



**UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL ESTADO DE MÉXICO
FACULTAD DE HUMANIDADES**

LICENCIATURA EN FILOSOFÍA

TESIS

**La función de la motivación de razón en la fundamentación
fenomenológica del conocimiento científico**

Que para obtener el título de:
Licenciado en filosofía

Presenta:
CHRISTIAN RAMOS GARCÍA

Asesora:
DRA. MARCELA VENEBRA MUÑOZ

Toluca, Estado de México, 2021

ÍNDICE TEMÁTICO

INTRODUCCIÓN	4
1. EL LUGAR DE <i>IDEAS</i> II EN EL PROYECTO HUSSERLIANO	10
1.1 LA FUNDAMENTACIÓN DEL CONOCIMIENTO CIENTÍFICO.....	10
1.2 LA TEORÍA DE LAS ACTITUDES	18
1.3 EL CONCEPTO DE NATURALEZA	27
2. HABITUALIDADES Y MOTIVACIONES: LA VIDA EN ACTITUD NATURAL	46
2.1 EL CONCEPTO DE HABITUALIDAD	46
2.2 EL CONCEPTO DE MOTIVACIÓN	57
2.3 EL CONCEPTO DE MOTIVACIÓN DE RAZÓN	67
3. CONOCIMIENTO CIENTÍFICO Y CRÍTICA	78
3.1 NECESIDAD DE LA FUNDAMENTACIÓN	78
3.2 FILOSOFÍA COMO CRÍTICA DE LAS CIENCIAS: CLASIFICACIÓN HUSSERLIANA DE LAS CIENCIAS	93
4. MOTIVACIÓN DE RAZÓN: A MODO DE CONCLUSIONES	118
BIBLIOGRAFÍA	129
HUSSERL, EDMUND.....	129
BIBLIOGRAFÍA COMPLEMENTARIA	130

*La naturaleza de todo lo que nace o
se hace delata su crudeza.*

[Vico, *Ciencia nueva*]

INTRODUCCIÓN

En el dominio de la teoría de la ciencia de la fenomenología husserliana surge como tarea primordial la fundamentación del conocimiento científico, quehacer decisivo para la filosofía en el que se fundamenta a sí misma examinando los principios que la sostienen como ciencia. La tesis que me propongo desarrollar en el siguiente trabajo es que sobre la descripción fenomenológica de la motivación de razón, como el núcleo de la acción subjetiva, es posible establecer los elementos más básicos para una justificación y legitimación del conocimiento científico. Tal descripción, como se anuncia también en el título de este trabajo, se enmarca en la metodología y en la teoría del conocimiento de la fenomenología husserliana. El comienzo de este estudio tendría que aclarar primeramente el lugar en el que se localiza la motivación de razón, es decir, tendría que explicitar el desarrollo constitutivo del sujeto de motivaciones. Por lo tanto, el marco temático de esta investigación se divide en dos partes que representan al mismo tiempo dos textos de Husserl, el primero es el segundo tomo de las *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*,¹ en donde se describe la constitución de la vida subjetiva y donde aparece la motivación y la motivación de razón como los elementos nucleares constitutivos de la acción del sujeto; el segundo texto es *Naturaleza y espíritu* de 1927,² en donde la distinción u ordenación de esferas o campos de ser correspondientes a las ciencias de la naturaleza y a las del espíritu —esto es, una clasificación de las ciencias— aparece al margen de la crítica al naturalismo del neokantismo de Baden. *Ideas II* y *Naturaleza y espíritu* son la base para este trabajo porque ambos se encuentran enmarcados por la primera meta que Husserl se propuso para su filosofía: la fundamentación y crítica radicales del conocimiento científico. Lo esperable de todo este recorrido temático es poder localizar a la motivación de razón en el centro de la esfera de la libertad individual, es decir, como el primer momento a partir del cual el sujeto tiene la posibilidad de proponerse como meta un actuar racionalmente libre y después, desde ahí, la verdad científica como una forma de vida auténtica, pensada como vocación.

¹ E. Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro segundo: investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*, UNAM-FCE, México, 2014. Trad. Antonio Ziri6n Quijano. (En adelante *Ideas II*)

² E. Husserl, *Nature et Esprit. Leçons du semestre d'été 1927*, VRIN, Paris, 2017. Trad. Julien Farges. (La traducción al español es mía) (En adelante *Nature et Esprit*)

La fundamentación radical del conocimiento científico es para Husserl punto de partida y meta de su proyecto filosófico, atraviesa, pues, todo el trayecto de su fenomenología desde *Investigaciones Lógicas*³ hasta *La crisis de las ciencias europeas*.⁴ El programa fenomenológico de la fundamentación de la ciencia sólo se puede entender desde la crítica a las ciencias. El problema principal al que se enfrenta el presente trabajo, y que es al mismo tiempo el marco crítico, es la naturalización del conocimiento científico que llevan a cabo las ciencias positivas y las teorías filosóficas de principios del siglo XX, principalmente la psicología, la historia y la filosofía de los teóricos contemporáneos de Husserl, como Dilthey, Windelband y Rickert. El problema radica en que para el contexto científico de las primeras décadas del siglo pasado la conciencia y el mundo sólo se pueden estudiar desde los criterios de las ciencias naturales, bajo las normas de la naturaleza física. El peligro más grande de esta postura es la ruptura entre conocimiento y vida, o mejor, entre ciencia y experiencia. Esta crítica, que es la de Husserl, se concreta en *Naturaleza y espíritu* con el análisis de la clasificación de las ciencias del neokantismo sudoccidental. La respuesta de Husserl a ese ordenamiento del conocimiento científico será otra clasificación de las ciencias, pero ahora fundada precisamente en lo antes expuesto en *Ideas II*, en la teoría de las actitudes, la descripción del concepto de naturaleza y de la constitución de la vida subjetiva. Por tanto, el problema que se plantea el siguiente trabajo no tendrá otro objetivo que el de reunir las herramientas para localizar a la motivación de razón en el núcleo de la vida subjetiva a partir de los elementos de la crítica y la fundamentación del conocimiento científico –dentro de los dos textos que nos hemos propuesto como guía–, para poder plantearla, más que como una fundamentación de la ciencia, como el elemento indispensable para la justificación y legitimación del conocimiento científico. El lugar en donde debería hacerse visible la restitución entre experiencia de mundo y vida tendría que ser la motivación de razón.

En el primer capítulo expondré el contexto temático y estructural en el que surge el concepto central de la presente investigación, la motivación de razón. Siendo conscientes de las grandes dificultades que envuelven a esta tarea, intentaré exponer esquemáticamente los principales problemas y temas tratados en *Ideas II*, en relación siempre con la motivación y

³ E. Husserl, *Investigaciones lógicas*, Alianza, Madrid, 2014. Trad. Manuel García Morente y José Gaos. (En adelante *Investigaciones lógicas*)

⁴ Husserl, *La crisis de las ciencias europeas y la fundamentación de la fenomenología trascendental*, Prometeo Libros, Buenos Aires, 2008. Trad. Julia V. Iribarne. (En adelante *La crisis de las ciencias europeas*)

la fundamentación del conocimiento científico. Así, el programa que seguiré comienza con un primer apartado dividido en dos partes, en la primera, expondré la historia problemática de la configuración de *Ideas II*, necesaria para su mejor comprensión. Se trata de un texto que presenta varias complicaciones respecto a su composición, tanto temáticas como históricas. *Ideas II* fue un texto desconocido por mucho tiempo, lo cual complicó su tratamiento teórico dentro de la obra de Husserl. Concretamente, el problema está en que se trata de un texto en donde se estudian temas que pertenecen tanto a la fenomenología estática como la fenomenología histórico-genética. Y en la segunda, elaboraré una exposición muy general de lo que para Husserl significa la tarea primordial de la fenomenología: la crítica y fundamentación del conocimiento científico. En el segundo apartado, expondré la teoría de las actitudes, la cual tiene dos objetivos: 1) explicitar que hay una diferencia constitutiva de los objetos correspondientes a cada región, o sea, que explicita los esquemas tipos de objetos-tipos de actos; y 2) que el resultado de esa diferencia constitutiva es la delimitación o distinción de los campos de ser de la realidad: naturaleza y espíritu, es decir, la demarcación de los campos objetivos de las ciencias del espíritu y las ciencias de la naturaleza. En el tercer apartado, como resultado de la distinción entre naturaleza y espíritu, trataré la reconducción que hace Husserl del concepto de naturaleza al núcleo de la subjetividad personal –la esfera espiritual–, la cual desemboca en la distinción de los tres sentidos de naturaleza expuestos en *Ideas II*, todos ellos referidos a un mismo núcleo de realidad. El primer concepto se refiere a la naturaleza como correlato de la actitud natural, o sea, como el entorno material de la experiencia inmediata; el segundo, como el correlato de una actitud teórica que ha abstraído todo contenido significativo; y el tercero, como correlato de la actitud trascendental, es decir, la naturaleza en su condición de mundo pre-dado.⁵

Para la fenomenología trascendental, la comprensión del concepto de naturaleza es fundamental porque, desde sus convicciones más tempranas y atendiendo al llamado “*a las cosas mismas*”, sólo así logra apartarse de la idea de naturaleza con la que cuentan las ciencias, quienes dan por sentado sin más el mundo en el que llevan a cabo sus actividades teóricas.⁶ En el segundo capítulo, el análisis de la motivación de razón se hará en términos

⁵ E. Husserl, *Ideas II*, ed. cit., p. 406.

⁶ Cfr. E. Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro primero: introducción general a la fenomenología pura*, UNAM-FCE, México, 2013, p. 218. Trad. Antonio Ziri6n Quijano. (En adelante *Ideas I*)

de la actitud natural y su correlato, ambos descubiertos en la teoría de las actitudes. Si lo que se pretende es ubicar la motivación de razón como el principio regente de la vida personal, espiritual, entonces su estudio tiene que ser en dicha actitud, pues es en la naturalidad de la experiencia en donde el sujeto se decide por esto o por aquello, toma esta u otra posición, el mundo que lo rodea lo atrae o le desagrada, etc., en suma, es motivado libremente desde su estar natural de la experiencia. Este segundo capítulo está dividido en tres secciones, en la primera, las habitualidades son expuestas, según *Ideas II*, como el principio comprensivo del mundo espiritual tanto en su pasividad secundaria como hábito y en su esfera de actividad como motivación. El hábito expresa el proceso de sedimentación de la vivencia, lo que se instaure en la conciencia no es otra cosa que tiempo como el sustrato de la vida de conciencia. Los hábitos son el contenido o propiedad del yo, representan un segundo momento de análisis del yo puro, pues, aunque en *Ideas I* el yo parecía ser una pura forma vacía, ahora está lleno de contenido, y además, como se tratará en la segunda y tercera secciones de este capítulo, es un yo que no sólo es un receptor pasivo, sino que es precisamente la motivación la que posibilita su actuar libremente. La motivación es la dimensión activa de la habitualidad, es lo sedimentado en el curso de la experiencia, orientando y aportando cierto conocimiento o preconocimiento, y sobre todo expresa su actuación o incidencia en el juicio. La motivación expresa los tipos y modos en que las vivencias se enlazan, es la articulación de los actos del yo. El movimiento de la motivación ocurre entre un acto y otro, por ejemplo, un objeto llama mi atención, me levanto de la silla y me acerco a él para tomarlo con las manos y usarlo para un determinado fin. Ese acto se explica por la motivación, lo que organiza son mis intereses, yo soy ahora quien actúa, quien decide, quiere, planea a partir de ciertos motivos, etc. Y finalmente, en la tercera sección se expone la motivación de razón como lo contrario al instinto o a los impulsos. Aunque el sujeto puede únicamente dejarse llevar por los estímulos que el curso de su vida ha llevado hasta ahora, también puede no hacerlo, puede estar motivado racionalmente, ahora se resiste a los estímulos biológicos y de costumbre de la corriente casi automática de su vida. La motivación de razón revela la voluntad del yo personal, en cuanto a su autonomía y autodeterminación propia. La libertad del sujeto personal depende de sus capacidades para no ceder pasivamente al estímulo de las cosas y a influencias ajenas. En términos de la motivación de razón, ser libre significa actuar a la

manera de la razón, es decidirse, tomar posición, ejercer voluntad, etc. La motivación de razón atañe a los principios de la vida, a la voluntad, la libertad y la historia.

En el tercer capítulo desarrollaré la clasificación de las ciencias que aparece en *Naturaleza y espíritu* en donde se concreta la crítica de Husserl al naturalismo, es decir, en la crítica al neokantismo de Baden. El objetivo de este capítulo es describir de manera más amplia, respecto al primer apartado del capítulo I, las características de la fundamentación y crítica del conocimiento científico a partir de la fenomenología, como la respuesta de Husserl a la tarea urgente de sistematizar el conocimiento científico de acuerdo con criterios universales y filosóficamente válidos. En el primer apartado expongo la necesidad de la fundamentación, en la cual se descubre que el proyecto de fundamentación de la fenomenología es un asunto que requiere de más estudios y de una mayor especialización, y que, por tanto, no puede ser acabado en este trabajo. Sin embargo, lo que sí podemos hacer es rastrear algunos elementos de la fundamentación, lo cuales nos permitan apenas ver la justificación y legitimación de la ciencia. La necesidad de la fundamentación se entiende con la crítica que Husserl hace al escepticismo ya sea de corte naturalista, relativista, historicista o psicologista. La crítica hace visible que una idea humanidad, de ciencia, y de razón son insostenibles bajo los criterios escepticistas. Una fundamentación de las ciencias es necesaria porque lo que está en juego es la vida, la ciencia y la filosofía, en otras palabras, se trata de la pérdida de la significación vital de la ciencia. Con la crítica al neokantismo sudoccidental, Husserl intenta fundamentar el conocimiento del mundo desde la filosofía, es decir, desde principios universalmente válidos. Se trata, entonces, de re-integrar el contenido vivencial a la experiencia inmediata de la naturaleza que las ciencias han obviado. Todo esto cobra mayor sentido en el segundo apartado de este último capítulo, pues el desarrollo de la clasificación husserliana de las ciencias coincide con la meta de la fundamentación de la fenomenología, fundar una ciencia filosófica fundadora de todo el conocimiento científico. Lo cual no significa otra cosa que el empeño de Husserl por postular la filosofía como ciencia de la ciencia, es decir, cuando su primera tarea es la fundamentación y crítica del conocimiento científico. La clasificación husserliana de las ciencias se entiende necesariamente desde la crítica al neokantismo sudoccidental, Husserl reprueba la manera en que ha entendido la deducción trascendental de las categorías de Kant, y que más bien la ha reducido a un pragmatismo teórico. El problema le parece a Husserl es que ni Windelband ni Rickert pudieron deshacerse del

concepto kantiano puramente formal de naturaleza, lo cual los obligó a resolverlo como un naturalismo relativista. La deformación neokantiana de la deducción trascendental de las categorías se traduce en la conceptualización o formalización de la multiplicidad de la experiencia del mundo. Y lo que Husserl propone a partir de su clasificación de la ciencia es precisamente lo contrario, es decir, partir de la manera en como se da el mundo en la experiencia, antes de cualquier actividad teórica, esto es, como mundo de la vida pre-teórico, como correlato de la actitud natural. Restituyendo así el vínculo originario entre conocimiento y vida.

Finalmente, las conclusiones apenas esperables de este trabajo tendrían que poder exhibir una idea de razón en el contexto de la motivación de razón y desde ahí mostrar los alcances que ésta tiene en cuanto la acción libre del sujeto, a la libertad humana. Bajo este mismo dominio teórico, la motivación de razón tendría que sugerirse como guía epistemológica para la fundamentación y clasificación de los saberes, y como guía para el análisis de la acción del sujeto. Y si la pregunta por la motivación de razón tiene que ver con ciertos motivos legitimantes y justificatorios de la ciencia, es decir, con la fundamentación del conocimiento científico, entonces tendría que responderse a la pregunta sobre la importancia de la fundamentación de la ciencia, o, por lo menos, tendría que describirse la relación entre la razón y la acción libre individual y la actividad científica como una forma de vida.

1. EL LUGAR DE *IDEAS II* EN EL PROYECTO HUSSERLIANO

1.1 LA FUNDAMENTACIÓN DEL CONOCIMIENTO CIENTÍFICO

Husserl planeó la configuración del segundo volumen de *Ideas*⁷ como parte de un todo sistemático en donde se habría de desarrollar el verdadero programa de la fenomenología. La obra completa, compuesta por tres volúmenes, se llamaría entonces *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. En la introducción de Husserl al primer volumen, la *Introducción general a la fenomenología*,⁸ se expone el plan de trabajo original para cada libro. El primer tomo desarrollaría la metodología fundamental de la fenomenología y los análisis de la conciencia pura. Para el segundo, el cual nos interesa más para la elaboración de este trabajo, dice Husserl:

En el segundo libro tratamos a fondo algunos grupos de problemas particularmente importantes, cuya formulación sistemática y solución típica es la condición previa para poder aclarar real y verdaderamente las difíciles relaciones de la fenomenología con las ciencias físicas de la naturaleza, con la psicología y las ciencias del espíritu, pero, por otra parte, también con todas las ciencias aprióricas.⁹

Según la editora alemana del segundo volumen, Marly Biemel, “este segundo tomo debía comprender por tanto dos partes: A) análisis, y B) consideraciones de teoría de la ciencia”.¹⁰ Y en cuanto al tercer libro, el plan era la fundamentación y el desarrollo sistemático de una idea de filosofía como ciencia. Sin embargo, estos planes se alteraron en años posteriores. Los manuscritos que conforman el estudio de *Ideas II*, fueron escritos por Husserl entre 1912 y 1915. Más tarde, Edith Stein alrededor de 1916 elaboró un primer borrador de la obra entera. Y una versión más larga, compuesta por ella dos años después, fue mecanografiada por Ludwig Landgrebe entre 1924 y 1925. Los cambios que realizaron Husserl y sus discípulos (Edith Stein y Ludwig Landgrebe) durante todos estos años, de 1912 hasta 1952 –

⁷ E. Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro segundo: investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*, UNAM-FCE, México, 2014. Trad. Antonio Ziri6n Quijano. (En adelante *Ideas II*)

⁸ E. Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro primero: introducci6n general a la fenomenología pura*, UNAM-FCE, México, 2013, pp. 81-82. Trad. Antonio Ziri6n Quijano. (En adelante *Ideas I*)

⁹ E. Husserl, *Ideas I*, p. 81.

¹⁰ E. Husserl, *Ideas II*, p. 20.

año en que se publica, muy posterior a la muerte de Husserl, el libro segundo de las *Ideas* como el Volumen IV de la serie *Husserliana*– dependieron tanto de los intereses y las preocupaciones del propio Husserl como del ordenamiento estructural que sus discípulos realizaron a la obra.

El segundo libro que estaba dedicado a desarrollar una teoría de la ciencia se convirtió en los análisis fenomenológicos sobre la constitución, y el tercero que originalmente era la idea de filosofía como ciencia se transformó en la fenomenología y los fundamentos de las ciencias. Con este desplazamiento no significa que *Ideas II* quedara fuera del proyecto de fundamentación, al contrario, reaparece con el intenso tratamiento que Husserl le da a los análisis de la constitución. Sus intenciones no cambian y se hacen visibles en las modificaciones que realiza desde 1912 a 1928, según Marly Biemel, “la cuestión de la constitución de las objetividades en la conciencia se convierte durante esos quince años en un problema principal de la filosofía husserliana y adquiere, para la fenomenología, un singular significado. [...] la verdadera tarea de la fenomenología consiste ahora en esclarecer la constitución de toda realidad”.¹¹ Muy probablemente, «la razón por la cual Husserl realizó estos cambios sea porque él mismo no estaba conforme con el primer esbozo del segundo libro». ¹² Es posible que en vida Husserl nunca haya quedado satisfecho con el trabajo de edición de sus alumnos ni con el suyo propio. Actualmente se ha descubierto en los archivos de Lovaina que Husserl hizo un llamado explícito a volver a su manuscrito original de 1912, lo cual invita a pensar que para 1928 todavía se encontraba inconforme con la edición que realizaron sus alumnos de su texto.¹³

Por otro lado, en cuanto a su importancia histórica, el panorama de problemas filosóficos que *Ideas II* nos muestra no sólo nos permite tener una visión más amplia de la obra filosófica de Husserl, sino que también nos ayuda a comprender los vínculos que existen directa o

¹¹ *Ibid.*, p. 21.

¹² *Cfr. Ibid.*, p. 22.

¹³ En su reseña a La nueva imagen de Husserl. Lecciones de Guanajuato de Javier San Martín, Ignacio Quepons Ramírez expone brevemente en una nota a pie de página algunas razones por las que *Ideas II* debe leerse tomando en cuenta las dificultades históricas de su composición y su estado actual respecto a su edición: “Al parecer, luego de las diferentes reelaboraciones (de Stein y Landgrebe) Husserl mismo ya no se reconocía en el texto final y quiso volver a su manuscrito inicial antes de publicar la continuación de sus *Ideas*. El resultado ha sido anunciado como un volumen complementario de *Ideas II* y *III*, editado por Dieter Lohmar y Dirk Fonfara, próximo a ser publicado en la colección *Husserliana*”. *Open Insight*, Volumen VII, No. 12 (julio-diciembre 2016), p. 207.

indirectamente entre su trabajo fenomenológico y el de otros pensadores que en su tiempo consideraron relevante realizar sus investigaciones filosóficas partiendo de la fenomenología trascendental o criticándola. Antonio Ziri3n Quijano, en su presentaci3n a la traducci3n de este texto al espa3ol, nos dice: “*Ideas* II (y aqu3 tambi3n hay que contar a *Ideas* III) viene a resultar [...] un punto de partida privilegiado para el estudio de las relaciones del pensamiento de Husserl (de la fenomenolog3a realmente ejercida por Husserl, podr3amos decir) con el de otros fil3sofos y corrientes anteriores y posteriores”.¹⁴ Seg3n nuestra interpretaci3n y siguiendo la presentaci3n de Antonio Ziri3n Quijano, *Ideas* II puede ser una zona de transici3n entre una etapa y otra de la fenomenolog3a de Husserl; una respuesta al di3logo cr3tico que Husserl mantuvo con Dilthey y el neokantismo en general, as3 como con sus contempor3neos Max Scheler y Nicolai Hartmann; una influencia directa para quienes tuvieron acceso a los manuscritos, como Martin Heidegger, Merleau-Ponty, Alfred Sch3tz y Edith Stein; e influencia indirecta para aquellos que tradujeron parte de su obra, como Emmanuel Levinas.¹⁵

Respecto al influjo que el segundo volumen de las *Ideas* pudo haber tenido en a3os muy posteriores a su elaboraci3n, edici3n y publicaci3n, considero importante tener en cuenta la introducci3n de Thomas Nenon al trabajo colaborativo en torno a *Ideas* II, que edita junto con Lester Embree, *Issues in Husserl’s Ideas II*, la cual nos dice que «existe una desproporci3n entre la influencia que ejerce el segundo tomo de las *Ideas* en el pensamiento filos3fico m3s relevante del siglo XX, y la atenci3n que este texto ha recibido en obras posteriores o derivadas de ese pensamiento». ¹⁶ Bajo esta misma idea, en 1959 Lu3s Villoro publica un ensayo acerca de *Ideas* II en donde hace un comentario parecido al anterior:

A3n sin publicar, el segundo tomo de las *Ideas* II irradi3 sus influencias. Fil3sofos de nuevas generaciones conocieron sus hallazgos, o por haber escuchado las lecciones del maestro o por haber tenido acceso a los manuscritos. Su impresi3n ha venido a desvelar una de las ra3ces de muchos motivos centrales del posterior existencialismo fenomenol3gico, tanto alem3n como

¹⁴ E. Husserl, *Ideas* II, p. 9.

¹⁵ En 1931 Emmanuel Levinas –en colaboraci3n con Gabrielle Pfeiffer– tradujo *Meditaciones cartesianas* de Husserl al franc3s. En espa3ol se encuentran como: E. Husserl, *Meditaciones Cartesianas*, FCE, M3xico, 1985. Trad. de Jos3 Gaos y M. Garc3a Bar3; y E. Husserl *Meditaciones cartesianas*, Tecnos, Madrid, 2009. Trad. Mario A. Presas.

¹⁶ Cfr. L. Embree–T. Nenon, *Issues in Husserl’s Ideas II*, en *Contributions to phenomenology*, Springer, Dordrecht, publicado originalmente por Kluwer Academic Publishers, vol. 24, 1996, p. ix. (En adelante *Issues in Husserl’s Ideas II*) (La traducci3n al espa3ol es m3a)

francés. No es poca la sorpresa del lector cuando, ojeando sus páginas, escucha la primera palabra de un lenguaje que creyó de últimas fechas.¹⁷

Ser y tiempo de Heidegger y *La fenomenología de la percepción* de Merleau-Ponty respaldan estas afirmaciones y prueban el limitado alcance que tuvieron las *Ideas II* en el desarrollo del pensamiento del siglo XX, posterior a estos dos filósofos. Uno no puede pasar de largo el sorprendente paralelismo que surge al leer los análisis de Heidegger en *Ser y tiempo* sobre la «mundaneidad del mundo»,¹⁸ el contraste entre «ser-a-la-vista y ser-a-la-mano, entre lo concreto, el mundo entorno y el mundo abstracto de la ciencia teórica»¹⁹ con la *Sección tercera: Sobre los análisis del mundo espiritual* de *Ideas II*. De hecho, esto no es una simple coincidencia, según Thomas Nenon, “Heidegger tuvo acceso a varios manuscritos de Husserl aún sin publicar durante sus primeros años como profesor en Friburgo y como joven profesor en Marburgo; y lo más probable es que se haya tratado de los manuscritos editados por Edith Stein de *Ideas II* y los de las *Conferencias sobre la conciencia interna del tiempo*”.²⁰ Y en el caso de Merleau-Ponty, en la introducción a la versión inglesa de las *Ideas II*, los traductores, Richard Rojcewicz and André Schuwer, relatan «la alta estimación y el entusiasmo de Merleau-Ponty con que estudió atentamente este texto en los Archivos Husserl en Lovaina, previo a la elaboración de su *Fenomenología de la percepción*»,²¹ en donde también se encuentra, y quizá de manera aún más explícita, la influencia del segundo volumen de *Ideas*.

Es importante mencionar que la desproporción que acabamos de ubicar en el siglo XX no se debe a que de *Ideas II*, y en general de la obra de Husserl, se desprendan problemas de muy poco interés. Tal vez no se le dio la importancia necesaria para indagar lo suficiente en las investigaciones filosóficas de los autores que vieron su propia obra cercana a la de

¹⁷ El ensayo apareció originalmente como “La constitución de la realidad en la ciencia pura. (El segundo tomo de las *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologische Philosophie*, de Husserl)” en *Diánoia. Anuario de filosofía*, año V, no. 5, [UNAM-FCE, México, 1959], pp. 195-212, p. 195. Extraigo este pasaje de la reproducción del mismo ensayo en L. Villoro, *Estudios sobre Husserl*, UNAM, México, 1975, p. 101, sin embargo, encontré este pasaje por primera vez y bajo este contexto temático en la Presentación de Antonio Ziriñ Quijano a la traducción al español de *Ideas II*. (En adelante *Estudios sobre Husserl*)

¹⁸ Cfr. M. Heidegger, *Ser y tiempo*, FCE, México, 1997, pp. 72-74, Trad. José Eduardo Rivera.

¹⁹ Cfr. *Ibid.*, § 14-16.

²⁰ Issues in Husserl’s *Ideas II*, pp. ix-x.

²¹ Cfr. E. Husserl, *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy. Second Book: Studies in the Phenomenology of Constitution*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, 1989, p. xvi. Trad. Richard Rojcewicz y André Schuwer. (La traducción al español es mía)

Husserl, estudiándola o criticándola. O bien, puede ser que la misma historia de la fenomenología no ayudó a tal empresa de ‘continuidad’ –me refiero a los problemas históricos y técnicos en torno a su documentación, transcripción y publicación en los Archivos Husserl de Lovaina. La historia de la fenomenología puede ser cuestionada todo lo que se quiera, pero no se le puede achacar a ella su poca popularidad en ese momento, pues sería muy injusto e inútil pensar su lugar e importancia en la historia de la filosofía tan sólo por su popularidad.

El texto de las *Ideas II* está dividido en tres principales secciones, la primera trata de la constitución de la naturaleza material, la segunda de la constitución de la naturaleza animal, y la tercera del mundo espiritual, el mundo de las personas y los objetos culturales. El punto de encuentro o de relación para estas tres regiones de la realidad es la noción de ‘constitución’, que, bien podríamos decir, puede servir también como un puente entre la primera fenomenología de Husserl, la estática (análisis psicológico o estructural de la conciencia) y su última fenomenología genética (análisis de la constitución de distintos tipos de objetos configurados desde la estructura temporal primigenia de la conciencia).²² *Ideas II* responde a la pregunta ¿cuáles son y cómo se constituyen los objetos de la experiencia? De ahí que esté directamente relacionado con el proyecto husserliano de la fundamentación del conocimiento científico. Hablar de constitución significa hablar de la configuración de la realidad de la conciencia y de la realidad del ser del ente, de su sentido, ya sea de tipo natural, animal o espiritual. *Ideas II* es, entonces, un estudio sobre la explicitación de la experiencia de las cosas que integran el mundo, revela que la descripción del mundo es al mismo tiempo la descripción de la configuración de la conciencia, de la subjetividad espiritual.

Para Husserl, es imposible hacer filosofía sin tomar en cuenta la experiencia desde la que toda actividad humana se inaugura. Husserl se refiere a la cotidianidad de la vida, a la

²² “En nuestras descripciones de todas las modificaciones modales en retenciones, recuerdos, expectativas, etc., nosotros de la misma forma no preguntamos sobre la génesis cuando pasamos desde las proto-impresiones (percepciones) como un carácter generalmente típico, genético, que concierne a todas las apercepciones, hacia un carácter constitutivo, y desde ahí perseguimos un principio de ordenamiento sistemático de apercepciones, un principio de ordenación que interseca la división de apercepciones de acuerdo con los géneros más altos de objetos (regiones existentes de objetos actuales y posibles)”. E. Husserl, *Método fenomenológico estático y genético*, *Acta Mexicana de Fenomenología. Revista de Investigación filosófica y científica*. No. 3 [Centro Mexicano de Investigaciones Fenomenológicas, México, 2018], p. 120. (En adelante *Método fenomenológico estático y genético*)

experiencia inmediata, ordinaria, pues sabe que esa esfera es un problema filosófico que debe ser llevado a su análisis radical. Para el resto de las demás ciencias, el mundo en donde encuentran y realizan su actividad científica es incuestionable, en cambio para la filosofía, su quehacer comienza con la crítica a esa supuesta certeza de la realidad. La crítica de las ciencias que lleva a cabo la fenomenología se encuentra en concordancia con la primera motivación socrática, asumir como una responsabilidad imperante, o al menos como una idea regulativa, la tarea de examinar el valor de nuestras creencias sobre las que edificamos nuestra existencia, la cual sólo puede ser llevada a cabo de manera individual.

En los prolegómenos de las *Investigaciones lógicas* podemos notar que el proyecto filosófico de Husserl se encontraba ya desde un inicio motivado por la fundamentación de las ciencias. La crítica principal en dicho texto es al escepticismo, a todo tipo de escepticismo. La crítica va dirigida directamente al psicologismo –un tipo de escepticismo– entendido como una confusión de planos ontológicos o regiones de ser. Para Husserl se trata de una *metábasis* deformante:

Incomparablemente más peligrosa es, en cambio, otra imperfección en la delimitación de la esfera, a saber, la confusión de esferas, la mezcla de lo heterogéneo en una presunta unidad, sobre todo cuando esta mezcla radica en una interpretación completamente falsa de los objetos, cuya investigación debe ser el fin esencial de la ciencia intentada. Una *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος*, de esta suerte inadvertida, puede tener los efectos más nocivos: fijación de objetivos falsos; empleo de métodos radicalmente erróneos, por inconmensurables con los verdaderos objetos de la disciplina.²³

Lo notable de la crítica a esta postura ingenua es que su confusión se convierte en una especie de continua tendencia a determinar toda objetividad de forma naturalista, que además de atravesar toda actividad científica (ya sea en las ciencias del espíritu, en las ciencias de la naturaleza o en la propia filosofía), también se vuelve, y eh aquí el mayor peligro, una manera de reorganizar todo el quehacer científico. Y digo peligro porque lo que el escepticismo pone en riesgo al final de cuentas es la idea de naturaleza como la región primaria de la vida de conciencia, de la que depende toda actividad filosófica y científica.

