

EL YO EN LA FENOMENOLOGÍA DE HUSSERL

Por: Daniel Herrera Restrepo
Universidad de Santo Tomás

Antes de entrar de lleno en el tema quisiera indicar algunos presupuestos de mi visión de la fenomenología de Husserl.

Al inicio de toda filosofía se da lo que Bergson llamó una “intuición creadora” que será la que dinamizará y explicará el sentido último de la reflexión del filósofo. En relación con Husserl, nosotros tenemos la fortuna de que él, al final de su vida, nos dio a conocer en *Crisis* cuál fu su “intuición creadora”. En efecto, allí nos dice que en 1898 tuvo la intuición de que existía una correlación entre hombre y mundo, y que todos sus esfuerzos hasta ese momento habían sido dedicados al esclarecimiento de esta intuición. Ciertamente que no lo logró totalmente. Él mismo lo confiesa cuando en 1937 se lamenta de tener que dejar su trabajo inconcluso: “Yo no sabía, escribe, que fuese tan duro morir. Justamente ahora, cuando he emprendido mi propio camino, justamente ahora tengo que interrumpir mi trabajo y dejar inconclusa mi tarea”. Esto explica por qué él siempre se consideró un “principiante” (*Anfänger*), por qué le escribió a su discípulo Dorian Cairns en una carta: “Tenga en cuenta Ud. que mis escritos no aportan ningún resultado para memorizar sino tan sólo fundamentos para que Ud. mismo pueda construir, métodos para que Ud. mismo pueda trabajar, problemas que Ud. mismo debe resolver. Éste mismo es Ud. si Ud. quiere llegar a ser filósofo. Pero recuerde que filósofo sólo se es como llegando a serlo y como queriendo llegar a serlo”. En otro lugar se expresó de la siguiente manera: “Filósofo se es siempre sólo *in fieri* y como queriendo llegar a serlo. Otra cosa: serlo sólo se puede con la gran fe en el sentido del mundo, en el sentido de la propia existencia”.

Lo anterior fundamenta mi convicción de que la explicitación del pensamiento de Husserl debe hacerse a la luz de los textos finales de su reflexión sobre su intuición inicial, y que el verdadero fenomenólogo es aquel que no se detiene en un momento del desarrollo de la reflexión husserliana sino el que asume el continuar la tarea inconclusa de Husserl. Esto significa, en concreto, que no compartimos una visión sobre Husserl que se fundamente, exclusivamente, en las primeras obras, en especial en *Ideas*. ¿Acaso entre 1913 y 1938, año de su muerte, no corrieron veinticinco, por cierto, de intensa y profunda reflexión?

Quien se detenga en *Investigaciones lógicas* verá en Husserl posiblemente un realista. Quien se detenga en *Ideas* encontrará a un idealista. Husserl no se deja encasillar ni como realista ni como idealista en el sentido tradicional de estos términos.

Se podría decir que es realista si con este término se quiere designar una filosofía que define la evidencia a partir de la presencia del objeto y que, por consiguiente, se funda en un *a priori* material. El mismo Husserl escribe en *Crisis* que no “existe un realismo más radical que el nuestro”. Sin embargo, para Husserl el objeto no es el objeto de la razón realista, el cual necesariamente está o no está presente y cuando se da, se da de un solo golpe. El objeto de la experiencia husserliana no puede ser definido por la simple presencia o no presencia. El objeto sólo es objeto gracias a los modos de la conciencia que prescriben *a priori* el cómo de su presencia, la cual tampoco se da de un solo golpe sino por perfiles. La evidencia no está exclusivamente del lado del objeto. Ella tiene que ser conquistada por el sujeto. Todo objeto de experiencia está en correlación con el sistema de modos de darse. Es esta correlación, precisamente, la que constituyó la gran intuición de Husserl en 1898. Lo anterior significa, igualmente, que no hay ruptura entre lo sensible y lo racional, y que el ser de lo dado no es descriptible independientemente del sujeto-hombre, el cual es simultáneamente sensibilidad y razón, y, como tal, está implicado en el esfuerzo de la descripción. Para Husserl la idea de dato, tan importante para el realista, implica la idea de don, la idea de don implica la idea de encuentro y la idea de encuentro presupone la idea de promoción. El conocimiento es un movimiento de promoción en el cual la realidad aporta su facticidad a la conciencia y la conciencia confiere a la realidad su sentido de verdad.

