y compleja: la subjetividad trascendental. Toda ella conforma, según Husserl, una “substancia”⁸. Pero no una substancia cartesiana, temporal y separada de la substancia corporal, extensa, sino una substancia auto-subsistente y dinámica, viviente, atravesada por fuerzas pulsionales. En conexión con Leibniz, Husserl afirma que no hay dualidad entre objeto y observador, sino que tienen en común el carácter de “substancia”, cuyo carácter es “simple”, auto-subsistente, inserta en un orden jerárquico, orgánico. La mónada conforma una unidad consistente, no limitada al yo. Refiriéndose a sus transformaciones, “en lugar del yo”, Husserl prefiere hablar “siempre de “subjetividad concreta, universal”, “mónada”” (Husserl, 1973a: 262; Hopkins, 2011).

Esta unidad de la vida universal en el vivir, bajo la participación del yo o sin su participación, de todos modos bajo la posible participación del yo, la denominamos la *vida monádica*, y la tomamos en plena concre-

⁶ En un manuscrito de junio de 1921, titulado “Sobre el concepto de “mónada”. La concreción del yo”, Husserl afirma: “Con ello tenemos un *doble concepto de la vida del yo*: 1) la conciencia universal del yo con su corriente de vivencias, es la vida, en que vive el yo consistentemente, el medio intencional, mediante el cual él (yo) realiza actividades y sufre afecciones, en cuanto enriquece este medio con nuevas vivencias. 2) El múltiple hacer y el ser afectado mismo, la vida de la participación del yo, del yo en el plano del aparecer, del (yo) mediante acción y pasión, la cual se efectúa “en el yo” mismo (aunque a través de momentos del medio general), del enriquecimiento [de la] corriente de vivencias.” (Husserl, 1973a: 45-46).

⁷ Si bien este término no lo utiliza Husserl, parece más apropiado para designar al yo empírico y al “yo puro”: yo idéntico a sí mismo (*Selbst*) en el transcurrir del tiempo y yo sujeto de actos –intencionales– y de afecciones, timonel de la atención. Al respecto véase Rizo Patrón (2013).

⁸ En un manuscrito de 1922 escribe Husserl: “Ser-a través-de-sí es: una “concreta” subjetividad (...) ser substancia (ser absoluto). Ser-a través-de-sí es, dijimos, ser en sí mismo” (Husserl, 1973a: 292). Husserl entrevé tempranamente, desde el inicio de la filosofía trascendental, la conexión entre la “subjetividad trascendental” y la filosofía de Leibniz. Para el año de 1908 ya se encuentran reflexiones sobre el carácter monádico de la subjetividad trascendental.

ción, que asume el correspondiente hecho esencial del yo de esta vida en su correspondencia; es decir, el yo en su relación a este vivir suyo y el vivir en relación al yo, ambos tomados a la vez, entonces, hablamos de monada. (Husserl, 1973a: 46)

La reducción trascendental permite descubrir la mónada, y en ella, el horizonte de donde emerge –mediantes síntesis temporales y de significación– todo sentido, real y posible; sin embargo, si hay pluralidad de mónadas, en cada una de ellas, en cada parte, también ha constituirse idealmente la omniabarcante totalidad. Pero, esta totalidad no equivale al “infinito absoluto”, sino que se ofrece siempre como horizonte, “totalidad abierta”, susceptible de ser enriquecida, transformada. El mundo, totalidad omniabarcante, no es la totalidad ideal, idea regulativa, determinante de cada experiencia, sino horizonte abierto, irreducible, correlativo a la pluralidad de perspectivas, de mónadas. Estamos ante el problema central del *infinito*. A diferencia de Kant, Husserl no concibe el mundo infinito como “idea trascendental”, condición –a priori– de la experiencia, “totalidad incondicionada, absoluta” (Kant, 1993: A 407). Para Kant, la “idea de mundo”, infinito, condiciona cada aparecer, rebasa toda experiencia posible, no adviene a presencia. *Potencial-infinito*, base de toda dimensión *noumenica*, al que no le corresponde, en ningún caso, objeto alguno. Para Husserl, no solo el mundo tiene el rasgo de “idea”, también cada cosa es “idea en sentido kantiano” (Husserl, 1986b: 341ss/ 330ss): sucesión infinita de manifestaciones. Sin embargo, a diferencia de Kant, no asume al “infinito” como idealización. A este modo de concebir el mundo, como “idealidad”, corresponde la tesis de que el entendimiento divino podría acceder a la totalidad de las manifestaciones, del mundo y de las cosas, en un solo paso, mediante la intuición pura. Lazlo Tengelyi (2007) muestra que el concepto husserliano de “infinito” no puede corresponder a la concepción kantiana de “potencial infinito” (Kant, 1993: A 418), sino a la de “actual-infinito”. Este cambio de perspectiva permite entender en qué sentido el “infinito” constituye el horizonte de toda experiencia, horizonte de mundo y horizonte interno y externo de percepción, sin que esto exija acudir a un entendimiento divino, que permita acceder –idealmente, en el límite– a la totalidad de las manifestaciones. Desde la perspectiva de Husserl el infinito no equivale al potencial (regulativo) de las manifestaciones, sino que