La fundamentación adquiere mucha importancia porque con ella, por ser su tarea más elemental, «la filosofía vuelve a poner en marcha su carácter científico radical, como si se

²³ E. Husserl, *Investigaciones lógicas*, Alianza, Madrid, 2014, p.37. Trad. Manuel García Morente y José Gaos. (En adelante *Investigaciones lógicas*)

rehabilitara ella misma».²⁴ En *La filosofía como ciencia estricta*, la única ciencia fundamentadora es aquella que desde su edificación es ciencia radical, es decir, que implica universalidad y fundamentación absoluta. A través de distinciones entre el naturalismo y la filosofía como ciencia radical, en dicho texto se va caracterizando una idea de filosofía, cuyo objetivo es precisamente su «realización científica».²⁵ A diferencia de las ciencias positivas, sólo la filosofía como ciencia radical puede ser ciencia fundamentadora, en la medida en que aquellas no fundan ni se preguntan por sus fundamentos constitutivos. Como señala Husserl, “criticar radicalmente la filosofía naturalista es hoy por hoy un asunto importante. Lo que se necesita, muy especialmente, en vez de la crítica que se dedica a refutar el naturalismo por las consecuencias que se siguen de él, es la crítica positiva de sus fundamentos y sus métodos”.²⁶

Husserl ancla su proyecto en el programa de la filosofía platónico-socrática, reconociendo a Platón como el fundador de la idea de filosofía como ciencia. Según la interpretación de Husserl, «para Platón, la filosofía es una insistente búsqueda por la verdad, con él aparece su carácter de fundamentación radical»,²⁷ esto es, su persistente intención por fundamentar radicalmente no sólo sus propios motivos sino también los de toda actividad teórico-científica: “Platón es la seriedad –afirma Husserl– que intenta superar teóricamente el escepticismo sofista, para buscar la evaluación teórica del impulso socrático”.²⁸ Para Husserl, los esfuerzos filosóficos de Platón no estaban sino dirigidos a fundamentar el conocimiento del mundo de la vida, y dice: “Recordaré también que para el Platón socrático la filosofía, en un sentido pleno y amplio, no era solamente ciencia, y que la teoría de la razón teórica obtenía allí la dignidad de ser ciencia toda vez que hiciera posible la razón práctica”.²⁹ El *Gorgias* de Platón es un ejemplo muy claro de lo que Husserl señala. El diálogo está caracterizado por la crítica a los sofistas y por la distinción entre verdad y retórica; en él Platón pone en marcha su teoría del conocimiento, desde la cual consigue llegar a una de las tesis más fuertes de este

²⁴ Cfr. E. Husserl, *Ibíd.*, ed. cit., p.53.

²⁵ Cfr. E. Husserl, *La filosofía, ciencia rigurosa*, Encuentro, Madrid, 2009, pp. 8-9. Trad. Miguel García-Baró. (En adelante *La filosofía, ciencia rigurosa*)

²⁶ *Ibíd.*, p. 14.

²⁷ Cfr. E. Husserl, *Las conferencias de Londres. Método y filosofía fenomenológicos*, Ediciones Sígueme, Salamanca, 2012, pp. 21-22. Trad. Ramsés Sánchez Soberano. (En adelante *Las conferencias de Londres*)

²⁸ E. Husserl, *Las conferencias de Londres*, p.22.

²⁹ *Ídem.*

diálogo: “si anteponemos la teoría y dejamos sin fundamento a la práctica, entonces, como en el caso de los atenienses, la vida política no encontrará otra dirección que la del fracaso”.³⁰ Tanto para Platón como para Husserl el propósito de la filosofía es vital. Por lo tanto, hablar de fundamentación es hablar de la restitución del vínculo originario entre ciencia y vida, el cual, para Husserl, en el contexto de *Ideas II*, se encuentra en las estructuras básicas de la experiencia del mundo en su carácter «pre-dado».³¹

Antes de comenzar a exponer el cumplimiento de esa tarea de fundamentación en *Ideas II*, quiero hacer una breve advertencia acerca de su lugar temático en la obra de Husserl, con el único propósito de conseguir cierto orden estructural. Podríamos considerar que *Ideas II* es el primer texto de fenomenología genética, pero si lo vamos a hacer tiene que ser frente a la comprensión más extendida que asume que la fenomenología genética empieza en *Experiencia y juicio* y que luego se expone de manera más explícita en *Meditaciones cartesianas*.³² *Ideas II* se encuentra en el cruce de un momento a otro de la fenomenología, entre la fenomenología estática y la fenomenología genética. Toda la primera mitad del texto es un análisis de la constitución, un análisis estático de las estructuras de la conciencia correspondientes a ciertos tipos de objetos. La fenomenología estática es una fenomenología de la tipicidad, de los tipos de actos que se corresponden con tipos de objetos determinados.³³

³⁰ Cfr. Gorgias, 469b y ss.

³¹ El mundo pre-dado también puede ser llamado mundo pre-teórico o pre-científico. Se trata del correlato de la actitud natural, es el mundo que se me presenta en su gratitud y de manera inmediata, previo a toda actividad temática, o como dice Husserl, “Él está persistentemente para mí, «ahí delante», y yo mismo soy miembro de él. Este mundo no está ahí como un mero MERO MUNDO DE COSAS, sino en la misma inmediatez, como MUNDO DE VALORES, MUNDO DE BIENES MUNDO PRÁCTICO. Sin necesidad de más, encuentro las cosas ante mí pertrechadas, así como con cualidades de cosa, también con caracteres de valor, como bellas y feas, como agradables y desagradables, como encantadoras y chocantes, etc.”. E. Husserl, *Ideas I*, p. 137.

³² Esta idea puede rastrearse en muchos sitios dentro del contexto del siglo XX, sin embargo, considero que el lugar más preciso en donde puede encontrarse esta reconstrucción de los momentos temáticos de la fenomenología es en la *Encyclopedia of Phenomenology* que dirigió y editó Lester Embree en 1997.

³³ “Podemos decir entonces que la estructura unitaria sistemática de un mundo posible tiene su correlato en la sistemática unitaria típica de los tipos de ciencias relacionadas a esta estructura o a las estructuras parciales que son sistemáticamente dependientes”. E. Husserl, *Nature et Esprit*, ed. cit., pp. 146-147. Esta idea de la tipicidad con la que Husserl ha caracterizado a la fenomenología estática no sólo en *Naturaleza y espíritu* sino también en *Ideas II* –con la teoría de las actitudes– puede encontrarse definida de manera más precisa en *Método fenomenológico estático y genético* de 1921 cuando Husserl dice: “En cierto modo, podemos entonces distinguir entre fenomenología «explicativa» como fenomenología de la génesis conforme a leyes, y fenomenología «descriptiva» como fenomenología de las formas esenciales posibles, como quiera que hayan llegado a ser, en la conciencia pura y su orden teleológico en el reino de la razón posible bajo los títulos de «objeto» y «sentido». En las lecciones no dije fenomenología «descriptiva», sino «estática». La segunda ofrece una comprensión del rendimiento intencional, especialmente del rendimiento de la razón y sus formas negativas [Negate]. Ella nos muestra los niveles graduales de objetos intencionales que emergen como sentidos

Pero en cuanto entra la consideración del cuerpo, como un factor fundamental de la constitución, ya no se tiene tan claro que *Ideas II* sea un análisis puramente estático. Si revisamos el Anexo XII, sin ningún problema podemos afirmar que se trata de un análisis de la corporalidad. Husserl llega ahí al instinto o impulso y a lo que él llama el sustrato sensible de la experiencia del yo, y eso es ya un análisis genético porque se está remitiendo a los estratos básicos desde los cuales surge o se origina el yo.³⁴ Es en este Anexo en donde Husserl entra al análisis del nivel pre-egóico de la vida de conciencia, de los protoactos, las cuales son las ‘vivencias’ impulsivas o las «protovivencias»³⁵ no yoicas. Se trata entonces ya de los análisis de la esfera histórico-genética. *Ideas II* no se deja enmarcar en los límites de una fenomenología estática sin más, por tratarse de un texto de transición entre uno y otro momento de la fenomenología hay que tener presente que una interpretación solamente estática es insostenible, pues en algún momento los análisis de la naturaleza, mundo predado y realidad espiritual sólo adquieren sentido bajo la idea de la génesis.

1.2 LA TEORÍA DE LAS ACTITUDES

La primera región de la realidad que Husserl analiza es la naturaleza física y la describe intencionalmente como el conjunto real (*real*)³⁶ de todas las objetividades de la naturaleza que conforman la unidad total de las realidades. Lo interesante del segundo volumen de *Ideas* es que revela muy tempranamente que «la naturaleza no está referida exclusivamente a la mera esfera física de las ciencias naturales, sino también a la inmediatez ordinaria de la experiencia (o mundo pre-dado) y a un tercer sentido de naturaleza que Husserl llama el

objetivos en apercepciones fundadas de nivel superior y en funciones de dación de sentido, y el papel que tienen en ellas, etc.” E. Husserl, *Método fenomenológico estático y genético*, ed. cit., p. 121.

³⁴ Cfr. E. Husserl, *Ideas II*, Anexo XII.

³⁵ Cuando Husserl usa el prefijo ‘proto-’ a lado de otro concepto se refiere al sentido de la génesis, es decir, que el nivel del análisis corresponde al plano de la pre-configuración objetiva del mundo personal, espiritual.

³⁶ Uso entre paréntesis las cursivas del adjetivo real para señalar que se trata de la esfera que está limitada a las objetividades materiales o, bien, sujeta a causalidad dentro de la naturaleza espacio-temporalmente perceptible. Siguiendo la nomenclatura de la traducción del alemán al español de Antonio Ziri6n Quijano, real es un cognado positivo de *Real* en alemán, y su concepto contrario es lo real (*wirklich*) en el sentido de lo actual y efectivamente existente. Esto puede consultarse en la presentación de Antonio Ziri6n Quijano a *Ideas II*: E. Husserl, *Ideas II*, p. 13.

núcleo material básico del mundo».³⁷ Sin embargo, el concepto de naturaleza no encuentra su realización en este primer apartado sino a lo largo de todo el texto. El análisis sugiere la descripción analítica de una misma región y no de distintas naturalezas. En su descripción fenomenológica aparece correlativamente con la región espiritual bajo el esquema tipos de objetos-tipos de actos, es decir, que a distintos correlatos les corresponden distintas actitudes o disposiciones experienciales del sujeto. Como se trata de un análisis intencional de la realidad, Husserl investiga desde la base de la teoría de las actitudes la experiencia y la determinación de la naturaleza y la esfera espiritual.

Ideas II abre ya desde su comienzo una teoría de las actitudes que termina por desarrollarse en la última parte, en el tratamiento del mundo espiritual. Al mismo tiempo que Husserl describe, en la experiencia, la naturaleza material y sus elementos constitutivos, comienza con el análisis de las actitudes. Lo que le preocupa es la labor de la ciencia, por eso inaugura su estudio con la actitud teórica, «porque por medio de ella el sujeto espiritual percibe, aprehende y vive el mundo como tema de conocimiento científico».³⁸ La actitud teórica puede ser la actitud del científico de la naturaleza física o la del científico social. Tan importante es la distinción entre actitudes que se ponen en juego los conceptos naturaleza, animalidad, y mundo espiritual, es decir, la realidad del sujeto; la teoría de las actitudes ordenará de manera radical la metodología de la ciencia y por consiguiente el quehacer de la ciencia en general.

Una actitud indica una acción reiterada, un modo habitual de dirigir la acción, o sea, un estilo habitual de comportarse, de orientar la vida subjetiva. De manera más precisa, dice Husserl, “es una POSICIÓN DE SER”,³⁹ en donde el yo se sitúa y desde la cual actúa. Mantenerse en una actitud significa ejecutar ciertas experiencias determinadas por un cierto tipo de interés efectuado en relación con los objetos del entorno. Toda actitud está determinada por un interés, por una manera de dirigirse u orientarse al mundo en el que ya se está desde siempre. La orientación se toma respecto de los objetos que se encuentran y se experimentan inmediata e intuitivamente en el mundo. “La vida de conciencia –señala Javier San Martín–

³⁷ Cfr. *Ibid.*, Anexo XII, p. 417.

³⁸ “Mediante la descripción fenomenológica de esta actitud reconoceremos que lo que él [el sujeto que intuye y piensa de modo científico-natural] llama NATURALEZA es precisamente el correlato intencional de la experiencia ejecutada en ESTA actitud”. *Ibid.*, p. 32.

³⁹ *Ibid.*, p. 40.

es un flujo continuo de vivencias vinculadas unas con otras de tal manera que su complejo acontecer permite diferenciar modos habituales de dirigirse al mundo, esto es, permite diferenciar actitudes”.⁴⁰ En *Ideas I* Husserl distingue distintos tipos de actitudes, además de la natural (orientada al campo inmediato de la experiencia) y la teórica (orientada al conocimiento), la valorativa o axiológica (orientada a la valoración y afección en los que se basa toda aprehensión de valor) y la práctica (orientada a la acción, al producir en el mundo). En el segundo tomo de *Ideas* también están mencionadas, pero no tienen ninguna relevancia dentro de la teoría de las actitudes, tan sólo aparecen a lado de la actitud teórica como actitudes que, aunque no son teóricas propiamente, también mientan objetividades y en las cuales también se presentan vivencias dóxicas de representación, de juicio y de pensamiento.

Antes de adoptar una actitud diferente el yo se encuentra ordinariamente dirigido en actitud natural, en ella es consciente de un mundo que se extiende en cosas corpóreas, animales, humanos, valores, bienes y objetos de uso. No tematiza ese tipo de conciencia ni mucho menos tiene razones para cuestionarla. Dentro del campo de la percepción inmediata todo eso está ahí más o menos claro, más o menos diferenciado. Ese es el correlato de sentido de la actitud natural. El mundo sólo tiene sentido en esa originaria disposición con la que cada uno de nosotros vive a diario. La vida es llevada de forma natural, cotidiana, ordinaria, individualmente. El mundo en el que despertamos y dormimos todos los días es un mundo de cosas materiales, práctico, de valores y de bienes. Dice Husserl: “en el natural dejarse vivir, vivo constantemente en esta FORMA FUNDAMENTAL DE TODA VIDA «ACTUAL»”.⁴¹ La experiencia inmediata sobre la que transcurre la vida ordinaria es la naturaleza pre-teórica, o bien, mundo humano, y es el correlato de la actitud natural. Su correlato es diferente de los correlatos de la actitud teórica, para ésta se trata de un ámbito temático delimitado o de la aprehensión del mundo desde ciertos intereses determinados. En cambio, para la actitud natural, su correlato es, según Husserl, “el tener predado el mundo natural”,⁴² su carácter es el de algo siempre dado ya de antemano, el del primer aparecer. La forma de estar en actitud natural es la forma de la ingenuidad, desde la cual todo lo que se encuentre en el horizonte de mi experiencia permanece incuestionado, pues no vivo examinando ni enjuiciando esa

⁴⁰ J. San Martín, *Lecciones de Guanajuato*, Trotta, Madrid, 2015, p. 115. (En adelante *Lecciones de Guanajuato*)

⁴¹ E. Husserl, *Ideas I*, p. 138.

⁴² E. Husserl, *Ideas II*, Anexo XII, p. 425.

vida natural. La actitud natural es la forma de estar continuamente en el mundo y en la que me encuentro la mayor parte del tiempo de mi vida personal. Ese es el mundo con carácter pre-dado, es la naturaleza como campo de experiencia inmediato. En su carácter de pre-dado, el mundo no es puesto en tela de juicio y no necesito ningún cambio de actitud.

Ahora bien, el sujeto puede modificar su posición sobre el mundo natural de cosas y relaciones humanas porque siempre ha estado ahí para él. Puede distanciarse de aquel mundo entorno y entonces vivir tematizándolo, investigándolo, coleccionando y dividiendo sus elementos, en suma, es idealmente posible que se vuelva tema de la actitud teórica:

Sólo mediante un GIRO DE LA MIRADA TEÓRICA, mediante un cambio del interés teórico, salen ellas [las vivencias intencionales] del estadio del constituir PREteórico al del teórico; LOS NUEVOS ESTRATOS DE SENTIDO ENTRAN EN EL MARCO DEL SENTIDO TEÓRICO: un objeto nuevo, un objeto mentado en un sentido nuevo y más propio, es *objeto* de la captación y la determinación teórica en nuevos actos teóricos. Aquí la ENTERA INTENCIÓN DE LA CONCIENCIA es una intención esencialmente CAMBIADA, y también los actos responsables de las OTRAS daciones de sentido han experimentado una MODIFICACIÓN FENOMENOLÓGICA.⁴³

La actitud teórica es una actitud orientada a determinados ámbitos temáticos de la vida subjetiva respecto de los objetos de su entorno. La actitud teórica, o científica como también la llama Husserl, encuentra su fundamento en la actitud natural: “toda teoría pura, toda actitud teórica puramente científica, tiene su origen en el interés teórico ante una objetividad o un género de objetos que hay que constituir primigeniamente; con respecto a la ciencia de la naturaleza, esta naturaleza que hay que constituir primigeniamente es la naturaleza, la unidad *real* de todas las objetividades de la naturaleza”.⁴⁴ La peculiaridad de la actitud teórica está en la forma en que el sujeto ejecuta sus actos en función del conocimiento. La diferencia entre la actitud natural y la actitud teórica estriba en que, en la primera, el sujeto natural vive y experimenta de manera ingenua en el campo de percepción, vive con la disposición en el modo más íntimo de estar en el mundo, el que no somete a preguntas, que le es dado gratuitamente y en el que se encuentra simplemente en su ser espontáneo; en cambio en actitud teórica vive percatándose, vive activamente dirigido a lo objetivo, en la cual, dice Husserl, “SE VUELVE [lo objetivo] OBJETO TEÓRICO, esto es, objeto de una POSICIÓN DE SER ACTUALMENTE EJECUTADA, en la cual el yo vive y capta lo objetivo, lo apresa y pone como

⁴³ *Ibid.*, pp. 34-35.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 56.

ente”.⁴⁵ Es muy distinto, por ejemplo, tener de manera ingenua que en este momento el sol me ilumina mientras que en otros lugares del mundo no lo hace, y otra muy distinta es vivir en la realización del juicio: el sol ahora me ilumina mientras que en otras partes no lo hace. Esto significa que mediante los actos de la actitud teórica se otorga sentido a un objeto o se determina éste en función siempre del conocimiento científico.

No obstante, no todo hablar de algo refiere a actos de la actitud teórica. En la reflexión, dice Husserl, “no puedo hallar predicados *objetivos*, sino solamente predicados relativos a la conciencia”.⁴⁶ Por ejemplo, puedo abandonarme en el agrado de una pieza musical y volver sobre mi propio acto de agrado, y eso no significa que me encuentre ya en actitud teórica, tan sólo he vuelto sobre ese acto porque tengo inmanentemente la posibilidad de regresar sobre cualquiera de mis actos. No es sino en un cambio de actitud que miro hacia el objeto y lo encuentro como correlato de ese acto emotivo: aún me agrada esa pieza musical pero ahora no sólo me agrada, sino que le confiero predicados objetivos, digo de ella explicitándola, pensándola, relacionándola, etc. Si únicamente digo que tal pieza musical me agrada, regreso a ese acto en una reflexión y no en actitud teórica.

En el marco de sentido teórico se pueden diferenciar dos tipos de actitudes: la actitud naturalista y personalista. La actitud naturalista es la actitud del científico natural, la del biólogo, el físico, el químico, etc., y la actitud personalista es la actitud del científico social, la del historiador, del sociólogo, del antropólogo, etc. El sujeto humano puede ser aprehendido en actitud naturalista como mera realidad anímica, esto es, como la vinculación del alma con el cuerpo, en suma, puede ser tomado como miembro de la naturaleza. Pensar al sujeto humano como una unidad real material es referirse a un sólo nivel constitutivo de su realidad. Sin embargo, muy pronto nos damos cuenta de que no lo podemos reducir a la pura esfera de la naturaleza física, pues en las relaciones interpersonales ordinarias el sujeto que se nos presenta, dice Husserl, “es dado como *personalidad* que vive, obra, padece y en la que nos es consciente como *personalidad REAL* que en las circunstancias de su vida *personal* se comporta tan pronto así, tan pronto así, PARECE CONTENER UN PLUS que no se da como mero complejo de momentos de aprehensión constitutivos”.⁴⁷ Esto significa que la

⁴⁵ *Ibíd.*, p. 40.

⁴⁶ *Ibíd.*, p. 44.

⁴⁷ *Ibíd.*, p. 179.

subjetividad humana no sólo puede ser aprehendida en actitud natural, porque, de hecho, en la experiencia ordinaria, en la intuición, lo que experimentamos no es un cuerpo físico material y después, como si se tratara de varios pasos a seguir, la realidad anímica anclada al cuerpo, más bien lo primero que se nos presenta es una persona, un sujeto que tiene una personalidad, en unidad con su cuerpo. Y este tipo de aprehensión es la actitud personalista.

En actitud naturalista el mundo es mera naturaleza, esto es, mera *physis* sin contenido significativo donde la legalidad es causal. Es verdad que estoy condicionado por cosas, pero nunca de manera absolutamente psicofísica. Las cosas de mi entorno solamente atraen o repelen mi atención, y así puedo darme cuenta de ciertas dependencias entre ellas y yo: puedo o no atenderlas. Sin embargo, eso no significa que psicofísicamente determinen la dirección de mi voluntad. En actitud personalista, los objetos que se tematizan son diferentes, atañen a las diferentes maneras de actuar del sujeto, a sus motivaciones, sus metas y sus acciones. El comportamiento se configura ante las cosas del mundo, mas no lo determinan, por ejemplo, la luz de la habitación me molesta y bajo las cortinas, mi sensibilidad a las temperaturas altas me irrita y por tanto visto ropa muy ligera, el ruido del transporte público no me agrada y decido tomar sólo una ruta específica, etc. Para el científico personalista la vida personal – espiritual– es la esfera que investigar, la cual no está determinada en ningún momento por el cuerpo material, sino que depende de un proceso de sedimentaciones de experiencia que más tarde preorientan su actuar en el mundo.

Ser persona significa encontrarse en relación con el mundo de las cosas y el mundo espiritual de manera valorativa, ya no se trata sólo de una relación causal, sino también y en primer término de un nexo de comportamiento, es decir, de actos de la voluntad espiritual. La actitud personalista es una actitud dirigida al mundo humano, a sus relaciones humanas, donde si se consideran sus rasgos naturales únicamente es en función de sus características significativas, las cuales ya no son cosas de la naturaleza física. Las ‘cosas’ que son tomadas en consideración en la actitud personalista no son experimentadas como un «ser en sí»,⁴⁸ sino

⁴⁸ Me refiero a la ‘cosa en sí’ que Kant llama *noúmeno*, pues por ser algo que existe independientemente de la conciencia, o sea, un absoluto incognoscible, no puede ser experimentado por nosotros. El ‘en sí’ es algo inalcanzable, absolutamente ajeno a toda determinación espiritual. En términos sartrianos, me refiero al ‘ser-en-sí’ del ser de las cosas, el ser homogéneo que no admite movimiento, diferenciación, que simple es, es decir, que no se le pueden otorgar atributos humanos. Cfr. J-P. Sartre, *El Ser y la nada*, Altaya, Barcelona, 1993, pp. 129-135. Trad. Juan Valmar. Con todo esto quiero decir que en la actitud personalista las cosas no son experimentadas como meras cosas materiales, pues lo que intuitivamente experimentamos, por ejemplo, de

como seres de relaciones, por ejemplo, una obra musical de Monteverdi, un anillo de compromiso, un cuchillo japonés para cortar pescado, etc. Todas esas cosas se configuran en relaciones personales, remiten a subjetividades y a los predicados de significación que éstas les han conferido. La más importante de todas las diferencias entre la actitud naturalista y la actitud personalista –como actitudes teóricas o científicas– es la legalidad que rige la esfera que tienen como correlato. En la vida personal o espiritual la causalidad no es el eje rector, como sí lo es en el caso de la naturaleza física, sino la motivación como «la legalidad exclusiva que engarza los medios con los fines».⁴⁹

Situarse en una actitud, mantenerse en ella o abandonarla no es un hecho que se dé gratuitamente, remite siempre a determinadas motivaciones de la vida subjetiva. La existencia de las motivaciones depende de ciertos intereses. Por tanto, si una actitud es un acto habitual, como hemos dicho, entonces es en todo momento un acto motivado. Los intereses de la motivación determinan la orientación hacia un tema que de acuerdo con su insistencia se mantiene siempre disponible dentro de esta u otra actitud. Cuando nos referimos a los intereses teóricos, prácticos y valorativos de las actitudes nos estamos refiriendo a sus motivaciones. Esto quiere decir, por un lado, que nuestra vida está siempre en relación con intereses desde los cuales adoptamos una actitud, o como acertadamente dice Sebastian Luft, “la vida es esencialmente un mundo de intereses”.⁵⁰ Y es que aún cuando nos encontremos en actitud natural estamos adoptando un tipo de interés, el cual pertenece precisamente a ese tipo de actitud y no a otro.⁵¹

Podemos hablar de diversos intereses porque el mundo cuenta con distintas regiones de ser o diferentes esferas de realidad. Tanto la actitud naturalista como la personalista fundan regiones ontológicas, no están fundadas en regiones ontológicas. Podemos referirnos al

una copa de vino no es el vidrio ni mucho menos una composición química líquida, sino precisamente una copa de vino.

⁴⁹ Cfr. E. Husserl, *Ideas II*, p. 272.

⁵⁰ S. Luft, Husserl’s Theory of the phenomenological reduction: Between Life-World and Cartesianism, *Research in Phenomenology*, 34, 2004, p.203. (La traducción al español es mía)

⁵¹ La actitud natural trae consigo una especie de paradoja, pues si bien es una habitualidad, su estado se parece más al de una condición o situación que se consigue en el curso de la vida de conciencia, es decir, a través de sedimentaciones de sentido, pero en el que sólo se puede llegar hasta ese punto si nunca ha sido precedida por otra actitud, a sabiendas de que ella es la más primigenia de las actitudes, la más radical ingenuidad. Su condición de habitualidad no comienza como la de la actitud teórica: desde algo pre-dado; es como si ella misma [la actitud natural] pudiera desdoblarse para comenzar a ser hábito desde sí misma sin correr el riesgo de convertirse en actitud teórica, en actos dóxico-teóricos, mentantes.

mismo objeto, pero con distintas orientaciones hacia él, lo que cambia es el modo de la experiencia. Las regiones ontológicas o campos de experiencia son regiones objetivas determinadas en función de una cierta actitud frente a ellas; no son independientes de las formas experienciales en que se constituyen, ya que precisamente se constituyen en el curso de la experiencia. No se trata de que con las diferentes actitudes se descubran las diferentes esferas de la realidad, como si estuvieran ya ahí antes de toda actividad subjetiva, más bien, la tipicidad de las actitudes –como intereses habituales motivados– funda los límites regionales del mundo sobre los cuales se configura el conocimiento científico: naturaleza y espíritu.

Si seguimos el plan que Husserl ha trazado en *Ideas II*, ahora más que antes podremos ver que uno de los objetivos principales del texto es la descripción de la naturaleza. De ahí que se haga la descripción fenomenológica de la realidad en actitud natural, en experiencia ordinaria, pues lo que al final se trata de explicitar es la vida subjetiva en su inmediatez ordinaria. La teoría de las actitudes sólo se puede elaborar después de la reducción trascendental, «y su descubrimiento más importante, al menos en *Ideas II*, es la actitud natural y su correlato».⁵² La actitud natural es el modo de estar en el mundo de manera incuestionable, la forma gratuita y espontánea de la realidad. Su correlato no es la naturaleza abstraída de su dimensión de significado y reducida a los puros datos sensibles, sino el mundo que heredamos, en el que nacemos y que permanece como el fondo de la vida, en su forma intocable de incuestionabilidad. Esa naturaleza es unidad de sentido. Pero la única manera de llegar a esa idea de naturaleza, en *Ideas II*, es a través de la teoría de las actitudes; Husserl la reconduce a su estrato significativo, al espíritu, y por lo tanto, «la naturaleza queda como subsumida por el espíritu».⁵³ La región espiritual tiene una primacía ontológica sobre el mundo natural, en ella aparece la actitud natural como primaria y su correlato como unidad de sentido inmediato anterior a toda abstracción teórico-científica. La naturaleza como región ontológica sobre la cual se configuran otras esferas de significado y que tiene el carácter de lo predado se constituye al mismo tiempo que la vida subjetiva.

⁵² Cfr. Javier San Martín, *Para una filosofía de Europa. Ensayos de fenomenología de la historia*, Biblioteca Nueva–UNED, Madrid, 2006, pp. 46-53. (En adelante *Para una filosofía de Europa. Ensayos de fenomenología de la historia*)

⁵³ “Los sujetos nos pueden disolverse en ser naturaleza, ya que entonces faltaría lo que da sentido a la naturaleza. La naturaleza es un campo de relatividades omnímodas y puede serlo porque éstas siempre son relativamente a un absoluto, que porta por ello todas las relatividades: el espíritu”. E. Husserl, *Ideas II*, p. 346.

Por último, en cuanto al tema de las actitudes, quiero tratar algunas distinciones que me parecen pertinentes. Actitud personalista y actitud natural no son lo mismo. El plano de la actitud natural es el modo inmediato de estar en el mundo y «sobre ella se produce el cambio, la modificación hacia la actitud teórica».⁵⁴ La diferencia entre la actitud naturalista y la actitud natural está en que la primera es abstractiva y la segunda no. La naturalista depende de procesos de abstracción y la natural más bien de la localización de aspectos muy concretos que no demandan aquella abstracción, sino una especie de profundización de la doxa.⁵⁵ Precisamente por esa condición, las ciencias del espíritu, por ejemplo, no tienen que practicar ninguna *epojé* ni ninguna reducción, porque sus descripciones se llevan a cabo desde la actitud natural. Es aquí en donde podemos preguntarnos por la relación entre la actitud fenomenológica y la actitud natural y la teórica. Husserl sostiene en *Ideas II*, específicamente en la introducción a la segunda sección y en los anexos, que los análisis constitutivos sólo se entienden si hemos pasado por la reducción trascendental, que sus análisis vienen después de haber practicado la reducción trascendental; sin embargo, no dice más y eso nos deja en un problema respecto a la teoría de las actitudes, que tal vez podría parecer que su aclaración es muy obvia pero que sin duda acarrearía confusiones si no se aclara.

Ideas I desarrolla la reducción trascendental y con ella gran parte de la metodología husserliana, nos dice que después de haber llevado a cabo la reducción trascendental la actitud que dejamos atrás es la natural, y en la que nos encontramos ahora es la actitud fenomenológica. Bien, el problema concreto es ¿cuál es la relación entre la actitud fenomenológica con las demás actitudes, la natural y la teórica? Si asumimos que *Ideas II* no es más que una descripción estática entonces parece que está más allá de la aplicación del método. Lo que nos dejaría en un plano psicológico y no trascendental. Pero cuando se llega a los anexos y se ve que ya hay todo un despliegue de análisis genéticos o históricos, significa que hubo una reducción de por medio y que los análisis de la constitución que llevan a la génesis, en algún momento tienen que operarse a través de la reducción fenomenológica. Con

⁵⁴ Esto es simplemente un cambio de actitud y, dice Husserl, “no quiere decir otra cosa que: transición temática de una dirección de la aprehensión a otra, a la cual corresponden correlativamente objetividades diferentes. Para nosotros aquí se trata de cambios radicales de esa índole, de transiciones a aprehensiones de tipo fenomenológico fundamentalmente diferente”. *Ibid.*, p 257.

⁵⁵ Para Husserl, la naturaleza es entendida como el correlato intencional de una actitud dóxico-teórica. Por un lado, es dóxica porque está permeada por una creencia no temática en la existencia de su objeto, y por otro lado es teórica porque prescinde de lo correlatos subjetivos (prácticos, estéticos y axiológicos) del objeto.

el tratamiento, en los anexos, del estrato sensible de la vida egoica estamos hablando del registro trascendental y no del psicológico. Cuando Husserl habla de la teoría de las actitudes todavía podemos decir que ahí hay un registro psicológico y que podríamos, de hecho, pensar, por lo tanto, no solamente en dos sino en tres actitudes: la natural, la teórica y la «fenomenológica».⁵⁶

La peculiaridad de la actitud fenomenológica es que revela las otras dos, sobre todo es la que descubre la primariedad o la inmediatez de la actitud natural. El que nosotros reconozcamos la inmediatez de la actitud natural depende de la reducción fenomenológica. Para el científico natural o social, por ejemplo, no es la actitud natural la fundamental sino la suya, la actitud científica. El cambio de registro depende entonces de la actitud fenomenológica. Los análisis de *Ideas II* vienen después de la actitud fenomenológica, pero no tematiza la actitud por la cual llegamos a la posición fundamental de la actitud natural. Dicho de otra manera, no hay una tematización de la reducción trascendental como la hay en *Ideas I*, pero la localización de la actitud natural como una actitud fundamental depende de la actitud fenomenológica: «es imposible llegar de manera ingenua a la actitud fenomenológica».⁵⁷

1.3 EL CONCEPTO DE NATURALEZA

Bajo la consideración de la teoría de las actitudes, *Ideas II* explicita el concepto de naturaleza como el estrato pre-teórico para reconducirlo a su esfera más originaria, la persona, a través de la distinción entre las regiones de naturaleza y espíritu. Reconducción significa dar cuenta de que la actitud natural y su correlato son determinaciones significativas que se configuran

⁵⁶ “Todas estas investigaciones admiten el carácter de puramente fenomenológicas simplemente al ejecutar de manera adecuada las reducciones fenomenológicas. [...] si ejecutamos la reflexión y la reducción fenomenológicas, si convertimos la actitud misma en tema, referimos a ella lo explorado en ella, y ejecutamos luego la reducción eidética y la depuración de todas las apercepciones trascendentes: entonces todas nuestras investigaciones se transforman en puramente fenomenológicas”. E. Husserl, *Ideas II*, p. 219.

