

Jorge Salgado Sanhueza

**EL OTRO Y LA INTERSUBJETIVIDAD:
UNA REFLEXION FENOMENOLOGICA EN TORNO
A LA MEDITACION V, MEDITACIONES
CARTESIANAS DE HUSSERL**

*El presente artículo describe fenomenológicamente la constitución del Otro en la Quinta Meditación de las **Meditaciones Cartesianas** de Edmund Husserl.*

Esta descripción se inicia desde la mónada clausurada del Yo trascendental, atravesando la problemática del solipsismo, hasta la constitución del otro y la intersubjetividad, haciendo posible la filosofía trascendental como fundamento de todo conocimiento acerca del mundo.

The following is a phenomenological description of the constitution of the Other Self in the Fifth Meditation from Edmund Husserl's Cartesian Meditations.

It starts at the closed monad of the Transcendental Self, following through the problematic of solipsism, until the constitution of the Other Self and the intersubjectivity. Thus, transcendental philosophy becomes a possible basis of all human knowledge of the world.

Palabras Iniciales

Una de las principales dificultades para realizar este trabajo, ha sido determinar el procedimiento que debía emplear para enfrentarlo y para redactarlo.

Primeramente me había decidido hacerlo de un modo exegético, o sea, analizando y comentando el texto. Aunque esta metodología me hubiera facilitado, en parte, la tarea, me habría provocado una gran frustración pues me habría dejado fuera de la fenomenología y por ende, fuera del espíritu de Husserl. Me explico:

Un análisis y comentario de textos, por muy pormenorizado y especializado que fuera, me dejaba en la puerta de la fenomenología -o sea, afuera- puesto que mis comentarios habrían quedado en el ámbito de la hermenéutica exclusivamente. En este punto, caló muy profundamente el texto de Heinrich Rombach,⁽¹⁾ especialmente la proposición 4^a que dice: "Sobre Fenomenología no se puede hablar", la 5^a: "Quien no fenomenologiza, no dice, fenomenológicamente, nada", 13^a: "El Fenomenólogo no habla, sino que muestra. Se puede, también, mostrar con palabras y hablar sin mostrar". Si se reflexiona detenidamente en torno a estas tres proposiciones, se puede comprender que en ellas hay una gran experiencia fenomenológica. Es difícil hablar sobre la fenomenología, pues significaría hacerlo fuera de ella y por tanto, caer en supuestos inexplicables de describir fenomenológicamente. Además, significaría intentar hablar sobre ella y esto conlleva alejarse en un intento metalingüístico desesperado, el propósito de superar, paso a paso, las expresiones trascendentales sobre el mundo y sobre el lenguaje que la misma filosofía analítica no ha podido realizar.

Por lo tanto, tomando partido y corriendo el riesgo de fracasar en el intento, me decidí enfrentar la tarea desde dentro, es decir, desde la reflexión fenomenológica misma. Para este propósito, necesitaba un estilo de redacción que me permitiera comunicar esta incursión. Después de pensarlo un poco, decidí escribirlo en primera persona. Pero, no se trataba sólo una cuestión de estilo; sino, además, debía exponer la quinta meditación, fenomenológicamente. Esto quería decir de acuerdo a la 6^a y 13^a proposición de Rombach, que debía "mostrar" cómo Husserl pasaba desde la experiencia primordial a la experiencia intersubjetiva, y luego, si era posible, a la experiencia de la humanidad. O sea, debería mostrar como Husserl describe la constitución del Otro a partir del Yo y cómo se podría llegar a la Filosofía Trascendental, objetivo último de su reflexión. Tarea difícil de suyo, pero desafiante.

Por tanto, de acuerdo a este propósito de exponer fenomenológicamente la constitución de la experiencia intersubjetiva, sigo, paso a paso, la

1. Rombach, Heinrich: "Proposiciones de experiencia y proposiciones triviales sobre fenomenología", texto publicado en las *Actas del Cuarto Congreso Internacional de Fenomenología* que tuvo lugar en el Schwabische Hall (Baden-Wurtemberg del 8 al 11 de septiembre de 1969 por el R.P.H.L. van Breda. Las actas llevan el título genérico *Wahrheit und Verifikation* (Verdad y verificación), publicadas por la Editorial Martinus Nijhoff de la Haya en 1974, colección *Phaenomenologica*, N° 61, p. 224. (Nota mencionada por la traducción del Dr. Raúl Velozo).

lectura de la meditación quinta, intentando reconstruir el camino de Husserl. Empleo, en este intento de reflexión fenomenológica, como ejemplo de un Otro, a Iris, mi mujer (que me perdone ella), que me permitirá describir como ella se me aparece como otro desde mi experiencia primordial y como después la voy constituyendo como un otro con cuerpo y con psiquis hasta llegar a la experiencia intersubjetiva del "nos". Y desde esta experiencia intersubjetiva, vislumbrar como se constituye el mundo "objetivo", el mundo cultural, la humanidad.

Para este realizar este propósito, me baso en la estructura de la meditación V, delimitada por O. Fink. Además, para no repetir las notas a pie de página, empleo el siguiente procedimiento de referencia bibliográfica de las citas. Ej.: (MC. V. §51 (176)) que significa: MEDITACIONES CARTESIANAS, meditación V, parágrafo 51, página 176.

INTRODUCCION

Antes de enfrentar la tarea propiamente tal, surge una cuestión: ¿Cuál es la importancia de la quinta meditación dentro del propósito general de las **Meditaciones cartesianas**?. Esta respuesta, la podremos encontrar en la meditación segunda, §13 donde expone los pasos de la investigación fenomenológica. Lo expresa del siguiente modo:

"En dos estratos tienen que desarrollarse -vemos por adelantado- los trabajos científicos para los que se ha presentado el título fenomenología trascendental.

En el primero, tendrá que recorrer el reino de la experiencia trascendental del yo, enorme como enseguida se revelará, y por lo pronto, en mera entrega a la evidencia que le es inherente en su curso concorde, o sea, aplazando las cuestiones referentes a una crítica definitiva o dirigida a los principios apodícticos del alcance de la experiencia" (MC. II. §13 (65)).(2)

En este fragmento, observamos que, primeramente, el propósito general de la fenomenología trascendental es recorrer el estrato de la experiencia trascendental. Agrega, enseguida, que en este primer estrato -que

2. Husserl, Edmund: **Meditaciones cartesianas**, "Meditación segunda", p. 75, Trad. de José Gaos, F.C.E., México, 1986.

no es filosófico en el pleno sentido- se debe proceder análogamente al positivista que se entrega a la evidencia de la experiencia natural "quedando por completo, fuera de su tema, en cuanto cultivador de la ciencia de la naturaleza, las cuestiones relativas a una crítica de los principios de la experiencia" (MC. II. §13 (76)).

De acuerdo a este estrato, pareciera que la fenomenología fuera una descripción de solipsismo trascendental y quedara convertida en una ciencia egológica, frustrándose el intento de fundamentar una filosofía trascendental que pudiera hablar sobre el mundo en forma evidente. Sin embargo, este malentendido, queda despejado, cuando Husserl se refiere al siguiente nivel.

El segundo estrato corresponde a la crítica de la experiencia trascendental y al conocimiento trascendental en general. Lo expresa del siguiente modo:

"El segundo estrato de la investigación fenomenológica tocaría precisamente a la crítica de la experiencia trascendental y sobre esto a la del conocimiento trascendental en general" (MC. II. §13 (76)).