También se puede hablar de un idealismo husserliano por la primacía y por el poder constituyente que le confiere a la conciencia. Pero constituir no es sinónimo de crear ni supone una espontaneidad absoluta. Constituir significa explicitar la estructura de los diversos modos de conciencia que van a determinar el darse de la realidad y, por lo mismo, los diversos modos de adquirir ésta un sentido. Ese sentido no se identifica necesariamente con el sentido que ella pueda tener para un Dios creador. Yo no sé qué sean las cosas para Dios, pero yo sí sé que son ellas para mí, gracias a mi presencia encarnada en el mundo.

El realismo da cuenta del yo, hombre del mundo de la vida; el idealismo del yo en sus funciones trascendentales. Pero estas funciones no crean nada. Por el contrario, ellas ponen de presente que el mundo está “ya dado” antes de la conciencia. Sólo que lo que me interesa no es el mundo como suma de cosas, sino el mundo como la suma de sentidos presentes a la conciencia, cuya génesis está en mi encuentro con la facticidad, lo cual reconozco sólo a través de la reflexión.

Si Husserl, al explicitar su intuición inicial, se colocó con *Investigaciones lógicas* en el polo objetivo de la correlación dando lugar, entre otras cosas, a una interpretación realista de su pensamiento, con *Ideas*, al dirigir su mirada al sujeto de la correlación, siguiendo el camino cartesiano, dio lugar a una interpretación idealista de su pensamiento. Grave error por parte de Husserl, pues si la conciencia es intencional, si ella es siempre conciencia de algo y no simple receptáculo de ideas, imágenes, sentimientos, etc., no se le puede intuir en su esencia sin esta relación a un algo. El resultado no podía ser otro que la elaboración de una ontología artificial de la conciencia pura, es decir, de una conciencia vacía, de una conciencia inexistente, como años más tarde él mismo lo reconoció. Para quienes quieran

defender frente a otros que Husserl es un idealista es suficiente que utilice el párrafo 49 de *Ideas I*.

La reflexión husserliana sólo logra instalarse directamente en la correlación y no en uno de sus polos a partir de 1915 y de manera especial a partir de 1920, época de los inéditos que sirvieron de base para la redacción de *Experiencia y Juicio* y de *Filosofía Primera*.

Captar con una sola mirada todo el significado de la correlación no es, sin embargo, empresa fácil. Inclusive, creo que es imposible: la experiencia humana no se deja plenamente explicitar ni mucho menos racionalizar. Ella nunca entrega toda la verdad de su sentido. La correlación se revela a veces como mundo vivido ocultando la vida que vive este mundo. Otras veces se nos revela como la vida que experimenta este mundo, ocultando todo el sentido del mundo vivido. Husserl padeció conscientemente hasta el final de sus días ante esta dialéctica de una realidad que simultáneamente se revela y se oculta. De aquí que al final del párrafo 53 de *Crisis*, dedicado expresamente al yo trascendental, escribiera que el destino de la fenomenología es el de “desarrollarse en continuas paradojas, que surgen de los horizontes aún no explorados o, precisamente, inadvertidos y que, operando implícitamente, se expresan en un principio en malos entendidos”.

Uno de estos horizontes que llevaron a la fenomenología a desarrollarse en la paradoja fue, precisamente, el horizonte propio del hombre en cuanto sujeto del mundo. La paradoja radica en que el hombre en su vida cotidiana, en su actitud natural, parece diferenciarse esencialmente del hombre que en la actualidad reflexiva vuelve sobre el hombre que opera y actúa en la vida cotidiana. ¿Cómo hacer presente que se trata del mismo hombre?

Husserl estaba convencido de que el llamado *Ego* de la reflexión es el mismo hombre de carne y hueso que transita por las calles. He aquí algunas de sus afirmaciones en *Crisis*: “el yo trascendental de Fichte es el mismo señor Fichte”, “Todo yo trascendental... es un hombre en el mundo”, “el yo de la reflexión no puede renunciar nunca a su peculiaridad y a su indeclinabilidad personal”.

Esta profunda convicción le permitió escribir allí mismo: “No existe un realismo más radical que el nuestro, con tal que esta palabra sólo signifique: estoy seguro de ser un hombre que vive en este mundo y de esto no tengo ninguna duda. Pero el gran problema es precisamente comprender esta obviedad”.

Comprender qué es ser “hombre que vive en este mundo”, cosa tan obvia para nosotros, se constituyó en el problema central de Husserl. ¿Cómo, por qué y para qué explicitar lo que parece tan obvio? Ya tendremos ocasión de decirlo.

¿Qué es el Yo para Husserl? Digámoslo puntualmente y desde ahora: para Husserl no existe un Yo, si por Yo se entiende una entidad —poco importa su naturaleza— que habita nuestro cuerpo como si éste fuese su receptáculo.