⁵⁷ Cfr. E. Husserl, *Ideas I*, Epílogo, pp. 465-490.6

en el espíritu.⁵⁸ Pero la reconducción sólo se puede entender en el desarrollo genético de las distintas esferas de la realidad –capas de la experiencia–, esto es, desde la esfera de lo predado, de la pasividad.⁵⁹ Su descripción en actitud ordinaria representa la tarea filosófica más elemental de la fenomenología: explicitar la experiencia misma en el mundo natural, la vida humana en su ser y estar ordinarios.⁶⁰

La naturaleza desde su aprehensión en la actitud natural, u ordinaria, conforma el núcleo material primario de la vida, esto significa que en su determinación fenomenológica es llevada a cabo antes de toda definición científica y que es el primer plano en donde se desenvuelve la experiencia de cosas espacio-temporales. La naturaleza así pensada es dada intuitivamente, en la experiencia inmediata. Fenomenológicamente las cosas de la naturaleza están constituidas en la percepción sensible, sin embargo, pueden ser pensadas también en sentido naturalista, es decir, por las ciencias naturales en términos lógico-matemáticos. Tenemos entonces dos ideas de naturaleza, una como correlato de la experiencia ordinaria y la otra como concepto naturalista de la investigación de la naturaleza física.

La naturaleza como una esfera de meras cosas no es la naturaleza intuitivamente dada, sino el correlato de un modo de interés filtrado por la idea de lo aparente, del puro aparecer de las cosas, de la abstracción de lo que se da sensiblemente. Las cosas que nos son dadas en actitud natural se presentan con notas de valor y notas prácticas, por lo que en esa misma actitud experimentamos sentidos y significados. En cambio en la aprehensión científica, dice Husserl, “en actitud teórica, «pura» o depurada [...] experimentamos *cosas* meramente materiales, y de aquellas cosas cargadas de valor precisamente sólo su estrato de materialidad espacio-temporal; e igualmente de los hombres y las sociedades humanas, solamente el estrato de la naturaleza anímica ligada al cuerpo espacio-temporal”.⁶¹ El sujeto en actitud teórica es aquel que ha puesto fuera de ejecución, para su actividad científica, sus intenciones emocionales, valorativas y prácticas. Esto no significa que las personas en dicho interés no

⁵⁸ “Al ir en búsqueda de la esencia de la personalidad, la naturaleza se exhibió como algo que se constituye en el conglomerado intersubjetivo de las personas, por tanto como algo que lo presupone”. E. Husserl, *Ideas II*, p. 256.

⁵⁹ *Cfr. Ibid.*, pp. 386-388.

⁶⁰ “El mundo de la vida es el mundo natural –en la actitud del natural dejarse vivir somos sujetos que ejercemos nuestra función de modo viviente, a una con el círculo abierto de otros sujetos que ejercen su función. Todo lo *objetivo* del mundo de la vida es dación subjetiva, nuestro haber, el mío, el de los otros, y a una, el de todos en común generalidad”. *Ibid.*, p. 431.

⁶¹ *Ibid.*, p. 55.

aspiren, deseen y valoren, sino que el sujeto, se encuentre en actitud natural o teórica, es siempre un ser que valora, de actos volitivos y que vive prácticamente, pero para poder teorizar sobre la naturaleza, como lo hacen los científicos naturalistas, es necesaria antes una abstracción de esos predicados.

Como estrato inmediato de la realidad cotidiana en la que vivimos todo el tiempo, la naturaleza material es la primera región que debemos describir. Uno de los elementos que la compone es la cosa material. La primera de las propiedades constitutivas de la cosa material es la extensión, su atributo esencial; “por ese carácter –dice Husserl– se llama también pura y simplemente corpórea [a la cosa material], frente al ser anímico o espiritual, que en su espiritualidad no tiene como tal ninguna *extensio*, sino que más bien la excluye por esencia”.⁶² La extensión es un componente constitutivo de gran importancia porque nos permite distinguir la esfera material de la esfera espiritual. Pero para que la cosa sea como tal una cosa material aún le falta la materialidad, con la pura extensión nos encontramos sólo con una figura espacial llena de color sin referencia a la materialidad física, o como la llama Husserl, “un puro fantasma espacial visual”.⁶³ En este sentido, lo que únicamente revela la cosa a nuestra percepción es un esquema sensible, o sea, notas extensionales, meras determinaciones geométricas. Un ejemplo de ello serían los colores que vemos que llenan la curvatura del arcoíris, en donde más que una curvatura percibimos colores que se extienden con una determinada forma. «La extensión, por consiguiente, no es una propiedad real de la cosa, sino una cualidad básica en tanto característica esencial, o fundamental, de la materialidad». ⁶⁴

Aunque la cosa se encuentre referida *a priori* a su extensión, aún no cuenta con una realidad, tan sólo es una figura sin materialidad. Una cosa no puede ser aprehendida como cosa material real si la tomamos en una pura variación como aislada, esto es, como separada de sus relaciones circunstanciales, de tal manera que únicamente percibamos un curso continuo de esquemas sensibles o alteraciones de éste. La realidad de la cosa no puede estar referida exclusivamente al esquema sensible, de hecho, éste último se modifica

⁶² *Ibid.*, p. 58.

⁶³ *Ibid.*, p. 51.

⁶⁴ “Por extensión espacial, o mejor, corpórea, de una *cosa* entendemos la corporeidad espacial, perteneciente a su composición esencial concreta, exactamente tal como pertenece a esta composición, en plena determinación”. *Ibid.*, p. 59.

continuamente gracias a los aspectos debajo de los cuales experimentamos la cosa, o sea, su materialidad específica. No hay una escisión entre el esquema sensible de la cosa y su materialidad. Los colores que percibimos del arcoíris no están referidos a ningún otro esquema, como, por ejemplo, el táctil, sin embargo, esto no quiere decir que carezcan por entero de fondo material (la gama de colores se forma con el reflejo de la luz sobre el agua), sino que co-aprehendemos la materialidad, aunque no sea co-dada.

La «cosa» de la que habla Husserl está configurada desde la percepción. Y tiene que ser así porque, señala Husserl, “muestra que tenemos que ver ahí el terreno básico de la constitución de la naturaleza material”.⁶⁵ La cosa material y sus causalidades no son entendidas ahora bajo los términos de las ciencias naturales, sino en términos experienciales. Lo que se busca ante todo es la objetividad de la cosa material real, en otras palabras, la objetividad de la naturaleza material, que sólo puede darse si desde un principio se reconocen notas que remiten al sujeto experimentante. La cosa material está referida desde el principio al sujeto que la experimenta con su cuerpo como unidad estesiológica ‘normal’. Hasta ahora, en este momento del análisis constitutivo, la cosa ha sido configurada como tal, como la cosa misma, de forma ideal, pero intuitivamente, tal como se encuentra ante mí, su estructura sensible y yo como sujeto experimentante estamos en una correlación de dependencia constitutiva. Esto significa que la aprehensión perceptiva de la cosa presupone contenidos de sensación del sujeto que cuenta con un cuerpo material, vivo y animado.⁶⁶ Sólo en ese cuerpo se encuentran localizadas las series de actos de sensación necesarios para posibles actos de objetivación de la cosa real.

El análisis de la materialidad no tiene sentido sin la subjetividad que la aprehende, pues la cosa material es dependiente del cuerpo sensible de esa subjetividad. Según Javier San Martín, el tratamiento fenomenológico de la cosa material no sólo remite a su dependencia con el cuerpo, sino que, de manera más amplia, “la vida anímica en su conjunto es un elemento mediador en la constitución porque a ella se remite como único sujeto absoluto y completo de perspectiva la unidad del mundo”.⁶⁷ Por esa razón, necesitamos explicitar la

⁶⁵ *Ibid.*, p. 83.

⁶⁶ En seguida se aclarará cada una de estas esferas de la realidad. Por ahora se mencionan únicamente para ubicarnos en el momento del desarrollo del análisis constitutivo y para mantener su orden tal como lo hace el mismo Husserl.

⁶⁷ Javier San Martín, *Para una filosofía de Europa*, p. 48.

realidad anímica o animal junto con su cuerpo. Y no podría ser de otra manera pues la vida espiritual –estrato último de los análisis constitutivos– comienza en el padecer de su propia carne, su cuerpo.

Lo primero que nos da la experiencia de aquello que llamamos vida anímica es una corriente de vivencias que no tiene comienzo ni final. Cada uno de nosotros puede acceder a esas vivencias intuitivamente por cuenta propia y así percibirse internamente en su originariedad. Lo anímico nos es dado siempre en la intuición enlazado con el cuerpo. Cada una de las vivencias de esta vida anímica no son partes desconectadas, aparte, o ajenas al cuerpo material, como si se unieran o hilaran entre ellas, más bien, dice Husserl, “en copertenencia se constituyen la *cosa* física como naturaleza, el cuerpo como unidad estesiológica, el alma como *realidad* fundada, o sea no independiente, sobre el subsuelo del cuerpo (pensado siempre éste constituido solamente como unidad estesiológica)”.⁶⁸ Para la constitución de la esfera de la realidad más básica, la materialidad, es importante tener en cuenta esta copertenencia de la que habla Husserl. El cuerpo como sistema estesiológico o conjunto de sensaciones significa que el alma en su corriente de vivencias pueda percibir, experimentar, padecer el mundo que la rodea. Pero como último nivel de la copertenencia, y quizá el más básico de los tres, es el yo puro quien le da a la vida anímica un polo objetivo, una centralidad.

La realidad anímica es el yo puro como ser psíquico idéntico en su vinculación con el cuerpo material. El análisis del yo puro en *Ideas* II no es del todo novedoso, ya en *Ideas* I se expuso ampliamente, y más bien se trata de precisar los objetivos a los cuales se quiere llegar en ese segundo tomo, o en palabras de Javier San Martín, “se trata de una actualización metodológica”.⁶⁹ Gracias al yo puro, la vida anímica adquiere centralidad objetiva, la cual comienza con la posibilidad esencial de autopercepción. Más adelante veremos que en realidad no se trata de una tarea única del yo, sino que es también con el cuerpo como conjunto de sensaciones en donde se descubre la identidad del yo. El yo puro es polo idéntico en su duración, en su transcurrir en el tiempo inmanente de la conciencia. Es siempre el mismo, pero sobre la misma corriente de vivencias cambia de estados, de comportamientos,

⁶⁸ E. Husserl, *Ideas* II, Anexo I, p. 360.

⁶⁹ Javier San Martín, *Para una filosofía de Europa*, p. 48.

siente en ciertas situaciones de diferente manera, no es nunca el mismo y, sin embargo, no deja de ser idéntico a sí mismo.

Podemos hablar de una subjetividad anímica porque lo que encontramos en la experiencia es una unidad de cuerpo material animado por una corriente de vivencias. Husserl distingue dos tipos de experiencia del sujeto anímico, una externa y la otra interna. La primera es posible a través del cuerpo, pues con él experimenta las cosas materiales fuera de sí; y la segunda, se trata de la experiencia de sí mismo como unidad anímica propia, y de otras realidades anímicas. Esta diferencia es importante pues se pone en juego la distinción ontológica del alma en cuanto a la delimitación de los campos de ser de las ciencias de la naturaleza y del espíritu. La descripción que Husserl hace de la vida anímica es peculiar porque siempre la compara con la cosa material, y es que de otra manera no podría distinguirse cómo se da intuitivamente en actitud natural de la aprehensión naturalista.

El alma no se esquematiza como la cosa material, no se da en matices, en múltiples datos de sensación como si fuera posible fragmentarla. Si se pudiera hablar del alma como una unidad de caras o escorzos tendría que ser solamente en cuanto a sus estados anímicos. A diferencia de la trascendencia de los estados de las cosas materiales, «el alma –indica Husserl– tiene estados como vivencias inmanentes que son perceptibles interiormente en el flujo de la corriente de conciencia en donde se da toda trascendencia».⁷⁰ No existe la sustancialidad en el alma como en la cosa material. Si participa de la causalidad como aquella legalidad que rige a la esfera material, sólo es por su vínculo con el cuerpo. No obstante, dice Luis Villoro, “no se trata de una multiplicidad de esquemas sensibles referidos a un polo de identidad, sino de una diversidad de estados (*Zustände*) que muestran una misma figura estructural, una misma *Gestalt*. La figura estructural no existe en sí, es inmanente a los estados cambiantes en cuyas transformaciones se va delineando”.⁷¹ Sus estados anímicos no están en ningún momento vinculados causalmente con el cuerpo material, si por causalidad entendemos la no alteración en la relación de dependencia de las cosas materiales con sus circunstancias materiales. El alma, por el contrario, con cada nueva vivencia establece disposiciones y crea nuevos estados anímicos. Pero no significa que el alma no tenga su

⁷⁰ “LA CONCIENCIA HA DE SER LO ABSOLUTO [esfera de lo inmanente] en que se constituye todo lo trascendente, o sea, en conclusión, el mundo psicofísico entero”. E. Husserl, *Ideas I*, p. 159.

⁷¹ Luis Villoro, *Estudios sobre Husserl*, p. 115.

propia perdurabilidad o constancia, como si, por ejemplo, no pudiera decir que la personalidad de una compañera de orquesta es muy interesante o demasiado aburrida. La vida anímica también tiene sus propias circunstancias pero son diferentes a las de la cosa material. Si en el caso de la cosa se habla de perdurabilidad, en la esfera de la vida anímica tendría que referirse necesariamente a su comunidad de personas, a las otras subjetividades animadas, con quienes se configura a sí misma: “su circunstancia tiene la forma –señala Husserl– de una comunidad de existencia unitaria mediante *el* lazo del mutuo entendimiento”.⁷²

El sujeto anímico en sus estados y disposiciones se manifiesta realmente. Su realidad, o ser concreto, se constituye sólo a través de su cuerpo material, por él es miembro de la naturaleza material y participa también de la causalidad. Sin embargo, en la experiencia intuitiva de la vida anímica puede verse que es más que naturaleza material. Aunque en este análisis no hemos llegado a la región de la vida personal, debemos tener en cuenta que la vida anímica necesariamente tiene que ser pensada en relación con la vida espiritual. Intuitivamente aprehendo a los demás como unidades personales, como individualidades concretas cuerpo-corriente de vivencias. Como unidad, la persona tiene un mundo entorno que es un entramado de relaciones personales. Precisamente su estrato intersubjetivo la hace ser más que naturaleza física, en él constituye su cuerpo y su propia historia. A través de sus vivencias en su mundo entorno, las cuales comienzan en su cuerpo como conjunto de sensaciones, la vida subjetiva comienza realmente a vivir y entonces a depender nada más que de sí misma, es decir, de su propio cuerpo y de sus estados espirituales –plexo de motivaciones que configuran su biografía. Si se determina a sí misma adquiere el estatus de persona y entonces ya no es sólo un objeto natural material.

Es en este punto en donde hay una relativa novedad en el análisis del yo puro respecto a *Ideas I*. El yo en su copertenencia con el cuerpo muestra las primeras señales de vida, dice Luis Villoro, “El yo trascendental de la tradición acaba de arriesgar un paso decisivo. De pronto se ha puesto a vivir, ha tomado postura en el mundo, se ha vuelto *concreto*”.⁷³ En *Ideas II* Husserl expone de manera más amplia la única propiedad del yo: el hábito. Aunque

⁷² E. Husserl, *Ideas II*, p. 172.

⁷³ Luis Villoro, *Estudios sobre Husserl*, p. 112.

ya lo había hecho anteriormente en *Meditaciones cartesianas*,⁷⁴ en este segundo tomo de *Ideas*, las habitualidades juegan un papel central en la caracterización de la vida espiritual. Los hábitos son reiteraciones de una misma posición o actitud de la vida subjetiva. En la insistencia de esa postura se fundan significaciones permanentes, temas o “menciones”.⁷⁵ Cada mención se sedimenta en la conciencia y se convierte en propiedad de yo, pero no a la manera de un simple acumulamiento de experiencias, o como puro contenido objetivo, más bien se van entretejiendo por estímulos, impulsos y motivaciones para formar maneras de ser, de actuar. Las propiedades del yo –sus hábitos– nos permiten decir que una persona tiene carácter colérico, que es muy depresiva, alegre, torpe, hábil, etc. Las habitualidades son maneras de apropiarse permanentemente a sí mismo, se trata de las convicciones duraderas a las que cada uno llega, o mejor, que cada uno llega a tener. Con ellas el yo va adquiriendo dominio de su propia vida y sólo así puede configurarse una identidad; los hábitos son el trasfondo de la vida subjetiva. Sin embargo, no es sino por medio del cuerpo que el yo –en sus hábitos– se apropia de sí mismo y sólo entonces comienza a vivir auténticamente en el autogobierno. Con el análisis del yo puro en *Ideas II* la realidad anímica adquiere no sólo la posibilidad de percibirse a sí misma como *cogito* desde el cual irradian todas las vivencias de la conciencia, sino muestra que también su identidad está fundada sobre la perdurabilidad de sus posiciones activas que asume, las cuales no son posibles sino a través de la sensibilidad del cuerpo.

La vida anímica se funda en la experiencia de sus propias dimensiones más básicas, su corporalidad. En los Anexos de *Ideas II* Husserl las llama sensibilidad e instinto –o impulso. Esto significa que el cuerpo es imprescindible en los análisis de la constitución. El papel constituyente del cuerpo es peculiar, ya que es el único objeto trascendente que tiene una función constituyente.⁷⁶ Se puede entender de dos maneras, la primera, desde la propia

⁷⁴ “Ese yo centrante no es un polo vacío de identidad (y tanto menos lo es cualquier objeto), sino que en virtud de una legalidad propia de la *génesis trascendental*, con cada acto de un sentido objetivo nuevo que irradia de él, gana un *propiedad nueva y permanente*”. E. Husserl, *Meditaciones cartesianas*, Tecnos, Madrid, 2009, p. 89. Trad. Mario A. Presas.

⁷⁵ E. Husserl, *Ideas II*, pp. 148-149.

⁷⁶ “El ser corpóreo es por principio un ser que aparece, que se exhibe mediante matizaciones sensibles. La conciencia apercebida *naturalmente*, la corriente de las vivencias que es dada como humana y animal, o sea, de la que se tiene experiencia en vinculación con la corporeidad, no se convierte ella misma, naturalmente, por esta apercepción, en algo que aparece por medio de matizaciones. Y, sin embargo, se ha convertido en algo distinto, en un fragmento integrante de la naturaleza. En sí misma ella es lo que es, de una esencia absoluta. Pero no está captada con esta esencia, en su fluyente excedencia, sino «aprehendida como algo»; y en esta

ecuación del a priori de la correlación intencional, y la segunda, bajo la idea de las habitualidades. El cuerpo se constituye en las sensaciones táctiles, a las que Husserl llama *ubiestesias*, que son para la conciencia la primera señal de vida, pues son la primera aportación de sensaciones de la conciencia, y más adelante, se configura en las sensaciones de espacio: *cinestesias*, en donde realmente se constituye el ‘ahí’ de la subjetividad como el centro de todo el mundo y de donde deviene la potencia automoviente del cuerpo traducida en el libre actuar.

Por el lado de las habitualidades, el cuerpo también tiene una función constituyente esencial. Las habitualidades son estilos de ser, son el color que cada persona o comunidad de personas tiene, sus maneras de resolver situaciones prácticas. El mundo como horizonte predado, como lo que se da intuitivamente en la experiencia ordinaria, en el día a día de la vida personal, también es asumido bajo ciertos hábitos, con cierto color. Ese hábito resulta ser primordial para la configuración de lo predado como fondo de mi experiencia. Pero este mundo predado, que no es otra esfera que la de la naturaleza como la inmediatez ordinaria de la experiencia, requiere de las dimensiones más básicas de la vida subjetiva. En otras palabras, el hábito en el que adquiero aquella naturalidad con la que experimento (vivencio) el mundo está fundado en mi cuerpo como «sistema estesiológico».⁷⁷

El desarrollo constitutivo del cuerpo comienza en la pasividad, esto significa que en las sensaciones y el impulso surge la subjetividad espiritual. En la esfera de la pasividad, de lo pre-egoico, surge por primera vez una vida de yo, y que después en el entramado de sus vivencias, en sus habitualidades y sus motivaciones, desea, decide, toma posición voluntariamente. La idea de una vida que se desenvuelve en habitualidades es ininteligible sin el cuerpo, porque es ahí donde se adquiere el mundo y como dice Javier San Martín, “la subjetividad es tenencia del mundo (*Hua XV*: 117 y 133), y el sentido de la fenomenología

aprehensión peculiar se constituye una TRASCENDENCIA peculiar: aparece ahora un ESTADO de conciencia de un sujeto-yo *real* idéntico, que en dicho estado manifiesta sus PROPIEDADES REALES INDIVIDUALES y que ahora es consciente –EN CUANTO esta unidad de propiedades que se manifiestan en estados– como unido con el cuerpo que aparece”. E. Husserl, *Ideas* I, pp. 201-202.

⁷⁷ “EL CUERPO ESTESIOLOGICO. En cuanto sensitivo, es dependiente del cuerpo material; pero ahí hay de nuevo que distinguir el cuerpo material como aparición y miembro del mundo circundante personal y el cuerpo *físico*”. *Ibid.*, p. 332. El concepto de ‘estesiológico’ tal como lo usa Husserl se refiere a las sensaciones que en su conjunto constituyen una estructura de sensaciones, y es un sistema precisamente porque forman un todo unitario –o estrato– constitutivo de la persona. Las estesias son simplemente las sensaciones, y se dividen en *ubiestesias* y *cinestesias*, sensaciones dobles o de tacto y sensaciones de espacialidad o de movimiento, respectivamente. Cfr. E. Husserl, *Ideas* II, pp. 183-195.

es descubrir cómo se forma o constituye esa tenencia del mundo, a la que podría llamar el hábito de los hábitos, porque todo hábito se da en el seno de ser hábito general”.⁷⁸ Por lo tanto, la descripción siguiente tratará del estrato más básico en la constitución del mundo: la naturaleza en el sentido de lo predado. En otras palabras, la siguiente exposición será la explicitación de la experiencia en su naturalidad y del concepto mismo de naturaleza que descansa sobre el nivel espiritual, el cual tiene como su primer nivel constitutivo la esfera de lo pre-egoico.

La naturaleza se constituye desde el estrato más primigenio de la vida espiritual del yo, desde el impulso. El sujeto personal se desarrolla y se manifiesta en la unidad de la corriente de vivencias como una unidad personal constituida en sí mismo, en la experiencia de sí mismo. Al principio de su desarrollo, el sujeto no es objeto para sí mismo y no percibe una unidad ‘yo’, y tampoco es una unidad acabada, pues el sujeto espiritual siempre puede ser más o de otra manera distinta a su estado actual. Lo interesante de este análisis de la persona es que «su única vía de ser consciente de sí mismo es experimentándose a sí mismo en el alma». ⁷⁹ Esto confirma que la persona es una configuración subjetiva que tiene su historia puesta en marcha desde las estructuras de la conciencia, o mejor, en el momento en que aquella subjetividad anímica se pone a vivir comienza la travesía de la vida espiritual, personal.

La vida personal tiene su “subsuelo anímico”,⁸⁰ el cual está a su vez fundado sobre la esfera de la sensibilidad y de los impulsos. «La sensibilidad son los datos hyléticos, lo puros datos de sensación; y los impulsos, aunque también se generan en la esfera de la

⁷⁸ Javier San Martín, *Lecciones de Guanajuato*, p. 116.

⁷⁹ “A la esencia pura del alma pertenece la polarización-yo; además pertenece a ella la necesidad de un desarrollo en el cual el yo se desarrolla hacia la persona y como persona. A la esencia de este desarrollo pertenece que el yo como persona está constituido en el alma mediante la experiencia de sí mismo. Un ser personal solamente es posible como ser consciente de sí mismo, y el sí mismo de la experiencia de sí mismo es, es cuanto experimentado, un sí mismo presunto; el verdadero sí mismo es la persona misma en cuanto la persona del nivel respectivo de desarrollo”. E. Husserl, *Ideas II*, Anexo XII, pp. 403-404.

⁸⁰ “Hablemos ahora sobre la sensibilidad: por ella entendemos el subsuelo “anímico” del espíritu, y del espíritu en todos los niveles concebibles, o el subsuelo de los actos del espíritu en todos los niveles concebibles: desde los ínfimos, para los cuales nos sirve de ilustración el acto simple del irradiar la mirada espiritual a algo que afecta al sujeto, delimitándolo en el tiempo, apresándolo, considerándolo, o el simple volverse en el arado activo y similares, hasta los supremos actos de razón del pensamiento teórico o la creación artística, la actuación ético-social”. *Ibid.*, Anexo XII, p. 386.

protosensibilidad como los datos de sensación, son más bien protovivencias».⁸¹ Tanto la protosensibilidad como el impulso, o como también lo llama Husserl el instinto, aparecen en la esfera pre-egoica de la vida de conciencia. El yo tiene una ínfima espontaneidad o «actividad» y es la receptividad, sobre la que se constituye toda la naturaleza sensible con todas sus cosas y sus formas sensibles: tiempo-espacio y sobre todo sustancialidad-causalidad. «La objetividad encuentra su estrato más básico en la espontaneidad del yo».⁸² Husserl divide la sensibilidad en «sensibilidad primaria y secundaria».⁸³ La primaria es la sensibilidad de los meros datos de sensación en donde lo que norma son la asociación y la reproducción. Y la sensibilidad secundaria es aquella que nace de la actividad espiritual, de las tomas de posición activas, de la razón.

Las sensaciones primarias son el primer rasgo por el cual no se puede considerar al cuerpo como una cosa material dentro del nexo de lo cósmico. Se trata de las ubiestesias y las cinestesias. Las primeras son las sensaciones táctiles, el cuerpo tiene sitios espaciales que aparecen cuando es tocado por las cosas de su entorno. “El cuerpo –señala Husserl– tiene sensaciones dobles”,⁸⁴ por un lado toco el piso con mis pies y por el otro siento mis pies en el contacto con el piso. Estas localizaciones de sensaciones no son propiedades del cuerpo como las propiedades de la cosa. Si siento cierta textura de aspereza o lisura en mi mano izquierda no significa que mi cuerpo, como cuerpo vivo, tenga esas propiedades, a lo mucho, mi cuerpo orgánico, biológico podría modificar mis sensaciones táctiles si, por ejemplo, he desarrollado carnosidad en la punta de mis dedos porque soy violonchelista y ahora cada vez que toco algo con mi mano izquierda lo siento un poco diferente a lo que toca mi mano derecha. Sin embargo, el cuerpo vivo no es áspero ni suave, más bien tiene vivencias de esas sensaciones –todavía no conscientes– en su entorno con objetos no vivos y con otros cuerpos

⁸¹ “El yo presupone la sensibilidad como afección, como estímulo, primero la protosensibilidad y luego la secundaria. El yo siempre tiene un haber. La protosensibilidad es su protohaber. Un segundo haber es la composición intencional de la reproducción (reproducción originaria como recuerdo) y de la transformación en la fantasía que tiene lugar en la reproducción”. *Ibid.*, Anexo XII, p. 387.

⁸² “La ínfima espontaneidad de yo o actividad es la «receptividad»”. *Ibid.*, Anexo XII, p. 385.

⁸³ “Distinguimos aquí SENSIBILIDAD y (decimos) RAZÓN. En la sensibilidad distinguimos la PROTOSENSIBILIDAD, que no contiene nada de sedimentos de la razón, y la sensibilidad secundaria, que nace de una producción de la razón”. *Ibid.*, Anexo XII, p. 386.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 185.

vivos. “La sensibilidad del cuerpo –señala Husserl– se constituye por completo como una propiedad condicional o psicofísica”.⁸⁵

Las cosas materiales, las cosas orgánico-biológicas no tienen sensaciones de sí mismas y por lo tanto no pueden diferenciar entre un afuera y un adentro de sí. Los cuerpos biológicos no cuentan con un mundo circundante, en cambio los cuerpos vivos están enlazados a él vital y funcionalmente. Lo que perdura en la conciencia son las sensaciones y lo hacen de tal manera que ellas van conformando su mundo. “Las sensaciones son –señala Husserl– propiedades de acción”.⁸⁶ del cuerpo animado, vivo, que toma decisiones y posturas en su mundo. Los fenómenos anímicos tienen como campo de exteriorización, o extensión, y ordenación al cuerpo. Sus sensaciones no pueden determinarse como localizadas materialmente, pues se trata de contenidos anímicos y no materiales. Su localización no es espacial sino un dato anímico que no está extendido materialmente y por lo tanto es indivisible.

A través de la autosensación el yo constituye un sí-mismo, aparece la diferencia entre el yo y lo otro. La autosensación es el estrato más básico y esencial de la experiencia, ella es el vínculo entre la conciencia y el mundo. El mundo se constituye correlativamente a un cuerpo animado, pero, aunque sea absurdo pensar a la conciencia sin los límites de la corporalidad, no significa que se agote en ella. No sólo se configura el yo a sí mismo como cuerpo de sensaciones dobles sino también como órgano del libre movimiento. Las sensaciones de tacto se manifiestan necesariamente en el movimiento espontáneo o libre. Es con las manos, por ejemplo, con las que estoy escribiendo sobre la computadora, con ellas pueden moverse libremente sobre el teclado, puedo cambiar la página del libro que tengo al lado, giro mi cabeza y con ella mi mirada hacia la botella de agua de la cual he estado bebiendo y la sostengo con mis manos para llevarla a mi boca, etc. Un cuerpo que se siente a sí mismo cuando es tocado puede moverse y presentarse como potencia de su libre movimiento. Estas sensaciones de movimiento o cinestesis no muestran otra cosa que al yo de las capacidades, al «yo puedo» moverme de esta u otra manera y así mostrarme significativamente en la forma de distintos comportamientos. La caracterización del cuerpo cinestésico que Husserl hace en

⁸⁵ *Ibid.*, p. 195.

⁸⁶ *Ibid.*, p. 186.

Ideas II es la de ser centro de orientación, como dice Husserl, “aquí absoluto”,⁸⁷ desde el cual todos los objetos pueden ser sensiblemente percibidos, y el cual tiene la posibilidad o la potencia de ser realidad espontáneamente movable por el sujeto.

Tanto las sensaciones de tacto como las sensaciones de movimiento que tenemos en las acciones de nuestra vida ordinaria, en nuestra vida diaria, se desenvuelven pasivamente. El sujeto no lleva a cabo operaciones cognitivas reflexivas para sentir en cada instante de la corriente de vivencias el aire que sopla en su cuerpo, el suelo que pisan sus pies, la tela que viste su cuerpo, etc., ni tampoco para poder moverse libremente en el espacio de un lugar a otro, no calcula distancias, presiones, fuerzas, etc. Las sensaciones y acciones se encuentran en el estrato de lo pre-reflexivo, el cual corresponde con la naturaleza en el sentido de lo predado. Es precisamente en ese estrato que la vida de conciencia tiene su origen. Husserl afirma que «la subjetividad se constituye en su génesis a través de impulsos e instintos primigenios, los cuales sigue siempre pasivamente».⁸⁸ Anterior a los datos hyléticos hay una esfera no egológica que Husserl ha caracterizado en el Capítulo II del Análisis del mundo espiritual y en los Anexos como yo pasivo: “Tenemos ahí afección de yo y reacción «inconscientes». Lo afectante llega al yo, pero no al yo en vigilia, al yo del volverse u ocuparse «consciente»”.⁸⁹ Distingue del yo pasivo al yo en vigilia, el primero es el yo para el cual el mundo es todavía anónimo; y el segundo, es el yo que no es arrastrado por la impulsividad, sino motivado racionalmente.

El impulso es una pura «tendencia a», no es una respuesta a algo sino solamente estímulo ejercido sobre la esfera pre-egoica. En la esfera de la pasividad el sujeto se deja llevar por sus impulsos, se acostumbra a ellos y entonces va delineando sus comportamientos hacia estas u otras cosas. Aunque el impulso aparece en la esfera pre-egoica, sus sensaciones y movimientos espontáneos van adquiriendo un estilo propio de despliegue. La esfera de la impulsividad, las ubiestesias y las cinestesias son alcanzadas por las habitualidades, las cuales no pueden ser en ningún momento no motivadas. “El sustrato más básico –afirma Husserl– que podemos encontrar en la vida subjetiva es el sensible que tiene como núcleo de despliegue al impulso”.⁹⁰ En este estrato el yo no tiene incidencia alguna sobre su cuerpo y

⁸⁷ *Ibíd.*, p. 190.

⁸⁸ *Cfr. Ibíd.*, p. 303.

⁸⁹ *Ibíd.*, Anexo XII, p. 391.

⁹⁰ *Ibíd.*, Anexo XII, p. 389.

el mundo le es anónimo, es como una pantalla verde sobre la cual aparecen imágenes en movimiento, una detrás de la otra sin poder detenerlas o modificarlas a capricho.