Para lograr este objetivo: fundamentar el conocimiento trascendental en general, es necesario describir en forma evidente, el paso del Yo al Nos y después a la Humanidad en general, y de este modo, quedar el camino preparado para una Filosofía Trascendental como una ciencia rigurosa:

"Acaso la reducción al ego trascendental sólo traiga consigo la apariencia de una ciencia definitivamente solipsista, mientras su desarrollo consecuente, conforme a su propio sentido, conduzca a una fenomenología de la intersubjetividad trascendental, y por medio de ella, desenvolviéndose, a toda una filosofía trascendental" (MC, II, §13(77)).

El campo del ego trascendental es de un grado filosófico inferior y el de la intersubjetividad trascendental, como una subjetividad fundada, de grado superior.

De acuerdo a estos textos, se concluye que el propósito general de la meditación quinta es reflexionar sobre la constitución de la intersubjetividad y la filosofía trascendental que permita recuperar a la filosofía su calidad de ciencia y por ende, su carácter universal.

Teniendo en cuenta este propósito, con el fin de no perder el control del timón, se plantea el camino de reconstrucción del mundo a partir de la

experiencia primordial del yo. Para ser fiel a esta incursión, comienzo del modo siguiente:

1. Planteamiento del problema (§42)

Después de haber realizado la epojé fenomenológica y haber quedado reducido a la esfera del *solus ipse*, pareciera que mi conciencia quedara encerrada en sí misma, como una mónada leibniziana sin puertas ni ventanas, pareciera que la reducción trascendental me hubiese remitido exclusivamente a la corriente de mis vivencias y a las unidades constituidas por las actuaciones y potenciales de ellas. Todo pareciera pertenecer a la esfera de mi ego y a su propia concreción. Entonces se me podría objetar de un absoluto solipsista, un profundo egoísta que está impedido de salir de sí mismo y por tanto, de constituir una filosofía trascendental de acuerdo al programa planteado por Husserl en la segunda meditación. Si efectivamente quedara reducido a una experiencia del ego trascendental, entonces la objeción de solipsismo tendría vigencia y señalaría la imposibilidad de fundamentar rigurosamente una filosofía trascendental que se refiriera al mundo y tuviera validez para la humanidad.

El problema no radica en fundamentar voluntaristamente la filosofía trascendental y por tanto, el conocimiento científico, sino en hacerlo rigurosamente, en forma evidente. Si fuese imposible, entonces tendríamos que seguir filosofando y haciendo ciencia de un modo infundado, sospechando siempre de estar en un camino equivocado y de estar hablando sobre supuestos que desconocemos. Lo que se trata es de fundar sobre bases evidentes ese conocimiento. Ello, obviamente, no implicaría que dejaría de practicar aquello que llamo "ciencia" o "filosofía" de la manera usual, pero lo haría sin base, y por ende, sin filosofía crítica, rigurosamente establecida. Parece absurdo. Por eso, es de crucial importancia resolver esta cuestión, no por la fenomenología -que ella se defiende sola- sino por la ciencia en particular, y por la filosofía en general. No se trata de la posibilidad de un método -como se le llama a veces- sino de esclarecer evidentemente el cómo conocemos y en fundar una verdadera filosofía.

Por lo tanto, resolver esta objeción implica describir cómo salgo de mi ego trascendental a otros egos y finalmente, a la humanidad en general. ¿Qué pasa con los otros yo? ¿Acaso no será más fácil recurrir a la hipótesis metafísica del realismo trascendental quien sostiene que lo constituido trascendentalmente tiene una base en el mundo y al cual hay que volver? ¿No será acaso que el ego trascendental no se agota en él?. ¿Será posible fundamentar el Otro a partir de mi ego trascendental que es la única evidencia que tengo como punto de arranque?. Para enfrentar este problema, entonces debo partir

del modo de darse ónticonoemático del otro. Esta es la única evidencia que tengo.

2. Reducción a la esfera de lo propio (§43 - §47)

El otro se me aparece dado directamente como un objeto intencionado de mi noésis, con su contenido óntico-noemático. Aparece en primera instancia como un correlato de mi cogito, pleno de múltiples aspectos, escorzos y complejidades. En primera instancia, se me aparece como gobernando psíquicamente en un cuerpo vivo y como un objeto en el mundo: "En mí, pues, en todo caso, en el marco de mi vida pura de conciencia reducida trascendentalmente, tengo experiencia del mundo y, a una, de los otros" (MC, V, § 43 (151)). Podría decirse que es un invento de mi afiebrada mente o una creación desesperada de mi imaginación para no sentirme tan horriblemente solo. Sin embargo, los otros aparecen como extraños, con otros rostros, con otra mirada. Entonces el otro parece hacerme presente desde un mundo en sí y desde un mundo que se me aparece. Parece que el mundo se me hubiese desdoblado y todo es una contradicción. ¿Qué debo hacer? ¿Acaso relegarme a un rincón de la conciencia y aceptar, así de buenas a primeras, que todo es así, o sea, que hablar de los Otros y del mundo es un puro decir trascendental que no tiene fundamento o como una experiencia indescriptible tal como nos lo cantan los poetas? ¿Acaso debo conformarme con esa imposibilidad de fundamentar los juicios trascendentales acerca del mundo y de los otros?. Entonces, el problema no es tan sencillo, pues debo describir al otro como dándose y constituyéndose desde mi ego como algo trascendente a mí, como algo que yo no he creado para no sentirme solo en un rincón de mi feble conciencia. Lo que está en cuestión es la constitución trascendental de los sujetos ajenos y luego, el estrato superior -intersubjetividad- que hace posible para mí, un mundo objetivo. Por lo tanto, el punto de partida es reducir la experiencia trascendental a la esfera de lo mío propio. Para quedar situado en lo mío propio, debo reducir mi experiencia del otro como estando más allá de mí, como alguien que me sonrío desde fuera de mi ventana como algo que está en mí.

Para ello, hago una *epojé* temática. Es decir, elimino todo lo extraño, para quedar con el otro en la esfera de mi ego. Se constituye no en una copia de mi ego, sino en un no-yo-mismo, reflejándose en mi mónada. Aquí aparece el otro como algo extraño a mí, como un "otro yo", un alter ego. Pero, ese "otro yo" no es yo mismo, sino un otro que aparece como un "alter ego". Entonces, surge otra cuestión ¿De qué modo se constituye el Otro en mi ego y "ser el Otro en mí" sin ser yo?. Pues decirlo pareciera fácil. Lo que interesa es describir cómo es posible. Con esta reducción desaparece el sentido 'objetivo' que pertenece a todo lo mundano.

Para responder a esta cuestión primeramente debo esclarecer cómo me constituyo yo mismo como ser psicofísico desde mi esfera y a partir de esto, constituir el Otro.

La depuración a lo mío propio de mi cuerpo y el todo psicofísico, hace perder el sentido natural del Yo y toda mi mundaneidad en sentido natural. Todo queda reducido a un campo trascendental de lo mío propio. Husserl lo expresa así:

Si se ha llevado a cabo la depuración a lo mío propio del mundo externo y del cuerpo vivo y del todo psicofísico, he perdido entonces mi sentido natural de yo, en la medida en que quedan excluidas toda referencia de sentido a un nosotros posible y toda mi mundaneidad en sentido natural (MC. V. §44 (158)).