¿Cómo afirmar esto, se nos dirá, si a lo largo de toda la obra husserliana se nos habla de un yo cuerpo, de un instinto, de un yo persona y, sobre todo, de un yo trascendental? Quizá por lo mismo Husserl rechazó la concepción dualista del hombre. El hombre es para él una totalidad estructurada dinámica, intencional y teleológicamente; gracias a lo cual puede experimentar el mundo significativamente. Si hay una denominación que exprese el ser del hombre y, por consiguiente, su sentido, es el de “vida que experimenta al mundo” (*Welterfahrendes Leben*).

Ya en *Investigaciones lógicas* niega la existencia de un Yo. En *Ideas I* acepta la utilización de este término y lo seguirá haciendo porque al analizar al hombre concreto encontró unidades de vivencias intencionales, cuyos nexos implicaban una estructura típica, una esencia vivida de manera inmediata como la esencia de un ser singular único.

¿Significa esto que en el hombre se dé una interioridad que pueda llamarse Yo? No. En el hombre, en sentido estricto, no se da una interioridad. Él es, como se ha dicho, una estructura dotada de un movimiento de estilo unitario y teleológico, de orden temporal, que intencionadamente está volcada hacia la exterioridad, hacia el mundo. En las mismas *Ideas I*, al introducir el término *Ego*, expresamente dice: “el yo puro no tiene realidad y no tiene, por consiguiente, propiedades reales”.

El Yo tan sólo es un título para designar esa “vida que experimenta el mundo”, pero que lo experimenta de muy diversas maneras: desde el sistema de sus vivencias corporales, desde el sistema de sus vivencias instintivas, y desde aquellas vivencias que lo hacen persona. Se trata hasta aquí de la experiencia del hombre singular en su actitud natural. Pero al hombre también le es dado hacerse presente a sí mismo mediante la reflexión y tomar conciencia de lo implícito en él como vida que experimenta el mundo y tomar conciencia igualmente del propósito o *telos* oculto del dinamismo de la vida.

“La pregunta que el hombre se hace a sí mismo a través de la reflexión, leemos en *Crisis*, atañe a lo que él quiere alcanzar en su vida toda, la cual es una totalidad de esfuerzos y un realizarse activo (...). La posibilidad activa de realizar una consideración como ésta forma parte de la esencia fundamental del hombre —donde el término se entiende tal como se ha entendido siempre en la vida activa: como una persona que habla de sí misma— como un yo. El resultado de la reflexión es una representación anticipante”.

De acuerdo con lo anterior, Husserl nos hablará de un yo-cuerpo, de un yo-instinto, de un yo-persona y de un yo-trascendental cuando descubre a través de la reflexión que el Yo es la “unidad de una representación anticipante” de la vida en cuanto “totalidad de esfuerzos”.

Veamos, aunque sea sintéticamente, lo que Husserl nos dice de cada uno de estos *Egos*.

1. El Yo-cuerpo

Para Husserl el cuerpo no es una cosa entre las cosas: él es nuestro camino de acceso a las cosas y a nosotros mismos. Su pasividad tan sólo es una cara de la moneda. La otra cara, por cierto la más importante, es su carácter activo; es el hecho de ser el “punto cero” (*Nullpunkt*) de vivencias conscientes. De acuerdo con Husserl, conocer es vivir. De aquí que cuando subo unas gradas yo pueda decir que pienso con mis pies, que cuando oigo un ruido pienso con mis oídos, que cuando guiño un ojo pienso con mis ojos. No son los pies los que caminan, soy yo; no son los oídos los que oyen, soy yo; no son los ojos los que ven, soy yo. Aun más: a partir de lo que me enseña la experiencia sobre mi vida cotidiana, puedo afirmar que mi cuerpo sabe mucho más del mundo que lo que sabe la llamada razón. Si el lenguaje es la expresión del operar de esta razón, hay que decir que nuestra experiencia corpórea del mundo nunca se expresa en un primer momento con palabras. Las palabras siempre llegan tarde: ellas sólo se hacen presentes después de los gestos que acompañan al cuerpo en su vivencia del mundo. El mundo de la predicación, de los enunciados, de la reflexión sólo es posible, como se nos dice en *Experiencia y juicio*, a partir del mundo pre-predicativo, pre-reflexivo. Recordemos, inclusive, que los conceptos por su carácter abstracto, no logran expresar toda la riqueza de la realidad que se nos hace presente a través de la percepción. Dada la experiencia corpórea, algo podré enunciar sobre la limpieza de las gradas que he transitado, sobre el ruido de la ambulancia que se me hizo presente a través de mis oídos, sobre la belleza de la mujer a quien guiñé el ojo.