Al mismo tiempo que el cuerpo se constituye también se constituyen la identidad yoica y el mundo con sus cosas y personas. Cuerpo, yo y mundo son conceptos que se co-relacionan. El yo acontece en la vida y no en la experiencia. “El yo –indica Husserl– no se constituye primigeniamente a partir de la experiencia –en el sentido de la apercepción asociativa en la cual se constituyen unidades y multiplicidades del nex–, sino a partir de la vida (es lo que es no PARA el yo, sino él mismo es el yo)”.⁹¹ El yo personal se constituye impulsivamente por instintos que forman un nuevo suelo (pensando metafóricamente a la conciencia como un todo que se compone como una estructura edafológica) con el yo motivado racionalmente, el yo despierto que actúa libremente. El yo despierto es el yo de la voluntad, el que se resiste a su esfera impulsiva y que, en ese momento, el de la resistencia, se constituye una identidad yoica en un mundo de personas y objetos espirituales.

El sujeto anímico se distingue del sujeto espiritual por su mundo entorno. El yo anímico cuenta solamente con un mundo que lo circunda anónimamente, pero cuando el mundo pierde su anonimato y se convierte en un mundo que gira en-torno a un protagonista, aparece la subjetividad espiritual. Tener mundo es apropiarse de él, pero esto sólo es posible si como propiedad primera se tiene un cuerpo propio. “La apropiación del cuerpo –afirma Husserl– se da habitualmente”,⁹² en la corriente de vivencias de la conciencia cada nueva experiencia se va sedimentando y en su transcurso aparece el cuerpo como lo primero propio del yo encarnado habitualmente, primero de forma pasiva y después en vigilia. La vida de conciencia es siempre una vida encarnada. El yo como persona nace entre los hábitos y el cuerpo, surge en la coactuación de ambas dimensiones sobre la misma corriente de vivencias. La apropiación es una señal de que hay vida espiritual en la vida de conciencia. La odisea de la vida personal comienza cuando el sujeto se aparta de sí. Cuando se aleja de sí mismo pierde menos de lo que gana, el anonimato del mundo se desvanece y se vuelve el único propietario

⁹¹ *Ibid.*, p. 300.

⁹² “El yo personal [...] está necesariamente en desarrollo y habiéndose desarrollado; tiene su génesis (teleosis) necesaria, y puedo estudiarla: ésta está siempre determinada por el vaivén entre el haber predado y el volverse y la actuación con ello, y la constitución de una nueva objetividad, de un nuevo haber para nuevas objetividades”. *Ibid.*, Anexo XII, p. 402.

de él, posee como suyos un cuerpo propio y un mundo sobre los cuales se está configurando una identidad.

El sujeto y las comunidades personales son el centro referencial de una nueva concepción de naturaleza: el mundo predado intuitivamente existente representado, pensado, presupuesto, padecido, modificado por personas. En actitud personalista, las cosas de la naturaleza son unidades constituidas intersubjetivamente.⁹³ Para poder llegar a aprehender subjetividades espirituales y objetos como productos espirituales es necesario contar con la distinción entre experiencia interna y experiencia externa. La experiencia interna, la experiencia de su propia vida anímica aparece en la experiencia de los objetos ajenos a ella, en la experiencia externa. La posibilidad de la constitución de la vida espiritual está en que “inmanentemente –afirma Husserl– el sujeto personal no hace lo externo temático como externo, sino también como obrar interno”.⁹⁴ Las cosas del mundo no son temas de investigación puro y simple, como, por ejemplo, un físico calculando ángulos, inclinaciones, pesos, presiones, etc., sino que son ellas mismas contenido o «haber»⁹⁵ del mundo personal, tienen significados, y en su modificación y renovación motivan personas, las cuales constituyen sentido (direcciones) dependiendo siempre de ese entramado espiritual.

Como vemos, el mundo con sus objetos comienza a constituirse desde la esfera de la pasividad de la vida de conciencia. En la sensibilidad primaria, la esfera de la impulsividad y de los puros datos hyléticos, surgen los primeros objetos que van conformando el mundo de la subjetividad. Esos objetos entonces están cargados de espiritualidad, el mundo entero va adquiriendo significado y sentido (dirección) a través del despliegue de la misma vida personal. Tal vez la manera más precisa de llamarlos sería proto-objetos, como aquellos objetos que prefiguran la objetividad del mundo espiritual. El recorrido que Husserl hace de la vida espiritual y que comienza en la esfera pre-egoica es para rastrear una conciencia

⁹³ “En la medida en que un sujeto pertenece al mundo circundante del otro, también el acervo de las apariciones actuales del uno pertenece obviamente al mundo circundante del otro. Pero solamente en esa medida. Así sucede con TODA multiplicidad de fenómenos constituyentes, en los cuales para cada sujeto se constituye una realidad idéntica –se constituye como idéntica, como *objeto* intersubjetivo del mundo de la comunidad gracias a las intracomprendiones que la unifican y que posibilitan actos de identificación intersubjetiva (actuales o potenciales, por lo demás). A estos pertenecen todos los esquemas sensibles, matizaciones, *materias* sensibles [...] de la *cosa*: SON ESPECÍFICAMENTE «SUBJETIVOS»”. *Ibid.*, p. 247

⁹⁴ *Ibid.*, Anexo XII, p. 420.

⁹⁵ Todas las unidades [los hábitos como unidades noéticas] mencionados son unidades con referencia a un yo puro, a cuya corriente de conciencia son inherentes, constituyéndose como su «haber». *Ibid.*, p. 156.

originaria del mundo ya ahí, con la cual se descubre (a través de la teoría de las actitudes) una idea de naturaleza como región ontológica o campo de ser. Lo interesante de *Ideas II* es que muestra que esos objetos conforman a la naturaleza y que Husserl llama pre-dado. Por supuesto, esta naturaleza no está filtrada por ninguna actitud teórico-científica, sino que tiene dos sentidos completamente contrarios, es decir, no derivados sino originarios. Por un lado, se trata de la materia del actuar humano, la esfera material básica dispuesta para la vida, aprehendida en actitud ordinaria. Y por otro lado, la naturaleza en su sentido de lo predado es aquello que constituye en todo momento la actualidad del entorno subjetivo: “La predación del mundo significa –según Husserl– la constancia de una convicción universal del mundo, de un tener-mundo, que, no obstante, es a la vez presunción de un ser, siempre dación de ser y, sin embargo, en cuanto dación de un ser que tiene su verdadero ser sólo delante de sí”.⁹⁶ En *Ideas II* el mundo predado aparece como el lado natural del espíritu, o como Husserl lo llama, “el subsuelo natural de la vida”.⁹⁷ No se refiere como en el caso de las ciencias naturales a una abstracción de lo sensible que deriva en un producto natural espacio-temporal, sino a las más básicas adquisiciones personales –individuales–, carácter, talentos, habilidades, etc., que se adquieren «naturalmente», esto es, las primeras disposiciones que se constituye para sí como sí mismo, primariamente a través de la sensibilidad y después a través de la voluntad, en tomas de posición activas. En la experiencia de su propia sensibilidad originaria, el yo se mueve de la predación natural al obrar activo, de la impulsividad a la vida libremente motivada. El espíritu –la persona– no experimenta su arraigo en la naturaleza como lo predado, en el sentido de la naturaleza mecánica. La naturaleza como el estrato más básico hace que la vida espiritual sea posible, le da la materia para su obrar y sobre todo le da el cuerpo que es el órgano de su expresión y acción.

La naturaleza entendida como lo predado no tiene sentido si no se entiende como una esfera que se constituye al mismo tiempo que la vida espiritual, o mejor dicho, que se constituye significadamente. La naturaleza llevada a sus raíces más profundas tiene su correlato espiritual, se constituye, pues, a través de la experiencia. Por experiencia se quiere decir que la constitución de la naturaleza atraviesa la constitución del yo espiritual, del sujeto personal. Necesariamente la naturaleza está espiritualizada, humanizada. La vida espiritual

⁹⁶ *Ibid.*, Anexo XII, p. 406.

⁹⁷ *Ibid.*, p. 328.

como vida motivada libremente, no motivada sólo pasiva sino también y sobre todo racionalmente, como dice Husserl, tiene siempre su “cola de cometa”,⁹⁸ es decir, tiene su lado de naturaleza. Todos los actos de conciencia tienen un subsuelo de naturaleza como lo predado que siempre está afectando de esta u otra manera. Incluso todo acto de la actitud científica ya sea naturalista o personalista, parte de la base natural de la realidad. El mundo en que nos encontramos, en el que vivimos ordinariamente, naturalmente, es el mundo de la vida. La manera fundamental de relacionarse en ese mundo es motivacionalmente, se trata de un mundo de vivencias libremente motivadas. Lo valioso, lo bello, lo bueno pueden ejercer atracciones o repulsión y en esa contienda se desarrolla la vida personal. Por tanto, naturaleza y espíritu no son esferas que se contradigan, “el mundo de la naturaleza y el mundo del espíritu –afirma Husserl– son correlativos, son «mundos» que no se estorban”.⁹⁹

La realidad pensada naturalistamente no tiene personas como tales, tan sólo es un mundo de relaciones físico-causales. Para el naturalista, la naturaleza como el todo de la experiencia es mera aparición de una naturaleza objetiva determinada exclusivamente por predicados psico-físicos.¹⁰⁰ Esto nos deja, entonces, con dos ideas de naturaleza, como naturaleza concreta de puras experiencias y abstracciones de lo sensible, y naturaleza como lo espacio-temporal determinable matemáticamente.¹⁰¹ Bajo esta última forma las personas son tratadas como comportamientos y expresiones que sólo se pueden explicar bajo leyes causales. Es como si las ciencias naturales tuvieran en sus programas de investigación un cierto fanatismo por explicarlo todo físicamente. Para Husserl se trata más bien una «absolutización injustificada» y un «olvido de sí mismo del yo».¹⁰² El error de esta absolutización está en que no reconoce que su programa de investigación naturalista es relativo a una cierta actitud, a

⁹⁸ Cfr. *Ibid.*, Anexo XII, p. 391.

⁹⁹ *Ibid.*, Anexo XIII, p. 430.

¹⁰⁰ “El naturalista (...) no ve otra cosa que naturaleza y, en primer término, naturaleza física. Cuanto existe o bien es físico (pertenece al nexo unitario de la naturaleza física), o bien es psíquico, sí, pero, en este caso, nada más que una variable dependiente de lo físico o, a lo sumos, un «hecho concomitante paralelo» y secundario. Todo lo que existe es de naturaleza psicofísica, o sea, está unívocamente determinado conforme a leyes fijas.” E. Husserl, *La filosofía, ciencia rigurosa*, p. 15.

¹⁰¹ “Nada que nos resulte esencial varía en esta concepción cuando, en el sentido del positivismo (...), la naturaleza física se disuelve sensualistamente en complejos de sensaciones (colores, sonidos, presiones, etc.) y, del mismo modo, lo denominado psíquico se disuelve en complejos complementarios de las mismas o de otras «sensaciones»”. *Ibid.*, pp. 15-16.

¹⁰² Cfr. E. Husserl, *Ideas II*, p. 229.

un cierto interés epistémico del mundo; al mismo tiempo que quiere abarcar todo bajo su aprehensión evade instantáneamente el mundo a través de su filtro metodológico.

En el contexto de la experiencia ordinaria tenemos una experiencia personal de un mundo totalmente diferente, en donde encontramos intuitivamente personas y cosas personales, cargadas de significado.¹⁰³ Estamos, pues, en el mundo de la vida, el mundo espiritual – cultural, no obstante, en el curso corriente de la experiencia del mundo no experimentamos un mundo cultural, no lidiamos con la ciencia como un producto cultural, sino tan sólo con un mundo determinado significativamente. El mundo de la vida no es un mundo de puras cosas y hechos, es un mundo axiológico, práctico y de conocimiento.¹⁰⁴ El yo como sujeto que es miembro de un mundo espiritual existe intencionalmente, es decir, su experiencia se desarrolla motivadamente en la experiencia de sí, dice Husserl: “en un sentido amplísimo podemos también designar la actitud personal o actitud de motivación como la actitud PRÁCTICA: se trata siempre del yo que actúa o padece, y justo en el auténtico sentido interno”.¹⁰⁵ El sujeto espiritual es atraído o repelido por cosas que considera valiosas, útiles, bellas, interesantes, etc., sobre ellas evalúa, desea, actúa, se comporta de cierta manera, siempre respecto a su entorno personal.¹⁰⁶ Las experiencias de otros y las mías se entretrejen de tal manera que el sentido (dirección) que el mundo tenga para mí dependerá en su totalidad de ese entramado motivacional interpersonal.

Desde el punto de vista de la actitud ordinaria parece que el objetivismo de las ciencias naturales está como opuesto a la vida misma, desde su posición, la vida no encuentra sino un puro terreno hostil para su desarrollo. Los predicados de la actitud naturalista parecen no coincidir con la vida vivida naturalmente, ordinariamente. Por tanto, la misma actividad científica estaría como muerta, no tendría nada que ver con el mundo de la vida, pues sería incapaz de ver sus contenidos significativos, desde los cuales aparece el mundo como mundo

¹⁰³ “Vivir como persona es ponerse a sí mismo como persona, hallarse en relaciones de conciencia y entrar en relaciones con un «mundo circundante»”. *Ibid.*, p. 229.

¹⁰⁴ “El mundo circundante es el mundo percibido, recordado, intelectualmente apresado, conjeturado o revelado en cuanto esto o aquello POR LA PERSONA en sus actos, el mundo del cual este yo personal es conciente, que está ahí para él, respecto del cual él se comporta así o asá, por ejemplo, experimentando temáticamente y teorizando en referencia a las cosas que le son aparentes, o sintiendo, estimando valorativamente, actuando, conformando técnicamente, etc.” *Ibid.*, p. 231.

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 235.

¹⁰⁶ “La persona es precisamente una persona que piensa, siente, valora, aspira, actúa, y en cada uno de estos actos personales está en referencia a algo, a objetos de su MUNDO CIRCUNDANTE”. *Ibid.*, p. 231.

de vida de sentido, como mundo de la coexistencia. La alienación entre ciencia y vida no puede ser superada por ningún naturalismo, al contrario, exige una elucidación científica universal de sus problemas y cuestiones más básicas como mundo natural y espiritual.

Naturaleza y espíritu son dos esferas que se penetran articulándose una con otra, sin embargo, el espíritu es la región más vasta de todas las esferas de la realidad de la vida de conciencia. El espíritu atraviesa todo el despliegue de la vida de conciencia, desde la esfera impulsiva hasta la vida racional. La motivación es eje rector de la realidad espiritual, sólo a través de la primera se puede explicar la segunda. El movimiento de la vida personal es motivacional, su despliegue no es físico-causal, sino, de acuerdo con Husserl, el de un «porque-entonces» en un mundo de personas y cosas significadas. Preguntar por el porque-entonces es preguntar por las razones de los actos de la vida de conciencia. La motivación es el vínculo entre una y otra experiencia en la corriente de conciencia, con cada vivencia que se sedimenta se desarrollan nuevas vivencias que van configurando la vida individual. Activamente la subjetividad personal toma posiciones y es motivado desde el subsuelo de la intencionalidad pasiva. La vida espiritual está determinada extensivamente por datos hyléticos, costumbres, hábitos y motivaciones. Los hábitos fundan habilidades, convicciones, maneras de comportarse, talentos subjetivos, todos ellos originados en tomas de posición activas que se hunden en el subsuelo pasivo del espíritu, donde se consolidan como propiedades subjetivas. El problema ahora es saber de manera más precisa cómo es ese movimiento motivacional del espíritu. Su tratamiento es indispensable para comprender la relación entre naturaleza y espíritu, es decir, la constitución de la naturaleza y su correlación con el sentido de la vida espiritual, personal, relación en la que se fundan las ciencias.

2. HABITUALIDADES Y MOTIVACIONES: LA VIDA EN ACTITUD NATURAL

2.1 EL CONCEPTO DE HABITUALIDAD

El paso de un momento estructural a otro en *Ideas II*, del estático al genético, como vimos anteriormente, comienza con el ‘residuo’ de la teoría de las actitudes, o sea, con los tres conceptos de naturaleza. El concepto más importante de naturaleza y el cual le permite a Husserl comenzar los análisis genéticos es el de naturaleza como naturalidad de la experiencia inmediata. Ese concepto es el estrato más básico del yo desde donde empieza a configurarse su biografía o vida histórica, en sus impulsos, de manera sensible *quasi*-biológica y habitual. Del lado de la naturaleza física, el cuerpo –función constitutiva del yo– puede explicarse como un organismo causal que se rige por las mismas causalidades que las de la materialidad de la *physis* natural. Y del lado personal o espiritual, puede explicarse como el impulso habitual que se instaura en la trayectoria vital del yo, en la vida corriente y ordinaria. Sin embargo, el yo es más que pasividad y naturaleza física. La vida de yo puede y debe explicarse más allá de sus condiciones físico-materiales y sus costumbres –o acción pasiva. En los niveles constitutivos de la vida de conciencia que hemos distinguido en el capítulo anterior, el más importante, el que se opone y por el cual se explica la acción activa del yo, la acción voluntaria despierta, el yo puedo y me decido por esto o por aquello, es la motivación de razón. La libertad individual y después la libertad intersubjetiva de una cierta comunidad se explica exclusivamente desde la motivación de razón. Incluso el decidirse y encaminarse a la actividad científica, como un tornar hacia la actitud científica, es una acción que se explica desde la motivación de razón. Por eso, el siguiente estudio es el de la descripción de la vida subjetiva como una estructura histórica, como un tejido histórico-temporal que tiene como núcleo constitutivo al hábito y a la motivación y motivación de razón.

Husserl trata el problema de las habitualidades en tres textos que representan tres momentos de análisis. El primero es *Experiencia y juicio*, en donde el concepto de hábito se refiere a la manera en la cual se mantiene intencionalmente dirigida la percepción a un objeto más allá de la primera experiencia que tiene de él, transformándose ella misma en un conocimiento latente capaz de reactivarse cada vez que encuentre dicho objeto. Esto es posible porque «la percepción está estructurada por un conocimiento adquirido acerca de los

objetos situados sobre su horizonte de familiaridad y pre-conocimiento típicos».¹⁰⁷ El segundo momento es *Meditaciones cartesianas*, en donde «el *ego* es un sustrato de habitualidades, sus creencias pasadas se convierten en hábitos que se extienden temporalmente hasta configurarse como creencias, convicciones que constituyen al yo como estable y perdurable, formando el carácter personal o estilo de cada sujeto».¹⁰⁸ Y el tercer momento es *Ideas II* (el cual me interesa más por razones del propio contexto de la motivación y el único en el que me centraré) en donde Husserl insiste en la doble dimensión del hábito, pasiva y activa. Por un lado, hay una acción cotidiana pre-teórica, y por otro lado, hay una actividad reflexiva crítica –actos de razón– que tiene un agarre en lo anterior, por ejemplo, la decisión que uno podría tomar para decidirse por algo, para tomar esta o aquella posición o para retener o abandonar una creencia.

Cuando hablamos de vida de conciencia, hablamos necesariamente de una estructura estratificada históricamente (en términos de la génesis temporal del yo) que tiene en su transcurso de experiencia dos momentos polares, el primero es el impulso y el segundo es la unidad de una subjetividad personal. La habitualidad –a lado de la motivación– es un concepto bastante amplio, abarca desde el impulso hasta la esfera del mundo personal. La habitualidad –junto con la motivación– es el único estrato que penetra toda la vida de conciencia y por eso es el centro de toda posible descripción fenomenológica del mundo espiritual.

Ser persona significa necesariamente ser que se desarrolla, su recorrido mismo es una formación genética subjetiva. En el transcurso de sus vivencias en la corriente de conciencia, esto es, en sus experiencias, se manifiestan sus disposiciones determinadas. El subsuelo o la base de la vida personal es la vida anímica: yo-corporal y alma.¹⁰⁹ Aunque es verdad que el alma tiene una relación funcional de dependencia mutua con el cuerpo físico y que tiene cierta incidencia en la esfera de lo meramente natural, no significa que el alma es una extensión del cuerpo y que por tanto deba ser tratada como una cosa más del mundo espacio-

¹⁰⁷ Cfr. E. Husserl, *Experiencia y juicio*, UNAM, México D. F., 1980, pp. 132-135.

¹⁰⁸ Cfr. E. Husserl, *Meditaciones cartesianas*, 2009, § 27 y § 32.

¹⁰⁹ “El espíritu tiene un subsuelo anímico. Éste se muestra en que el sujeto yo no tiene que atenerse a meras retenciones y reproducciones de recuerdo. La reproducción sensible gobierna también de tal forma que en circunstancias sensiblemente similares emerge lo similar, y por ende la similitud sensible actúa haciendo nacer nuevas predaciones de especie sensiblemente similar a la que antes se originaron productivamente”. E. Husserl, *Ideas II*, pp. 385-386.

temporal, sino que más bien el alma es el «plus»¹¹⁰ vital que anima la corporalidad. La persona en cuanto tal está siempre en relación con su mundo circundante y con las demás personas que la rodean. El tipo de vínculo que tiene con su entorno es el de la valoración y el significado, las cosas que encuentra en él ya no son meras cosas físicas, sino objetos de uso que como tales han sido direccionados por ella y por los demás miembros con los que comparte su entorno. Los objetos de ese mundo pueden ser, por ejemplo, obras de arte, productos literarios, herramientas derivadas de actos técnicos y científicos, etc. Todas las posibles relaciones que la persona pueda tener con su mundo circundante y con los otros dependen de que ella sea consciente de sí misma, de las demás personas y de que ese entorno sea precisamente común a todas ellas.

La persona entonces está dirigida al mundo y a sí misma, está determinada por el entorno y por los otros. Sobre esa base, la subjetividad personal siente, valora, aspira, etc., en cada uno de sus actos personales. Como persona no sólo tengo la capacidad de determinarme a mí mismo, sino que puedo reconocer también que la experiencia que tengo de otras personas y su propia vida inciden en la configuración de mi propia personalidad. Cuando recuerdo a alguien que conozco desde hace varios años, no solamente puedo recordar su biografía, su propia historia, sino que también puedo decir bastante o poco de su comunidad, esto es, puedo aprehenderla como una entidad histórica y comunitaria.¹¹¹

Los análisis de *Ideas II* sobre el mundo espiritual son los análisis de un yo concreto que ejerce sus actos en el mundo de la vida, el mundo natural, el de la cotidianidad, en el cual me duermo y despierto todos los días y en donde llevo a cabo mis acciones diarias. Es en esa naturalidad de la experiencia en la que encuentro a los otros co-perteneciendo en mi mundo, en donde me sitúo como la persona que soy hasta este momento y en donde llevo a conocerme. Las personas que intuitivamente se presentan en mi entorno cotidiano, en actitud natural (no naturalista, la cual conllevaría en sí un acto teórico), las reconozco como unidades

¹¹⁰ “LA APREHENSIÓN en la que nos es dado EL HOMBRE EN EL CUERPO, en la que nos es dado como *personalidad* que vive, obra, padece, y en la que nos es conciente como *personalidad REAL* que en las circunstancias de su vida personal se comporta tan pronto así, tan pronto asá, PARECE CONTENER UN PLUS que no se da como mero complejo de momentos de aprehensión constitutivos del tipo que hemos descrito”. E. Husserl, *Ideas II*, pp. 178-179.

¹¹¹ “Yo considero a los sujetos en referencia a su mundo circundante: cómo se dejan motivar. Así, llevo a conocerlos como *personalidades*, como individualidades espirituales; los llevo a conocer en sus *personales* ocupaciones, tal como éstas se desarrollan; de igual modo las comunidades en su individualidad, en sus obras comunitarias; exploro cómo éstas se desarrollan, se forman, se transforman. De todo ello, de su ser y devenir, de su «historia», alcanzo una comprensión intuitiva”. *Ibid.*, Anexo XII, p. 434.

espirituales, capto acciones motivadas, valoraciones, aspiraciones, que al igual que yo obran de manera autónoma. En la experiencia de otra persona no reconozco primero un cuerpo físico, una cosa material, y después a través de un proceso asociativo capto a la persona con intereses, metas, etc., sino que empáticamente, en actitud natural, en la naturalidad de mi experiencia corriente, estoy vuelto a mí mismo y a mi mundo en donde aparecen personas cuya existencia se da como una unidad de vivencia y no como realidad psicofísica:

El cuerpo ajeno es para mí pasaje (...) para la comprensión del otro allá, del él; él mueve la mano el coge esto y aquello, él da un golpe, él piensa, es motivado por esto y aquello. Él es centro de un mundo circundante –y en éste de un mundo circundante corpóreo– que le es aparente, que le está presente recordativamente, es pensado, etc., y que en parte considerable tiene en común conmigo y con otros. El hombre aparece, pero yo estoy vuelto al sujeto-hombre y a la subjetividad en sus relaciones de sujeto, en sus nexos de motivaciones.¹¹²

Co-habitar un mundo entorno es en realidad reconocer entidades con su historia propia, cuyo contenido tiene como núcleo las habitualidades, captadas como recorridos de experiencia de una misma subjetividad personal, o de una misma comunidad de personas, con un carácter o estilo de ser y comportarse únicos.¹¹³

Las habitualidades son disposiciones adquiridas temporalmente, las experiencias pasadas se retienen, se sedimentan y restauran. Las experiencias pasadas regulan el curso de la actividad constitutiva de acuerdo con lo que ya se ha formado anteriormente. La habitualidad tiene una doble función o dimensión sobre el sujeto, una pasiva y una activa.¹¹⁴ No se trata de una oposición entre una y la otra, sino de su correlación para lograr coherencia en el desarrollo personal del sujeto pero en momentos constitutivos distintos. Por un lado, los hábitos que se forman pasivamente aparecen como unidades noéticas que emergen del propio devenir de la mónada; y por otro lado, son el resultado de la sedimentación de las posiciones

¹¹² *Ibid.*, Anexo XII, p. 400.

¹¹³ “Todo hombre tiene su carácter, podemos decir, su estilo de vida en la afección y la acción, en atención a la manera de ser motivado por tales y cuales circunstancias; y no meramente lo tenía hasta ahora, sino que el estilo es algo permanente por lo menos relativamente a los periodos de la vida, y luego de nuevo algo que, en lo general, se altera característicamente, pero de tal modo que en la secuencia de los cambios se patentiza de nuevo un estilo unitario”. *Ibid.*, p. 318.

¹¹⁴ “Esta esfera [la espiritual] tiene su subsuelo en lo «ánimico» inferior y además su teleología inmanente en las transmutaciones legales de lo superior en lo inferior, de lo espiritualmente activo en pasividades, en su sensibilidad secundaria que crea predaciones para las futuras acciones-de-yo, y a la vez caminos delineados de la que hay que llamar propiamente re-producciones, de la retransformación en actividades”. *Ibid.*, Anexo XII, p. 384.

tomadas por el sujeto y que luego se presentan como un momento u ocasión para su recuperación voluntariamente asumida. Gracias a esta doble dimensión de las habitualidades el sujeto se forma un estilo y un carácter personal, donde se desarrolla lo que hace única a una persona: la contingencia de su vida y su acción en el mundo.¹¹⁵

Con el análisis del yo puro en *Ideas II*, la realidad anímica adquiere no sólo la posibilidad de percibirse a sí misma como *cogito* desde el cual irradian todas las vivencias de la conciencia,¹¹⁶ sino muestra que su identidad también está fundada sobre la perdurabilidad de las posiciones activas que asume. “Con cada nueva toma de posición del yo –señala Husserl– se instituyen «menciones» o temas permanentes, ya sea un tema judicativo, de alegría o volitivo”,¹¹⁷ a través de ellos se reconoce como él mismo, asumiéndolos como suyos, como sus temas actuales, como quien los ha puesto, quien ha llegado a ellos. En sus tomas de posición el yo es necesariamente consecuente consigo mismo, pero puede llegar a cambiar sus tesis, sus tomas de posición, sus maneras de decidirse sólo si los motivos cambian. Pero aún cuando esto sucede, el yo sigue siendo siempre el mismo. Aunque se entregue a nuevas motivaciones él no deja de ser ese mismo yo, pues tan sólo ha respondido a otros motivos nuevos en la corriente cambiante de las vivencias. Los temas –hábitos del yo puro– y motivos pertenecen a una misma esfera homogénea de constitución y por tanto conviven en correlación estructural.

El concepto de hábito conlleva en sí una idea de conservación o permanencia de las vivencias del yo puro en el curso de su vida o su historia. Debido a que el yo puro está constituido como unidad con referencia a una corriente de vivencias, él puede hallarse como

¹¹⁵ “Puedo comprender-reviviendo en sus pormenores cómo está motivado este yo: por ejemplo, él agarra ahora la taza porque quiere beber, y quiere beber porque tiene sed. Esto no tiene nada que ver con su persona en cuanto a lo general; es algo humano-general. Pero que, por ejemplo, deposite la taza repentinamente, antes de haber bebido, porque mira el hambre y la sed de un niño pobre que está cerca, y que le alcance la taza al niño, eso manifiesta su «buen corazón» y pertenece a su *personalidad*”. *Ibid.*, pp. 317-318.

¹¹⁶ Husserl ya había explicado en *Ideas I* la identidad del yo, como yo puro y yo-polo, en su permanencia en cada *cogito*: “El yo parece estar ahí constantemente, incluso necesariamente, y esta constancia no es patentemente la de una vivencia estúpidamente persistente, la de una “idea fija”. Por el contrario, es algo que pertenece a toda vivencia que llega y transcurre. Su «mirada» se dirige «a través» de cada *cogito* actual a lo objetivo. Este rayo de la mirada es cambiante con cada *cogito*, brota de nuevo con el nuevo y desaparece con él. Pero el yo es algo idéntico”. E. Husserl, *Ideas I*, p. 208.

¹¹⁷ E. Husserl, *Ideas II*, pp. 148-149.

idéntico al curso de esa corriente.¹¹⁸ Para poder comprender al yo puro como tal es necesario saber antes que la conciencia está constituida como unidad del tiempo inmanente. El curso de desarrollo o desenvolvimiento del yo es el mismo que el de la corriente de conciencia, por tanto puede hacerse consciente de sí a través del recuerdo en sus actos anteriores como aquel a quien pertenecen dichos actos recordados.¹¹⁹

El proceso de conservación del que habla Husserl comienza cuando una convicción (un juicio) se constituye en algún punto del tiempo, con estos o aquellos motivos y desde ese momento se vuelve propiedad del yo. Aparece de nuevo en una nueva vivencia y luego en otra, y en otra, entonces la convicción se alimenta con nuevos fundamentos, se confirma o corrobora y se mantiene como una propiedad del yo, como algo permanente. Al principio sólo aparece como un juicio de contenido determinado al que llegué a través de comparaciones, contrastaciones con las anteriores vivencias de igual o similar contenido pero, más tarde, en nuevas vivencias del mismo contenido o similar, de nueva cuenta, a través de nuevas comparaciones y contrastaciones vuelve a aparecer la misma convicción, la misma creencia.¹²⁰ Este nuevo aparecer de la ‘vieja’ convicción no es otra cosa que el yo retomándola, manteniéndola y renovándola, en otras palabras, insistiendo si no racionalmente sí conscientemente en ella.

Por supuesto que esto no significa que la vida subjetiva se forme a partir de una sola vivencia, más bien, cuento ya desde siempre con ciertos hábitos, constituidos con tales o cuales motivaciones. Por eso, no puedo decir tampoco que una convicción, un hábito, ha sido configurado de la nada. Puedo retroceder tanto como quiera en el tiempo pero en algún momento me daré cuenta de que la vida de conciencia no está fundada en una única vivencia generadora de todas las demás. La vida de conciencia no es un flujo que pueda ser

¹¹⁸ “En cada *cogito* actual despliega su vida de sentido particular, pero también pertenecen a él todas las vivencias de fondo y él a ellas; todas ellas, en cuanto pertenecientes a la corriente de vivencias UNA que es la mía, TIENEN que dejarse constituir en *cogitationes* actuales”. E. Husserl, *Ideas I*, p. 209.

¹¹⁹ “Yo me tomo como el yo puro en tanto que me tomo puramente como el que en el percibir está dirigido a lo percibido, en el conocer a lo conocido, en el fantasear a lo fantaseado, en el pensar lógico a lo pensado, en el valorar a lo valorado, en el querer a lo querido; en toda ejecución de un acto yace un rayo del estar-dirigido que no puedo describir de otra manera más que diciendo que tiene su punto de partida en el «yo», el cual evidentemente permanece ahí indiviso y numéricamente idéntico”. E. Husserl, *Ideas II*, pp. 133-134.

¹²⁰ “Las diferentes vivencias duraderas, inherentes a trechos de duración que están separados en el interior del tiempo fenomenológico, tienen una referencia unas a otras y constituyen algo permanente que dura, la convicción, el rencor, que surgió alguna vez, en este o aquel punto del tiempo, por estos o aquellos motivos, y es desde entonces propiedad permanente del yo, y está también en los intervalos de la duración fenomenológica en los cuales no fue vivencialmente constituido”. *Ibid.*, pp. 150-151.

interrumpido en algún punto de su propia corriente de vivencias y de nuevo volver a ponerse en acción. Incluso en un estado de sueño, la conciencia sigue actuando en la esfera de la fantasía. La conciencia es unidad del tiempo inmanente infinito y la idea de conservación o permanencia de las vivencias depende de esa estructura temporal; el permanecer de las vivencias no es otra cosa que la incidencia que una vivencia tiene sobre las vivencias futuras, determinando de esta manera su existencia como unidad de vivencias, en otras palabras, constituyendo la historicidad de la subjetividad personal.