Debido a esta exclusión abstractiva se ha conservado una especie de "mundo": una naturaleza reducida a lo mío propio. En ella me constituyo como ser psicofísico. ¿Cómo es posible esta constitución a partir de mi esfera propia? Para responder a esta pregunta, debo responder desde mi mónada, desde mi ego trascendental. Desde él, constituyo todo lo que es objetivo. Entonces, parezco estar nuevamente en una paradoja, porque yo mismo, en cuanto ego trascendental, debo constituirme como ser psicofísico y eso lo puedo hacer gracias a la percepción de mi mismo como mundanizador de todo, tanto de mí, del mundo, como de los otros. Eso quiere decir, que yo, desde mi esfera, de mi mónada clausurada, me experimento en multiplicidades de escorzos y en potenciales experiencias verificadoras. Me experimento, por tanto, en síntesis constituidoras, como algo idéntico. Es decir, me apercibo como siendo yo mismo alguien que mundaniza, un ser psíquico. Esa apercepción mundanizadora, que me permite apercibirme como ego mundanizador, me posibilita remontarme desde mi "yo fenoménico" a mi ego trascendental, universal. Entonces, todo lo contenido en ese **Yo fenoménico**, el fenómeno del mundo, se puede volver a encontrar en lo mío propio de "mi alma", pero esta vez como componente de mi apercepción mundanizadora y de carácter secundario, porque aquí aparece el mundo constituido por mí. Este punto, donde he llegado, lo considero fundamental para comprender las aparentes paradojas en que me sumía al inicio de este camino. Ahora comprendo mejor. Yo mismo, reducido a mi esfera clausurada, a mi mónada, me experimento como idéntico, es decir, yo mismo me constituyo mediante apercepción- como ego mundanizador, como un yo psicofísico.

He quedado, pues, reducido a lo propio como un ego "en lo mío propio". En este terreno, no permanezco inmóvil con mis vivencias, como una fotografía en que todo está detenido. Muy por el contrario, permanezco atento al flujo de mis vivencias tanto actuales como potenciales. También, pertenece a lo esencialmente propio, las unidades constituidas. Es decir, no sólo perte-

necen a mi esfera de lo propio las actualidades y potencialidades de las corrientes de mi vivencias, sino también el objeto intencional. Por tanto, mi ego posee un universo de lo propio, desde donde se constituyen objetividades eidéticas que se ciernen como "trascendentes".

Por lo tanto, el punto de partida para la reflexión fenomenológica del Otro es la esfera de "lo propio", resultado de la **epojé trascendental**.

3. Constitución del Otro: (§48 - § 54)

Al quedar reducido a la esfera de lo propio, me constituyo como ser psicofísico en unanimidad de experiencia. Es decir, Yo en cuanto tal, no me constituyo en forma inmediata, sino en multiplicidades infinitas. Por ejemplo, que tengo manos, ojos, comportamientos, que me enojo, alegro. Es decir, cada vez más me conozco. Tengo experiencia de mí mismo en sistemas de unanimidad y de otras experiencias, por ejemplo, del Otro. Es decir, voy teniendo experiencias sucesivas de mí mismo y del otro. Un ejemplo me servirá para aclarar esta parte. Yo me experimento como alguien que tiene experiencia del otro en mi campo, en mi esfera. Entonces, ¿Cómo es posible que mi conciencia pueda tener múltiples experiencias (de mí mismo y del Otro) y que pueda formar otras nuevas, trascendiendo así su ser propio? Husserl lo expresa del siguiente modo:

Puesto que el ser verdadero se constituye originariamente por unanimidad de la experiencia tiene que haber en mi propio lo mismo, frente a la experiencia de mí mismo y el sistema de su unanimidad (o sea: el de la exposición de mí mismo en mis notas propias), aún otras experiencias en sistemas de unanimidad (MC. V. § 48 (167)).

Es decir, en mi esfera no sólo tengo experiencia de mí mismo, de mi Ego, sino también experiencia del Otro, Alter Ego. Debo, pues, esclarecer ese sustrato intencional que no aparece en forma inmediata y plena, sino en vivencias múltiples de verificaciones sucesivas. ¿Cómo puede algo ser de otra manera que mi síntesis constituidora? Esta pregunta surge porque el objeto mentado en el cúmulo de mis experiencias, resulte planificado o desengañado. Por eso, cuando veo a alguien que me sonrío y luego la veo triste, quiere decir que ese alguien, por ejemplo, Iris, mi mujer, no se me aparece completamente dentro de mi esfera, dentro de mi Yo reducido, mi mónada clausurada. Eso significa entonces que Iris no es producto de mi ver, ni tampoco es una mujer imaginaria como el poema de Nicanor Parra. Es algo trascendente, pues no se agota en mi experiencia. Puede ocurrir que yo diga que ella está triste, pero me puedo equivocar. Entonces mi mujer mentada,

Iris, no tiene un cumplimiento experiencial desde mi Yo. Pero, ella, que aparece más allá que mis experiencias actuales, no es ajena a mi experiencia, porque si no la veo, si no la tengo ahora dentro de mi esfera, jamás sabría que ella tiene tal o cual estado anímico. Es decir, Iris surge como una **trascendencia inmanente**, ella es tal, reducida en mi esfera.

Por lo tanto, en esa constitución de Iris, aparece la primordial trascendencia (sistema infinito de potencialidades mías), "es aún un fragmento de determinación de mi propio ser concreto en cuanto ego: (MC. V. §48 (168)).

Esa esfera, donde se constituye Iris, es mi experiencia primordial. Ahí, aparece como sistema infinito de potencialidades. Sin embargo, lo que interesa no es quedarme con una Iris encerrada en mi conciencia, sino todo lo contrario. Lo que me interesa es llegar a ella en su verdadera trascendencia por medio de un estrato superior o ulterior⁽³⁾ que se yergue como trascendencia objetiva. Husserl lo expresa del siguiente modo:

Tiene ahora que hacerse comprensible cómo se lleva a cabo (y ello, como experiencia) en el grado superior y fundado la donación de sentido de la auténtica trascendencia, de la trascendencia objetiva, secundaria desde el punto de vista de la constitución (MC. V. §48 (168)).

Por lo tanto, el programa sugerido por Husserl para la constitución del "mundo objetivo" debe cumplir las siguientes etapas desde el fundamento de mi experiencia primordial:

- 1) Constitución del "otro" o los "otros" en general, egos excluidos de mi ser concreto propio (en cuanto ego primordial).
- 2) Constitución de un mundo "objetivo", "determinado como uno y el mismo mundo para cualquiera, incluido yo mismo" (MC. V. §49).

Ese mundo objetivo se constituye a partir de lo mío propio, una comunidad de yoes que me incluye, una comunidad de mónadas que constituye el mundo único e idéntico. En ese mundo mancomunado se presentan los yoes, como objetos en el mundo, en apercepción objetivadora, en el sentido de hombres psíquicos. Surge así la intersubjetividad trascendental. Ella tiene una esfera intersubjetiva propia, en la cual constituye intersubjetivamente el mundo objetivo, que es el "nosotros" trascendental. Al comparar "el mundo intersubjetivo" que se constituye a partir de mi EGO, el mundo no trasciende

3. Prefiero llamar al estrato intersubjetivo como estrato ulterior, porque el adjetivo 'superior' conlleva otros sentidos como los de jerarquía. Además, en última instancia, quien funda la intersubjetividad como momento primordial, es la experiencia primordial del yo.

a esta intersubjetividad (a lo suyo propio intersubjetivo), sino que la habita como trascendental inmanente. Así, el mundo objetivo -intersubjetivo- se constituye en la idealidad abierta sin fin. De esta manera, la constitución del mundo objetivo le pertenece, por esencia, una "armonía" de las mónadas y una génesis que transcurre armónicamente al interior de las mónadas particulares.

Ahora bien, conociendo este programa, me propongo cumplirlo, paso a paso, para recuperar a Iris:

Una vez resuelto el estrato previo, definición y articulación de la esfera primordial, es necesario abordar el tránsito hasta el "otro". Para describir este tránsito, seguiré utilizando el ejemplo de Iris.