Como se desprende de *Crisis* (158) y de *Ideas II* (150s), mi operar corporal en el mundo no corresponde a una existencia irracional que sólo se hace racional en la reflexión. La sensibilidad, escribe Husserl, es “el operar egológico activo del cuerpo”.

El cuerpo, experimentado siempre en forma directa como cuerpo propio y no como una exterioridad, es ante todo el órgano de la percepción, el órgano mediante el cual inicio mi experiencia humana. Él es el centro a partir del cual se articula el mundo como horizonte que posibilita el que las cosas concretas se me hagan presentes; él es nuestro punto de orientación en torno al cual el espacio vivido se organiza. Mi cuerpo es el “aquí” del cual surge el “allí”. Todo se dispone en torno a él: que algo esté a mi derecha o a mi izquierda, arriba o abajo, cerca o lejos, depende de mi cuerpo. Si éste se desplaza, cambiarán las perspectivas según las cuales el mundo se me da y se me revela; Husserl dirá que todo el mundo está para mí en el “horizonte cinestésico de mi cuerpo”. ¿No se podría decir, entonces, que lo que me singulariza a mí y al otro es, precisamente, la diversidad de puntos de observación, puntos que se originan en los diversos modos de nuestra incorporación en el espacio y en el tiempo?

El cuerpo es igualmente el intermediario de la intersubjetividad. El cuerpo del otro con sus gestos y sus movimientos, con su fisonomía, con su lenguaje, es la encarnación de otro Yo. Todo ello, nos dice Husserl, revela un “sistema expresivo” de intencionalidades, proyectos, pensamientos, sentimientos. Por la experiencia de mi propio cuerpo, yo puedo distinguir entre un cuerpo-cosa (*Körper*) y un cuerpo humano (*Leib*): yo no experimento

ojos, yo experimento miradas; yo no experimento rostros inertes, yo experimento rostros alegres o tristes. Me experimento frente a otros *egos*, frente a otras vidas que experimentan a su manera. Es esta experiencia corpórea la que me conducirá a la comunicación y a pensar significativamente en un mundo intersubjetivo.

Finalmente, señalemos que el cuerpo es el punto de encuentro y de recíproca inserción (*Umschlagspunkt*) entre sus aspectos pasivos y activos. Cuando al prender mi cigarrillo me quemó un dedo, no sólo constato fenómenos físicos, a saber, los correspondientes a una quemadura. También experimento dolor.

Los análisis husserlianos del cuerpo nos ponen de presente una subjetividad que dinámicamente tiende hacia el mundo y que su tender actualiza y desarrolla un *telos* oculto.

Cuando este *telos* se revela a través de la reflexión, se comprenderá también que él es el soporte de otras dimensiones egológicas diferenciables únicamente en función de un análisis del hombre como vida que experimenta el mundo.

Si queremos sintetizar todo lo anterior, digamos con Merleau-Ponty que el hombre es un "*cogito* encarnado", que la corporeidad en primera persona se me da originariamente como una corporeidad operante de carácter trascendental, pues ella está determinando a priori las condiciones de posibilidad de nuestra experiencia del mundo.

2. El Yo-instinto

Los instintos constituyen también otro conjunto unitario y sistemático de vivencias mediante las cuales la vida experimenta el mundo. El hombre, en primera persona, es un sujeto de fines instintivos: siente hambre, siente sueño, se siente atraído sexualmente, experimenta la necesidad de estar cerca de... En un primer momento los instintos aparecen, sin duda, como tendencias ciegas. Ellas poseen, sin embargo, un dinamismo teleológico, gracias al cual se diferencian progresivamente y se transforman en intencionalidades de orden superior. Cada adquisición, cada cumplimiento y cada nueva meta intencionada, sólo es —cada cual— un momento en el devenir del hombre hacia el *telos* final inscrito en su ser.

Mediante el instinto de conservación, por ejemplo, el hombre tiende a las cosas para convertirlas en objetos útiles para la satisfacción de sus necesidades vitales. Progresivamente, este instinto que encierra en sí una "voluntad de vivir" (*Willen zum leben*) se transforma en una voluntad de "conocimiento" que conduce al hombre a elaborar aquellas ciencias prácticas que le permitirían dominar y poner a su servicio la naturaleza haciendo del mundo un mundo que garantice una vida feliz. La tendencia culminará en una liberación y purificación del conocimiento teórico, para ser motivado exclusivamente por intereses teóricos.