Los hábitos son una capa de soporte y desarrollo de la vida personal. Si bien las habitualidades son sedimentaciones pasivas, no son para nada capas absolutamente estáticas, sino que su movimiento o capacidad de desplazamiento es lo que posibilita el desenvolvimiento de la vida espiritual. Con cada nueva insistencia de una convicción, con cada alteración o «tachamiento»¹²¹ de esa vivencia, el yo puro se va apropiando cada vez más de sus propiedades, de su haber, porque incluso el tachamiento, que representa una alteración drástica, significa apropiarse de una nueva manera una convicción que anteriormente tenía sólo una forma de ser y que ahora es otra completamente diferente.

Es verdad que en la configuración de la personalidad se da una especie de acumulación de experiencias, sin embargo, esto no significa que una experiencia vaya cayendo sobre otra sin afectar a las demás, como ocurre, por ejemplo, con la declinación (*clinamen*)¹²² de los átomos según Lucrecio, quien consideraba que el alma y el libre albedrío emergían de las desviaciones o inclinaciones azarosas de los átomos. Los hábitos son sedimentaciones de vivencias que se constituyen como «concretas unidades vivenciales»¹²³ y no meras unidades ideales. El proceso de acumulamiento implica también a la esfera de la actividad y no solamente a la de la pasividad. Son precisamente las asociaciones que lleva a cabo el sujeto

¹²¹ *Ibid.*, p. 152.

¹²² Lucrecio, *De rerum natura*, II, 252 y ss.

¹²³ Para Husserl la persona es necesariamente una formación genética subjetiva que se desarrolla en el curso de sus vivencias, las cuales se van reactivando en la sedimentación de capas de sentido constituidas en nuevas vivencias y que se configuran como sus propiedades: “La unidad de la que aquí hablamos no es un mero *abstractum*, una idea, sino una concreta unidad vivencial. La idea del recuerdo A no es «el» recuerdo A, que poseo como una unidad siempre vigente (si bien no por ello como *objetivamente* válida) Sucede con ello igual que en el caso de «la» convicción predicativa, que es mi convicción, mi propiedad, que puedo captar como la convicción una y misma en actos repetidos y repetibles tantas veces como quiera, como la que siempre tengo. [...] No se trata aquí del contenido doquiera idéntico de la convicción en cuanto unidad ideal, sino del contenido en cuanto algo idéntico para el sujeto, en cuanto algo suyo propio, obtenido por él en actos anteriores”. E. Husserl, *Ideas* II., p. 153

las que funcionan como fuentes de motivación para que en la rememoración, por ejemplo, una convicción se asocie con vivencias actuales y aparezca de nuevo esa convicción pasada, dándole ese carácter a esa nueva vivencia. Y es que la constante reactivación asociativa de las vivencias pasadas en las presentes y las futuras son lo que verdaderamente forman al sujeto personal.

El sujeto personal puede decir que una convicción es suya porque el contenido de ésta le pertenece como algo que él ha obtenido por su propia cuenta en actos anteriores, y que su permanencia dura tan pronto se modifiquen los motivos en nuevos actos asociativos del sujeto, en las re-acciones de sus vivencias pasadas sobre las actuales o futuras. Los fundamentos de esas convicciones han sido puestos por él. Aún en el caso en el que el sujeto no recordara el porqué de su convicción, no se centraría en encontrarle nuevas causas a esa vieja convicción, sino en encontrar aquellos que en el pasado él mismo instituyó. El olvido de los fundamentos o de una vivencia entera no significa desde luego que esa vivencia ha desaparecido por completo, como si nunca hubiera ocurrido. Las vivencias olvidadas definitivamente han influido en la formación del carácter personal del sujeto, también fueron parte de determinados actos asociativos. La razón de esto es que ninguna vivencia es independiente de las anteriores, como si ninguna de mis vivencias guardara ninguna relación en absoluto con esta 'nueva vivencia' en donde constituí una nueva convicción. Toda vivencia está precedida por otra de contenido similar o igual. Tampoco se trata de la imposibilidad de distinguir entre una convicción, toma de posición, creencia, y otras. Cuando se dice que aparece por primera vez una convicción en un juicio de contenido, en cuanto vivencia, se quiere decir que es precisamente el momento dentro del tiempo inmanente de la conciencia en el que se puede distinguir el 'inicio', prolongación o insistencia, y 'final' o tachadura de una convicción.

Habitualidad significa entonces el centro o núcleo a partir del cual se configura el carácter personal, a través de sedimentaciones de sentido que definen el curso de las valoraciones y las acciones presentes y futuras de la vida subjetiva. A partir de una constitución originaria en la que van sedimentándose capas de sentido que tienen la posibilidad de ser reactivadas de acuerdo con el curso de las vivencias actuales, surge la historicidad de la vida personal individual e intersubjetiva. El yo personal se constituye originariamente a partir de la vida, a

través de la autoconciencia entendida como un acto perpetuo de auto-conocimiento. El sujeto personal significa desarrollo, o mejor dicho auto-desarrollo. Dice Husserl:

El sujeto personal desarrollado es un sujeto consciente de sí mismo: el sí mismo como objeto es un producto constitutivo, una unidad aperceptiva. En el comienzo de su desarrollo, el sujeto no es objeto para sí mismo y no tiene una unidad aperceptiva 'yo'. Pero nunca tampoco en el curso ulterior del desarrollo es ésta una unidad definitivamente determinada: yo puedo ser más y distinto que el yo en cuanto unidad aperceptiva.¹²⁴

El sí mismo es un elemento o momento constitutivo, o sea, un momento del desarrollo de la persona. No es que en el instante en el que aparece el sí mismo se dé por terminado el desarrollo de una persona, sino que el sí mismo es el sujeto consciente que se constituye como ser personal. En realidad el sí mismo nunca llega a completarse en su autoconocimiento, más bien es un proceso de autoconfiguración de una manera de ser y comportarse a través de la experiencia que tiene la peculiaridad de estar permanentemente abierto.

El carácter personal, la personalidad y la vida personal significan las capacidades y las disposiciones propias de la vida subjetiva que son instituidas a partir de las habitualidades, pero en este caso ya no como meras sedimentaciones pasivas, sino como contenido de la

¹²⁴ *Ibid.*, p. 403. En términos husserlianos –según nuestra interpretación– entendemos apercepción como un reconocimiento, o aprehensión, especial, pues diferente a la percepción, en la apercepción la conciencia introduce un excedente en el objeto percibido. Se dice que existe un excedente porque lo que hay “de más” es el contenido noético respecto del material hylético. La excedencia es remitir otras cosas no percibidas, aún, a lo que ha sido percibido. La excedencia es trasladar los aspectos de la experiencia pasada, la cual es conservada retencionalmente, a la nueva percepción. *Cfr.* E. Husserl, *Meditaciones cartesianas*, ed. cit., IV. En el caso de una unidad aperceptiva tenemos que referirnos necesariamente al sujeto. Una unidad aperceptiva es un producto constitutivo, es decir, un producto que al mismo tiempo que se constituye en el desarrollo de la vida subjetiva también funciona como una capa constitutiva. Hablamos del sí mismo cuando el sujeto es consciente de sí mismo, y que, como tal, se desarrolla precisamente como un sujeto para sí mismo. Dice Husserl: “El yo no puede ser más y distinto que el yo en cuanto unidad aperceptiva. Puede tener habilidades (disposiciones) OCULTAS que todavía no se ponen de manifiesto, que todavía no son *objetividades* aperceptivamente, así como una *cosa* tiene propiedades que todavía no están incluidas en la percepción de la *cosa*. Todos hacemos estas diferencias incluso en la consideración personal corriente de los hombres y conforme a ello en la consideración científico-espiritual (por ejemplo histórica), en la experiencia corriente. Alguien no se «conoce», no «sabe» lo que es; LLEGA a conocerse. La experiencia de sí mismo, la apercepción de sí mismo, se amplía constantemente. El «llegar a conocerse» es uno con el desarrollo de la apercepción de sí mismo, de la constitución del «sí mismo», y ésta se ejecuta a una con el desarrollo del sujeto mismo”. *Ibid.*, p. 300. Sólo en el momento en el que el sujeto es consciente de sí mismo tiene una unidad aperceptiva yo. Ser consciente de sí mismo es ponerse a sí mismo como objeto para sí mismo. Aperceptivamente, la experiencia de sí mismo está en continua ampliación, las percepciones pasadas, sedimentadas, se transfieren o relacionan con las nuevas. Y se dice que es una unidad porque cada experiencia está referida a una sola conciencia con un único yo.

sensibilidad secundaria, es decir, sedimentaciones que en su pasividad conllevan ciertos niveles de actividad. Las habitualidades son el sustrato de la personalidad, expresan las experiencias sedimentadas del yo como su propio contenido. Con el concepto de sensibilidad secundaria, que también podemos entender como pasividad secundaria, Husserl está describiendo el proceso en el que las vivencias del yo adquieren un lugar en la corriente temporal de la conciencia y se conservan o reafirman en la insistencia de éstas en actos de rememoración. Husserl distingue dos momentos de la pasividad. En un primer momento constitutivo, tenemos el puro fluir temporal de la unidad de la corriente de vivencias en donde el yo no puede actuar significativamente; y en un segundo momento, tenemos las experiencias que se sedimentan precisamente en la corriente temporal de la unidad de las vivencias del yo como concretas unidades vivenciales. Dice Husserl:

Distinguimos aquí SENSIBILIDAD y (decimos) RAZÓN. En la sensibilidad distinguimos la PROTOSENSIBILIDAD, que no contiene nada de sedimentos de razón, y la sensibilidad secundaria, que nace de una producción de la razón. En conformidad con ello dividimos también a la razón en RAZÓN PRIMIGENIA, *INTELLECTUS AGENS*, y razón sumergida en sensibilidad.¹²⁵

Lo que Husserl llama habitualidad es una disposición que se compone temporalmente. Las experiencias se retienen, se sedimentan, y después, en la insistencia de esas experiencias, se reafirman y se re-instauran. Esto significa que las experiencias pasadas pueden mantener su vigencia y regular el curso de la vida. Lo interesante del análisis de la pasividad en *Ideas II* es que muestra la amplia dimensión de la vida subjetiva en donde se constituye la base de la historicidad del yo, de su biografía, de su personalidad.

Al concepto de habitualidad debemos en principio la identidad individual del sujeto personal, y es que las habitualidades también fundan motivaciones, funcionan como preorientaciones respecto de éstas. La habitualidad extiende su dominio sobre la actividad de la persona y es la motivación la que termina de cubrir la totalidad de la subjetividad personal. Por un lado, las habitualidades aseguran que el yo pueda apropiarse de unidades vivenciales –adquiridas en su experiencia– que constituyen disposiciones, las cuales configuran de extremo a extremo todo su haber o tener –incluido su mundo, no ya como una realidad independiente de su vida, sino como mundo que incide experiencialmente. Y por otro lado,

¹²⁵ *Ibid.*, Anexo XII, p. 386.

las disposiciones del sujeto funcionan como preorientaciones inmediatas en el curso de la actividad constitutiva, el pensamiento y la acción.

En el siguiente apartado se expondrá la relación entre habitualidades y motivaciones, no obstante, quiero terminar esta sección planteando la distinción entre la esfera pasiva y la esfera activa que seguramente será útil para entender mejor el hábito en el contexto específico de *Ideas II*. ¿Qué significa nuestra afirmación del párrafo anterior: “las habitualidades fundan motivaciones”? Husserl propone las habitualidades como el principio comprensivo del mundo espiritual tanto en su pasividad secundaria como hábito y en su esfera de actividad como motivación.¹²⁶ La relación entre ambas esferas la pasiva y la activa, o mejor dicho, entre el hábito y la motivación, se cristaliza en las creencias del sujeto que en *Ideas II* son presentadas como una especie de “sistemas de convicciones”.¹²⁷ La esfera activa de la habitualidad, o sea, la motivación, se desarrolla en la forma de las creencias o convicciones. Como hemos visto, en la página 51 de este trabajo, la convicción está caracterizada por ser la persistencia de la decisión, por ser un elemento duradero, sin embargo, hace falta precisar que la unidad de yo que se ha adquirido pasivamente es la base de los hábitos de convicción, o motivaciones. Se sedimentan unidades de sentido en las decisiones y acciones del sujeto como sus habitualidades, la cuales servirán en el futuro como base para nuevas convicciones, decisiones y acciones.¹²⁸

¹²⁶ “Encontramos, pues, como LO PRIMIGENIAMENTE Y ESPECÍFICAMENTE SUBJETIVO AL YO EN SENTIDO PROPIO, el yo de la «libertad», el que presta atención, considera, compara, distingue, juzga, valora, es atraído, repelido, se aficiona, se fastidia, desea y quiere: el YO que es en todo sentido «ACTIVO», QUE TOMA POSICIÓN. Pero éste es solamente uno de los lados. Frente al activo está el YO PASIVO, y el yo es siempre, donde es activo, a la vez pasivo, tanto en el sentido de afectivo como de receptivo –lo que desde luego no excluye que pueda también ser meramente pasivo; «RECEPTIVIDAD» es, desde luego, según el sentido, una expresión que ENCIERRA UN NIVEL ÍNFIMO DE ACTIVIDAD, si no también la auténtica libertad de la toma de posición activa.” *Ibid.*, pp. 260-261.

¹²⁷ *Cfr.*, *Ibid.*, pp. 151-154.

¹²⁸ Husserl explica mejor este proceso en sus *Meditaciones cartesianas*: Yo me decido –la vivencia del acto pasa, pero la decisión persiste–. Aunque yo, llegando a ser pasivo, me hunda en un pesado sueño o viva en otros actos, la decisión permanece continuamente en vigencia. Correlativamente: yo soy de ahí en adelante el que se ha decidido de tal manera, y lo soy mientras no abandone la decisión. Si la decisión está dirigida a una acción conclusiva, ella no es suprimida por ese cumplimiento; sigue teniendo validez en el modo del cumplimiento – yo sigo tomando partido por mi acción–. E. Husserl, *Meditaciones cartesianas*, ed. cit., pp. 89-90.

2.2 EL CONCEPTO DE MOTIVACIÓN

En el mundo personal el tema central de interés son las habitualidades y las motivaciones, ellas ya no pueden decir nada del mundo de las cosas materiales porque ellas mismas son tiempo, son la temporalidad sedimentada, depositada como sustrato o parte del sustrato de la vida de conciencia. La habitualidad es un concepto mucho más amplio y complejo que el de causalidad. En sus dos dimensiones, pasiva y activa radica su complejidad, por un lado, la habitualidad expresa el proceso de sedimentación de la vivencia: y por el otro lado, el de la actividad, aparecen la motivación y la motivación de razón como los conceptos que expresan la incidencia de la habitualidad, lo sedimentado, en el curso de la experiencia, orientando y aportando cierto conocimiento o preconocimiento, y sobre todo expresan su actuación o incidencia en el juicio.

La motivación es la vía o el campo de acción del curso de los objetos de las vivencias intencionales aprehendidos habitualmente. La motivación es el acceso inmediato entre un acto y otro. Abarca no sólo las síntesis pasivas inmediatas, las asociaciones y los hábitos, sino también los actos racionales y volitivos, y siempre tiene un determinado índice modal intencional, esto es, una cierta manera de dirigirse a los objetos. La motivación hace referencia a la relación, o transición, entre acto y acto, por ejemplo, juicios, comparaciones, estimaciones, valoraciones, asociaciones, etc.

En el contexto husserliano el problema de la motivación aparece tematizado en *Ideas II*, en el primer capítulo de la tercera sección titulado *Oposición entre mundo naturalista y personalista*. Aunque durante las dos anteriores secciones Husserl había estado diferenciando la esfera de la naturaleza material con la del espíritu, es aquí en donde se hace más visible esta distinción, pues el concepto de estímulo –a nivel analítico– no es más la reacción del sujeto solamente (como pura recepción de datos sensibles) sobre las cosas espacio-temporales, sino que se resignifica sobre la referencia intencional sujeto-objeto:¹²⁹

¹²⁹ Analíticamente, las cosas y el sujeto empírico pueden relacionarse como cosas espacio-temporales, pero el nivel de análisis que estamos presentando en este punto de la investigación es el de la relación intencional entre las cosas y el sujeto personal. “Esta referencia –afirma Husserl– no es inmediatamente UNA REFERENCIA REAL, SINO UNA REFERENCIA INTENCIONAL a algo *real*”. *Ibíd.*, p. 262. La distinción que hace Husserl es, entonces, entre referencia intencional y referencia real: “La referencia *real* se suprime cuando la *cosa* no existe: la referencia intencional permanece”. *Ibíd.*, p. 263.

En vez de la relación causal entre *cosas* y hombres como *realidades* de la naturaleza se presenta la RELACIÓN DE MOTIVACIÓN entre personas y *cosas*, y estas *cosas* no son las *cosas de la naturaleza* que existen entre sí –de la ciencia exacta de la naturaleza con las determinaciones que ésta hace valer como únicas *objetivamente* verdaderas–, sino *cosas* experimentadas, pensadas o ponentemente presuntas, de alguna otra manera, como tales, objetividades intencionales de la conciencia personal.¹³⁰

En este punto del análisis Husserl ya no se refiere únicamente al sujeto anímico, sino al sujeto de las relaciones interpersonales en el mundo ordinario, al sujeto que constituye significado. La relación entre la conciencia y los objetos espirituales es, como dice Laurent Perreau, “una dinámica regulada”.¹³¹ El tipo de estímulo que esos objetos producen en la conciencia no está caracterizado por una relación de causa-efecto, sino por una relación dinámica regulada en la que el agente que cuenta con una región de pasividad y sobre todo con una de actividad, al mismo tiempo que configura la objetividad de las cosas del mundo que le afectan, también se constituye a sí mismo y a su mundo circundante.

Husserl no es el único en teorizar la motivación, él mismo reconoce a Spinoza y a Hobbes como los primeros en constituir una teoría de la motivación inmanente en sus doctrinas de los afectos.¹³² Pero no dice nada más, parece que no le interesa mencionar lo que podrían ser las fuentes de su propia teoría de las motivaciones, me refiero a la *Guía de psicología* de Theodor Lipps y *Motivo y motivación* de Alexander Pfänder. Tal vez simplemente no le pareció adecuado el lugar ni la manera para hacerlo, pues en *Naturaleza y espíritu* expone de manera explícita y amplía la dirección de su crítica. No obstante, considero importante mencionar, a manera de marco crítico, las ideas a las que Husserl se enfrentaba en su tiempo y que seguramente fueron un aliciente para su teoría de la motivación.

Aunque es difícil hablar de los comienzos del movimiento fenomenológico con precisión, sí podemos hablar de uno de los primeros y más importantes movimientos tempranos de la fenomenología. A principios del siglo XX, en el verano de 1905, la filosofía de Husserl ya había reunido a varios estudiantes de diferentes lugares, especialmente de Múnich, quienes formaron un grupo que terminó convirtiéndose más adelante el círculo de Gotinga. El círculo de Múnich estaba formado principalmente por Adolf Reinach, Johannes Daubert, Moritz

¹³⁰ *Ibid.*, p. 235.

¹³¹ L. Perreau, *Le Monde social selon Husserl*, L. Perreau, *Le Monde social selon Husserl*, Springer, New York-London, 2013, p. 58. (La traducción al español es mía)

¹³² *Cfr.* E. Husserl, *Ideas II*, p. 269.

Geiger, Roman Ingarden, y Max Scheler. Todo ellos habían estudiado con Theodor Lipps a quien Husserl criticó fuertemente por su psicologismo. Según Herbert Spiegelberg, en su libro *The Phenomenological movement*, Lipps trató de defenderse de las críticas que Husserl le hizo en *Investigaciones Lógicas*, sin embargo le resultó todo lo contrario, parece que no pudo sostener ninguna de sus ideas.¹³³ Esto provocó que gran parte de sus estudiantes terminaran atraídos por la filosofía de Husserl y juntos formaran un grupo de estudio que principalmente leía *Investigaciones Lógicas*. Siguiendo la interpretación de Laurent Perreau, “Husserl solamente conserva de Lipps la distinción entre causalidad y motivación concebida como modos fundamentales de determinación de la vida consciente, tal como se manifiesta en sus tendencias o aspiraciones, sus actividades y sus actos”.¹³⁴ Lo que esta relación significa es un intento de teoría antinaturalista, lo que para Husserl pudo haber sido bastante atractivo, pues según Lipps en su *Guía de psicología*, “las relaciones causales producen la cadena del mundo real y cósmico conocido; y las relaciones motivacionales caracterizan la cadena vivida inmediatamente de la vida de conciencia”.¹³⁵ La prueba del interés de Husserl en esta teoría de Theodor Lipps está en un breve texto de 1910 acerca de «la comprensión de la motivación espiritual» en donde hace referencia a la segunda edición de la *Guía de psicología* de Lipps.¹³⁶

Por otro lado, la influencia que pudo haber tenido más impacto sobre Husserl fue el artículo de Alexander Pfänder de 1911 titulado *Motivos y motivación*.¹³⁷ Para Pfänder la motivación es el fundamento de los actos de voluntad, los distingue de lo que él entiende por deseo, es decir, mientras que el deseo se limita a entrar en acción únicamente por razones de un complejo de condiciones psicofísicas que residen en el individuo psicofísico y en su entorno físico actual, el acto de voluntad está determinado por dos factores que determinan el papel que juega la motivación como fundamento de la voluntad. Al primero, siguiendo a Theodor Lipps, lo llama escucha espiritual, es decir, atender al objeto que se presenta interior o espiritualmente y no sólo psicofísicamente como en el caso anterior; y el segundo, la

¹³³ Cfr. H. Spiegelberg, *The Phenomenological movement*, Dordrecht, Kluwer Academic Publisher, 1994, p. 169.

¹³⁴ L. Perreau, *Le Monde social selon Husserl*, p. 59.

¹³⁵ *Ídem*.

¹³⁶ E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, Hua XIII, Apéndice XVII, Den Haag, Martinus Nijhoff, pp. 94-95, 1973. (La traducción al español es mía)

¹³⁷ A. Pfänder, *Fenomenología de la voluntad. Motivos y Motivación*, Madrid, Avarigani Editores, 2011. Trad. Manuel García Morente.

exigencia, implica un proceso de percepción, reconocimiento y sobre todo aprobación del objeto.¹³⁸ Según Pfänder, todos los objetos, sean del tipo que sean, presentan una exigencia, una especie de atención y aprehensión que toda subjetividad tiene como posibilidad. Para que ese objeto pueda convertirse en el fundamento de un acto volitivo, o bien en un motivo, el yo necesariamente tiene que verificar el acto de voluntad, o sea, tiene que basar su acto en ese objeto y después verificarlo.¹³⁹ Según Pfänder:

Basarse en un objeto es reconocer la exigencia que dicho objeto le impone al yo, más tarde la verificación significa colocar esa exigencia dentro de sí mismo, no limitarse sólo a reconocerla y aprobarla, sino darle entrada a sí mismo, incorporarla a sí mismo, y luego, basándose en ella, verificar el acto de voluntad en concordancia con la exigencia y provisionalmente haber cumplido la exigencia de un modo ideal.¹⁴⁰

Bajo estos términos, los actos de la voluntad no son causados por algo distinto del yo, sino que esa dinámica o actividad es generada por la motivación. Parece que desde el principio Pfänder tiene clara la diferencia entre causalidad y motivación, pues su descripción, bastante consistente, por cierto, sobre la motivación, le permite conservar el concepto de ‘principio de voluntad’ o, bien, ‘razón de voluntad’ que había heredado de su maestro Theodor Lipps.

Después de la publicación del artículo de Pfänder, señala Laurent Perreau, “Husserl escribió un conjunto de textos que examinaban de cerca la concepciones de Pfänder y que obviamente estaban destinados a su publicación, en forma de una revisión”.¹⁴¹ Quizá se encuentren algunos rastros en el parágrafo 47 de *Ideas I*, cuando presenta por primera vez el concepto de motivación y lo define como «un nexo entre una experiencia y otra en donde la vida de conciencia tiende a renovarse o actualizarse en el curso de la experiencia donde se acogen motivaciones siempre nuevas que transforman las ya formadas, modificando entonces esa vida de conciencia». ¹⁴² Aunque Husserl tuviera en cuenta el concepto de motivación de Pfänder, es probable que le haya parecido un concepto restringido exclusivamente a la teoría de la voluntad. Pfänder no toma en cuenta la historia o biografía que hay detrás del individuo, si en algún momento se da cuenta de que el carácter es aquello

¹³⁸ Cfr. *Ibid.*, p. 219.

¹³⁹ Cfr. *Ibid.*, p. 220.

¹⁴⁰ *Ibid.*, p. 221.

¹⁴¹ L. Perreau, *Le Monde social selon Husserl*, p. 60.

¹⁴² Cfr. E. Husserl, *Ideas I*, pp. 184-185.

que acompaña necesariamente al motivo o motivación, parece que no logra ver que las motivaciones no abarcan únicamente a la esfera de la voluntad. No obstante, es importante mencionar el trabajo de Pfänder porque se trata de una teoría previa a la de Husserl y que éste último tomó muy en consideración respecto a su diferencia con el concepto de causalidad y en cuanto principio de la vida espiritual. La diferencia entre una teoría y la otra es que la de Husserl está desarrollada desde las habitualidades, incluso, como hemos visto, fuera de la descripción estática o de las estructuras de la conciencia, en cambio Pfänder no va más allá de la esfera de los actos psíquicos.

En tanto función estructural, la causalidad y la motivación corren paralelamente, cada una en su respectiva región de ser, la primera en la esfera de la naturaleza física y la segunda en la del espíritu. La causalidad de la naturaleza es determinación homogénea, es operar bajo el modo inductivo natural material. Mis decisiones no son producto de sucesos naturales. Las sinapsis de mis neuronas, los procesos glandulares de mi cuerpo y la sangre corriendo por mis venas no me motivan, no ejercen sobre mí ni el más mínimo estímulo motivacional. Podría irme aún más lejos, los árboles del bosque que en este preciso momento se están cayendo por viejos tampoco me motivan. Lo único que puede motivarme es aquello que está encerrado intencionalmente en mis vivencias.

Si se pudiera hablar de un tipo de causalidad en la vida espiritual, esto es, en la vida personal de un sujeto o de una sociedad, tendría que ser por medio de referencias de motivación. A diferencia de la causalidad que rige a la naturaleza física y por tanto a las ciencias de la naturaleza, el tipo de ‘determinación’ de la motivación está caracterizado por lo que Husserl llama el “porque-entonces”,¹⁴³ es decir por una búsqueda de las razones de un comportamiento personal. La diferencia es clara entonces entre una y otra ley que rige a dos distintas regiones. No puedo llegar a comprender naturalmente que las demás personas a mi alrededor toman decisiones a partir de sus propias motivaciones. Cuando se pregunta por las motivaciones de alguien se hace por aquello que lo ha llevado a comportarse de tal manera que ese comportamiento lo ha traído hasta la situación en la que se encuentra ahora. Se trata de la pregunta por sus motivaciones.

A Husserl le interesa hablar de la motivación como principio paralelo a la causalidad para aclarar que no se trata de una relación real (espacio-temporal) de la conciencia con una cosa

¹⁴³ *Ibid.*, p. 276.

del mundo. La motivación siempre se refiere a un cierto modo de intencionalidad. La motivación vincula la conciencia a un objeto intencional y no a una cosa material en el mundo. De manera más precisa, la motivación corresponde a la relación entre dos actos de conciencia, independientemente de la naturaleza de estos actos (juicio, valoración, asociación, etc.). Así, la teoría de la motivación debe permitir dar cuenta de la relación de la conciencia con las realidades espirituales o culturales, especialmente en el contexto del mundo circundante.

La relación entre el yo espiritual y su mundo circundante es una relación de motivación. La esfera sobre la que las motivaciones toman su curso es la del yo puedo y la del yo hago, dice Husserl, “el sujeto «puede» variadamente y, conforme a su poder, es determinado al hacer por estímulos, por motivos actuales; es siempre de nuevo activo según sus capacidades, y las muda, enriquece, fortalece o debilita siempre de nuevo a través de su hacer”.¹⁴⁴ En el mundo de las relaciones personales los objetos son experimentados con sus contexturas de valor y significado, y ellas son las que ejercen estímulos sobre mí para que me ocupe de ellas. No solamente puedo percibir el valor de las cosas, sino también modificarlas a mi antojo, yo puedo incluso resignificar los objetos de mi mundo circundante en cuanto que soy un sujeto que desea. Los objetos llaman mi atención de diferentes maneras, me vuelvo a ellos motivado con agrado o con desprecio, siempre de diferentes maneras. En un libro, por ejemplo, el título y nombre del autor pueden llamar mi atención ya sea a través de la similitud, la comparación o la diferencia. Recuerdo haber leído un libro con un título parecido u otros textos del mismo autor y entonces me determino a levantarme e ir a por él. En el caso contrario, puedo por las mismas vías del estímulo ceder al rechazo, pues tal vez la lectura de ese autor me parece absolutamente soporífera. Sin embargo, estoy determinado siempre por algo, a reaccionar ante algo, a hacer algo. Pasiva o activamente la posibilidad y el hacer que se imponen ante el estímulo tienen siempre una meta y está precedida siempre por un padecer.

El mundo circundante, como ya hemos dicho, no es el mundo físico natural, sino el mundo temático de mi vida intencional, él mismo es el horizonte de intereses de mi vida. Ese mundo se abre para mí, como un horizonte teórico, natural y espiritual en mi relación con las demás personas. Al aparecer como un estímulo, ya sea de tipo teórico, estético o práctico, siempre está ejerciendo sobre mí una especie de reacción. Al mundo hemos venido a vivir, incluso la

¹⁴⁴ E. Husserl, *Ideas II*, p. 302.

muerte. Puedo tratarlo según me convenga de manera teórico-naturalista o teórico-espiritual, en él, dice Husserl, “puedo también juzgar acerca de valores, plantear finalmente cuestiones últimas de valor y de fines y practicar así teoría de los valores, teoría de la praxis racional, teoría de la razón”.¹⁴⁵ En fin, el mundo como el horizonte de mi experiencia es la esfera desde la cual se inaugura de manera motivada el yo puedo y el yo hago, en donde a través de estímulos puedo llevar una vida política, científica, religiosa, en el arte, en el trabajo físico, en el juego, etc.

En la esfera de la intersubjetividad, la motivación opera siempre en función de mi experiencia inmediata con otras personas. La aprehensión, sin embargo, de las cosas que me circundan, y la aprehensión de personas es completamente diferente. Lo que intuitivamente me motiva tanto del lado material-natural como del lado personal e interpersonal son respectivamente cosas intuitivas con sus cualidades intuitivas y vivencias propias con sus correlatos de vivencia. Por un lado, las cosas materiales no se me presentan en el mundo como meramente naturales, sus cualidades tampoco; igual que las personas, todo mi mundo entorno es un mundo que me hace frente significativamente, es decir, personas y cosas aparecen con un significado y un sentido; y por otro lado, una persona es aprehendida en la experiencia precisamente como una subjetividad personal que tiene un mundo entorno y no como una mera unidad psicofísica. La diferencia entre la motivación que ejercen las cosas del mundo sobre mí y la motivación interpersonal está en el tipo de aprehensión. Por ejemplo, si me encuentro andando solo por la calle y tengo la sensación de que detrás de mí hay alguien caminando, luego al dar la vuelta en la esquina esa sensación desaparece y lo único que alcanzo a notar es una silueta, lo primero que intuitivamente hago es pensar que efectivamente alguien caminaba detrás de mí. Incluso si escuchara otro tipo de ruidos no pensaría que un contrabajo camina por la banqueta como lo hago yo. Intuitivamente esa silueta es aprehendida como la silueta de una persona y no la de una unidad psicofísica en donde primero pudiera percibir un cuerpo material y después, a través de él, remitirme a su esfera psíquica. Más tarde puedo regresarme algunas cuadras y rectificar quién era esa persona, quizá alguna vecina, o bien, verificar si aquello no era más que un producto de mi fantasía. Pero intuitivamente siempre me encuentro motivado personalmente, esto es, por significaciones y por un orden de sentido interpersonalmente forjado.

¹⁴⁵ E. Husserl, *Ideas II*, p. 266.

En actitud ordinaria la incidencia que ejerce la presencia del otro sobre mí es de tipo motivacional, de manera más precisa, y en palabras de Husserl, podríamos decir que es de tipo expresivo.¹⁴⁶ La relación que hay entre la motivación y la empatía abre lo que podría desarrollarse como una teoría de las expresiones. Puedo conocer ampliamente a otra persona al hablar con ella, al ver sus gestos corporales, al escuchar la variación de su tono y volumen de voz, incluso puedo frecuentarla durante un tiempo y conocer sus maneras y medios para decidirse por una u otra cosa. Todas esas formas de expresarse tienen un sentido no sólo para ella, sino que para mí aparecen como una voluntad, como una persona con voluntad que al igual que yo se deja motivar por otra voluntad. Es en esos gestos que sé que es ella a quien yo conozco como la que es y no la confundo con otras personas. Por su expresarse único la identifico con una personalidad única.