Iris, mi mujer, aparece ante mí "en persona". Ello no quiere decir que ella aparezca directamente desde mi interioridad. Si así fuese, es decir, surgiera espontáneamente desde mi esfera, ella sería una parte no-independientemente de mí; seríamos una y la misma persona. Ella se me aparece en un "co-ahí". Jamás puede estar completamente en mi esfera primordial. Ella no aparece inmediatamente, sino mediatamente, en una especie de presentación, en experiencia mediata de lo ajeno. Es como si ella tuviese un lado oscuro, como la luna, que no puede acceder en forma presente; sólo como posible. Esa posibilidad -apresencia- que me podría revelar aspectos de Iris que ahora no tengo en presencia, no se me puede dar auténticamente en experiencia primordial. O sea, su posible enojo no se me puede dar ahora, en este instante como un enojo presente. Lo que puede hacer mi experiencia primordial es verificar aquello -después- por medio de la presentación impletiva. Entonces, puedo preguntar nuevamente, ¿Cómo puede aparecer dentro de la esfera de lo mío, Iris? ¿Cómo se presenta? Esta pregunta implica que la clave de la presentación de Iris en mi esfera primordial es la multiplicidad de experiencias que muestra su trascendencia (en mi inmanencia) no como producción o ficción noética, sino como ajeno, como extraña a mí, como distinto de mis sueños. Ella entonces, surge como algo trascendente en la inmanencia de mí yo con una presencia y apresencia.

¿Cómo se revela la complicada obra intencional de la presentación de Iris? Ella, en este instante está "en persona" ante mí, está en mi ámbito perceptivo. En mi experiencia primordial, aparece su cuerpo físico que es sólo un fragmento de determinación (puesto que no se agota con los años) ya que es una trascendencia inmanente. Lo único vivo que siento ahora es mi cuerpo. Al observar que ella me mira y sonrío, aparece como cuerpo vivo para mí. ¿Por qué digo que ella está viva? Lo afirmo porque yo transfiero aperceptivamente mi vida a la de ella. Yo también sonrío y yo estoy vivo. Hay, pues, una transferencia analogizante a partir de mi cuerpo. Es percepción lo que hago, no una inferencia por analogía. La apercepción de Iris es aprehensión sin más, la veo como viva. Hay, entonces, una profundación de ella que se

yergue desde mi esfera primordial, la experiencia de mi yo. Por tanto, Iris, un Alter Ego, remite a mi esfera primordial. La presentación de un 'posible' se yergue mediante una transferencia analogizante a partir del estrato primordial. Por lo tanto, ella se **apresenta** como semejante a mi Yo primigenio.

¿Cuál es la característica peculiar de la aprehensión analogizante mediante la cual el cuerpo físico de Iris, dentro del campo de mi esfera primordial (ámbito de lo propio) es aprehendido semejantemente a mi propio cuerpo físico-vivo? Esta pregunta presupone tener en claro lo siguiente:

- a) El original de la profundación permanece constantemente realizándose como algo vivo, es decir, mi ego aparece como cuerpo vivo.
- b) Lo presentado, gracias a esta analogía, jamás viene realmente como **presencia**, es decir, como percepción auténtica.

De acuerdo a lo anterior, Iris en tanto presentación, jamás se me da auténticamente, sino como algo posible. Si así no fuese, habría llegado a la constitución definitiva, absoluta de ella, así como Don Miguel a Augusto Pérez en *Niebla* de Miguel de Unamuno. Ella, Iris, se me aparece en experiencia primordial como presencia y apresencia, en una parificación de Ego y Alter ego. Al estar la parificación, hay una remisión a una experiencia primordial y un acto de aprehensión analogizante que es la primera característica de la experiencia de ella, mi alter ego.

Por tanto mi Yo e Iris, como alter ego, fundan la unidad de semejanza. Es decir, la transferencia analogizante a partir de mi yo, puede solaparse con lo que efectivamente es Iris y en este caso, habría identidad total. Pero, sé que sólo hay grados de semejanza.

Como producto de este solapamiento, se produce una transferencia de sentido desde mi Yo al Otro yo que es Iris "o sea, la apercepción del uno según el sentido del otro" (MC. V. §51 (176)).

Yo en tanto que yo, constituido como teniendo cuerpo físico vivo, en experiencia primordial estoy destacado en mi campo perceptivo. Siempre está destacado mi cuerpo físico-vivo en sentido de corporalidad viva. Y cuando, ella aparece o se destaca con su cuerpo físico en mi esfera primordial, se produce la transferencia de sentido de cuerpo vivo, a partir del mío. Ella mueve el brazo porque así yo muevo el mío. Sin embargo, el cuerpo físico de ella, como presentación que es parecido al mío en cuanto ser vivo, jamás es accesible originalmente en mi esfera primordial. Su cuerpo aparece **como el mío**. Entonces, ¿Cómo puede el sentido traspasado valer como acervo

existente en el cuerpo físico, de determinaciones psíquicas, siendo que jamás puede mostrarse en el dominio de la originalidad de la esfera primordial? O de otro modo, ¿Cómo puedo saber que Iris, en la esfera de mi experiencia primordial, está alegre? El cuerpo vivo ajeno de Iris -objeto de mi experiencia- se atestigua continuamente como cuerpo vivo real tan sólo en su cambiante conducta. Y ella, tiene su lado físico que es índice representativo de lo psíquico. Es decir, yo puedo presumir, percibir que ella está alegre porque sonríe, es decir, mueve sus labios y el rostro adquiere un movimiento amplio. Para cerciorarme que es así, debo verificarlo posteriormente: "En esta especie de accesibilidad verificable de lo que es inaccesible como originario tiene su fundamento el carácter del otro (del extraño) existente" (MC. V. §52 (178)).

El carácter de Iris en cuanto Otro, ajeno a mí, tiene su fundamento en la posible experimentación que es inaccesible en la actual experiencia primaria. Por tanto, lo que aparece originariamente es yo mismo o es cosa propia de mí mismo y todo aquello que es indicio, sólo pensable como análogo a lo propio, es ella, lo ajeno, lo extraño. De este modo, Iris aparece fenomenológicamente como "modificación" de mi yo mismo. Ella recibe el carácter de mío, mediante la parificación que se produce: "en mi mónada, se constituye representativamente otra mónada" (MC. V. §52 (179)). Así como en mi presente, el pasado está dado como presente pasado y su verificación experiencial se lleva a cabo en síntesis de unanimidad del recuerdo y trasciende mi presente vivo, así Iris, presentada representativamente, trasciende también el mío propio. Así, ella en tanto otro, trasciende a mi presente vivo. Se constituye un Ego Ajeno en mi Ego. Esto nos indica que lo ajeno, Iris, es un modificatum de mi yo, una representación, o mejor, un yo representado: otro yo. Además, todo lo ajeno, en tanto conserve esa posibilidad de experiencia posible (horizonte de concreción representado) le pertenece un yo representado. Sin embargo, por más que me esfuerce en este instante, Iris aparece solamente como algo que tiene cuerpo y una posible psiquis. No puedo diferenciarla de lo mío. Pareciera que fuese mi yo traspasado. ¿Cómo puedo distinguirla de lo mío, como alguien que efectivamente tiene cuerpo diferente al mío y una psiquis, diferente a la mía? ¿Cómo puedo acceder a ella, como diferente, si no puedo experimentarla originalmente? Debo, poner, un poco más de atención para no desviarme del camino.