Otro tanto sucede con el instinto de conservación. En un primer momento, el hombre se orienta hacia los otros cuerpos para construirlos en objetos de placer y de amor. La

conservación de la especie queda así asegurada. En su movimiento teleológico este instinto, sin embargo, asumirá formas más depuradas gracias a las cuales se constituyen las objetividades sociales o personalidades de nivel superior: matrimonio, familia, patria, religión, etc.

Como fundamento del sistema de los instintos Husserl concibe un instinto que él llamó el instinto de la curiosidad y que él definió bellamente como el “goce de estar al lado de” (*Lust im Dabeisein*).

Instintos de curiosidad y de corporeidad, entrelazados esencialmente, constituyen originariamente nuestra apertura al mundo y, por lo mismo, la fuente de aquella certeza, a modo de creencia, en la existencia del mundo, presupuesto de toda otra certeza y de toda praxis humana.

De acuerdo con lo anterior, Husserl habla no sólo de un Yo-cuerpo sino también del carácter trascendental de los instintos: ellos también constituyen condiciones de posibilidad del hombre en cuanto vida que experimenta el mundo.

3. El Yo-persona

El hombre es un ser en relación con otros en un mundo que le es común, mundo de significaciones, mundo cultural. En el Anexo XXII de *Crisis* podemos leer: “como persona, yo soy lo que soy (y toda persona es así) en cuanto soy sujeto de un mundo cultural circundante”.

En *Ideas II*, ya había escrito:

“Este yo tiene frente a sí el mundo circundante como mundo natural de cosas y como un mundo personal, del cual es miembro personal. Frente a lo circunmundano dado primariamente, frente a lo cósmico y a lo personal fronterero en la percepción, ejecuta ciertos modos activos de comportamiento: valora, apetece, obra, configura creadoramente; o se comporta teóricamente haciendo experiencias, investigando, etc. Igualmente se comporta pasivamente: sufre efectos de personas y cosas, se siente determinado por ellas a valoraciones positivas o negativas, a apetecer o a huir, etc. Se siente influido por personas, se guía por ellas, recibe sus órdenes, da órdenes, etc.” (326)

Con estos sencillos ejemplos aclara Husserl cómo el hombre es un ser cultural y, como tal, una persona que experimenta el mundo, pero que lo experimenta no en la forma de la casualidad que reina en el mundo de lo físico, sino en términos de motivaciones. La posibilidad de querer, de actuar, de comportarme intencionalmente, revela que yo, como persona, soy el “substrato de la decisión”, es decir, de una libertad según el significado del hombre, del mundo, de la historia.

“Sujeto de actos”, el hombre es un yo personal, una totalidad de vivencias intencionales, motivadas por su ser histórico y libre gracias a lo cual puede orientar su vida

de acuerdo con el *telos* que le es innato y alcanzar así, lo que en la vida cotidiana llamamos “personalidad”.

Yo-cuerpo, Yo-instinto, Yo-persona expresan, de acuerdo con todo lo anterior, estratos, dimensiones, de una única realidad: el hombre. No nos encontramos ante sustancias que conviven dentro de una interioridad y que, como tales, sean soportes de determinados accidentes. Ellos denotan conjuntos típicos de vivencias intencionales de una estructura total que por su naturaleza hacen del hombre “una vida que experimenta el mundo”. Es esta estructura total en cuanto se hace autoconsciente la que Husserl designará con el título de Yo-trascendental.

4. El Yo-trascendental

El hombre no es sólo vida que experimenta el mundo. Él también puede tomar conciencia, mediante la reflexión, de sí mismo como vida que experimenta el mundo. Al hacerlo, se le revelará que el sentido del mundo y de sus entes no es un sentido que ellos posean por sí y en sí mismos sino que él brota de la correlación hombre-mundo que se establece en la experiencia humana. La verdad es diálogo, encuentro entre conciencia intencional y facticidad. Se le revelará también que la vida tiene un *telos*, que es la motivación que alimenta el dinamismo propio de la experiencia hacia “el hombre infinito de una cierta totalidad” (*Crisis*, Anexo XVIII), la totalidad de una humanidad auténtica, racional y plenamente responsable de sí misma. En este sentido somos seres “de tareas infinitas”.