también es *actual*, intuido en la sucesión de las manifestaciones, así no se ofrezca –total, plenamente– en ninguna de las manifestaciones, que conforman el flujo de la fenomenalización (Husserl, 1986b: 140/131; Tengelyi, 2007: 65-86).

El mundo, cada cosa, la mónada, son “totalidades abiertas”, a las que corresponde un flujo –continuo, infinito– de fenomenalización, en sus respectivas modalidades. Mundo, cosa y mónada, totalidades abiertas, con diferentes grados de infinitud. Todos ellos nunca se ofrecen de una vez, totalmente, sino en relación con horizontes. Fenomenológicamente, el mundo no es una totalidad, sino horizonte, horizonte general de experiencia, horizonte de horizontes, y como tal, siempre se ofrece subjetiva-relativamente.

En orden a mostrar cómo tiene lugar la constitución intersubjetiva, superación del solipsismo, retornemos al problema de la “encarnación”, de la toma de conciencia de la *ipseidad* (*ipseidad* empírica, determinada por su nacimiento, por su cuerpo sexuado, por sus relaciones familiares, etc.). La mónada no solo contiene en sí la “totalidad” del mundo, la dimensión universal (Husserl, 1973b: 546-547), sino que es a la vez empírica, “encarnada”. La “encarnación”, el pensamiento, la intimidad que se expresa en el cuerpo vivido externo, es el resultado de la apertura al “otro”.

Según esto, no es que la apertura al “otro”, la constitución del “otro”, se realice mediante relaciones analógicas, “deducción”, “silogismo”. La analogía se basa primordialmente en los sentimientos, que llevan a identificar el carácter extraño, trascendente, irreducible, del “otro”. La analogía funge como *Einfühlung*, empatía; en

⁹ Interpreto la “analogía”, base de la intersubjetividad, a partir de la relación de quiasma, a mi parecer, más fundamental, que la “analogía” presentada en la *V Meditación cartesiana*. Allí, el yo constituye al “otro”, *alter ego*, teniendo como punto de referencia la mismidad del yo-puro. El yo-puro se caracteriza tanto por ser sí mismo (*Selbst*), unidad que perdura en el transcurso del tiempo, como por ser sujeto de actos y afecciones. En cuanto *Selbst*, mismidad, el yo descubre que en todos sus recuerdos, él mismo está implícito, como el yo que los vivió, que ejecutó esta o la otra acción. Aquí se pone de manifiesto tanto la unidad, como la diferencia del yo: el yo del pasado es “otro yo”, con respecto al actual. Esta división con respecto a sí mismo, se constituye en el punto de referencia implícito, condición para la apercepción del “otro”. El “otro” es “modificación de mí mismo” (Husserl, 1986a: 144/179), *alter ego* (Husserl, 1986a: 126/154); sin embargo, su trascendencia irreducible, hace que no sea un simple “análogo” (Husserl, 1986a: 125/154). La “analogía” no significa proyección del “yo” hacia el otro, sino que, ante todo, el “otro” funge como reflejo del “yo”: “El “otro” remite por su sentido constituido, a mí mismo; el otro es reflejo de mí mismo, y, sin embargo no es propiamente reflejo; es un análogo de mí mismo y, de nuevo, no es, sin embargo, una analogía en el sentido habitual” (Husserl, 1986a: 125/154).

ella, el “otro” es apercibido, aparece como “otro yo”, separado del flujo de la conciencia subjetiva¹⁰: “En ella”, dice Husserl, “conoce el yo empáticamente la vida anímica, más exactamente, la conciencia del otro. Ciertamente la conoce, pero nadie diría que la vive” (Husserl, 1994: 187/122). Análogo al “yo”, el “otro” no es tan diferente como para que sea radicalmente “extraño”. Antes bien, esta relación se caracteriza por “ser-con-otro” y, en relaciones de comunidad, “ser-uno-en-otro”.