Mi cuerpo vivo y físico tiene el modo de aquí central. Este aquí es lo inmediato. En cambio, el cuerpo de Iris tiene el modo de "allí". La orientación del "allí" está sometida a libre cambio gracias a mis cinestesis. Es decir, el "allí" varía cada vez que me desplazo espacialmente. Puedo cambiar mi posición, modificando mis cinestesis. Ahora me desplazo a la derecha. Iris parece haber cambiado de posición. Inclusive, puedo ir al lugar que ella ocupa. Puedo entonces, convertir todo "allí" en un "aquí".

Esta metáfora espacial me sirve para mostrar como todo lo que está presentado, puede transformarse, progresivamente, en presencia. Es decir, cada vez más, puedo conocer a Iris en unanimidad de mis percepciones. Sin embargo, al igual que la posición espacial, al llegar al "allí" que ahora es un "aquí", efectivamente no puedo estar "allí", porque ahora es un "aquí". Lo que puedo hacer es estar "ahí" como si efectivamente estuviera. O sea, yo no puedo tener la experiencia originaria del enojo de Iris. Ella está en el modo de "ahí", como algo que me trasciende, debido a la imposibilidad de abarcarla de una sola experiencia. Y como tal, ella no es un duplicado mío, porque si lo fuera, yo podría experimentar directamente, vestido con su cuerpo y con su psiquis -que, en última instancia, sería yo mismo. Pero ello no ocurre. En este instante, el cuerpo de Iris que tengo ante mí, no es el mío. Aparece en mi experiencia primordial, pero no soy yo. Es diferente. Ella se me da en presencia y apresencia. Ella es "como" Yo. O sea, ella es Otro Yo. O sea, ella es diferente con su propio Yo. Su cuerpo presentado no es un duplicado de mi cuerpo. Ella es ella, con su Yo.

Este nuevo paso, dado en esta caminata, pareciera que no está muy explicitado. Pregunto entonces, ¿Qué es el sentido de Iris en tanto Otro?. Ella es una asociación, es decir, un análogo en experiencia primordial. Sin embargo, esa asociación no es inmediata. Me explico:

- a) El cuerpo físico que aparece en el modo de "allí" es para mí, el cuerpo físico de Iris en la esfera de mi experiencia primaria.
- b) La parificación no es inmediata. Lo que ocurre es que mi cuerpo se "reproduce" analógicamente. Ella tiene características mías por analogía: ve, siente, tiene orejas, etc.
- c) Se produce, pues, una evocación que no es intuición rememorativa. Entonces, se produce la parificación. En este "como si" tuviera mis características físicas y psíquicas aparece la "apresentación" en esta, mi presentación.
- d) En la parificación entra primeramente mi cuerpo vivo evocado, junto con otros en sus modos familiares de aparecer en forma sintética. Es decir, un ego-otros, parecidos a mi ego por asociación. Al aparecer Ella apresentationalmente (Otro yo), lo que tiene primacía todavía, es mi cuerpo con sus peculiares modos de aparecer. Aparece un Yo de Iris, parecido al mío.
- e) El otro dato (el otro análogo) se completa hasta ser fenómeno de algo, de un **objeto análogo**. El rostro sonriente que veo pertenece a Iris, que se parece a mí.

- f) Ese análogo, Iris, no es una síntesis de "muchos-uno", sino más bien, una especie de vecino análogo, acomodado al fenómeno que lo suscitó.
- g) Ese traspaso -en la parificación asociativa- es una fusión: y, en tanto que no aparecen incompatibilidades es asimilación, igualación del sentido del uno (Yo) al otro (Iris, Otro Yo).
- h) El cuerpo físico del "allí" no es mi psiquis, ni algo que provenga de la esfera de lo mío propio. Iris está allí, trascendente. Pero lo que piensa no es lo que pienso, ni lo que siente es mi sentimiento. El primer contenido definido es la comprensión de la corporalidad viva de Iris y de su comportamiento específicamente corporal: manos que actúan palpando, ojos que actúan viendo.
- i) El cuerpo de Iris lo percibo como **actuando**. A través de los actos de Iris, me doy cuenta que ella tiene cuerpo.
- j) Posteriormente se llega a la **empatía** (o endopatía) de contenidos definidos de la "esfera psíquica superior". Esos contenidos dan indicio corporal en el comportamiento exterior y mundano: conducta de estar encolerizada, alegre, etc. Es decir, ella experimenta algo similar a lo que yo siento o pienso. Si ella actúa agitando los brazos quiere decir que está enojada, puesto que yo lo hago y puedo sentirme como ella, pero nunca efectivamente. Ella es, entonces, un Yo que tiene psiquis y yo me coloco en su lugar, sin estarlo. Eso es empatía.
- k) Esos acontecimientos psíquicos superiores son conocidos por mí gracias a los puntos asociativos que establezco a partir de mis experiencias, de mi estilo de vivir. Es decir, ella debe enojarse porque yo también me enojo, o debe alegrarse porque yo me alegro. Es decir, para mí, Iris se comporta análogamente como yo me comporto.
- l) Así también actúa la comprensión de los otros, lograda con éxito. Entonces se producen nuevas asociaciones y nuevas posibilidades de comprensión. El éxito de esa asociación inaugura nuevas comprensiones.
- m) También ocurre lo contrario, gracias a la parificación. Mientras más comprendo a Iris, más comprendo mi yo.

Poco a poco, he llegado a la comprensión de Iris como un Otro Yo que está en persona, que tiene su propio cuerpo y su psiquis. Así la he recuperado, pues a comienzo de este camino, creía que era una ficción creada por mi imaginación. Creía que mi Yo se había duplicado. Sin embargo, el

Otro Yo no era yo desdoblado, una autoconciencia, sino algo extraño, trascendente que me sonreía desde "allí". Yo, en tanto "aquí", no podía estar efectivamente en su lugar. Por tanto, debía experimentarla "como si", mediante apercepciones analogizantes. En ese "como si", ella se me apareció, de pronto, como insustituible. Yo no podía ser Ella. Yo no podía envolverme con su cuerpo ni manejar su psiquis. Lo único que podía era ponerme en su lugar como si ella actuara como yo. O sea, empáticamente podía comprenderla. Así ella se me aparecía con un cuerpo, como yo tengo el mío, con una psiquis como yo la tengo. Del mismo modo, cuando comprendía que ella tenía su propio cuerpo y su psiquis, más me comprendía yo. Había recuperado, al fin, a Iris, mi mujer. Entonces, al abrazarla y sonreírle, me dijo: "Nos estábamos mirando y sonriendo". Entonces, comprendí que había llegado al "nos", a la intersubjetividad. ¿Cómo se había producido aquello? Esto lo paso a describir a continuación.

4. El surgimiento de la intersubjetividad (§55 - §58)

¿Cómo aparece la intersubjetividad? O dicho de otra manera, ¿Cómo surge la comunidad de mónadas a partir de mi yo clausurado y del Otro que surge desde mi Yo en presentación y parificación?

Primeramente, la comunidad de mónadas aparece en virtud de la experiencia del Otro. Yo e Iris formamos una comunidad de mónadas. También nuestros hijos, parientes, amigos, etc. Es importante la experiencia del otro, en este caso, de Iris. Entre ella y yo se produce comunidad. O sea, entre mi ego monádico y el suyo, monádico también.