Mediante la reflexión, el hombre como Yo-trascendental puede dar respuesta a los interrogantes sobre el ser de los entes y sobre el ser del mundo. Dar respuesta, como dice Fink con el visto bueno de Husserl en su artículo de 1932, a la pregunta que se han formulado las religiones, “¿cuál es el origen del mundo?”, pero tomando mundo como la suma de significaciones presentes a la conciencia. Dejemos en claro que estos interrogantes no son equivalentes a los interrogantes de Heidegger: ser es sinónimo de sentido. Por consiguiente, sus interrogantes exactos son: ¿cuál es el sentido del mundo? ¿Cuál es el sentido del ente? La respuesta a estos interrogantes implica pasar de lo óntico a lo ontológico, no en términos del ente al ser, como en Heidegger, sino del ente —que en la actitud natural se presenta como un todo acabado y autónomo— al sentido de construcción de dicho ente. Añadamos que este paso no se realiza fenomenológicamente en términos de exégesis, de interpretación. La fenomenología husserliana no demuestra, no interpreta nada: ella trata de describir la génesis de la construcción del sentido del ente, entendiendo por construcción o constitución, no la creación de algo por parte del hombre: “La constitución, nos dice textualmente Husserl, es un título que indica el sistema de vivencias vividas por la subjetividad”.

Constituir es ver, en la reflexión, cómo los entes se me hacen presentes y se interrelacionan según determinados modos, y ver, simultáneamente, cómo estos modos dependen de las intencionalidades, de los proyectos, de los modos con los cuales yo me dirijo a ellos. En este encuentro entre facticidad y subjetividad se construye el sentido del

mundo y de sus seres. Construir es, por consiguiente, asistir en la reflexión al nacimiento o génesis de un sentido. De aquí que para Husserl la historia de la filosofía no es la historia del olvido del ser, es decir, de la construcción del sentido de verdad del mundo y de sus entes.

Antes de analizar más de cerca este Yo-trascendental —para quienes llegaron hasta la lectura de *Ideas I*, la piedra de escándalo de la fenomenología husserliana—, hagamos un paréntesis para referirnos a Descartes, dado que el camino cartesiano le abrió a Husserl el dominio de la subjetividad trascendental.

Hemos dicho que Husserl desde 1920 dirigió su atención a la experiencia humana, no ya desde alguno de los polos de dicha experiencia —hombre o mundo—, sino desde la misma correlación. Esto le exigió abandonar el camino cartesiano y ensayar nuevos caminos. Desde entonces, Husserl, sin desconocer su deuda con Descartes, le formulará más de una crítica. Veamos algunas que se encuentran en el Anexo VI de *Crisis* que tiene relación directa con nuestro tema.

Descartes, según Husserl, aceptó acriticamente el mundo de la física galileana, mundo cerrado de cosas sin tomar conciencia de que el mundo de la vida no se reduce a pura extensión. El mundo de Galileo es lo más vacío (*Leerste Etwas*). El azul del cielo del físico nada tiene que ver con aquel que nos es dado experimentar en la vida cotidiana.

Por otra parte, Descartes desconoció que en el mundo de la vida nada hay de absoluto. El carácter matemático de la naturaleza sólo es el resultado de una praxis histórica, motivada por la experiencia precientífica de la inducción.

Por lo demás, la duda sobre el mundo es imposible. Yo puedo dudar de las cosas concretas, pero no puedo dudar del mundo, pues su certeza se nos impone como condición *sine qua non* de toda praxis, sea ella científica o extracientífica. Descartes, al dudar del mundo se vio obligado a saltar a un *cogito* tan vacío como el de la *res extensa* y a concebirlo como una sustancia, como un “trozo del mundo”, como el receptáculo de simples representaciones de este mundo. La ruptura establecida por Descartes entre *Cogito* y mundo sólo le dejó la posibilidad para reconstruir el mundo al recurrir a la relación de causalidad.

No creo necesario recordar el pensamiento de Husserl sobre la actitud natural ni sobre la tesis general del mundo. Quiero sí llamar la atención sobre la posibilidad dada al hombre para cambiar de actitud, como lo podemos comprobar en nuestra vida cotidiana cuando, por ejemplo, en vista de una acción exitosa tomamos distancia para analizar de lejos y fríamente una situación. Conocemos también el cambio de actitud que opera el científico, quien en su proyecto de ser “rigurosamente objetivo”, se inventa medios para suprimir todo índice de subjetividad. Lo anterior nos está diciendo que el hombre, aunque de ordinario en su actitud natural vive perdido en el mundo y alineado por las cosas, puede tomar distancia frente a estas cosas y asumir una actitud diferente a la natural.

Como lo hemos visto, una de estas actitudes es la reflexiva. Ella hace parte “de la esencia fundamental del hombre”. Se trata de la posibilidad concreta que tiene todo hombre

de decidirse libremente a tomar distancia de su experiencia cotidiana para tomar conciencia en un presente viviente de esa vida trascendental que opera en la cotidianidad en forma anónima.