La toma conciencia del yo y de su corporeidad es resultado de la apertura de dos subjetividades: dos intimidades que se relacionan en el entrecruce, en la mediación de sus cuerpos vividos externos. La intimidad, la trascendencia, del “otro” sólo es accesible –indirectamente– en la presencia del cuerpo vivido externo, físico (*Außenleiblichkeit*). El cuerpo vivido externo remite directamente (no al modo de “signo”), a la intimidad (*Innenleiblichkeit*) del “otro”: todos sus movimientos son expresiones, plenas de sentido. En su cuerpo físico está sedimentada su trascendencia, su vida personal. La mónada toma conciencia de sí, de su cuerpo vivido, porque previamente está inserta en un tejido de relaciones intersubjetivas (familiar, social). Bajo el trasfondo de esta red intersubjetiva, mundana, sucede la apertura intermonádica, el mundo común surge como síntesis, en la X, trenza, entrecruce, de dos o más intimidades que se encuentran, siempre bajo la mediación de sus cuerpos vividos (Husserl, 1973a: 324-340; Richir, 1992: 35-41).

Pero, retornemos a la paradoja de la constitución intermonádica del mundo: la relación entre el mundo como “totalidad” y su presencia en cada mónada, en cada parte. La mónada es “substancia”, es “a-través-de-sí” y “para sí” (Husserl, 1973a: 292), está definida, pero no absolutamente cerrada. La metáfora de las “ventanas” (Husserl, 1973: 473) es muy dicente: esta apertura abre la mónada al infinito: el vínculo múltiple con las otras mónadas, igualmente constituyentes de sentido, el vínculo con las cosas y con sus modos típicos de aparecer. Esta “apertura” monádica sirve de base para el desarrollo de la fenomenología de *la experiencia* (Husserl, 1994: 111/47; Tengelyi, 2007): la fenomenología no ha de limitarse a considerar las es-

¹⁰ En el texto de la lección “*Problemas fundamentales de fenomenología*” leemos: “Todo el ser fenomenológico se reduce entonces a un (a mí) yo fenomenológico (...) y a otro yo, puesto en la *Einfühlung*” (Husserl, 1994: 190/125).

estructuras intencionales, como si fuera psicología pura, antropología a priori. La afección proviene de una dimensión más primordial que el entorno físico y que la dimensión empírica: la trascendencia del “otro”. Apertura al “acontecimiento”, a la renovación, al sentido naciente. En el encuentro con el “otro” el yo es afectado, *acontece* algo nuevo, se amplía el horizonte de mundo. El “otro” se hace presente en su cuerpo vivido, en su voz, e indirectamente, en sus textos, en los registros magnetofónicos y electrónicos.

Esta condición de apertura a la dimensión plural, extraña, infinita, del mundo, genera problemas en la tesis de que el mundo (de la vida) conforma una unidad, emergiendo en cada instante del “presente viviente”, monádico. Husserl no abandona la posición de que la totalidad del mundo, todo el infinito, se constituye en la subjetividad trascendental, en la monada. Sin embargo, las paradojas persisten: ¿cómo es posible que en la mónada esté la dimensión universal, la temporalidad absoluta, constituyente del sentido del mundo, y a la vez sea concreta, fáctica?¹¹ (Husserl, 1991: 181/187). En otros términos, ¿cómo es posible que la subjetividad trascendental tenga un carácter espiritual, universal, infinito y, al mismo tiempo, sea empírica, corporeizada? La solución propuesta por Husserl se cifra en el “presente viviente”, en donde el proto-yo constituye el sentido del yo-empírico. La reducción trascendental permite establecer que no hay dos yo, sino uno solo, una vez *constituyente* de sentido, punta del presente –presente vivido– escapándose a la reflexión, y otra, el yo fáctico, *constituido*, psicológico. El sentido, el ser de éste proviene de la constitución efectuada por aquél. Esta fractura del yo, ofrece elementos para entender la distancia de la afectividad consigo misma, es decir, la imposibilidad que tiene el *cogito* de acceder originariamente a sus propias vivencias. El ego trascendental solo tiene acceso a sí mismo, *en la distancia*, bajo la mediación del ego empírico, fáctico, a través de su encarnación. El acto del “verse” reflexivo, es análogo al acto de posar una mano sobre la otra: así como la mano izquierda siente a la derecha y a la vez la prende como objeto físico, ésta también siente a la izquierda y la siente como algo, un objeto cálido que se posa sobre ella. La relación es como el quiasma, nunca