El fundamento de todo lo constituido en la forma de comunidad es el carácter común de la naturaleza. Es decir, yo constituyo a Iris como otro; del mismo modo, Iris me constituye como otro yo en su Yo. Primeramente el cuerpo físico de Iris es dependiente de mi Yo, clausurado, en experiencia primordial. Es inseparable de mí. Su actuación "apresentada" adquiere conciencia para mí, en el modo de "aquí absoluto", o sea, desde mí Yo. Lo mismo le ocurre a ella. Husserl lo expresa de la siguiente manera:

¿Cómo entonces se puede hablar del mismo cuerpo que aparece en mi esfera primordial en el modo de "allí" y en la suya y para él en el modo de "aquí". ¿Acáso no están ambas esferas primordiales la mía, que es para mí en tanto ego, la originalidad; y la suya que para mí está apresentada -separadas por un abismo que yo no puedo realmente cruzar (pues cruzarlo significaría obtener experiencia original y no apresentante del otro). (MC. V. §55 (186)).

Con estas preguntas, nos introducimos profundamente en esta aporía entre el Yo y el Otro Yo. Ella surge por la imposibilidad de ambos de tener una experiencial original del otro. De este modo, yo no puedo experimentar lo que experimenta Iris y del mismo modo, ella está impedida de hacerlo. Entonces, ¿Cómo es posible que ambos, separados como estamos, podamos formar una comunidad?. Esto necesita aclaración.

Entre ambos hay una co-percepción del uno con respecto de otro. Hay, entonces, una comunidad de percepciones que presentan y apresentan a la vez y que produce la conciencia de que ella está en persona, ahí mismo. Por tanto, para que yo pueda percibir a Iris como un Yo propio (perteneciente a su esfera), ella debe aparecer como presentación y apresentación. Esta última no puede darse sin aquella. Por tanto, se forma una unidad funcional entre Yo y Ella (el otro). De este modo, Iris me percibe apresentativamente, es decir, yo soy para ella unidad de presencia y apresencia. A ella le ocurre lo que me sucede a mí, mediante apercepción analogizante. A ella le ocurre como si yo estuviera allí. En ambos, lo que prima es el "aquí". Todo aparece ligado al "aquí" absoluto. La presentación y la posible verificación aparecen ligadas a lo mío propio. En la apresentación del otro, los sistemas sintéticos son los mismos con todos sus modos fenoménicos, con todas las percepciones posibles y sus contenidos noemáticos.

En cambio, las percepciones reales y los modos de realizarse en ellas no son los mismos, sino tan sólo lo que puede percibirse de allí y tal como son desde allí. Así ocurre con lo propio y lo ajeno. No significa que haya una segunda esfera original presentada con una segunda "naturaleza" y un segundo cuerpo físico-vivo (el de ella) y luego tenga que preguntar como aprehendo esas dos esferas como modos fenoménicos de la misma naturaleza objetiva.

En esta aplicación del esquema "lo ahí mismo" y lo "agregado ahí mismo" en la experiencia de Iris como un Otro, lo que ocurre es que ella se presenta ligada apresentativamente, no como una segunda naturaleza o esfera, sino como lo mismo otro, como otro apresentado desde lo mío. Por tanto, es legítimo hablar de la percepción del otro. Y ella ocurre dentro de la esfera de lo propio. Eso no excluye que mi ego, en su intencionalidad, se trascienda y constituya en sí, otro ego, en tanto que existente.

Lo que veo no es un analogon ni una imagen (producida exclusivamente por mí) sino a Iris en cuanto tal y lo percibido en su verdadera originalidad, esa corporeidad física, es el cuerpo físico de ella, que me es inaccesible *originaliter*.

En la esencia intencional de la percepción de Iris se puede distinguir entre mi esfera primordial y la esfera re-presentada de ella. La naturaleza

objetiva tiene una segunda capa -solamente presentada- por sobre la naturaleza primordialmente constituida. Esta segunda capa proviene de la experiencia de otro. Por lo tanto, atañe al cuerpo físico vivo-ajeno que es objeto en sí primero.

Si, en cambio, apago la experiencia que tengo de Iris, entonces tengo de ella su presencia, que es un grado ínfimo del cuerpo físico dentro de la esfera primordial. Tendría sólo una parte de Iris. Me faltaría aquello misterioso, velado, sugerente que ella tiene. En cambio, cuando tengo la experiencia de ella, en forma representativa, tengo " el mismo cuerpo vivo tal como está dando el mismo al otro, y los modos ulteriores de darse que le son posibles" (MC. V. §55 (190)). Por lo tanto, todo objeto de naturaleza experimentada o experimentable en el nivel inferior se me da también representativamente de la misma manera que a Iris. Conjuntamente con la aperepción, va aparejada la aperepción de su mundo fenoménico, análogo al mío.

Por eso, ahora me explico que del mismo modo que yo la veía sonriéndome, así ella me veía sonriendo. Aunque tuviésemos un abismo entre nosotros, producido por ese abismo de experiencia original de ella y de mí. Sin embargo, lo que ocurre a ella, me ocurre a mí. Nos vemos sonriendo y este "nos" es una experiencia mancomunada con todas sus dificultades y paradojas. Nos vemos en cuanto otros respectivamente, somos otros yo, respectivamente. Ambos nos constituimos respectivamente y ambos constituimos el mundo en cuanto objetivo para "nos".

¿Cómo se constituye fenomenológicamente el mundo objetivo tal como está ahí, existiendo para nosotros? El mundo tiene existencia en virtud de la verificación unánime de la constitución aperceptiva lograda una vez. Este aspecto es fundamental, puesto que si la experiencia que tenemos, Iris y Yo, del mundo no es total ni inmediata, significa que es trascendente y que no se agota, sino que aparece en su modo de presencia y apresencia, y por tanto, verificable sucesivamente y con ulterioridad, que se realiza mediante el progreso de la vida experimentadora en unanimidad consecuente "que eventualmente se establece una y otra vez a través de correcciones" (MC. V. §55 (191)). Ello se produce gracias a un enlace de re-presentaciones, mediante las cuales puedo presentar reiteradamente la experiencia originaria. En cambio, en la constitución de objetos ideales, la representación es **identificación**. En cada reiteración siempre es lo mismo.

En la experiencia de Iris se produce una re-presentación ininterrumpida, una sucesión de experiencias y representaciones. Por medio de esta sucesión queda profundada la coexistencia de mi yo y el yo ajeno, de mi vida intencional y de la suya, de mis "realidades" y las de ella. O sea, mediante una forma temporal común. Ambos nos constituimos en la corriente

vivencial de cada uno y por tanto, en la corriente vivencial del mundo, o sea, temporalmente. Husserl lo expresa así:

Se ve aquí como, la comunidad temporal de las mónadas referidas constitutivamente las unas a las otras es indisoluble porque está en nexo esencial con la constitución de un mundo y de un tiempo del mundo. (MC. V. §55 (194)).

De acuerdo a lo anterior, entonces queda aclarado:

- a) El grado primero e inferior de la formación de la comunidad entre yo-mónada primordial para mí y la mónada constituida en mí como ajena y por tanto, existente para sí.
- b) El único modo pensable de que los otros sean existentes para mí, es que se constituyan en mí como otros. Por lo tanto, si tiene sentido para mí en una constante verificación, entonces existen y son así según tengo que decir. Son mónadas que son para sí como yo soy para mí. Esos otros están separados de mí en tanto que no son ingredientes de mi mónada, en cuanto ningún enlace real lleva sus vivencias a mis vivencias, de lo suyo propio a lo mio propio. Hay, por tanto, una separación real de mi existencia psicofísica y la de ella que se concibe como espacial. La comunicación entre su mónada y la mía y la de otros, se produce por una comunidad intencional. Aquí está el enlace intermonadológico.

Una vez aclarada la constitución de la objetividad a partir de la experiencia primordial, surge la siguiente cuestión: ¿Cuáles son las características de la objetividad, producto de la comunidad intencional?