El Yo de esta vida trascendental no es un yo distinto del Yo de carne y hueso que opera a través de las diversas dimensiones ya citadas. En su operar trascendental, este yo vuelve sobre sí, se hace presente a sí mismo y al hacerlo “ve” cómo ha experimentado el mundo, cómo lo puede experimentar, cuál es su sentido actual y cómo podría enriquecer o transformar este sentido.

El Yo reflexiona también con el interés de superar el mundo ya constituido en nuestra vida cotidiana, para orientarse hacia un nuevo mundo que desde ahora puede pensar y en función del cual puede actuar. La reflexión es para la decisión, dice textualmente Husserl. Mucho se ha escrito sobre el “espectador desinteresado”, pero en términos totalmente descontextualizados. El desinterés que Husserl le asigna al yo en actitud reflexiva es el desinterés por la instrumentalización de lo mundano del mundo de la vida, para despertar el único interés válido para la humanidad que quiere y debe ser más auténtica, más verdadera, más libre, más dueña de sí misma y por lo mismo más responsable.

En la reflexión, el Yo no construye categorías en las que el mundo se niegue o se oculte como fue el caso de Galileo. Yo intento ver cómo actúa, cómo vive, cómo opera la correlación hombre-mundo que se da en mi experiencia y lo hago para negar que el mundo pueda ser aceptado como ya acabado; para descubrir, como Husserl, “la validez de sentido de nuestra vida consciente en formas siempre nuevas”, es decir, para descubrir que el sentido del mundo puede y debe ser permanentemente revivido, pero también enriquecido de acuerdo con el *telos* de nuestra existencia.

“La *epojé* trascendental, escribe Husserl, es una total alteración del yo, del yo que vive constantemente, en la vida de sus actos, del yo dirigido sobre el terreno del mundo; una alteración a través de la cual el yo concibe una nueva voluntad de vivir, más que continuar viviendo a base de lo que ha recibido como elemento de su voluntad de tener, hace posible una ulterior actividad que crea un nuevo tener, concibe la voluntad de aprender a conocerse a sí mismo en todo su ser precedente y por ello en su ser prediseñado sobre esta base para el futuro” (*Crisis*, Anexo XIX).

El texto anterior nos está indicando que la reflexión del yo sobre sí mismo, en el horizonte de una cierta totalidad, descansa en la estructura temporal del hombre. El hombre como vida que experimenta el mundo no tiene un ser como el ser de las cosas que permanecen siempre idénticas a sí mismas. El tiempo me define. Ya en 1907 Husserl afirma: “El tiempo es la subjetividad absoluta” (*Fenomenología de la conciencia del tiempo inmanente*, § 36). No se trata del tiempo cronológico, ni del tiempo en términos psicológicos, ni del tiempo como una forma vacía que el yo llenaría con sus vivencias, ni del tiempo como esquema abstracto.

El yo se define a partir de sus horizontes temporales. Él es la expresión dialéctica de las tensiones entre nuestros antes y nuestros todavía-no, entre nuestras retenciones y potencias. En mi presente viviente, pasado y futuro también están presentes. El yo que experimenta el mundo se hace futuro, no simplemente porque esté orientado hacia el futuro, sino porque en el presente vive, de hecho, su futuro como un todavía-no, y esta vida se hace pasado porque lo ya vivido es retenido como un todavía-siendo.

Sólo gracias a mi estructura temporal, que retiene el pasado y anticipa el futuro, puedo yo experimentar el mundo y experimentarme a mí mismo, y ver el mundo de mi experiencia en el presente viviente de la reflexión. Sin la temporalización de mi yo, la reflexión sería imposible.

Añadamos que en el horizonte del tiempo mi auténtico yo está en el futuro, pues es éste el que me permite el acceso a la verdad de mi sentido. Soy un teleológico. A partir del futuro, el pasado toma forma, en cuanto deja de ser vivido para ser conocido. Mi yo es una intencionalidad operante y es la protección la que asegura la totalización de mi existencia. A partir del futuro se unifican las vivencias pasadas y presentes, pues él las hace ser. Frente a la plenitud del futuro, se revela lo inconcluso del pasado y del presente. En una palabra, a partir del futuro me comprendo, vivo mi libertad, tengo conciencia de mí mismo.

De acuerdo con todo lo anterior, el Yo-trascendente, el Yo-puro, es el hombre que como totalidad vive y experimenta el mundo en un presente viviente, a veces a partir de la corporeidad, a veces a partir de sus instintos, a veces a partir de su dimensión personal.

Lo puedo denominar yo puro, no porque esté desligado del mundo y de los otros hombres, sino porque yo, hombre de carne y hueso, al reflexionar sobre mi vida, como vida que experimenta el mundo, me descubro como un yo “para el cual el mundo en general, y en el mundo los hombres y mi ser hombre, son objetos para la conciencia” (*Crisis*, Anexo XVI). Para el último Husserl el yo puro es sinónimo de reflexión.