La influencia o peso motivacional entre personas es un elemento constitutivo necesario para el desarrollo de la vida personal de cualquier subjetividad. Dice Husserl, “la representación comprensiva que otros tienen o pueden tener de mí me sirve para aprehenderme a mí mismo como «sujeto» social, o sea, aprehenderme de manera enteramente distinta que en la inspección directamente captante”.¹⁴⁷ Sé que otra persona podría comprenderme si le cuento acerca de mi vida, de mis éxitos, fracasos, satisfacciones y decepciones, mi pensar y actuar ante ciertas circunstancias, de lo que soy capaz y de lo que no, y después de haber profundizado en mí puede entonces comprenderme. Sé también que se lo cuento conforme a mis maneras de comportamiento y motivaciones corrientes porque quiero que ella me vea tal cual soy. Pero cuando ella me aconseje o me proponga ver ciertas circunstancias de otra manera, notaré, si puedo ser lo bastante hábil, que ella se ha configurado una idea de mí con la que yo no cuento, sin embargo, esto no quiere decir que sea completamente diferente a la mía. Esa nueva aprehensión de mi vida me motiva de cierta manera aun cuando se encuentre alejada de mi propia percepción subjetiva. No es sino por mis expresiones y las de las otras personas que motivadamente tenemos la posibilidad de

¹⁴⁶ “La unidad completamente intuitiva que se ofrece donde captamos una persona COMO TAL (por ejemplo, cuando hablamos como persona a personas, o escuchamos lo que hablan, trabajamos junto con ellas, observamos su proceder) es la unidad de la «EXPRESIÓN» y «LO EXPRESADO», la cual pertenece a la esencia de todas las unidades comprensivas”. *Ibid.*, p. 283.

¹⁴⁷ *Ibid.*, p. 290.

ejercer una comunicación, de establecer lo común de nuestras voluntades y configurar un mundo social. El mundo es una esfera interpersonal, es un mundo de motivaciones.

La intersubjetividad en la fenomenología husserliana es un tema mucho más amplio que lo que se acaba de decir, y que requiere de una investigación a parte, por lo cual no se indagará más allá de lo que aquí concierne a la influencia, estímulo, y motivación que se ejercen en las relaciones interpersonales. Por eso, lo que me interesa ahora es exponer ciertos puntos importantes que nos permitirán entender mejor lo anteriormente expuesto respecto a la motivación que actúa a nivel intersubjetivo. Aunque Husserl trata más tarde en *Hua* 13-15 el tema de la intersubjetividad, además de la quinta meditación cartesiana, en *Ideas II* lo que le interesa plantear es el tipo de aprehensión con la que se accede a los otros, con la cual se explica el movimiento motivacional de esta esfera. Dice Husserl, “qué sucede cuando a partir de cualesquiera miradas, opiniones, manifestaciones, la índole del carácter de un hombre se ilumina súbitamente ante nosotros, cuando «miramos como hacia un abismo», cuando súbitamente se no «abre» el «alma» del hombre, «vemos profundidades maravillosas», etc. ¿Qué clase de «comprensión» es ésta?”.¹⁴⁸ La respuesta que le da Husserl a esta pregunta es bastante parecida a la que Dilthey ofreció tiempo atrás, pero fundada en la teoría intencional fenomenológica. Para el primero, se trata de un proceso empático, es decir, a través de la experiencia de sí mismo se da una doble aprehensión en donde se aprehende al mismo tiempo el cuerpo y la persona, o como mejor precisa Luis Villoro, “el modo peculiar de “intrafección” (*Einfühlung*) que percibe el mundo interpersonal es la «comprensión»”.¹⁴⁹ En términos de motivación, el concepto *Einfühlung* puede describirse como un proceso que se caracteriza por un ponerse en los zapatos del otro, en la representación puedo comprender los motivos que lo determinan.¹⁵⁰ Es por ese proceso que se dice que por empatía puedo ser motivado, y lo que me motiva es el estilo, el carácter, en suma, la forma de ser en el mundo de las personas.

¹⁴⁸ *Ibid.*, p. 321.

¹⁴⁹ L. Villoro, *Estudios sobre Husserl*, pp. 126-127.

¹⁵⁰ Husserl describe el proceso de intrafección de la siguiente manera: “Yo alcanzo estas motivaciones poniéndome dentro de su situación, sus niveles de formación, su desarrollo juvenil, etc., y al ponerme dentro TENGO QUE CO-HACERLOS; no solamente me siento dentro en su pensar, sentir, hacer, sino que tengo que SEGUIRLO a él en ellos; sus motivos se convierten en mis cuasimotivos, los cuales, sin embargo, MOTIVAN INTELECTIVAMENTE en el modo de la empatía que se cumple intuitivamente [*anschaulich*]. Yo co-hago sus tentaciones, yo co-hago sus inferencias erróneas; en el «co» radica un co-vivenciar interior de factores motivantes que llevan en sí su necesidad”. E. Husserl, *Ideas II*, p. 323.

Ahora bien, la función de la motivación es esencial en el vínculo entre una vivencia y otra. La motivación –como la esfera no pasiva de la vida subjetiva– organiza el flujo de la experiencia, articula, pues, las tomas de posición, las decisiones, el carácter de una persona.¹⁵¹ La experiencia se desenvuelve primordialmente entre hábitos y motivaciones. El análisis de las motivaciones es el análisis genético de la constitución de la subjetividad personal con un mundo de interrelaciones de significado entre personas y cosas. La vida personal no es vida determinada sino vida motivada.

La motivación es eje rector de la vida espiritual, Husserl la llama un «porque-entonces» distinto de la causalidad en el sentido de la naturaleza material:

El «porque-entonces» de la motivación tiene un sentido enteramente distinto que la causación en el sentido de la naturaleza. Ninguna investigación causal por amplia que sea puede mejorar la comprensión que tenemos cuando hemos entendido la motivación de una persona. La unidad de motivación en un nexo fundado en los actos respectivos mismos, y cuando preguntamos por el «porqué», por las razones de un comportamiento *personal*, no queremos conocer otra cosa que este nexo.¹⁵²

Para Husserl la experiencia tiene un orden y es la motivación, una estructura que es renovación constante de la vida de conciencia a través de la adquisición de motivaciones siempre nuevas que se integran transformando las anteriores. Las vivencias mismas del sujeto espiritual están unidas por vínculos de motivación. Los nexos motivantes se extienden como un tejido entre vivencias pasadas y vivencias presentes. La motivación es tan abarcante que como porqué explicativo del sentido vivencial atraviesa todos los niveles de conciencia hasta la última capa, la del espíritu.¹⁵³

¹⁵¹ “El yo personal no puede engañarse a cerca de sus capacidades. Pero tiene entonces otras. Tiene que tener algunas; está necesariamente en desarrollo y habiéndose desarrollado; tiene su génesis (teleosis) necesaria, y puedo estudiarla: ésta está siempre determinada por el vaivén entre el haber predado y el volverse y la actuación con ello, y la constitución de una nueva objetividad, de un nuevo haber para nuevas objetividades”. *Ibid.*, p. 402.

¹⁵² *Ibid.*, p. 276.

¹⁵³ “Recorriendo hacia atrás los niveles constitutivos de la *cosa*, llegamos finalmente a los datos de sensación como protoobjetos primitivos últimos que no están ya constituidos por ninguna actividad del yo, sino que son, en el sentido más estricto, PREDACIONES para toda actuación del yo. Son «subjetivos», pero NO ACTOS O ESTADOS DEL YO, sino TENDENCIAS que se imponen al yo, los primeros «HABERES SUBJETIVOS» del yo. Pero ya vimos anteriormente que todo lo que primigeniamente se constituye en actos espontáneos del yo, se vuelve en cuanto constituido «haber» del yo: así las «*cosas* de los sentidos» de diferentes niveles para las síntesis superiores respectivas, los *objetos* de la naturaleza intuitivos plenamente constituidos para la actividad teórico-científica, para el comportamiento valorativo y práctico, etcétera”. *Ibid.*, pp. 261-262.

Finalmente, podemos caracterizar a la motivación, como Husserl lo hace, como una cierta forma de transición que nos lleva de un acto de conciencia a otro. Para poder hablar de motivación, esta transición o modificación que afecta el curso de la conciencia debe tener tres características mínimas. Primero, la motivación es una modificación intencional de la conciencia, una secuencia temporal particular entre actos de conciencia. En segundo lugar, la motivación no es espontánea sino que se despliega como reacción a un primer cambio en un acto de conciencia y establece una conexión que puede identificarse en retrospectiva. Y en tercer lugar, la motivación describe la relación de la conciencia con un mundo circundante que es una singularización del "mundo del espíritu" compuesto por realidades culturales, relaciones interpersonales e instituciones sociales. Por tanto, se trata de reconsiderar la actividad de la conciencia misma para mostrar cómo se constituye la vida de conciencia individual y también la vida intersubjetiva.

2.3 EL CONCEPTO DE MOTIVACIÓN DE RAZÓN

La motivación opera como una comprensión intuitiva inmediata, incluye actos de conciencia de tipo racional y voluntario, pero cae también en el orden de síntesis pasivas inmediatas, en el dominio de asociaciones y hábitos. Desde este punto de vista, veremos que la teoría husserliana de la motivación implica un análisis de la génesis, o histórico. Husserl comienza el estudio de la motivación de razón con varias preguntas que resultan cruciales a la hora de definirla. A lado de ella también investiga dos motivaciones más, la motivación de experiencia y la motivación como forma de asociación. En un primer momento, las preguntas que dan paso a la motivación de razón son por aquello que hace que el juicio se vincule con la experiencia cuando se tacha o se confirma el supuesto predicado del objeto en cuestión; en un segundo momento, cómo están motivados los juicios por afectos y los afectos por los juicios, es decir, qué es lo que inaugura preguntas, sentimientos, deseos, voliciones, etc.; y en un tercer momento, cómo es que se asocian los juicios entre sí sustentándose o modificándose mutuamente. Por qué, por ejemplo, puedo emitir un juicio a partir de una percepción, cómo es que puedo juzgar como bella una playa del Caribe y un campo baldío en medio de una metrópoli como lo contrario, cómo mi alegría, gozo, placer, pesimismo, angustia, disgusto, pena, se vinculan cuando visito un determinado lugar de mi ciudad.

Husserl resuelve estas cuestiones llevando a cabo una distinción en el marco de la evidencia, o mejor dicho, en la esfera de la fundamentación lógica de las motivaciones, en donde expone dos sub-tipos de motivación de razón, “1) Motivaciones de actos activos por actos activos en la esfera que se halla bajo normas de razón. Aquí la diferencia es entre la motivación del yo y la motivación de los actos. 2) Otras motivaciones distintas.”¹⁵⁴ El ámbito de las motivaciones de razón puede dividirse en tres estratos de operación o articulación de los actos del yo, el primero se refiere a la motivación que se ejerce sobre un nuevo juicio a partir de uno anterior, o, puesto de otra manera, se trata de la referencia que mi tesis actual tiene a otras tesis a las que he llegado en el pasado y aún mantengo como mías; en el segundo estrato operan las relaciones que establezco entre las tesis que he enunciado; y finalmente en el tercero, operan los nexos intencionales de mis tesis con lo que Husserl llama ‘MATERIA’, que no es otra cosa que su referencia intencional.

Podríamos ordenar esta última descripción de una mejor manera a través de niveles de relación o vinculación entre un elemento y otro. En el primer nivel tenemos a los juicios y tesis del yo vinculándose entre sí, pero no por sí mismas sino por las relaciones que establece el mismo yo, nadie más que el yo ha llegado a esas convicciones por cuenta propia, y las conserva precisamente como lo que son, como el contenido personal o espiritual que lo diferencia de otras subjetividades. Se vuelve un poco complicado distinguir entre el primer y segundo nivel de relación, sin embargo, no hay que perder de vista que en el primero soy yo mismo quien enuncia mis propias tesis y después, en un segundo plano de relaciones, yo soy quien determina la relación que hay entre mis tesis. Por último, en el tercer nivel, se encuentra aquello a lo que originalmente se refieren mis tesis, su contenido intencional.

Husserl desarrolla todavía más a fondo la esfera de las motivaciones de razón y distingue entre motivaciones de «razón pura» y motivaciones de «razón relativa», en la primera, el actor principal es el yo actuando por todas partes activamente, la relación que sobresale es la de sus actos intencionales sobre los cuales surgen sus tesis, dice Husserl, “las meras relaciones y nexos de exigencia entre los que pueden PROPIAMENTE llamarse «ACTOS»”.¹⁵⁵ Las motivaciones de razón pura se encuentran en el ámbito de los actos puramente lógicos, cuando el yo está motivado intelectivamente, cuando sus juicios están motivados por otros

¹⁵⁴ *Ibid.*, p. 268.

¹⁵⁵ *Ídem.*

juicios, sus inferencias por otras inferencias. Se trata de la razón motivada por completo intelectivamente. Pero encontrarse en la esfera de las motivaciones de razón no significa estar siempre en la esfera de la razón pura. “La razón es aquí –dice Husserl– una razón relativa. Quien se deja llevar por impulsos e inclinaciones, que son ciegos porque no parten del sentido de las cosas que fungen como estímulo, porque no tienen su fuente en él, es impulsado irracionalmente”.¹⁵⁶ El yo puede estar dirigido en el modo intelectual, pero ya no en el modo de la motivación razón pura, sino en el de la razón relativa.

La línea que separa la motivación de razón de la motivación relativa parece ser finamente delgada, para Husserl, el camino de la motivación de razón lo conduce a afirmar que encuentra su *telos* solamente en el campo de la ética, el cual tiene como meta tratar el comportamiento racional e irracional del sujeto. La razón pura exige la consecuencia de un comportamiento surgido de los valores correspondientes a una dirección intencional autoimpuesta libremente como una verdad presunta, teniendo siempre en mente que relativamente puede caerse en el error. La motivación de razón relativa es precisamente eso una motivación de razón, pertenece a la esfera de la razón. El equivocarme al seguir mis presuposiciones delineadas por mis propias intenciones, seguir ciegamente una tendencia, sin tomar en cuenta el sentido de las cosas, es algo que probablemente suceda a lo largo de mi vida. Lo importante de este análisis es lograr ver el paso de un lado a otro. El actuar irracionalmente no significa encontrarse fuera del ámbito de la razón, pues ella misma contempla ese actuar. La constitución de la personalidad, o configuración de la vida se mueve precisamente entre esos dos momentos de la razón, bien puede hacerse conforme a principios de razón, apegándose a lo que se tiene por verdadero, lo cual ha sido fundado en valores a los que se adhiere libremente, o bien puede seguirse ciegamente cualquier impulso. Para desarrollar ese movimiento de forma más detallada Husserl expone otros tipos de motivación.

La motivación como una forma de asociación es aquella que vincula una experiencia con otra a través de los restos, por decirlo de alguna manera, que deja una vivencia anterior en la actual. Para Husserl esta motivación es la forma más general de toda motivación, pues toda motivación comienza con, o es en el fondo, una asociación; e incluye por cierto, a las costumbres como otro tipo de asociaciones. El carácter asociativo de la motivación radica en, afirma Husserl, “las referencias entre una conciencia anterior y una posterior instituidas

¹⁵⁶ *Ídem.*

en el interior de una conciencia de yo”.¹⁵⁷ Tal vez sea necesario destacar el concepto de referencia, no quiere decir otra cosa que la reactivación de una vivencia en otra. Como vimos, en el apartado de las habitualidades, la experiencia es acumulativa, cada vivencia tiene siempre una incidencia en la siguiente vivencia, la cual se instala o aparece en el ‘ahora’, en la actualidad del tiempo inmanente de la conciencia. En una vivencia nueva siempre encontraremos ecos de otras vivencias pasadas. La novedad de las vivencias radica entonces en la forma en cómo se asocian una y otra vivencia. La asociación como la forma más general de la motivación es lo novedoso siempre en cada vivencia, y que tiene el poder de afirmar o anular el sentido afirmado o tachado en las anteriores vivencias.

Al lado de la motivación de razón, la motivación analizada en su contextura puramente asociativa se diferencia de la primera por ser una motivación que no exige ningún tipo de comprobación o comparación, su esfera de acción no se encuentra en la de la evidencia, la de los actos lógicos, sino en la esfera del propio fluir de la conciencia. Cada nueva vivencia se va insertando en el flujo actual de la conciencia, por ejemplo, como cuando me encuentro leyendo un libro, y al terminar una página simplemente levanto mi mano para darle vuelta a la página y comenzar a leer la otra. La razón de motivación exige actos reflexivos, de análisis, donde lo similar requiere necesariamente de elementos similares que lo complementen, o bien, en caso contrario, elementos que lo tachen o lo anulen por completo. En términos de motivación de razón la balanza parece inclinarse sólo de un lado. En el caso de la motivación como mera asociación, no recorro a la inspección de aquellas vivencias que me trajeron hasta acá, a lo mucho aspiro a que una tesis anterior vuelva a aparecer en la forma de una nueva vivencia, pero esta vez no me anticipo a nada, simplemente dejo correr la siguiente vivencia, pues es posible que lo similar a la anterior vivencia aparezca en la nueva.

Mientras que en la motivación de razón, me detengo, analizo, exijo y busco lo similar entre una vivencia y otra, en la motivación como una forma de asociación solamente aspiro a que lo similar ocurra en la siguiente vivencia. Un ejemplo, muy representativo de una asociación como motivación es el de los roles de género y sexuales que en una sociedad conservadora se mantienen en pie por cientos de años. Acertadamente, Husserl enmarca a la costumbre como una asociación: “naturalmente, la creencia y toda toma de posición es un suceso en la corriente de conciencia, sometido por ende a la primera ley, la de la «costumbre».

¹⁵⁷ *Ibid.*, p. 269.

Si una vez he creído M con este sentido y en cierta manera de representación, entonces subsiste la tendencia asociativa de volver a creer M en un nuevo caso”.¹⁵⁸ Se vuelve por lo menos esperable que mis vivencias anteriores tengan como consecuencia mis percepciones actuales en las que lo similar se va a dar bajo circunstancias similares. En lo anteriormente ocurrido se entreteje una red de posibilidades futuras en las que se anclarán nuevas vivencias que alimentarán esa red de lo sido. Aunque la costumbre sea también una forma de asociación no debe confundirse con la motivación, el punto de discriminación radica en la esfera de las tomas de posición, de las decisiones, la esfera de la configuración de carácter.

La verdadera diferencia entre una motivación de razón y una motivación como asociación se encuentra en la ejecución de la reflexión como una conciencia primigeniamente ponente. La reflexión se pone en marcha necesariamente en la motivación de razón; todo acto lógico, todo lo referente a verdad, evidencia, comprobación, comparación, etc., se dice gracias a un acto de reflexión. Para Husserl la percepción puede ser trascendente –aquella que se orienta al mundo exterior– e inmanente –aquella que encuentra su referencia intencional en la conciencia– que nos permite hablar de percepciones y presentificaciones. Para Husserl la reflexión es un percatarse con posterioridad, esto quiere decir que el objeto de la reflexión no siempre estuvo en su horizonte, sino que pudo pasar inadvertido. Es necesaria una especie de doblarse de la conciencia, aquello a lo que se dirige la reflexión se encuentra presente en la conciencia y siempre la precede, se encuentra siempre antes que ella. Sólo hasta que el yo, después de su vivencia regresa a ésta puede percatarse de ella. Una conciencia simple o inmediata es aquella en donde el acto intencional que se ejecuta corre simplemente sobre el flujo de la conciencia misma sin ponerse a ella misma como tema, en cambio la reflexión es una conciencia de conciencia. En el mismo nivel de conciencia podríamos poner también a la rememoración y a la presentificación. La diferencia entre ellas y la reflexión es el tipo de objeto, para las primeras su objeto pertenece al mundo exterior, y para la reflexión se trata de los actos. Por eso, Husserl distingue entre la motivación del yo y la motivación de los actos.

El objeto de la reflexión es peculiar, al mismo tiempo que los actos y vivencias son su objeto, ella misma se integra a ese flujo de vivencias y actos en un acto. Pues bien, para Husserl esto representa un problema en cuanto a la motivación se refiere, aunque la reflexión

¹⁵⁸ *Ibid.*, pp. 270-271.

es un tipo de intuición que da el objeto de forma inmediata –precisamente por no ser un objeto trascendente sino inmanente– el problema sigue siendo ¿cómo esas vivencias o actos inadvertidos que funcionan como asociaciones motivan al yo? ¿si realmente existen y si es así, están caracterizados dóxicamente? No se puede responder a esas preguntas si se sigue pensando en términos de la reflexión. La reflexión no es condición de posibilidad de los actos o vivencias inadvertidas u ocultas, ella es una conciencia ponente y por eso aparecen en un nuevo acto, pero las vivencias están ahí y fungen como motivantes, la mayoría de las veces sin que el sujeto se percate de ello. Esas vivencias pertenecen más bien a la esfera de la pasividad, son el soporte del curso pasivo de la vida de conciencia, y como tales tienen la función de ser, señala Husserl, “«sedimentos» de actos de razón u obras de razón anteriores”.¹⁵⁹

La asociación como motivación puede entenderse en su estado más simple, el de la conciencia interna del tiempo, como un tejido de motivaciones inmanentes. Si consideramos las unidades noemáticas del sujeto dentro de esa esfera, la de la conciencia interna del tiempo, veremos que una vivencia y otra se enlazan o articulan en el modo de la retención y la protención: la forma más simple de la motivación. La percepción en tanto vivencia tiene un horizonte de pasado y futuro, no es puntual sino que se desarrolla temporalmente. La conciencia es un flujo de vivencias, todas ellas unificadas, dentro de ese flujo, motivadamente. El horizonte temporal de la conciencia está compuesto por tres elementos, o mejor dicho, momentos estructurales. El primero, que es su núcleo, es el impresional, el segundo retencional y el tercero protensional.¹⁶⁰ A cada uno de estos momentos les corresponde un correlato intencional: al impresional le corresponde el ahora, al retencional el ahora recién pasado y al protensional el ahora por venir, o por suceder. Esto no significa que cada momento actúa por separado. Lo importante y relevante de esta concepción temporal es que junto al ahora de la impresión hay una retención del pasado y una protensión que apunta hacia el futuro. Estos tres momentos estructurales funcionan al mismo tiempo para configurar la unidad temporal de la conciencia, no es que uno suceda al otro por lapsos en donde primero se interrumpe uno para que comience el siguiente.

¹⁵⁹ *Ibid.*, p. 269.

¹⁶⁰ Cfr. E. Husserl, *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, Trotta, Madrid, 2002, §11-26. Trad. Agustín Serrano de Haro. (En adelante *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*)

Ahora bien, la descripción de este tipo de motivación es importante porque lo que se pone en juego es la unidad de la percepción del sujeto y consecuentemente la unidad de la percepción de un objeto. El esquema anterior representa, pues, el anclaje último de la motivación en la conciencia interna del tiempo. Cuando Husserl se refiere, en su exposición de la conciencia absoluta constituyente de tiempo, a la conservación intencional del pasado de la retención, quiere decir necesariamente motivación, *Ideas II* afirma esto de la siguiente manera: “Aquí tenemos un juicio motivado por otro, pero antes del juicio se motivan las formas temporales mismas unas a otras. En este sentido puede decirse que también la unidad ininterrumpida de la corriente de conciencia es una unidad de motivación”.¹⁶¹ Conservación significa entonces también motivación, se dice que se conserva el ahora que ya es pasado, o que sigue vivo, puesto que solamente sobre ella, o desde ahí, se constituye un nuevo ahora.¹⁶² Si lo que se conserva en la retención es el pasado, necesariamente ese pasado influirá en el ahora de la impresión asegurando no sólo la percepción del objeto en su totalidad, sino de nueva cuenta la conservación retencional y así su influencia en la intención protensional. El presente de la percepción implica la conservación retencional del ahora recién pasado con su respectivo momento ahora, el cual, por decirlo así, va a motivar inadvertidamente a una protensión con su ahora.¹⁶³ El ahora es el único lugar en donde se cristaliza la motivación recíproca de cada momento temporal, y que definitivamente no puedo cambiar, por ejemplo, cuando un trueno me sorprende antes de que una tormenta vaya a comenzar, lo único que sucede en ese momento es que yo me sobresalto y el resplandor sonoro llega después del

¹⁶¹ E. Husserl, *Ideas II*, p. 275.

¹⁶² “Expresado fenomenológicamente: la conciencia del ahora, que se constituye sobre la base de la materia A, se transforma constantemente en una nueva conciencia de ahora. En esta transformación la conciencia que se modifica conserva su intención objetiva –y ello pertenece a la esencia de la conciencia del tiempo”. E. Husserl, *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, ed. cit., p. 82.

¹⁶³ “En el caso de la percepción de un objeto temporal –no importa aquí si inmanente o trascendente–, dicha continuidad termina en todo momento en una aprehensión de ahora, en una percepción en el sentido de una posición-como-ahora. Cuando se está percibiendo un movimiento, tiene lugar momento a momento un captar-como-ahora; en él se constituye la fase que ahora es actual del movimiento en cuestión. Pero esta aprehensión del ahora es como el núcleo de una cola de cometa de retenciones referidas a los puntos de ahora previos del movimiento. En cambio, si deja de haber percepción, si dejamos de ver movimiento, o bien –en caso de tratarse de una melodía– si la melodía ha sonado ya y el silencio ha vuelto, entonces a la última fase de percepción no se adhiere ninguna nueva fase de percepción, sino una mera fase de recuerdo fresco, a ésta a su vez otra, y así sucesivamente. De este modo tiene lugar un ininterrumpido retroceso en el pasado; la misma complejidad continua experimenta ininterrumpidamente una modificación hasta llegar a desaparecer; pues de la mano de la modificación corre un debilitamiento progresivo que acaba finalmente en la inadvertencia”. *Ibid.*, pp. 52-53.

destello de luz.¹⁶⁴ Es un proceso que ocurre sin más, hay un ahora motivado por un antes y un después motivado por un ahora que ya se está extendiendo al pasado de igual forma que a mis intenciones protensionales. Como tal, no puedo modificar esa estructura temporal que al mismo tiempo es motivacional.¹⁶⁵ El ahora es en sí mismo una invariante estructural, es punto de referencia para la conciencia, de otra manera la estructura temporal se quiebra y se dispersa sobre la mesa como una torre de naipes derrumbada en donde no hay referencias temporales. El ahora es el punto de referencia de las determinaciones temporales de la conciencia. Esto significa que el presente siempre motiva, u orienta, al pasado, y de igual manera motiva u ordena al futuro. Sin embargo, la invariabilidad del ahora no imposibilita la indeterminable capacidad heterogénea para acoger distintas experiencias y cualidades. Dice Husserl, “si decimos que cada vivencia de acto está motivada, que se halla en entrelazamiento de motivación, ello no ha de implicar que cada presunción sea una presunción «a consecuencia de»”.¹⁶⁶ La estructura temporal de la conciencia es invariable pero su contenido no.

Constitutivamente, la asociación como motivación nos remite de manera necesaria a una esfera más básica, donde la personalidad está determinada impulsivamente por instintos, a los cuales cede pasivamente o no. Si bien existe una esfera pasiva de la vida subjetiva, esto no quiere decir que no haya ninguna incidencia del yo activo sobre esa esfera. El ámbito de las motivaciones que pertenece a la esfera del yo personal tiene como campo de acción todas las capas de la experiencia, desde los impulsos hasta la esfera de la personalidad propia, la de las tomas de posición y las capacidades. Incluso en la constitución del sí mismo, ya se han puesto en acción los nexos de motivación del yo personal. Su hacer y padecer de yo siempre tienen repercusiones, dice Husserl, “el yo se ejercita, se acostumbra, en el comportamiento

¹⁶⁴ Cabe aclarar en este enunciado dos cosas, la primera, que la motivación recíproca no significa otra cosa que la inscripción del ahora en el continuo temporal del flujo de la conciencia, pues todo nuevo ahora está siempre motivado, y, de hecho, sólo puede inaugurar un ahora a partir de motivaciones; y la segunda, que, siguiendo el ejemplo del trueno, mi sobresalto, ya sea al ver el trueno o al escucharlo, depende tanto de mis sistema de creencias, de valores, de aquello que me constituye como lo que yo soy, es decir, que si soy una persona temerosa de los acontecimientos naturales, seguramente reaccionaré con sobresalto o miedo ante un trueno.

¹⁶⁵ “Aquí hay que mostrar una especie de motivación que ESTÁ ENCERRADA en la FORMA DE A CONCIENCIA INTERNA DEL TIEMPO. Esta forma es algo absolutamente fijo: la forma subjetiva del ahora, el antes, etc. En ello yo no puedo cambiar nada. Pese a ello, subsiste aquí una unidad de copertenencia merced a la cual la posición judicativa «esto es ahora» condiciona la posición del futuro «algo cualquiera será» o también: ahora vivencio yo algo – antes ha sido una vivencia”. *Ibid.*, pp. 274-275.

¹⁶⁶ *Ibid.*, p. 274.

posterior está determinado por el anterior, crece la fuerza de algunos motivos, etc. Se «consigue» habilidades, se pone metas y en el alcanzar las metas adquiere capacidades prácticas”.¹⁶⁷ El yo personal es ordinariamente yo de la acción, la forma de su vida es la forma del hacer.

En términos de motivación, hablar de capacidades del yo, o bien del “yo puedo” o “yo no puedo”, se vuelve problemático porque se pone en juego la voluntad del yo personal, en cuanto a su autonomía y autodeterminación propia. El asunto es que esa autodeterminación está en todo momento motivada racionalmente. El yo personal es un organismo de capacidades, determinadas por sus estímulos y motivos actuales. En su hacer, el yo desarrolla un estilo, una personalidad, un carácter típico, el cual es poder y posibilidad de nuevas capacidades. La motivación nos permite pensar la vida subjetiva como vida que se actualiza, que se renueva en su hacer, con cada nueva acción. En la esfera de sus motivaciones, el yo tiene la posibilidad de adquirir una nueva capacidad, de preservar o modificar las anteriores. Pero esto no sucede pasivamente, por ejemplo, si encuentro un piano vertical en el departamento al que recientemente me he mudado, no significa que pasivamente ceda ante él y comience a tomar clases para aprender a tocarlo, como si sólo porque está ahí de pronto la tendencia es tocarlo. Si soy una persona que no ha cultivado una formación musical, lo más probable es que utilice el piano como un mueble para colocar cosas sobre él o para adornar mi estudio. En cambio si he estudiado música de manera profesional o al menos la he practicado por un largo tiempo, es posible que decida aprender a tocar piano o que lo utilice para componer piezas musicales. El fluir del comportamiento por costumbre en cualquiera de los casos puede perder su ritmo y ser guiado entonces por motivos de razón, a través de inferencias y juicios en donde lo que se busca es lo mejor posible.¹⁶⁸ La motivación de razón es resistencia ante la costumbre.¹⁶⁹ Siguiendo el ejemplo del piano, motivado

¹⁶⁷ *Ibid.*, p. 301.

¹⁶⁸ “La AUTONOMÍA DE LA RAZÓN, la «libertad» del sujeto personal consiste, por ende, en que yo no cedo pasivamente a las influencias ajenas, sino que me decido a partir de mí mismo. Y además en que yo no me dejo «jalar» por otras inclinaciones e impulsos, sino que soy libremente actuante, y ello a la manera de la razón”. *Ibid.*, p. 317.

¹⁶⁹ Husserl explica el actuar por costumbre en términos de impulsos a nivel práctico: “Ceder a un impulso funda el impulso de ceder: por costumbre. Igualmente: dejarse determinar por un motivo de valor y resistir a un impulso funda una tendencia (un «impulso») a dejarse determinar de nuevo por semejante motivo de valor (y eventualmente por motivos de valor en general) y a resistir un impulso semejante. Aquí SE ENTRELAZAN LA COSTUMBRE Y LA MOTIVACIÓN”. *Ibid.*, p. 303.

racionalmente busco darle el mejor uso posible. Aún cuando utilice el piano como mero mueble, le doy el mejor uso, pues lo utilizo como un elemento de ornato que todos los días me producirá alegría al verlo en un determinado lugar de mi casa, o porque puedo colocar otras cosas sobre él, etc.; igualmente del otro lado, saco provecho del piano, lo afinó y compongo piezas musicales o me disperso tocándolo. Aunque pudiera suceder lo contrario, que en el primer caso haya algún interés por aprender a tocar piano, y en el segundo, un interés por utilizar el piano como mero mueble, siempre es el yo quien se está determinando así mismo. Se trata del sujeto actuando libremente, racionalmente; ya sea por motivos de razón pura o relativa, acertando o equivocándose, pero siempre haciendo, actuando.