¹¹ Esta pregunta ocupó por varios años a Husserl y sirvió de base para el diseño de la vía psicológica: el “hermanamiento” entre fenomenología trascendental y psicología fenomenológica, la primacía de la fenomenología trascendental, de la metafísica. Véase, por ejemplo, el literal “B” de la tercera parte de *Crisis*, titulada: *El camino hacia la fenomenología trascendental desde la psicología* (Husserl, 1991: 194ss/200ss).

se encontrarán las “dos” intimidades, la de la mano derecha y la de la izquierda. Lo mismo sucede cuando el yo se contempla a sí mismo, reflexivamente¹². Se auto-observa en la distancia temporal y bajo la mediación del cuerpo, de sus ojos, de su pensamiento –pensamiento encarnado–. Sin embargo, esta fractura del “yo” –psicológico y trascendental– es *derivada de otra más originaria*: la apertura del “yo” a la trascendencia del otro, el quiasmo o desfase de las relaciones intersubjetivas. La distinción entre “yo trascendental” y “yo empírico”, entre cuerpo vivido interno y cuerpo vivido externo, corresponde a dos sentidos de la experiencia: interioridad y exterioridad, immanencia y trascendencia. Pero, si la “encarnación” –toma de conciencia de la dimensión fáctica, expresión de la intimidad en el cuerpo vivido externo– remite a la apertura a otras facticidades¹³, bajo la mediación del cuerpo vivido, surge la pregunta por el origen de tal apertura. ¿Cuál es el estado previo a la constitución del “yo puro”, el estado que antecede a la encarnación?

Husserl apela al concepto de mónada, y en él a la dimensión pasiva, temporal, “presente viviente”, absoluto, unidad auto-subsistente, para sí (*für sich*). Esta dimensión es, según Husserl, “inconsciente”, sin que esto signifique que es lo “otro” de la conciencia, sino la capa más profunda, en donde no funge la percepción, sino la fantasía. En el fluir de la fantasía se constituyen *Phantasmata*: variación sucesiva, síntesis continua de imágenes, en donde no hay referencia alguna a objetos reales, ni se configuran objetos plenamente individuados, sino escenas, a las que corresponden estados afectivos y pulsionales. Husserl persiste en asignarle a estas actividades el carácter intencional: aún allí funge el proto-yo, constituyendo *Phantasmata*, unidades intencionales. A su juicio, aun cuando no ha tenido lugar

¹² Merleau-Ponty ha abordado la subjetividad como apertura, relación de quiasma. Sin embargo, este tema ya se encuentra en Husserl (1973a: 324-340).

¹³ En 1923, en su última lección en Friburgo, titulada *Ontología: Hermenéutica de la facticidad*, Heidegger expone los rasgos centrales de la facticidad del *Dasein*. Allí prelude –en perspectiva fenomenológica lo que en *Ser y Tiempo* denominará “Análisis del *Dasein*”: la descripción de la existencia humana atórica, previa a la reflexión. Análisis que servirá de base a la formulación y desarrollo de la pregunta por el ser. De este tema no nos ocupamos en este artículo. Nos interesa, sí, poner de manifiesto que Husserl desde el comienzo de la década del veinte, también desarrolla una fenomenología de la facticidad: su propósito es exponer y reflexionar sobre el misterio del *faktum* de la subjetividad trascendental, su carácter trascendental y a la vez empírico. Partiendo de la diferencia entre apodicticidad y adecuación, Husserl llega al resultado de que el *cogito* no solo tiene un carácter empírico, sino también necesario, su identidad no se limita al presente, sino que se extiende a su historia, a sus recuerdos. Su apodicticidad no radica en leyes lógicas, ni en su carácter eidético, esencial, sino en su ser, absoluto. De ahí la tesis –contraria a la formulada en *Ideas I*– de que la “existencia, la realidad precede a la posibilidad”. Sobre este tema no podemos extendernos aquí, para ello se puede consultar Micali (2008: 79 ss.).

la mundanización, este trasfondo, horizonte, oscuro tiene un carácter subjetivo, monádico.