“La *epojé* crea una soledad filosófica singular, escribe Husserl en el controvertido §53 de *Crisis*. En esta soledad el yo no es algo aislado que por un capricho cualquiera (...) quiera particularizarse y alienarse de la comunidad de los hombres a la que todavía sabe que pertenece”. No, simplemente al filósofo que desea esclarecer la experiencia humana no le queda más remedio que empezar por la contemplación de su propia experiencia. Pero en esta experiencia yo descubro a los otros *Egos*, porque la estructura típica de mi yo, de mi vida como vida que experimenta el mundo, es la misma estructura de todo yo en primera persona. En la reflexión se hace evidente no sólo la esencia de mi yo como hombre, sino también “la esencia del hombre y de cualquier hombre posible en cuanto sujeto, que tiene en sí la conciencia trascendental constitutiva de sí mismo y de los demás”. De esta manera mi singularidad y mi unicidad implican la multiplicidad y la universalidad del hombre. En este sentido el Yo no sólo es puro sino trascendente. Lo que diga de mi esencia me trasciende, en cuanto es válido para todo yo que sea como yo. Y también trascendental porque mi estructura, en cuanto vida que experimenta el mundo, encierra las condiciones de posibilidad para que

el mundo y sus entes puedan ser experimentos como de hecho los experimentamos en nuestra vida cotidiana.

Repitémoslo una vez más: el yo trascendente no es ninguna realidad que habite en mi cuerpo, ni puede ser interpretado metafísicamente: él es, como se nos dice en *Crisis*, “yo mismo con toda mi vida constitutiva real y finalmente con mi vida concreta general”. Yo no puedo, se nos dice en *Ideas II*, “meter” el espíritu en el cuerpo, “considerarlo como algo en el cuerpo, como algo fundado en él, algo perteneciente con el cuerpo a una realidad” (190). El yo trascendental soy yo, hombre de carne y hueso, que opero en el mundo y que gracias a la reflexión puedo poner delante de mí mismo la totalidad de mi operar en un presente viviente que retiene mi pasado y anticipa mi futuro. El yo trascendental es el conjunto unitario de vivencias intencionales, gracias a las cuales puedo experimentar el mundo. Él es trascendental no sólo porque me trasciende, porque es válido para cualquier hombre, sino también, y de manera especial, porque mi estructura temporal e intencional me está diciendo que el sentido de verdad de mi propio ser y del ser de todas las cosas está más allá, en el futuro, y que, por consiguiente, tengo y debo trascender mi realidad actual, negarla en mi presente viviente, en nombre de mi ser teleológico.

En situaciones como la nuestra, cuando se niega el ser del hombre como ser teleológico, habría que definir dialécticamente la filosofía, de acuerdo con Husserl, como la negación de la negación del sentido del hombre, como la negación de la negación de nuestro propio futuro. E inspirados en el Husserl de la conferencia de Viena, decirle a Hegel que la filosofía no es el búho de Minerva que alza vuelo al atardecer para perderse en la obscuridad del pensamiento abstracto, sino el Ave Fénix que surgiendo de sus cenizas emprende su vuelo para anunciar la luminosidad de un nuevo día, de una nueva vida. “Ser hombre es serlo en un sentido teleológico —es deberlo ser—”, fue el último mensaje de Husserl. Reconocerlo, es comprendernos a nosotros mismos “según el estilo de la Filosofía”.

Resumen. *A pesar de que en la obra de Husserl encontramos un yo-cuerpo, un yo-persona y un yo-trascendental, para él no existe un Yo, si por Yo se entiende una entidad que habita nuestro cuerpo como si éste fuese su receptáculo. Por ello, Husserl rechazó la concepción dualista del hombre. El hombre es para él una totalidad estructurada dinámica, intencional y teleológicamente, gracias a la cual puede experimentar el mundo significativamente. Si hay una denominación que exprese al ser del hombre y, por consiguiente, su sentido, es el de la "vida que experimenta el mundo".*

Summary. *Although in the works of Husserl there are references to a self as body, a self as person and a transcendental self, this entity living in our body as if the latter were its container does not exist. Husserl rejects a dualistic conception of man. For him, a human is a dynamically, intentionally, and teleologically structured whole, who can experience the world in a meaningful way. No other statement defines better the being of men, and its meaning, than the "life that experiences the world".*

Palabras clave: *Yo, hombre, mundo.*

Key Words: *Self, Human, World.*