La libertad del sujeto personal depende entonces de sus capacidades para no ceder pasivamente al estímulo de las cosas y a influencias ajenas. Ser libre significa actuar a la manera de la razón, es decir, decidirse, tomar posición, ejercer voluntad, etc., por sí mismo. Podría decirse que actuar racionalmente libre implica constituir una costumbre, pero no es la costumbre del sujeto empírico solamente, sino sobre todo la costumbre de las motivaciones de razón propias. Estar motivado racionalmente quiere decir autoconstituirse libremente, configurarse una personalidad, un tipo de carácter único, una individualidad que depende únicamente de la consecución de mis capacidades para mantenerme precisamente consecuente con una manera de ser. Dice Luis Villoro, “Libertad, posibilidad, decisión, son la marca esencial de la persona”.¹⁷⁰

Esto no quiere decir que el sujeto personal no tenga la posibilidad de cambiar de postura en algún momento del curso de su vida. Su personalidad, su estilo de vida, depende de la manera en la que él se deja motivar por determinadas circunstancias, por la manera en que le afectan y la forma en que consecuentemente actúa, esto significa que en todo momento tiene la posibilidad de cambiar, de modificar esas maneras de comportarse ante ciertos sucesos. La vida subjetiva puede alterarse según las motivaciones, creencias, valores y tomas de posición de cada persona, pero en la serie de esos cambios aparece de nuevo un estilo unitario que define a esa persona como única. La motivación representa el movimiento del espíritu, es decir, ordena la habitualidad, o sedimento, que en cada nueva vivencia penetra y modifica la vida de consciencia. La motivación y la habitualidad no se pueden entender una sin la otra, correlativamente describen el despliegue de la vida espiritual.

¹⁷⁰ L. Villoro, *Estudios sobre Husserl*, p. 125.

El concepto de motivación nos permite, pues, ver que el desarrollo de toda la vida subjetiva está enteramente atravesado por vivencias que no se pierden como si no encontraran fondo y se dispersaran entre ellas como cuando un volcán produce lava, y que tienen sentido, el cual se va configurando entre una experiencia y otra. La vida personal es un entramado de motivaciones que articulan un estilo propio, que la individualizan. Lo mismo podríamos decir en el nivel intersubjetivo, a través de las voluntades compartidas, se va constituyendo una personalidad, una historia –en términos husserlianos– de orden superior. El carácter tanto de una persona como de una determinada comunidad depende de las sedimentaciones de sentido que tienen lugar en la experiencia corriente. A través de experiencias pasadas que orientan la adquisición de nuevos sentidos y nuevas sedimentaciones se va definiendo una manera de comportarse, de actuar, de ser, en suma, una forma de adquirir el mundo. Lo específicamente personal (espiritual) es la vida basada en motivaciones y no en determinaciones, como en el caso de la causalidad, que son determinaciones de tipo inductivo. Teóricamente la motivación delimita el tratamiento que se le va a dar al espíritu, en este caso, humano, es decir, a la persona que tiene un mundo entorno en donde hay cosas y personas cuya función no es otra que el desarrollo del sí mismo personal por medio de un proceso motivacional y no causal. La motivación es el átomo de historicidad de la vida personal, a nivel individual como intersubjetivo. Atañe pues a los principios de la vida, a la voluntad, la libertad y la historia. Es principio organizador que explica desde cómo se experimenta la vida hasta cómo se desenvuelve ella misma como vida de renovación –vida motivada.

3. CONOCIMIENTO CIENTÍFICO Y CRÍTICA

3.1 NECESIDAD DE LA FUNDAMENTACIÓN

El problema de la fundamentación del conocimiento científico aparece como una necesidad filosófica imperante, no es un menester reciente que pertenezca únicamente a una situación existencial concreta del siglo XXI, sino que se trata de la primera tarea de la filosofía, que además tiene sus raíces históricas en los inicios de la filosofía occidental. Husserl inaugura su proyecto de fundamentación desde su primera obra filosófica *Investigaciones lógicas* y la continúa hasta su último trabajo la *Crisis de las ciencias europeas*; lo hace precisamente como una crisis de las ciencias, pero teniendo en cuenta que se trata también de una crisis de la filosofía. La fundamentación fenomenológica de las ciencias tiene dos rasgos que la caracterizan, la crítica al psicologismo, como una forma de escepticismo, y la explicitación de la crisis del conocimiento científico. El problema, afirma Husserl, con las ciencias es que su método y su carácter científicos se han vuelto cuestionables, hay un cambio en las metas que la ciencia en general se ha fijado respecto a la vida en tanto existencia humana; las ciencias se han alejado de las preguntas básicas que son decisivas para la humanidad.¹⁷¹ Las ciencias de las que habla Husserl son las ciencias positivas. Una vez que conquistaron el ámbito del conocimiento científico, la humanidad adquirió una filosofía positivista y por tanto una visión positivista del mundo. El frente al que se opone Husserl no es otro que el del escepticismo, tanto positivista como naturalista.

Una crítica y fundamentación de la ciencia, como la que hace Husserl, sigue siendo tan vigente hasta nuestros días porque intuitivamente uno puede percatarse que la evaluación de la crisis que él hace en su tiempo aplica también para el nuestro. Las ciencias en su empeño por desarrollarse tecnológicamente han perdido de vista el mundo sobre el que hacen su labor científica, es decir, el mundo de la vida en el que todas las personas vivimos (coexistimos) ordinariamente. La necesidad de una fundamentación surge cuando se diagnostica que hay una ruptura, o al menos un encubrimiento, del vínculo originario entre vida y conocimiento científico.

¹⁷¹ E. Husserl, *La crisis de las ciencias europeas y la fundamentación de la fenomenología trascendental*, Prometeo Libros, Buenos Aires, 2008, p. 47. Trad. Julia V. Iribarne. (En adelante *La crisis de las ciencias europeas*)

El terreno sobre el que está parado Husserl es el del escepticismo, por eso decide comenzar cavando sobre el psicologismo para inaugurar su proyecto de fundamentación filosófica de las ciencias. El presupuesto más básico del psicologismo sostiene que la conciencia es un producto de varios hechos y que por tanto la convierten en un hecho. El psicologismo afirma que la lógica se explica a través de relaciones fácticas, es decir, a través de una psicología fisiológica. Dice Husserl, “Los lógicos psicólogos desconocen las esenciales y eternas diferencias entre la ley ideal y la ley real, entre la regulación normativa y la regulación causal, entre la necesidad lógica y la real, entre el fundamento lógico y el fundamento real. No hay gradación capaz de establecer términos medios entre lo ideal y lo real”.¹⁷² La crítica revela que tanto en la época de Husserl como en la nuestra subsiste una idea de ser-persona fundada en la facticidad que cancela inmediatamente el tratamiento de problemas como el de verdad, razón, dignidad, libertad, etc., suprime determinadamente cualquier proyecto racional humano. Lo más peligroso, de acuerdo con Husserl, no sólo es la imposibilidad de la ciencia, sino sobre todo la imposibilidad de una vida humana orientada racionalmente. Como vemos, el psicologismo (entendido como teoría epistemológica que reduce la lógica a los actos psíquicos –entendidos como hechos) también es un naturalismo y las consecuencias de este seguramente conducirán a un escepticismo. El problema subyacente que Husserl diagnostica en su momento es que el escepticismo es quien ha determinado el quehacer científico que ha penetrado no sólo en las ciencias de la naturaleza y en las ciencias del espíritu, sino también en la propia filosofía.

La única forma de evitar caer en un escepticismo es haciendo una crítica que explicita sus fundamentos últimos, que muestre sus motivaciones originarias en cuanto postura que pretende presentarse como científica. La primera herramienta que utiliza Husserl para desmontar al escepticismo es, como él mismo la llama, el “principio de todos los principios”,¹⁷³ esto es, la intuición, en donde se da lo evidente como un conocimiento objetivamente válido, y como fuente legítima del conocimiento. Aunque estas líneas aparecen hasta 1913 en el primer volumen de las *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, Husserl está diferenciando ya en sus *Investigaciones lógicas* la esfera de los hechos de la esfera de las esencias. En este último texto, aparta de una vez y

¹⁷² E. Husserl, *Investigaciones lógicas*, p. 80.

¹⁷³ E. Husserl, *Ideas I*, p. 51.

por todas a la filosofía de la esfera de los hechos y la coloca en la esfera de las esencias, en el nivel de la aparición de las trascendencias como un aparecer en la vivencia.

La filosofía, sobre todo una filosofía fenomenológica, según Husserl, “se refiere exclusivamente a las vivencias aprehensibles y analizables en la intuición, con pura universalidad de esencia, y no a las vivencias apercibidas empíricamente como hechos reales, como vivencias de hombre o animales vivientes en el mundo aparente y dado como hecho”.¹⁷⁴ Ya en sus escritos sobre la crisis, Husserl presenta esta misma idea cuando dice: “Meramente ciencias de hechos hacen meros seres humanos de hechos”.¹⁷⁵ En los tres anteriores textos aparecen no sólo los fundamentos epistemológicos de la fenomenología, sino también y al mismo tiempo la restitución del vínculo originario entre ciencia y vida que se encuentra en las estructuras básicas de la experiencia, y que el escepticismo nunca cuestionó, negándose así mismo por tanto toda posibilidad de formular cualquier enunciado acerca de la existencia humana.¹⁷⁶

El desarrollo de la crítica al psicologismo se despliega a través de un concepto que resulta de mucha importancia para lograr entender lo anterior respecto a la confusión entre el quehacer científico fundado en la facticidad y el que se funda en el espíritu. La *metábasis*¹⁷⁷ es la confusión de planos ontológicos que resulta más tarde en un re-ordenamiento o jerarquización de la realidad. Con esta confusión de esferas en donde lo fundante se convierte en lo fundado –donde los hechos y las ciencias de hechos se ponen a la base de la lógica y la psicología– el psicologismo se convierte en una naturalización o cosificación de la conciencia. La idea de ser humano con la que se cuenta bajo estos rubros es la de un ser de sucesos puramente fácticos. La importancia del concepto de *metábasis* está en que revela el concepto de naturaleza con el que el psicologismo, o mejor dicho el empirismo, opera: un conglomerado de hechos espacio-temporales que se interrelacionan causalmente y que son

¹⁷⁴ E. Husserl, *Investigaciones lógicas*, p. 217.

¹⁷⁵ E. Husserl, *La crisis de las ciencias europeas*, p. 50.

¹⁷⁶ “¿Qué tiene que decir la ciencia acerca de la razón y la sin-razón, qué tiene para decir sobre nosotros, los seres humanos como sujetos de esa libertad? La mera ciencia de los cuerpos no tiene, manifiestamente, nada que decir; ella se abstrae de todo lo subjetivo”. E. Husserl, *La crisis de las ciencias europeas*, ed. cit., p. 50.

¹⁷⁷ “Incomparablemente más peligrosa es, en cambio, otra imperfección en la delimitación de la esfera, a saber, a la confusión de esferas, la mezcla de lo heterogéneo en una presunta unidad, sobre todo cuando esta mezcla radica en una interpretación completamente falsa de los objetos, cuya investigación debe ser el fin esencial de la ciencia intentada. Una μετάβασις εἰς ἄλλο γένος, de esta suerte inadvertida, puede tener los efectos más nocivos: fijación de objetivos falsos; empleo de métodos radicalmente erróneos, por inconmensurables con los verdaderos objetos de la disciplina”. E. Husserl, *Investigaciones lógicas*, p. 37.

el contenido ideal de una actividad científica que se extiende de manera empírica. La matematización de la naturaleza que tanto aparece en *Crisis* parece ahora estar relacionada con esta idea de naturaleza, la cual expone a cielo abierto la confusión de planos ontológicos, pues ella se despliega a través de procesos inductivos que configuran índices matemáticos, donde la realidad se articula por medio de procedimientos observables empíricamente.

Si bien la *metábasis* surge cuando se intenta sobreponer leyes de una región de ser a otra, por ejemplo, leyes de la naturaleza a las regiones de la lógica y la filosofía, no significa que, siguiendo este caso, las leyes de la lógica o de la filosofía pierdan su validez dentro de su mismo ámbito. Una y otra esfera tiene la peculiaridad de ser esferas homogéneas, su único ámbito de relación es la convivencia entre ellas y no de subordinación o dependencia. La experiencia empírica no puede ser una dimensión fundamental y ontológicamente primaria para la vida psíquica, es algo completamente injustificable en términos lógicos y filosóficos. No es la última fuente explicativa de la experiencia toda, o sea, de la vida de conciencia. Aunque parece confundirse la experiencia empírica con la totalidad de la experiencia sobre la cual se desenvuelve la vida personal humana ordinariamente, la diferencia está en que ordinariamente no vivimos sólo de manera empírica, no sólo tenemos experiencias empíricas, sino también y sobre todo experiencias en donde se constituyen unidades de sentido. Dice Husserl, “aunque todo conocimiento empieza con la experiencia [...] no por eso surge de la experiencia”.¹⁷⁸ No todo conocimiento se puede remitir a una base naturalista pero sí a una base natural, en el sentido que ya hemos visto en el primer capítulo de esta investigación: el de la naturalidad de la experiencia. Esta distinción es importante porque se refiere a la verdad en el conocimiento (teoría del conocimiento). Por un lado, se puede entender el desarrollo de las ciencias de hechos, donde sus hipótesis se modifican precisamente a través de nuevas contribuciones de la experiencia empírica, pues para el científico empirista esa es la única manera de acceder a la naturaleza. Y por otro lado, y es en donde se diferencian la lógica y la filosofía de las demás ciencias, aunque es cierto que la verdad y la lógica atraviesan la experiencia toda, no significa que de ella provengan las leyes de la lógica y la verdad. No se

¹⁷⁸ *Ibid*, p. 85. Aunque esta afirmación está enmarcada en la refutación al psicologismo de los Prolegómenos de las *Investigaciones lógicas*, y es verdad que con el desarrollo de su fenomenología Husserl ha modificado su teoría de la experiencia, se presenta esta primera definición para exponer la experiencia del empirismo de la naturaleza bajo la cual se configura un psicologismo que conduce al escepticismo.

puede hablar de verdad en términos espacio-temporales, explicados bajo las leyes de la causalidad.

Con una idea de naturaleza basada en la naturalización de la realidad, es decir, con una realidad pensada como un conjunto de hechos naturales-materiales susceptibles a ser mensurables podemos pensar ahora en la causalidad como aquella ley que organiza dicha esfera. El asunto es que para poder instalarse en una idea de naturaleza como esa es necesario cambiar de actitud, pues sólo una aprehensión teórica-naturalista puede revelar los nexos causales entre hechos que pertenecen a una realidad espacio-temporal. La actitud naturalista muestra una naturaleza fáctica reducida a hechos causales que sólo pueden ser corroborados material empíricamente.¹⁷⁹ Bajo esta actitud se vuelve imposible aprehender la vida subjetiva.

Este es pues el prejuicio que hay que deconstruir, el de la actitud teórica-naturalista. No se trata de evitar a toda costa y en todo momento dicha actitud, pues, de hecho, es la actitud en la que se hace ciencia natural, es la actitud del biólogo, del físico, del neurólogo, el médico, etc., sino de que como tal no puede abarcar más que su propia región de ser, el de la naturaleza material. Existe una primacía ontológica del mundo espiritual sobre el mundo de la naturaleza física, lo cual se debe al carácter absoluto del espíritu y a la relatividad de la naturaleza. Pero si llevamos a *metábasis* dicha primacía aparece entonces la fórmula del escepticismo, según Husserl: “la actitud naturalista se subordina a la personalista, y adquiere cierta independencia mediante una abstracción, o más bien, mediante una especie de olvido del sí mismo del yo personal, con lo que ilegítimamente absolutiza su mundo, la naturaleza”.¹⁸⁰ El peligro de esta fórmula es que toda posible concepción de naturaleza, mundo o realidad pretende explicarse bajo los términos del naturalismo y convertirse en el fundamento ontológico de la vida entera, incluidas la vida anímica y espiritual.

Las implicaciones del tratamiento naturalista de la vida de conciencia son de tipo objetivista. Siguiendo al naturalista, los hechos son objetos de experiencia empírica y el ámbito subjetivo de la conciencia, la persona que hace ciencia, política, filosofía, etc., queda

¹⁷⁹ Contraria a la actitud teórico-naturalista está la actitud natural, la diferencia está en que en esta última se vive de manera ingenua, dirigido u orientado al mundo que como horizonte universal se halla siempre presente a la conciencia y que además no es enfocado temáticamente. En la actitud natural no hay pues un tema.

¹⁸⁰ E. Husserl, *Ideas II*, p. 229.

reducido a su carácter meramente fáctico. El peligro del escepticismo¹⁸¹ es tan grave porque el acontecimiento del conocimiento se convierte en un hecho más de la naturaleza, todo *cogito* puesto en esos términos es un hecho de la naturaleza, un elemento más que compone a esa naturaleza.¹⁸² Pero lo que el científico naturalista no se da cuenta es que ese concepto de naturaleza con el que cuenta de antemano no es un objeto para la conciencia, sino que es el aparecer, el acontecer mismo de la vida ordinaria que no se lleva teóricamente.

Como hemos visto en *Ideas II*, podríamos prescindir de la naturaleza y quedarnos únicamente con el espíritu, pero si nos deshacemos del espíritu estaríamos hablando de una naturalización total de la persona; desaparece la esfera subjetiva ante la cual se constituye la naturaleza. Dice Husserl: “si borramos la naturaleza, la existencia «verdadera», objetiva-intersubjetiva, entonces queda siempre algo restante: el espíritu como espíritu individual”.¹⁸³ Lo teóricamente valioso de la crítica de Husserl al psicologismo es que la vida de conciencia es más que hechos objetivos, que la vida se configura en fines, normas, valores, creencias, afecciones, voliciones, expectativas, capacidades, etc., todo ello articulado por habitualidades y motivaciones, las cuales explican la vida a través de una historia de carácter generativo, es decir, por medio de otras generaciones que la preceden. La existencia humana rebasa los límites históricos y materiales de cualquier concepción científica naturalista.

¹⁸¹ Husserl trata su crítica al escepticismo principalmente en tres textos que son, según nuestra interpretación, la clave para entender su postura ante el escepticismo: *Investigaciones lógicas*, *Ideas I* de 1913 y *La crisis de las ciencias europeas*. Por ello, me parece importante exponer de manera muy breve y condensada lo que Husserl entiende por escepticismo en cada uno de esos momentos analíticos, y el concepto de escepticismo que, en este punto de la investigación, se está utilizando. En el primer caso, el de la *Investigaciones lógicas*, el cual ya hemos definido en la página 80, escepticismo significa una confusión o deformación de los límites epistemológicos de la filosofía, la lógica, la psicología, y las ciencias naturales, o ciencias de hechos. En el segundo caso, el de *Ideas I*, el encuentro de cualquier teoría de la ciencia con el escepticismo radica en la diferencia entre hechos y esencia. Cfr., E. Husserl, *Ideas I*, capítulo primero de la primera sección “Hecho y esencia”, pp. 87-116. Y en el caso de la *Crisis de las ciencias europeas*, y es la definición que puede darnos mayor claridad respecto del concepto de naturaleza, entendida como el fundamento de la vida de conciencia, el escepticismo sólo puede ser posible sin el reconocimiento del mundo de la vida. Cfr., E. Husserl, *La crisis de las ciencias europeas*, pp. 49-50. Con lo anterior, podemos ahora decir que el escepticismo aparece cuando se han confundido las leyes de la lógica con las leyes de la naturaleza física, y el peligro en el que nos deja, que es producto de esa confusión, es la falta de un fundamento filosóficamente universal.

¹⁸² Fenomenológicamente esto representa un gran problema de mucha crítica (en el cual no entraré ya que no es tema central para mi investigación) porque la psicología descriptiva que Husserl presenta como contrapeso del psicologismo está orientada vivencialmente al encuentro mismo del conocimiento en donde surge el aparecer o darse de la vida misma, del mundo de la vida. A diferencia del psicologismo, la fenomenología se sitúa antes de cualquier división entre sujeto-objeto.

¹⁸³ E. Husserl, *Ideas II*, p. 346.

El lugar en el que nos deja la crítica al psicologismo en términos teóricos es en el de haber virado el tipo de análisis de la conciencia; ya no se habla más un análisis naturalista sino filosófico.¹⁸⁴ En este caso, el de la fenomenología, la conciencia es ahora vida intencional.¹⁸⁵ Ahora no sólo se habla de hechos sino de apareceres, en donde lo primero que aparece es el fenómeno en su carácter fundante. Los fenómenos aparecen como juicios objetivamente válidos: condición necesaria del conocimiento, y sobre todo del conocimiento científico. Sin ese viraje o giro metodológico la idea o noción de humanidad no sólo está determinada por leyes naturalistas, sino que la ciencia y toda praxis humana desaparecen del plano de análisis. Una idea de ciencia sin espíritu, sin vida de conciencia es insostenible. Así, la ciencia sería una especie de estructura que se mueve por sí sola, que se fija sus propias metas y a la cual no podríamos acceder, pues más bien seríamos un instrumento de su articulación. A lo mucho podríamos solamente descubrir y perseguir sus pasos. Una idea de ciencia como esta no puede forjarse una idea de humanidad de ninguna manera, pues le falta su parte subjetiva.

Indudablemente una idea escepticista de humanidad es insostenible, sobre ella no se puede fundar una idea de razón, de verdad, de vida auténtica. Husserl ya destacaba el problema de la verdad como problema central del psicologismo, pues el escepticismo se refiere necesariamente a un subjetivismo, o, mejor dicho, a un relativismo. Que todo sea relativo a una subjetividad, en este caso a la contingencia material de una subjetividad naturalizada, significa que toda verdad subjetiva tiene como medida a esa subjetividad determinada naturalistamente. Según Husserl, este problema surge con lo que él llama *escepticismo metafísico*: “Un concepto primario queda definido por la fórmula de Protágoras: «el hombre es la medida de todas las cosas», si la interpretamos en el sentido de que el hombre como individuo es la medida de toda verdad. Es verdadero para cada uno lo que le parece verdadero; para el uno esto, para el otro lo contrario, caso de que se lo parezca a sí mismo”.¹⁸⁶

¹⁸⁴ Recordemos que aunque Husserl tiene como motivación principal de su proyecto de fundamentación al escepticismo, no fue el primero en criticarlo arduamente (incluso podríamos mencionar también al Sócrates platónico), también Descartes le dedicó bastantes investigaciones. Podemos encontrar su crítica al escepticismo en sus *Meditaciones*, principalmente en la primera y en la sexta. Cfr. R. Descartes, *Meditaciones metafísicas*, Alianza Editorial, Madrid, 2015. Trad. Guillermo Graíño Ferrer.

¹⁸⁵ “Considerada desde el ángulo personal, esta vida es un devenir constante, traspasado por una intencionalidad constante de desarrollo”. E. Husserl, *La filosofía como autorreflexión de la humanidad en Invitación a la fenomenología*, Paidós-Universidad Autónoma de Barcelona, Barcelona, 2013, p. 135. Trad. Elsa Tabernic. (En adelante *La filosofía como autorreflexión de la humanidad*)

¹⁸⁶ E. Husserl, *Investigaciones lógicas*, p. 112.

Todos los juicios que se emitan desde una subjetividad están entonces sujetos a su especificidad material, y no se diga también a su circunstancia material, y por lo tanto serán verdaderos solamente para esa subjetividad concreta. ¿No nos lleva esto al antropologismo? Seguramente sí, pues todo se volvería relativo a la especie humana, encerrándonos en un solipsismo que no nos permita formular predicados universales.

Las reflexiones sobre la crisis es el último estudio sistemático en el que probablemente Husserl gastó sus últimos días de vida. Estas investigaciones se realizaron de 1934 a 1937. Ya en la conferencia *La filosofía en la crisis de la humanidad europea* dictada en Viena en 1935 –texto que ahora pertenece, a manera de epílogo, a la *Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, publicado en 1945– aparece el problema del escepticismo como un problema que impide la aspiración a la verdad basada en la razón de la humanidad, dice Husserl, “una humanidad que en adelante sólo quiere vivir y puede vivir en la libre formación de su existencia y de su vida histórica a partir de ideas de la razón, hacia tareas infinitas”.¹⁸⁷ Este enunciado nos permite ver lo que Husserl está entendiendo por humanidad. Verdad aquí quiere decir lo mismo que autenticidad, pues está directamente relacionada con la razón. Cuando Husserl habla de la razón no hay que perder de vista que se está refiriendo en todo momento a una razón que tiene sus raíces históricas en la filosofía griega antigua,¹⁸⁸ donde la razón es la única que puede orientar el desarrollo de la humanidad, pues con la razón afirma Husserl, “surge una nueva manera de relación comunitaria y una nueva forma de perdurable comunidad, cuya vida espiritual, comunizada por el amor a las ideas, la creación de las ideas y la normación ideal de la vida, lleva en sí el horizonte futuro de la infinitud: el de una infinitud de generaciones que van renovándose a partir del espíritu de las ideas”.¹⁸⁹ Se abre entonces una nueva concepción de humanidad, como aquella que tiene fines, que se impone metas y una vez que las supera se convierte en un ser de capacidades intelectuales y prácticas que proceden racionalmente.

¹⁸⁷E. Husserl, *La filosofía en la crisis de la humanidad europea* en *Invitación a la fenomenología*, Paidós-Universidad Autónoma de Barcelona, Barcelona, 2013, p. 83. Trad. Antonio Ziri3n Quijano. (En adelante *La filosofía en la crisis de la humanidad europea* en *Invitación a la fenomenología*)

¹⁸⁸ “La racionalidad, ciertamente, en aquel sentido elevado y auténtico (y sólo de éste hablamos), en el sentido originario que le dieron los griegos y que se convirtió en el ideal del período clásico de la filosofía griega [...] es ella la llamada a dirigir el desenvolvimiento de la humanidad hacia la madurez”. *Ibíd.*, p. 111.

¹⁸⁹ *Ibíd.*, p. 88.

Ahora bien, la fundamentación tiene también otro rasgo importante que es el de la crisis. Para poder entender la crisis debemos primero remontarnos al momento de la gestación de la filosofía, de una filosofía en particular, la griega, la europea, pues de alguna manera, según Husserl, su filosofía es la realización –o por lo menos adquiere las metas originarias– de esa filosofía antigua, reactivando así la crítica platónica del conocimiento. La filosofía aparece en Grecia en los siglos VII y VI a. C., en ese período surge la filosofía –afirma Husserl– “en el sentido originario [...] de ciencia universal, de la totalidad del mundo, de la unidad total de todo lo existente”.¹⁹⁰ Husserl desarrolla su filosofía siempre en paralelo a la filosofía griega, en particular a la socrática-platónica. La fórmula es la siguiente, si Sócrates se enfrentaba a la sofística, Husserl lo hacía al psicologismo. La fenomenología adquiere un rumbo filosófico muy específico cuando Husserl afirma en *Investigaciones lógicas*, de manera más precisa en los Prolegómenos a la lógica pura, que:

Una lógica de dirección práctica es un imprescindible postulado de todas las ciencias; y a ello responde también el hecho de que la lógica haya surgido históricamente de necesidades prácticas del cultivo de la ciencia. Esto sucedió, como es sabido, en aquellos tiempos memorables en que la ciencia griega germinante corría peligro de sucumbir a los ataques de los escépticos y subjetivistas, y su prosperidad futura estuvo pendiente de que se encontrasen criterios objetivos de la verdad, que se lograra destruir la apariencia engañosa de la dialéctica sofística.¹⁹¹

Las dos críticas representan así el intento por fundamentar el conocimiento del mundo desde la filosofía, es decir, desde principios universalmente válidos. Este será entonces también el carácter de la filosofía fenomenológica.

Si seguimos los criterios de la filosofía socrático-platónica entonces tendremos que aceptar que la sentencia de Delfos, el *gnothi seauton* –entendido como auto-examen– es la primera tarea de la filosofía, esto es, examinar el valor de nuestras creencias sobre las que edificamos nuestra existencia.¹⁹² El auto-examen puede ser entendido como el conocimiento de mí mismo y del mundo, del mundo de la vida, en donde coexisto con otras personas. En términos contemporáneos, podemos poner este concepto a la par de la gnoseología, que más

¹⁹⁰ *Ibid.*, p. 86.

¹⁹¹ E. Husserl, *Investigaciones lógicas*, p. 53.

¹⁹² “Lo que Sócrates ha introducido en nuestra tradición cultural, pero haciendo ver que él no era indispensable, porque la vida sin examen no se puede vivir, es, a título de empresa posible, trabajo digno de Hércules, a la vez que indispensable para continuar vivos, de analizar hasta el final el valor de verdad de cada creencia que somos cada uno de nosotros”. M. García-Baró, *De Homero a Sócrates*, Sígueme, Salamanca, 2004, p. 178.

tarde puede devenir en una ontología regional de ese mundo, como la que hace Husserl en *Ideas II*. Esta persistente necesidad de autoaclaración significa entonces volver a la reflexión originaria de la filosofía. Y si lo que la filosofía busca aclararse primeramente es la vida en el mundo, entonces aquellas ideas que la ciencia pueda tener sobre este último, y aquello que diga sobre la existencia humana, tendrán una gran repercusión o incidirán en la conformación de una idea de humanidad y de mundo.

El curso sobre el que se empalma una región de ser sobre otra –en este caso, la de la naturaleza material sobre la de la lógica y la filosofía– es a veces difícil de reconocer. En el ámbito a la ciencia, el llamado al autoexamen platónico es a cuestionar esos prejuicios, ideas preconcebidas, con las que se ha venido desarrollando el conocimiento científico, que hemos heredado históricamente. Según Husserl, todo comenzó en la Modernidad con la ciencia fisicalista de Galileo. No es tan fácil ver cómo las ideas de las ciencias acerca de la existencia humana y del mundo en el que ella misma se desenvuelve son prefigurados por ellas mismas. El desarrollo de este desplazamiento comienza con una especie de costumbre, en la que simplemente se adquiere una concepción determinada sin cuestionar sus fundamentos; más tarde, soy yo junto con mi generación quienes transferimos esas ideas a otras generaciones y ellas a otras sin llevar a cabo ningún tipo de cuestionamientos. La transmisión es tan sutil que a través de mecanismos políticos, culturales e históricos las ciencias modifican a su antojo la manera en que configuramos el mundo. Dice Husserl, “Dado este estado de la ciencia que no permite distinguir la convicción individual de la verdad obligatoria para todos, el remontarse a las cuestiones de principio, sigue siendo tarea necesaria una vez más”.¹⁹³ Aún cuando la ciencia se encuentre subordinada a otras esferas como a la religión, la política, la economía, etc., la necesidad de una crítica y fundamentación de la ciencia es imprescindible, pues revela los prejuicios bajo los cuales opera.

Una crítica filosófica al conocimiento científico proporciona fundamentos universales y apodícticos: “permite que la humanidad –afirma Husserl– se desarrolle hasta el plano de la autonomía personal, de la autonomía humana de irradiación universal”.¹⁹⁴ Este enunciado muestra la esfera vital de la filosofía, diferente a la ciencia naturalista, la cual intenta dissociar la vida de la verdad o conocimiento científico. El núcleo de este distanciamiento se encuentra

¹⁹³ E. Husserl, *Investigaciones lógicas*, p. 36.

¹⁹⁴ E. Husserl, *La filosofía como autorreflexión de la humanidad*, p. 137.

en el concepto de mundo de la vida, que, como hemos visto en *Ideas II*, es la naturaleza como la inmediatez ordinaria de la vida subjetiva. Es más claro entonces que los prejuicios escepticistas del psicologismo a los que Husserl se enfrentaba distanciaban la reflexión científica de la existencia. En cambio, la filosofía, como lo que busca es el examen del mundo de la vida y de la vida subjetiva en ese mundo, no puede sino explicar la dimensión existencial de la humanidad a partir de la certeza del mundo en su aparecer a la conciencia en la intuición, en la vida inmediata.

El punto de partida y la meta del análisis de Husserl es el mundo de la vida como la esfera inmediata de nuestra vida corriente. La filosofía se propone como tarea fundamental recuperar el mundo de la vida con el que todas las ciencias cuentan y dan por sentado como algo que no requiere cuestionarse. Este es precisamente el eje central de la crisis, es decir, deshacer el velo que escondía el vínculo entre ciencia y vida. En palabras de Javier San Martín: “Husserl pretende responder a la pérdida de sentido humano de la ciencia mediante el ensayo de resubjetivización del mundo, es decir, el ensayo de recuperar, el sentido humano del mundo”.¹⁹⁵ Husserl ya expuso en *Ideas II* esta recuperación del mundo de la vida localizándolo en las estructuras básicas de la experiencia del mundo pre-dado, del mundo al que nacemos, el que hemos heredado.

Husserl presenta el desarrollo de la ciencia como un fracaso en donde no sólo ella ha fallado, sino también la filosofía. La crisis que diagnostica Husserl está atravesada por un naturalismo, por esta visión positivista que funda una idea de naturaleza y que nos dice él mismo debe ser analizada hasta descubrir las raíces de sus fundamentos. La relación entre filosofía, ciencia y vida resurge nuevamente del velo del escepticismo con el análisis de la crisis. El vínculo que existe entre esos tres conceptos es por tanto el siguiente, idea de lo humano-praxis científica-idea de naturaleza; una idea de humanidad es establecida por una praxis científica que cuenta con una idea de naturaleza. Si esa fórmula se analiza filosóficamente entonces el resultado será una nueva dirección u orientación práctica de una idea de humanidad en relación con la ciencia. El primer elemento crítico que la filosofía identificará en la relación entre filosofía y vida será el concepto de naturaleza que las ciencias utilizan todo el tiempo sin someter a examen.