Todo se juega en el estatuto de esta dimensión “anónima”, oscura. Si se considera como componente –implícito y explicitable– de la conciencia, todas sus estructuras pueden devenir conscientes mediante la reflexión filosófica. Pero, si a pesar de la reflexión audaz, siempre permanece una dimensión irreductible, queda por señalar su relación con la conciencia. Pero, si la dimensión “anónima” es “lo otro” de la conciencia, el devenir consciente le acontece a la conciencia. ¡El sentido naciente, *acontece* a la conciencia! Inconsciente fenomenológico, para utilizar la denominación de Marc Richir (1992), emparentada con el psicoanálisis de Freud.

III.

Retornemos a la pregunta inicial por el legado de Husserl. En la conferencia titulada *La crisis de las ciencias europeas y la psicología* (Husserl, 1991: 1/3), leída en la Universidad Técnica Praga, en el otoño de 1935 (publicada en Belgrado), invitado por sus discípulos (Jan Patočka, Ludwig Landgrebe, Alfred Schütz, Felix Kaufmann, Hans Lessner, entre otros), el fundador de la fenomenología afirma que cada filósofo, cada fenomenólogo, tiene la vocación de ser “funcionario de la humanidad” (Husserl, 1991: 15/18). Esta expresión revela su profunda confianza en la eficacia del pensamiento filosófico. “Funcionario” (*Funktionäre*. Husserl, 1991: 15/18) no quiere decir “empleado” público, privado, sino servidor. “Servidor de la humanidad”, asumiendo “la responsabilidad por el verdadero ser de la humanidad” (Husserl, 1991: 15/18), asumiendo “el destino de una existencia filosófica vivida en su más plena seriedad” (Husserl, 1991: 17/19), Husserl “intenta orientar, no adoctrinar, solo indicar, describir, lo que [ve].” (Husserl, 1991: 17/19). Se necesita mucho “valor”, mucha “visión”, mucha convicción para afirmar que el pensamiento contribuye decisivamente en la transformación del mundo. En su diagnóstico sobre la situación de las ciencias, amplía la mirada y ve en ello la expresión de un problema de mayor envergadura, la crisis espiritual de occidente.

Según sus críticos, la fenomenología deriva en “idealismo”, desconoce al “ser humano”, sus condiciones de vida. Acérrimo crítico de Husserl, Blumenberg le reprocha haber resuelto la paradoja de

la relación trascendental-fáctica, en favor de la dimensión “ideal”, trascendental, en detrimento de la dimensión empírica: psicológica, antropológica. Si la fenomenología (de Husserl, aún la de Heidegger) ni siquiera alcanza el estatuto de “antropología”, de psicología, de ciencia empírica, cómo pretende ofrecer bases para entender la acción política, cómo pretende ofrecer luces a la situación de crisis cultural. En cierto sentido, esta crítica es justa, pues tras la (re)lectura de su última obra publicada en vida, sorprende no encontrar una suerte de filosofía política: una teoría de la acción, del poder, de la violencia, una consideración sobre el problema de la justicia, la exclusión; alguna alusión a la situación política, económica, de la época, alguna consideración sobre la persecución nazi¹⁴.

Sin embargo, en su última obra, *Crisis*, Husserl testimonia su responsabilidad filosófica, responde a la crisis espiritual, intenta comprender el “verdadero ser de la humanidad” (Husserl, 1991: 15). En esta obra, Husserl reformula su programa de la *Filosofía como ciencia estricta* (1911), proponiendo una nueva ciencia, ciencia de la “despreciada *doxa*” (Husserl, 1991: 158/164), ciencia del “mundo de la vida”. Esta ciencia renuncia a todas las teorías “objetivas”, a toda ideología, a todo saber sobre el mundo, entendido éste como realidad clausurada, y se proclama universal. ¡Extraña ciencia! La puesta en marcha de esta ciencia, mediante la reducción trascendental, tiene como resultado la “reconfiguración radical de toda nuestra consideración del mundo” (Husserl, 1991: 178/184). El mundo adquiere un sentido radicalmente diferente, subjetivo-relativo, pero no solipsista. *Antecediendo cualquier posibilidad, la subjetividad es primordialmente fáctica: su estructura conformada por pro-toyo, intersubjetividad, mundanidad, historicidad*¹⁵.