Primeramente, tenemos que la comunidad no es producida por parificación (si fuese así, quedaría encerrada en mi esfera primordial) sino que es un ser-recíprocamente-los-unos-para-los-otros que implica una equiparación objetivadora de mi existencia y la de otros, esto es, como un ser humano entre seres humanos. Es decir, Iris y Yo, formamos un "nos" donde somos recíprocamente el uno al otro y donde cada uno es, asimismo, un ser humano entre seres humanos. Ella tiene experiencia de mí como yo la tengo de ella. Lo mismo ocurre con otras mónadas. Hay, pues, un horizonte infinito de experiencias no sólo del mundo, sino también de otros seres humanos que se reparten espacialmente. Hay una comunidad "correlativa abierta de mónadas, a la que damos el nombre de **intersubjetividad trascendental**". (MC. V. §57).

El segundo lugar, la intersubjetividad pertenece a la esencia del mundo trascendentalmente constituido en mí como un mundo de seres humanos. Por tanto, hay una constitución del mundo en cada ser humano singular.

En tercer lugar, esa experiencia intersubjetiva es casi perfecta, tiene siempre su horizonte abiertamente indeterminado. En ese horizonte, se encuentra cada uno de nosotros que muchas veces accedemos equivocadamente.

5. Constitución de la humanidad (§58)

La constitución de la humanidad se puede vislumbrar a partir de la constitución de la comunidad de las mónadas, la intersubjetividad.

A partir de la comunidad, de la posibilidad de actos del yo que gracias al medium de la experiencia apremiadora del otro, aparece la posibilidad de los actos sociales. Con la comunidad social se configuran los distintos tipos de comunidades sociales entre ellos, los tipos que tienen el carácter de "personalidades de orden superior". Luego vendría la constitución del entorno cultural de cada ser humano y de cada comunidad humana y el problema de su objetividad. Cada ser humano, en tanto tal configurado históricamente por la comunidad, comienza por comprender su entorno concreto, su cultura, según un núcleo y un horizonte velado.

De este modo, Iris y Yo, en tanto que viven en una determinada comunidad, históricamente determinada, comprendemos primeramente nuestro entorno y posteriormente lo extraño. Es decir, aquello que constituye nuestra circunstancia. Desde este núcleo, nos remontamos a experiencias más generales que nos permiten acceder a otras culturas. En esa accesibilidad, hay una constitución intersubjetiva orientada a "lo extraño". Esa orientación la hacemos desde el "nos". O sea, si vemos lo mismo a partir de lo nuestro, entonces aquello se constituye como existente, como objetivo. Desde nuestro estrato secundario -la intersubjetividad- configuramos el mundo y los otros. Para esa constitución comunitaria es fundamental la experiencia primordial de mi yo. O dicho de otro modo, la constitución intersubjetiva del mundo es un momento ulterior de la constitución en experiencia primordial.

A partir, entonces, de esta constitución orientada puedo acceder a otras culturas. Aquí, yo y mi cultura somos lo primordial, frente a toda cultura ajena. Cuando yo e Iris formamos una comunidad intersubjetiva, lo que hacemos es constituir una comunidad cultural desde lo "nuestro". Desde esta

referencia, podemos acceder empáticamente a otras comunidades culturales y a la Humanidad en general. Husserl lo dice así:

Para mí y para quienes comparten mi cultura, aquella es sólo accesible en una especie de experiencia del otro, en una especie de endopatía en la humanidad cultural ajena y su cultura; y esta endopatía exige también sus investigaciones intencionales.
(MC.V. §58)

Así como en la experiencia primordial se me aparece Iris como un otro y la experimento "como si", empáticamente; así el mundo cultural ajeno, la cultura extraña se me da orientada, es decir, desde mi cultura en forma empática. Entonces, debe haber un estrato de sentido que constituye el mundo de la humanidad y la cultura, y por tanto, de predicados "espirituales". Este terreno está abierto para la investigación (que Husserl) sugiere y no investiga.

Los predicados acerca del mundo surgen a partir de una génesis temporal (vivencias personales) y está enraizada en el padecer y hacer humanos, es decir, aprehensión y transformación. La vigencia intersubjetiva de tales predicados suponen que una comunidad de seres humanos viven en un entorno concreto y que todo esté ya constituido.

Esta comunidad intersubjetiva nos revela el sentido trascendental del mundo. La descripción de esa constitución nos podría mostrar, la constitución trascendental última del mundo: "en las configuraciones de esencia de la motivación trascendental y de constitución trascendental. Si se logra revelar éstas, ese estilo apriórico obtiene una explicación racional de dignidad suprema: la de una inteligibilidad última, trascendental". (MC. V. §158 (203)).

Por tanto, la estructura fáctica universal de mundo objetivo dado, su fábrica natural, animalidad, humanidad, sociabilidad, cultura es una necesidad esencial. Necesitamos de una ontología apriórica.⁽⁴⁾ Ella debería dar una inteligibilidad relativa al factum óptico, al mundo fáctico en sus contingencias. Sin embargo, afirma Husserl, ella no entrega una inteligibilidad filosófica, trascendental.

La filosofía exige explicaciones esenciales. Ellas coresponden al enraizamiento de todo el mundo objetivo en la intersubjetividad trascendental, o sea, "las que hacen concretamente inteligible el mundo en cuanto "sentido constituido". Y sólo así, se abren las preguntas "supremas y últimas" que aún pueden plantearse, incluso al mundo así comprendido" (MC.V. §59 (205)).

4. Nicolai Hartmann intentó constituir esa ontología. Inclusive, el libro II, lleva un sugerente título "Fábrica del mundo real". Husserl, aunque la encuentra importante, afirma que es más fundamental, abordarla trascendentalmente.

6. la fenomenología, ontología y psicología (§59 - §62)

Es importante la investigación ontológica acerca del mundo, la extracción apriori de su estructura, nos dice Husserl, pero es mucho más fundamental, cuando el suelo cognoscitivo natural se cambia por el trascendental. Agrega:

Toda averiguación ontológica de la esfera de los fundamentos y los principios (axiomas) llevada a cabo intuitivamente en la positividad, tiene utilidad en tanto trabajo previo, incluso, imprescindible a priori: proporciona el hilo conductor trascendental para sacar a la luz la concreción constitutiva plena en su duplicidad noético-noemática.⁽⁵⁾

¿Cuales son los resultados metafísicos de nuestra exposición de la presencia del otro?. Para contestar esta pregunta, primeramente conviene aclarar que para Husserl los enunciados metafísicos corresponden a conocimientos últimos sobre el ser. Además, la fenomenología ha dado por tierra con todas las aventuras especulativas.

He aquí, algunos de sus resultados:

1) **Mi ego es lo único que ha de ser puesto por mí como existente en absoluta apodicticidad**, sólo puede ser ego a priori "que tiene experiencia del mundo estando en comunidad con otros semejantes suyos, siendo miembro de una comunidad de mónadas que se da orientada a partir de él" (MC. V. §60 (207)). De este modo, la acreditación de otras mónadas como existentes.

Además, la multiplicidad de mónadas se me da en comunidad y en ello va incluido, la constitución del mundo objetivo, haciéndome real en él.

2) **Hay sólo un mundo objetivo, un espacio y tiempo objetivos, una sola naturaleza**

Podría pensarse que si cada uno tiene su yo y su entorno y su esfera de lo propio, entonces cada uno tendría su mundo, su espacio y tiempo propios.