¹⁴ Es de recordar que para esa fecha, ya padecía el veto de ingresar a las instalaciones de las universidades alemanas, ya no podía publicar, ya sus discípulos lo habían abandonado –la mayoría de ellos, seducidos por el esplendor del “otro” fenomenólogo, quien tenía el don de ser un “Aristóteles vivo” (Gadamer), de “excitar” a los estudiantes con sus “preguntas” filosóficas–. Karl Löwith describe del siguiente modo la relación con Husserl y Heidegger, en la década del veinte, cuando era estudiante: “...me sentía interpelado con mucha mayor violencia por el joven Heidegger. La teoría de Husserl de la “reducción” a la conciencia pura había perdido interés en la misma medida en que caíamos víctimas del hechizo de las excitantes preguntas a las que nos arrastraba el más joven y contemporáneo. Sin embargo, le debemos al más viejo y más sabio el máximo agradecimiento.” (Löwith, 2006: 289). En 1933, el único discípulo cercano de aquellos años, Eugen Fink, había sido penalizado por publicar un artículo sobre el pensamiento de su maestro, en la revista *Kant-Studien*.

¹⁵ Con Heidegger y Richir (1992), podríamos añadir a la estructura de la facticidad otro atributo: su apertura al mundo mediante la *Befindlichkeit* (encontrarse), en tempestades de ánimo (*Stimmungen*).

Para ilustrar –al menos en parte– el sentido del legado de Husserl, acudimos a un relato mítico, expresado poéticamente por Bertold Brecht (2009) bajo el título: “*Leyenda del origen del libro Taoteking*”. Cuando el viejo maestro cumplió 70 años decidió cesar su actividad magisterial, retirarse a la vida campestre. Alistó su equipaje con lo más necesario y viajó en compañía de un discípulo. El trayecto lo realizó montado en un viejo buey. Antes de cruzar la frontera se encontró con el funcionario de aduana, quien le preguntó por su profesión. El discípulo le respondió que el viejo era un gran maestro y, como respuesta a su solicitud, le recitó algunas de sus enseñanzas. El aduanero se quedó pensando en lo que escuchó, de manera que cuando los transeúntes ya habían cruzado la frontera, corrió a detenerlos. Y le pidió al maestro que se quedara y escribiera un libro, basado en su sabiduría. El maestro lo observó y, complacido, aceptó la invitación. Al cabo de siete días había redactado las 81 piezas del *Taoteking*.

El referido poema no menciona el término “mundo de la vida”, pero expresa uno de sus rasgos esenciales (el primordial, siguiendo el modelo del quiasmo y no el “analógico”, planteado en la “*V Meditación cartesiana*”): la experiencia del mundo se realiza en la apertura al “otro”, a su trascendencia. El mundo se renueva, se transforma, mediante acontecimientos, que solo suceden mientras tenga lugar esta apertura. La obra, en este caso el *Taoteking*, surge del encuentro entre el maestro, el aduanero y el discípulo. Cada uno realiza su parte: el sabio conoce los principios, el discípulo escribe y el funcionario solicita la escritura del texto. Para el gran público, el protagonista de la obra es su “autor”, Laotse, quien aparece ante el gran público. Sin embargo, en sintonía con el pensamiento de Husserl, el poema no solo resalta la actitud generosa del sabio maestro, quien representaría al saber teórico, el *logos* que expresa los “principios”. No. También elogia la actitud del aduanero:

“¡Pero exaltemos no sólo al sabio
Cuyo nombre es visible en el libro!
Pues, primero se necesita arrancarle al sabio su sabiduría.
Por eso, también agradezcamos al aduanero:
Fue él quien se la exigió al maestro.”

“Saber” a la sombra, ni cuenta con el reconocimiento “oficial”, ni “aparece” en la portada de libro. Sin embargo, su presencia es de-

cisiva para entender el “origen”, el “acontecimiento”, de la obra. Se necesita tanto del sabio, como de la astucia de quien puede identificarlo, y “arrancarle” su sabiduría, para ponerla a disposición del público. Y claro, también, del discípulo que lo transcriba. Este poema resalta que el “acontecimiento”, la “obra”, surge primordialmente en el encuentro entre el maestro y el aduanero. Toda la sabiduría del maestro se hubiera ido con él, sino no hubiera respondido generosamente a tal solicitud. Toda su fuerza generativa, su fecundidad, hubiera caído en el olvido, sino hubiera tenido lugar esa “entrega”. El maestro ya cuenta con los suficientes créditos, se encamina al “retiro”, pero el aduanero también hace su parte: observa, pregunta, reflexiona sobre la sabiduría del maestro, se atreve a solicitarle que escriba su saber. Y el maestro —a la altura de su grandeza— descifra el rostro del aduanero y responde generosamente: “quien pregunta algo, merece una respuesta”. Y en la paz y vacío de un refugio, “escribe”, ágilmente la obra, compendia su saber.

Al igual que el maestro de este relato, previo a su retiro, Husserl nos entrega su legado: la tarea de ser “funcionarios”, “*arcontes*”. Sin embargo, nadie se valora tanto como para sentir que “transforma” la humanidad. El mundo no se transforma subjetiva, sino intersubjetivamente, mediante acontecimientos tan discretos como el encuentro referido en el poema. La eficacia del “acontecimiento”, su papel en la transformación del mundo es un tema central para la fenomenología de la “experiencia”.

Exaltar la “doxa” equivale a un cambio en los criterios de valoración. Cada subjetividad, cada mónada, ha devenido gracias al “*espíritu común*” (Husserl, 1987). Al fenomenólogo le corresponde preguntar siempre por el origen del sentido vivido, fenomenología de la “experiencia”, metafísica. Su “orientación” no consiste en fijar el derrotero de la política, de la economía, ni en invadir el campo de los psicólogos y antropólogos. El magisterio del fenomenólogo no es doctrinal. La exposición sistemática de los resultados de investigación, siempre ha de renovarse debido a la dinámica de la experiencia, sus descripciones avanzan en zigzag¹⁶.

¹⁶ La fenomenología tiene presente el desajuste entre la fenomenalización y la unidad del aparecer, la apariencia, de ahí la necesidad de avanzar en zigzag. De este tema no podemos ocuparnos aquí. Para ello, véase Richir, 1992.

La propuesta de restaurar la “doxa” como respuesta a la crisis cultural, equivale a defender el carácter irreductible, misterioso, de la “singularidad”, de la subjetividad, sus vínculos intersubjetivos. Cuando los sistemas sociales, políticos atentan contra la pluralidad, cada subjetividad puede descubrir que desde su “singularidad” puede surgir una luz, cuyos efectos son impredecibles. Cada subjetividad, en cada caso, tiene la responsabilidad, el deber moral de expresar creativamente su opinión, de responder a su vocación¹⁷. En cada acontecimiento, en el tejido de redes intersubjetivas, se renueva el mundo. Cada subjetividad, mediante su acción libre, generosa, trabajando en comunidad puede contribuir a hacerlo más humano, más racional. De ahí, la respuesta que le dio Husserl a su discípulo Daubert, en 1923, cuando le comunicó su decisión de reorientar su vida, de trabajar en una hacienda:

Para mí usted es *semper idem*, (esencial) plenamente filósofo, y si se siente bien como hacendado, esto es, sin lugar a dudas correcto, pues es auténticamente filosófico. Filosofía también es vivir y no meramente un quehacer profesoral. (Husserl, 1993: 80) ■

¹⁷ El tema de la responsabilidad y de la vocación, en la perspectiva de Husserl, se puede consultar en Husserl (2002), Hoyos (2012) y Held (2012).

Referencias

Blumenberg, H. (2011). *Descripción del ser humano*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.

Brecht, B. (2009). *Leyenda en torno al origen del Taoteking*. En: <http://ulises-itaca.blogspot.com/2009/12/leyenda-en-torno-al-origen-del-libro.html> (visitado en octubre de 2013).

Held, K. (2012). *Ética y política en perspectiva fenomenológica*. Bogotá: Siglo del Hombre.

Hopkins, B. (2011). "Volviendo a Husserl. Reactualizando el contexto filosófico tradicional del "problema" fenomenológico del otro. La Monadología de Leibniz". En: *Areté, Revista de Filosofía*, Vol. XXIII, No. 2, pp. 357-379.

Hoyos Vásquez, G. (2012). *Investigaciones fenomenológicas*. Bogotá: Siglo del Hombre.