5. Husserl, Edmund: **Meditaciones cartesianas**, meditación V., p. 206, F.C.E., México, 1986.

Sin embargo, esos "mundos" se encuentran en comunidad necesaria conmigo, en tanto, pertenecen a una comunidad total que me comprende también, a todas las mónadas y a todos los grupos de mónadas que se han de pensar como existentes. Agrega Husserl:

Por lo tanto, sólo puede haber, en realidad, una única comunidad de mónadas, la de todas las mónadas coexistentes; y, en consecuencia, no puede haber realmente más que un mundo objetivo, un único tiempo objetivo, un sólo espacio objetivo, una sola naturaleza. (MC. V. §60 (208)).

3) Dos mundos de mónadas son indiscernibles⁽⁶⁾

Por ejemplo, yo me aprehendo como ego fáctico-apodíctico, pero no me aprehendo en totalidad, o sea, cada una de las experiencias que voy teniendo van siendo abolidas por otras. Así, yo no puedo concebirme otro que el que me presento. Yo no puedo crearme. Lo mismo ocurre con las otras mónadas. Yo me las encuentro. No las creo. Por tanto, no puede haber una mónada con su mundo y otra con el suyo y así hasta el infinito, de tal modo que hubiese un otro mundo que aquel que se nos presenta. Sólo está este mundo que se me presenta. Este es el único actual, dentro de los posibles, parafraseando a Leibniz.

Estos resultados metafísicos de la exposición de la experiencia del otro, están mostrando que hay ciertos principios trascendentales que me permiten referirme al mundo trascendentalmente y, al mismo tiempo, continuar un camino abierto por Husserl para fundamentar los juicios aprióricos sobre las cosas que dan sentido y constitución al mundo.⁽⁷⁾

-
6. La traducción habla de "imposibilidad apriórica". Como Husserl está refiriéndose a Leibniz, me parece que lo más adecuado sería entenderla como "indiscernibilidad apriórica" de la constitución de dos mundos o multiplicidad de mundos. Sólo se puede tener lo que se presenta, no se puede "presentar" otro en presencia, en actualidad (término zubiriano). Y ello está más de acuerdo con el principio de los indiscernibles de Leibniz.
 7. Con toda la relatividad del caso, este camino he seguido para fundamentar los juicios acerca del mundo y encontrar las categorías trascendentales que me permitan enfrentar con más fundamento, los problemas de mi estar en el mundo y de mi estar específico en Latinoamérica. Esta tarea la he emprendido en *El estar en el mundo*, Universidad de La Serena, 1991.

Asimismo, Husserl nos⁽⁸⁾ plantea que estos logros fenomenológicos también pueden servir para esclarecer los problemas tradicionales del "origen psicológico" (§61) Así por ejemplo el siguiente problema: ¿Cómo es posible llegar al comienzo de la vida psíquica de un niño?. Esta cuestión nos remite a una filogénesis psicológica y a la mónada, porque, en definitiva, los hombres y los animales son objetivaciones de las mónadas. Este problema ya ha entrado en la fenomenología, nos agrega Husserl, especialmente cuando todo se remite a una experiencia primordial, a la esfera de lo propio, del Yo. A éste corresponden:

- Constitución de la conciencia interna del tiempo
- Toda la teoría fenomenológica de la asociación
- Transferencia a todo otro ego

Husserl reconoce que el nacimiento, la muerte, el nexo de generación de los animales todavía son problemas complejos a los cuales habría que abordar trabajosamente.

En este párrafo, hay una conclusión interesante para la investigación filosófica. Ella se refiere a los problemas que podemos enfrentar y que nos ponen en relación con la tradición filosófica: Experiencia del otro, la constitución de un mundo objetivo.

En general, múltiples problemas psicológicos como la "representación del espacio" y del tiempo, pueden enfrentarse con mayor fundamento desde la actitud trascendental. Esta disciplina, una psicología intencional "posee ya en sí -sólo que oculto- lo trascendental: sólo es necesaria una última reflexión sobre su sentido para efectuar el giro copernicano, que no cambia en el contenido a sus resultados intencionales, sino que tan sólo los retrortrae a su "sentido último" (MC. V. §61 (217)).

Finalmente, Husserl hace un compendio de la exposición intencional del otro. Con el fin de no repetir lo ya expuesto, ponemos énfasis en aquellos aspectos mencionados acerca de la pretensión de la fenomenología y la objeción que inició esta meditación V: la de ser un solipsismo. Ella tiene como objetivo de ser una filosofía trascendental: "esto es, la pretensión de resolver, en cuanto tal, los problemas de la posibilidad del conocimiento objetivo". (MC. V. §62 (218)). Con esta pretensión, Husserl nos estaría indicando que la fenomenología al fundamentar una filosofía trascendental o al constituirse como tal, permitiría formar, sobre firmes bases, las proposiciones referidas al mundo, al ser humano, la sociedad, la cultura, la humanidad

8. He abandonado la redacción en primera persona, porque en este momento ya Husserl nos ha mostrado, suscitadamente, la posibilidad de los juicios trascendentales acerca del mundo.

en general. La exposición fenomenológica en nada se parece al estilo de la tradicional construcción metafísica que teoriza a partir de supuestos tomados de la tradición metafísica histórica. Ella desterraría las especulaciones metafísicas históricas. Ella desterraría las especulaciones metafísicas desenfrenadas que no tienen un fundamento sólido.

Con respecto a la objeción de solipsismo, ésta se deshace por su inconsistencia, puesto que hemos analizado, a lo largo de nuestra lectura de la meditación V, que el Yo se constituye en un nos y desde este punto, la humanidad. Sin embargo, aún cuando ha quedado refutado lo largo de la meditación V, ella conserva su validez, toda vez que "todo cuanto es para mí, puede única y exclusivamente extraer su sentido de ser de mí mismo, de mi esfera de conciencia" (MC. V. §62 (220)). En definitiva, todo se constituye a partir de mi Yo, aunque ello no quiere decir que quede encerrado en él.

Finalmente, hay un fragmento iluminador que nos permite vislumbrar la tarea que se debe enfrentar. La exposición fenomenológica "no hace sino -y esto no puede nunca encarecerse lo bastante- exponer el sentido que tiene este mundo para todos nosotros antes de todo filosofar, pero que jamás puede cambiarse; y que sólo por necesidad de esencia, y no por nuestra debilidad, lleva consigo, en cada experiencia en acto, horizontes que precisan aclaración, que recurra a los principios" (MC. V. §62 (221)).

PALABRAS FINALES:

Después de haber leído la meditación V y haber hecho un esfuerzo para comprenderla, llego a la conclusión que el objetivo propuesto por Husserl de constituir una ciencia universal apodíctica es titánica, pero no imposible. A pesar de este gran esfuerzo, lo notable para la tarea filosófica es que jamás podremos, ya, especular desenfrenadamente sin un examen riguroso de los fundamentos y en especial, de una fuerte crítica a los enunciados trascendentales acerca del mundo que tan gratuitamente leemos o escuchamos a menudo.

Además, todo filosofar actual no puede desconocer que los problemas reflexionados por Husserl no son temas de "especialización filosófica" en una determinada escuela, sino más bien, es una reflexión filosófica que pretende fundar rigurosamente cada uno de sus pasos. El error, según mi opinión, es creer que la fenomenología es un método o una tendencia filosófica. Ella, la fenomenología, es la reflexión filosófica misma, de un modo riguroso y fundado, que no deja nada por supuesto. Todo queda en un riguroso 'poner entre paréntesis', en perder metodológicamente el mundo y luego, intentar

recuperarlo posteriormente. ¿No es acaso nuestra única posibilidad de obtener conocimiento exacto?

Finalmente, comparto plenamente las ideas de Husserl, en §64, cuando dice:

Hay primero que perder el mundo por epoché, para recuperarlo en la meditación universal sobre sí mismo.

(MC. V. §64 (231)).

(Universidad de La Serena)