Husserl, E. (1973a). *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Zweiter Teil (1905-1920)*, Husserliana, Edmund Husserl Gesamtelte Werke, Vol. XIII. Iso Kern (ed.), Martinus Nijhoff. [Hua XIII].

Husserl, E. (1973b). *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Zweiter Teil (1921-1928)*, Husserliana, Edmund Husserl Gesamtelte Werke, Vol. XIV. Iso Kern (ed.). Den Haag: Martinus Nijhoff.

Husserl, E. (1973c). *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil (1928-1935)*, Husserliana, Edmund Husserl Gesamtelte Werke, Vol. XV. Iso Kern (ed.). Den Haag: Martinus Nijhoff

Husserl, E. (1986a). *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. Husserliana, Edmund Husserl Gesammelte Werke, Vol. I. S. Strasser (ed.). La Haya: Martinus Nijhoff, 1950. [Hua I]. Versión española: *Meditaciones cartesianas*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.

Husserl, E. (1986b). *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Husserliana, Edmund Husserl Gesammelte Werke, Vol. III/1. K. Schuhmann (ed.). La Haya: Martinus Nijhoff, 1976. [Hua III/1]. Versión española: *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. México: Fondo de Cultura Económica.

Husserl, E. (1987). *El espíritu común I y II (Gemeingeist)*. En: revista *Thema* No. 4, 131-158. Texto que corresponde a Hua XIII, textos No. 9-10, pp. 165-184 y pp. 192-204.

Husserl, E. (1991). *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie, Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*. Husserliana, Edmund Husserl Gesammelte Werke, Vol. VI. Walter Biemel (ed.). La Haya: Martinus Nijhoff, 1954. [Hua VI]. Versión español-

la: *Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Barcelona: Crítica.

Husserl, E. (1993). *Briefwechsel. Die Münchener Phänomenologen*. Bd. II. Dordrecht: Kluwer.

Husserl, E. (2000). *Natur und Geist*, Bd. XXXII. Dordrecht: Kluwer

Husserl, E. (2002). *Renovación del hombre y de la cultura: cinco ensayos*. Traducción de Agustín Serrano de Haro. México D.F.: Anthropos.

Kant, E. (1993). *Crítica de la razón pura (KrV)*. Traducción de Pedro Ribas. Madrid: Alfaguara.

Löwith, K. (2006). *Heidegger, pensador de un tiempo indigente. Sobre la posición de la filosofía en el siglo XX*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.

Micali, S. (2008). *Überschüsse der Erfahrung. Grenzdimensionen des Ich nach Husserl*. Dordrecht: Springer.

Natorp, P. (1912). *Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode. Erstes Buch: Objekt und Methode der Psychologie*. Tübingen: Mohr/Siebeck.

Nietzsche, F. (1983). *Así habló zarathustra*. Madrid: Alianza. Versión en alemán: (1988). *Also sprach Zarathustra*. Kritische Studienausgabe, Colli Montinari., Bd. IV. Munich: de Gruyter.

Richir, M. (1992). *Méditations phénoménologiques. Phénoménologie et phénoménologie du langage*. Grenoble: Jérôme Millon.

Richir, M. (2013). "La melancolía de los filósofos". En: *Eikasia*. 47; www.revistadefilosofia.com/47-24.pdf (visitado en julio de 2012).

Rizo-Patrón, R. (2013). "Entre el sujeto trascendental y el sujeto psicológico en Husserl. El ipse y el ídem en Ricoeur, ¿cabe alguna aproximación?". En: *Centenarios de Ideas I y del nacimiento de Paul Ricoeur*, Medellín: Universidad de Antioquia.

Rubio, R. (2011). "La doctrina de la indicación formal a la luz de la crisis del programa de Ser y Tiempo". En: *Natureza Humana*, Vol. 13, No. 1, pp. 84-100.

Tengelyi, L. (2007). *Erfahrung und Ausdruck. Phänomenologie im Umbruch bei Husserl und seinen Nachfolgern*. Dordrecht: Springer.

Vargas Bejarano, J.C. (2011). "Sobre el principio del proyecto de elevar la filosofía a ciencia rigurosa". En: *Co-herencia*, Universidad EAFIT, 2011. No. 14, pp. 89-111.

Vargas Bejarano, J.C. (2013). "El proyecto de una fenomenología trascendental no idealista". En: *Estudios de Filosofía*, Universidad de Antioquia, No. 47, junio de 2013, pp. 35-58.