¹⁹⁵ J. San Martín, *Para una filosofía de Europa. Ensayos de fenomenología de la historia*, p. 164.

La idea de la pérdida de la significación vital de la ciencia que la filosofía presenta críticamente como la crisis de las ciencias se funda en las propias raíces de la reflexión filosófica. Husserl, expone esta idea de filosofía de la siguiente manera: “las preguntas por el sentido o sinsentido de toda esta existencia humana ¿no exigen también reflexiones generales y su respuesta a partir de intelecciones racionales?”¹⁹⁶ En la primera parte de la *Crisis de la ciencias europeas* Husserl nos está presentando esta idea de filosofía como filosofía de razón, y si, como hemos visto en el anterior párrafo, la filosofía debe cumplir con la autonomía de la vida personal, entonces estamos hablando de una idea filosófica de razón que tiene como meta esencial la vida auténtica, pero sólo auténticamente racional. Parece ahora mucho más circular la filosofía de Husserl, en tanto que es más clara, porque si la conciencia, como la presenta en *Ideas I*, es una conciencia intencional, y la vida de conciencia, o mejor dicho, la vida personal auténtica es una vida basada en la razón, entonces eso significa que el conocimiento científico comienza con lo que se descubre en la correlación intencional donde los objetos que aparecen no pueden ser de otro tipo que de contenido experiencial o intuitivo.¹⁹⁷

Aquella ‘resubjetivización’ del mundo de la vida o de la naturaleza como la esfera de la inmediatez ordinaria de la que líneas arriba nos hablaba Javier San Martín, aparece ahora como la necesidad de re-integrar el contenido vivencial a la experiencia inmediata de la naturaleza que las ciencias han obviado. En la inmediatez de mi experiencia, experimento el mundo que me rodea de forma instintiva o impulsiva, estesiológica, psíquica, afectiva y personal, valorando, constituyendo sentido y significado, deseando, etc. El contenido vivencial es lo que las ciencias naturalistas han desarticulado de la experiencia inmediata del mundo. Husserl llama a este movimiento la matematización de la naturaleza.¹⁹⁸

Según Husserl, la ciencia fracasó a comienzos de la modernidad, específicamente con Galileo. Este último se instala sobre una ciencia fisicalista, cuya idea determinó a la ciencia

¹⁹⁶ E. Husserl, *La filosofía en la crisis de la humanidad europea*, p. 111.

¹⁹⁷ Siguiendo el orden temático de la *Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, de Javier San Martín, esa filosofía que Husserl presenta en este texto es la fenomenología trascendental: “Pues bien, Husserl concibe su obra *La Crisis* como una nueva introducción a la fenomenología a partir del mundo de la vida, a partir de esa realidad concreta que sólo aparecerá si practicamos epojé de las teorías científicas, y a partir de la psicología. Husserl propone llevarnos por esos dos caminos.” J. San Martín, *Para una filosofía de Europa. Ensayos de fenomenología de la historia*, p. 165.

¹⁹⁸ E. Husserl, *La crisis de las ciencias europeas*, p. 65.

y a la filosofía moderna. Su ciencia se funda en una idea configurada por la física que carece de solidez epistemológica porque no ha sido cuestionada. El análisis de la concepción de la naturaleza de Galileo revela que él cuenta con un presupuesto doble: naturaleza como producto de una abstracción de la matemática y naturaleza experiencial. Husserl detecta que este es un problema metafísico del Renacimiento que Galileo sigue arrastrando y que probablemente se propagó hasta la filosofía de Descartes:

Deben existir, dice Husserl, métodos de medida para todo cuanto comprende la geometría, para todo cuanto comprende la matemática en su idealidad y aprioridad. Y el entero mundo concreto debe revelarse como algo objetivo matematizable si perseguimos esas experiencias aisladas, si realmente medimos todo lo que en ellas está supuestamente subordinado a la geometría y si, en fin, elaboramos los correspondientes métodos de medición.¹⁹⁹

Husserl se da cuenta de que la geometrización de la realidad que este presupuesto dicta significa que todas las formaciones ideales son susceptibles de ser medidas. Sin duda, debajo de esa noción existe una idea de exactitud. “¿Qué es lo que produce la «exactitud»? –se pregunta Husserl– manifiestamente no es otra cosa que [...] la medición empírica en acrecentamiento de exactitud”.²⁰⁰ El mundo matematizado es un mundo empíricamente medido, pero no en relación con el mundo inmediatamente experimentado, sino en referencia a un mundo pre-objetivado a través de una abstracción que más adelante se convierte idealizadamente en un arquetipo de mundo intuitivo.

La epistemología de la física está fundada en lo obvio, lo obvio que nunca ha sido examinado. Galileo dio por sentado el mundo pre-científico que se da en la experiencia de modo inmediato. Su teoría y método fisicalistas conciben la naturaleza como un universo matemático, localiza el ser del mundo en el ámbito del pensamiento puro, en la esfera de lo exacto, es decir, ajeno a la experiencia cotidiana. Para esta teoría, la experiencia originaria es un producto que deviene del pensamiento puro que opera únicamente con formas puras y cuyo método es el de la construcción ideal que después es aplicado dentro de la esfera intersubjetiva. En otros términos, esto significa que el fisicalismo no hace otra cosa que anteponer la teoría y dejar sin fundamento a la vida práctica.²⁰¹

¹⁹⁹ *Ibid.*, p. 83.

²⁰⁰ *Ibid.*, p. 77.

²⁰¹ “Para el Platón socrático la filosofía, en un sentido pleno y amplio, no era solamente ciencia, y que la teoría o razón teórica obtenía allí la dignidad de ser ciencia toda vez que hiciera posible la razón práctica”. E. Husserl, *Las Conferencias de Londres*, p. 22.

El problema epistemológico del fisicalismo es que no se da cuenta de que el mundo intuitivo no es mensurable. Los arquetipos de la ciencia natural que se traducen en figuras o formas puras o modelos (matemáticos) son solamente abstracciones que excluyen la experiencia en donde esos objetos –categoriales, por cierto– intuitivos aparecen. Esta es la matematización de la naturaleza, todas las experiencias que tenemos en la vida corriente son aprehensibles bajo índices matemáticos. Vale lo mismo experimentar sonidos melódica y armónicamente coordinados en una sala de conciertos que sentarse a contemplar todos los sonidos que aparecen aleatoriamente en una zona de construcción, pues se trataría sólo de vibraciones de ondas, que por su tipo de intensidad se reparten por un espacio acústico en consonancia o disonancia física; así mismo, contemplar desde abajo la caída de una bomba o la inserción de un virus o bacteria en mi comunidad significarían sólo cuerpos o partículas espacio-temporales uniéndose molecularmente a la cadena del ADN de mi cuerpo, modificando su estructura, no más.

Todo el campo de la experiencia se matematiza entonces, se vuelve medible empíricamente bajo la meta idealizada de la exactitud, o precisión. La ciencia natural se perfila hacia el perfeccionamiento artificial en la medición de la experiencia que la busca absolutizar empíricamente. Ciertamente, es una perversión metodológica total, una *metábasis* sin más ni menos. Sin embargo, si llevamos a sus raíces el método naturalista veremos que, como afirma Husserl, “cada medida adquiere el sentido de una aproximación a un polo sin duda inalcanzable, pero idéntico ideal, esto es, a una idealidad determinada entre las idealidades matemáticas y, en consecuencia, a sus correspondientes formaciones numéricas”.²⁰² La propia metodología hace que sea imposible conseguir la exactitud absoluta de la vivencias, pues éstas no se pueden llevar a precisión respecto de las formas ideales.

La restitución de la naturaleza en el proyecto de fundamentación del conocimiento científico no solamente es metodológica sino también ontológica. La naturaleza de la que Husserl tanto habla en la *Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* es una naturaleza pre-científica, es decir, antes de ser matematizada. De esta manera, la naturaleza se refiere a la existencia inmediata, al mundo circundante, dice Husserl, “al mundo dado pre-científicamente en la experiencia sensible cotidiana de modo subjetivo-relativo”.²⁰³

²⁰² E. Husserl, *La crisis de las ciencias europeas*, p. 85.

²⁰³ *Ibid.*, p. 65.

Es una naturaleza –y aquí vuelve a aparecer el problema de la teoría de las actitudes– que pertenece a la actitud natural, a la actitud pre-científica, a la experiencia inmediata. El naturalismo en cambio no contempla eso, él se encuentra en actitud teórica-naturalista velando la correlación mundo-vida, pues en actitud científica la atención está dirigida o escorzada a un sólo ámbito de la realidad toda.

Pues bien, lo que la crítica filosófica nos deja es el re-descubrimiento del mundo con sus cosas tal como nos son dadas en la experiencia inmediata. El mundo es la ganancia metodológica de la restitución ontológica de la naturaleza, porque lo que se restituye es la vida misma, el carácter subjetivo que es núcleo del quehacer científico. Ya se trate de un científicismo o no, el conocimiento científico siempre necesita de un concepto filosófico de naturaleza y de ciencia. La fundamentación de la ciencia se vuelve necesaria por su incidencia en la praxis humana. La ciencia es un producto espiritual emanado de una actividad humana, cuando se ejerce está ya incidiendo en la vida subjetiva, está condicionando la existencia humana. La ciencia es ella misma una dimensión existencial sobre la que se desenvuelve la humanidad. Por eso, sin una idea universal filosófica, esto es, sin una racionalidad que oriente el devenir del espíritu, toda idea de ciencia puede pervertirse y convertirse en la pérdida de la autenticidad, de la autonomía, de la autoconstitución libre de la humanidad, lo que no es otra cosa que la auto-aniquilación.

Uno de los grandes alcances de la crítica filosófica fundadora del conocimiento científico es explicitar que la ciencia se desarrolla en un ir y venir entre las ciencias de la naturaleza y las ciencias del espíritu. La filosofía descubre que la naturaleza y el espíritu son regiones de ser homogéneas que no se pueden mezclar y que, sin embargo, conviven en el mundo de la vida. La necesidad de la fundamentación es al mismo tiempo la necesidad de entender aquello que sea el espíritu. “Por todas partes –afirma Husserl– se anuncia en nuestro tiempo la candente necesidad de una comprensión del espíritu, y se ha hecho casi insoportable la confusión que afecta las relaciones de método y de contenido entre las ciencias de la naturaleza y las ciencias del espíritu”.²⁰⁴ A Husserl le preocupa no sólo la distinción de las ciencias sino sobre todo la relación entre naturaleza y espíritu, como regiones que fundan ciencias correlativas. Como veremos en el siguiente apartado, Husserl hace una crítica a sus contemporáneos del siglo XX, específicamente a Dilthey, Windelband y Rickert, la cual le

²⁰⁴ E. Husserl, *La filosofía en la crisis de la humanidad europea*, p. 122.

sirve para presentar su propia clasificación del conocimiento científico y así, además de justificar su filosofía, recuperar –teóricamente hablando– el mundo de la experiencia inmediata que las ciencias positivistas habían dejado de lado y que es precisamente el lugar de encuentro entre un tipo de ciencias y otro.

3.2 FILOSOFÍA COMO CRÍTICA DE LAS CIENCIAS: CLASIFICACIÓN HUSSERLIANA DE LAS CIENCIAS

Aunque en *Investigaciones lógicas* de 1900 y 1901, en *Filosofía como ciencia rigurosa* de 1911 y por supuesto más tarde en *Ideas I* de 1913, Husserl ya había hecho una crítica al escepticismo y justificado su filosofía fenomenológica, no es sino hasta sus lecciones de verano de 1927 sobre *Naturaleza y espíritu*²⁰⁵ que por primera vez expone una clasificación filosófica de las ciencias para ayudar a aclarar el papel de la fenomenología frente a las demás ciencias. Husserl emprende su filosofía fenomenológica con la tarea necesaria de crítica y fundamentación de la ciencia que toda filosofía debe llevar a cabo, pues preguntarse por la génesis de sentido del conocimiento científico es preguntarse también por los orígenes de la propia filosofía: es poner en tela de juicio la cientificidad de la filosofía.²⁰⁶ Más tarde, en este último texto de 1927, aparece su propia clasificación de las ciencias, la cual es coherente ontológica y epistemológicamente con el programa entero de la fenomenología trascendental trazado por él mismo; representa la inauguración de un espacio más para proponer y justificar la fenomenología como una ciencia radicalmente nueva respecto a las ciencias ‘consolidadas’ en esa época. En suma, *Naturaleza y espíritu* es el punto de encuentro entre la crítica y la

²⁰⁵ E. Husserl, *Nature et Esprit. Leçons du semestre d'été 1927*, VRIN, Paris, 2017. Trad. Julien Farges. (La traducción al español es mía) (En adelante *Nature et Esprit*)

²⁰⁶ “Es obvio que el programa de investigación fenomenológica de Husserl fue desarrollado en confrontación con las teorías rivales de su tiempo. De hecho, una amplia cantidad de manuscritos de Husserl, en general, está dedicada a cuestiones relativas a la teoría de la ciencia. El problema de la fenomenología en el contexto de una teoría general de la ciencia es ya un tema destacado en sus obras programáticas: *Investigaciones Lógicas*, *Ideas I*, y *Lógica formal y lógica trascendental*. Pero también otros tratados que permanecieron inéditos durante su vida, por ejemplo, *Ideas II y III*, o las conferencias de *Ámsterdam* y *Londres*, están ampliamente dedicados a la teoría de la ciencia. Y finalmente, una gran parte de sus lecciones –por no mencionar el vasto *Nachlass* de manuscritos– se ocupan de la teoría de la ciencia, especialmente en relación con preguntas acerca de cómo la fenomenología encaja en el canon tradicional de las ciencias y qué clase de ciencia es frente a otras ciencias («positivas») consagradas”. S. Luft, *Meditaciones fenomenológicas y (neo) kantianas: filosofía trascendental, cultura y teoría de la ciencia*, Bogotá, Editorial Aula Humanidades, 2019, p. 157. Trad. Ricardo Mendoza-Canales e Ignacio Quepons. (En adelante *Meditaciones fenomenológicas y (neo) kantianas*)

fundamentación de la ciencia, a través del cual Husserl justifica el carácter trascendental de la fenomenología.

Uno de los temas expuestos en *Filosofía como ciencia estricta* que adquirieron resolución y mucho mayor sentido teórico en *Naturaleza y espíritu* es la crítica al naturalismo y al historicismo como formas de escepticismo. Si bien la meta del primer texto es defender la posibilidad de una filosofía científica, primera, y que desde luego tenga que ser fenomenológica, Husserl sabe que para lograr tal empresa necesariamente debe comenzar con un examen de aquello que sea la ciencia. Para conseguirlo, tiene que plantearse cuestiones de raíz de la propia filosofía, como: la relación entre la filosofía y las demás ciencias; la distinción de las ciencias mismas en naturales o espirituales; si acaso la filosofía se encuentra dentro de alguna ciencia particular, y si es así, cuáles serían las diferencias; si hay un tipo de dependencia, hacia qué dirección estarían dirigidas; o si, por el contrario, los fines y los métodos de la filosofía son radicalmente distintos. Como veremos, la filosofía sólo coincide con la última premisa. Esto hace vigente la pregunta por el carácter científico de la filosofía.

El marco crítico de la fundamentación de las ciencias que lleva a cabo Husserl en *Naturaleza y espíritu* es el historicismo de filosofías como la de Dilthey y el naturalismo de la escuela neokantiana de Baden, especialmente el de Windelband y Rickert. La crítica se vuelve entonces más compleja que los argumentos de *Filosofía como ciencia rigurosa*, pues Husserl va directamente al núcleo epistemológico de esas teorías relativistas de principios del siglo XX que dictaban cómo se ordenaba el conocimiento científico. Expone sus insuficiencias y propone una nueva clasificación de las ciencias fundada en la fenomenología trascendental. Por un lado, la tendencia que imperaba a finales del siglo XIX y que se extendió hasta la primera década del siguiente siglo era el naturalismo como aquello que podía sustituir las ideas del materialismo; las ciencias naturales se desarrollaron rápidamente con sus grandes descubrimientos y técnicas, lo cual provocó que se difundieran con tanto éxito y que todos los problemas de la filosofía se resolvieran también a través de dichas metodologías. Y, por otro lado, el historicismo (que también tiene sus orígenes en el siglo XIX, específicamente durante los últimos años del romanticismo) concibe la filosofía como una forma más de expresión entre otras, parecida al arte, y representa además un momento de alto interés por el estudio de la historia. El historicismo rechaza la idea de una filosofía

científica y con ella la noción de validez objetiva universal. Por tanto, la crítica fenomenológica más importante está dirigida directamente a los fundamentos y métodos del relativismo (escepticismo) en sus diferentes vertientes como el naturalismo y el historicismo.

El modo de ver e investigar el mundo para el naturalista está fundado en un modelo de ciencia que homogeneiza ontológicamente al ser: la naturaleza física, la realidad psíquica y el espíritu son una misma dimensión. Con el naturalismo no se puede hablar de distinciones ontológicas, pues reduce los procesos anímicos, animales, psíquicos y espirituales a epifenómenos de los procesos físicos-naturales. Lo realmente preocupante es la naturalización de la conciencia y de las ideas.²⁰⁷ Lo que el naturalismo entiende por ciencia es una concepción limitada. Su primer y fundamental problema está en dar por sentada la existencia del mundo y tomarla como la base de su investigación, revistiéndola de un tipo de evidencia incuestionable. Esta ingenuidad afecta tanto su punto de partida como sus procedimientos y métodos de investigación. Así, toda su investigación pierde una base segura de fundamentación objetiva y por tanto su científicidad.

Para 1911 Husserl ya consideraba que en su tiempo estaban surgiendo teorías antinaturalistas como las filosofías históricas que, si bien se apegaban un poco más a la rigurosidad de la filosofía, terminaban convirtiéndose en meras cosmovisiones (visiones del mundo relativas a un cierto momento histórico y a una determinada cultura) y no en filosofías científicas. Para Husserl, el historicismo se derivó de un pseudo-hegelianismo que pretendía abandonar, con su escepticismo, la universalidad de la filosofía. Tal vez los historicistas que estudiaron a Hegel se interesaron más por sus ideas acerca de la validez relativa de las filosofías históricas que por su sistema teleológico del *Espíritu* universal. Abandonaron la posibilidad de que la filosofía pudiera alcanzar validez universal.

La característica que describe esencialmente al historicismo es relativista, pues afirma que la validez de la filosofía es siempre relativa a un contexto histórico. Husserl se da cuenta del argumento inductivo implicado en sus afirmaciones y les responde que si ninguna filosofía jamás podrá ni pudo en el pasado alcanzar la validez objetiva, entonces seguramente ellos tampoco la están consiguiendo, incluso les recrimina que hasta un estudiante de bachillerato

²⁰⁷ “Lo característico de todas las formas del naturalismo extremo y consecuente, empezando por el materialismo popular y terminando por los contemporáneos monismo de las sensaciones y energetismo, es, de un lado, la naturalización de la conciencia, incluidos todos los datos de conciencia intencional-inmanentes; de otro, la naturalización de las ideas y, por tanto, de todos los ideales y normas absolutos”. *Ibíd.*, p. 16.

podría darse cuenta sin ningún apuro de eso.²⁰⁸ Por tanto, ellos mismos cancelan sus propios argumentos. Esto significa que para poder afirmar que ninguna filosofía puede alcanzar la validez objetiva necesariamente se tiene que hacer con proposiciones filosóficas o teóricas y no con supuestos históricos. Lo que Husserl realmente está argumentando en contra de los historicistas es que lo único que hicieron fue mezclar un rechazo del *absoluto* de Hegel con una adquisición hegeliana de la relatividad histórica de las filosofías. Lo cierto es que de esta maniobra se deriva una posición que cancela el propio terreno del historicismo y que no puede estar motivada racionalmente. Prueba de ello es su motivación, la cual es histórica y no racional.

En el contexto de la teoría de la ciencia, los tres tipos de relativismos (el psicologismo, el naturalismo y el historicismo) eran la vara de medir de todo el conocimiento científico en la época de Husserl. Esto quiere decir que el problema fundamental de la determinación de la ciencia, más que ser un asunto de las ciencias particulares, es una auténtica tarea de la filosofía. En lugar de que las ciencias naturales, o positivas, decidan la dirección del conocimiento científico, son los sistemas filosóficos los que deberían orientar ese camino. Para Husserl, sólo la fenomenología trascendental como ciencia rigurosa puede hacerlo, de hecho, ella representa el contrapeso que él propone como la única ciencia que puede oponerse al contexto relativista de su tiempo, pues ningún tipo de escepticismo inaugura sistemas teóricos basados en motivaciones racionales y autoconsistentes.

Entender la ambición de Husserl por inaugurar la fenomenología como una ciencia diferente a las demás, a las ya existentes en su época, se vuelve una tarea complicada que hay que examinar con mucho cuidado. Lo que Husserl quiere es forjar una fenomenología científica que se justifique como tal, como ciencia, siempre caracterizada filosófica y trascendentalmente.²⁰⁹ Si la fenomenología pretende la autonomía, esto es, apartarse del esquema global científico tradicional, sólo puede lograrlo con un método y dominio propios.²¹⁰ Sin embargo, sabe que esta originalidad (en el sentido de ciencia que busca

²⁰⁸ E. Husserl, *La filosofía, ciencia rigurosa*, pp. 64-65.

²⁰⁹ "Ciertamente, la fenomenología es una ciencia de la conciencia, pero también es algo más que eso. Ella debe ser también una filosofía de pleno derecho destinada a responder las «más altas y últimas» preguntas de la humanidad. Pero precisamente por esta razón, el carácter científico de la fenomenología es de la mayor importancia para el proyecto husserliano". S. Luft, *Meditaciones fenomenológicas y (neo) kantianas*, p. 158.

²¹⁰ "¿Qué debe significar para nosotros el «sistema» que anhelamos, que no ilumina como un ideal cuando nos deprimimos en nuestro trabajo de investigación? ¿Será un sistema filosófico en sentido tradicional, a modo de

describir –en la experiencia– los orígenes y las esencias) que busca sólo puede obtenerse en su necesaria relación con otras ciencias, como la lógica y la psicología. Las cosas podrían complicarse cuando la fenomenología es vinculada con ciencias como, por ejemplo, la psicología. Ambas tienen un objeto de estudio parecido, pero esto sólo demuestra que, en su relación con otras ciencias, la filosofía descubre su propio objeto de estudio, su dominio y su método. La científicidad de la fenomenología no puede perderse en su relación con otras ciencias, más bien debe entenderse como un momento necesario que le permite reactivar constantemente su relación con la vida y la ciencia. Por eso, cuando decimos que la idea de ciencia del escepticismo es limitada, nos referimos a sus limitaciones en cuanto a que expresa una ruptura entre conocimiento y vida.

La superación del relativismo es una problemática que no puede estar separada del proyecto husserliano de fundamentación y mucho menos de la fundación de la filosofía como ciencia rigurosa. El relativismo es la motivación principal del proyecto filosófico de Husserl. El proyecto de fundamentación fenomenológica de las ciencias es parte del establecimiento de la filosofía como ciencia rigurosa, porque al mismo tiempo que la fenomenología pretende fundamentar el conocimiento científico, también necesita fundamentarse así misma (pone a prueba, por decirlo de alguna manera, sus principios), necesita establecerse como filosofía, y sobre todo como una filosofía trascendental. Lo que está en juego es la cuestión del método y el dominio temático de la propia fenomenología.

El proyecto es en efecto más complejo que una superación del relativismo, una tarea que en sí misma no es sencilla. Esto se debe a dos cosas; la primera, a que el proyecto de fundamentación no puede estar separado de la crítica al relativismo porque representa el foco crítico, el polo contrario al que la fenomenología ejerce contrapeso; y segundo, a que la ciencia, tal como la entiende Husserl, se basa en la evidencia. Por lo tanto, el objetivo final no es únicamente la superación del relativismo, y de todo tipo de escepticismo, sino fundar una ciencia filosófica fundadora de todo el conocimiento científico. La fenomenología, además de ser la respuesta de Husserl a la tarea urgente de sistematizar el conocimiento

Minerva surgiendo completa y con todas sus armas de la cabeza de un genio creador, para después, en los tiempos futuros, ser conservada junto a otras Minervas semejante en el apacible museo de la historia? ¿O no será, más bien, un sistema de doctrina filosófica que, tras los poderosos trabajos preparatorios de tantas generaciones, empiece realmente desde abajo, con un fundamento a salvo de dudas, y vaya creciendo, como cualquier edificio bien hecho, añadiendo ladrillo sobre ladrillo conforme a ciertas evidencias-guías, como una figura firme va encajando sobre algo ya firme?" E. Husserl, *La filosofía, ciencia rigurosa*, p. 11.

científico de acuerdo con criterios universales y filosóficamente válidos, también es ella una filosofía autónoma con sus propios proyectos y metas científicas. Y es que la fundamentación es al mismo tiempo uno de sus proyectos y metas.

La intuición, como el primer requisito de la fenomenología, adquiere ahora un sentido mucho más rico. La exigencia de que los conceptos y principios sean evidentes a la experiencia asegura que epistemológicamente sólo se contemple lo que es verificable en la intuición. El criterio de evidencia es el criterio de verificabilidad más riguroso, de hecho, solamente con ella se puede constituir la validez objetiva en la intersubjetividad. Así, dentro de cualquier actividad científica se pueden producir acuerdos o consensos intersubjetivos entre quienes cumplen con ciertas condiciones para efectuar la demostración, esto es, entre una determinada comunidad científica. Con una filosofía como la fenomenología que se funda en el estudio de la intuición, la relación de la propia filosofía con las ciencias se invierte: la filosofía no imita a las ciencias particulares, sino que es más científica que ellas en el sentido de cumplir de manera más radical y rigurosa la restitución del vínculo entre filosofía, ciencia y vida, a partir de la intuición. En otras palabras, la fenomenología describe ese vínculo en las estructuras básicas del mundo tal y como se da en la experiencia pre-teórica, en su carácter pre-dado.

Además de pasar por la crítica al relativismo, en *La filosofía, ciencia estricta*, uno de los últimos enfrentamientos que Husserl tendrá, será en *Naturaleza y espíritu* de 1927, rechazando críticamente la idea de ciencia del vitalismo e historicismo de Dilthey y el formalismo de la Escuela Sudoccidental del neokantismo, específicamente el de Windelband y Rickert. Esta confrontación le sirve nuevamente para exponer el carácter científico de la fenomenología como ciencia eidética y descriptiva de la conciencia constituyente de sentido. La evaluación de las ciencias que Husserl lleva a cabo en *Naturaleza y espíritu* es necesaria porque se pregunta si la fenomenología pertenece al campo o dominio de alguna de las ciencias con las que se disponía en su tiempo. La forma más eficiente que Husserl encuentra para determinar el campo y objeto de estudio de la fenomenología es la vía de la discusión entre naturaleza y espíritu. Si en *Ideas I* había afirmado que el tema de la fenomenología es la conciencia constituyente de mundo, y si las ciencias con las que dialoga son las ciencias positivas, especialmente aquellas que son practicadas con cierto nivel de escepticismo, entonces se tiene que determinar si la conciencia es algo que se opone o no a la naturaleza,

si es algo mental o espiritual, y qué es lo que eso significaría. Como veremos en la exposición de este último apartado, la fenomenología no es una ciencia natural ni una ciencia del espíritu –al menos no como la entienden sus contrincantes, los neokantianos de Baden, Rickert y Windelband. De igual manera, Husserl se deshará de la concepción de Dilthey respecto a esta división.

La tarea de fundamentación de las ciencias está caracterizada por Husserl, en sus lecciones de 1927, de la siguiente manera: “Antes de todas las ciencias descansa una reflexión universal sobre la experiencia del mundo y la investigación de la estructura eidética que le pertenece. Esto sería el *método radical* de investigación de los conceptos básicos de todas las ciencias posibles”.²¹¹ Esto no es otra cosa que llevar a su sentido originario los conceptos básicos de todas las ciencias posibles. El soporte de toda reflexión que pretenda fundamentar el conocimiento científico es la experiencia del mundo y su estructura eidética que le pertenece. Sólo de esta manera se pueden llevar a investigación los conceptos básicos de toda ciencia posible. Si afirmamos que el fundamento del conocimiento científico es la experiencia del mundo junto con su estructura eidética que le pertenece estaríamos asegurando que esa experiencia le pertenece a una subjetividad. Pero no se trata de una experiencia vacía, sino de una experiencia genéticamente constituida a través de habitualidades y motivaciones. Aunque esto no aparece como tal en *Naturaleza y espíritu*, sí se hace visible en la clasificación de las ciencias, de hecho, podríamos decir que la clasificación de las ciencias que Husserl lleva a cabo en estas lecciones de 1927 concuerda con las distinciones de regiones ontológicas que ya había hecho en *Ideas II* a través de la teoría de las actitudes, para descubrir que la región del espíritu se rige por la ley de la motivación, la cual es relativa a la ley de la naturaleza física, la causalidad.²¹²

Ahora bien, la clasificación de las ciencias de Husserl necesariamente pasa por la crítica a las clasificaciones del conocimiento científico de Windelband y Rickert. La crítica

²¹¹ E. Husserl, *Nature et Esprit*, p. 17.

²¹² “Esta lección (*Naturaleza y espíritu* de 1927) no es, como uno podría esperar del título, una repetición de la discusión relativa a la teoría fenomenológica de la ciencia como es conocida a partir de *Ideas II*, donde Husserl determina fenomenológicamente las regiones naturaleza y espíritu y describe las ontologías regionales correspondientes en su constitución (probablemente, Husserl tenía en mente justamente eso, una reiteración concisa de su posición temprana, pero su discusión de los neokantianos sudoccidentales rápidamente lo distrajo del camino que se trazó originalmente)”. S. Luft, *Meditaciones fenomenológicas y (neo) kantianas: filosofía trascendental, cultura y teoría de la ciencia* p. 161.

comienza discutiendo las posibilidades en las que se pueden clasificar las ciencias en general. Estas primeras discusiones le sirven a Husserl para poner su propia filosofía como la ciencia fundamental universal sobre la que se debe elaborar una teoría de la ciencia de todas las ciencias individuales posibles, actuando así, al mismo tiempo como una ciencia fundacional para ellas. Por tanto, la filosofía tiene el papel más importante de toda el área del conocimiento científico, pues es, según Husserl, “el fundamento para la clarificación de toda presuposición y fundamentación de las ciencias positivas”.²¹³ Así, Husserl comienza a defender la necesidad de una filosofía de carácter trascendental que distinga, a partir de la experiencia, las ciencias particulares y las regiones pertenecientes a ellas, es decir los conceptos de naturaleza y espíritu. En otras palabras, la fenomenología trascendental resignifica los conceptos de naturaleza y espíritu desde la experiencia y los trata como conceptos fundantes de ciencias correlativas. La clasificación de las ciencias parte entonces del principio de justificar las ciencias individuales desde una perspectiva filosófica, es decir, a partir de principios universales.

Antes de comenzar la crítica a sus contrincantes neokantianos, Husserl va a descartar las teorías de la ciencia predominantes en su tiempo, específicamente aquellas que se fundan en las clasificaciones de las ciencias tajantes entre generalidad formal y generalidad material. El problema recae en los criterios de generalidad, ya sean formales o materiales. En este punto, una teoría general de las ciencias es insostenible si lo que se pretende es fundamentar el conocimiento científico desde una ciencia universal, desde la fenomenología. Husserl se da cuenta de que parece que necesariamente siempre tendemos a llegar a concepciones dualistas y que “es curioso que [las divisiones] son ciertamente exclusivas, siempre en dos clases; pero, nuevamente, es de notar que lo dividido reside en una indivisible conexión esencial”.²¹⁴ Más allá de las divisiones entre una y otra esfera, se encuentra una única esfera mucho más amplia en donde convergen todas las demás que le siguen –en cuanto prioridad ontológica. La experiencia del mundo pre-dado es la esfera más abarcante. Lo importante no sólo son las distinciones de esferas de ser sino cómo se relacionan entre sí.

Husserl cree que los orígenes intelectuales de las teorías que contemplan únicamente dos elementos se encuentran en los prejuicios dualistas de la ontología cartesiana que polariza la

²¹³ E. Husserl, *Nature et Esprit*, p. 18.

²¹⁴ *Ibid.*, p. 47.

substancia, la cual deriva la distinción entre lo físico y lo psíquico de sus formas de darse cada uno.²¹⁵ La arbitrariedad de dicha concepción ontológica ha olvidado, o quizá nunca tomó en cuenta concientemente, la experiencia natural de la subjetividad que vive en el mundo antes de toda división entre lo natural-material y lo psíquico, antes de toda ciencia. Si extendemos la crítica, como lo hace Husserl, notaremos que las consecuencias del dualismo imposibilitan a las ciencias del espíritu (ciencias que tiene como objeto de estudio a la subjetividad), dejando a las ciencias naturales como las que legitiman el campo entero de la ciencia.

Para el dualismo cartesiano, las cosas que podemos experimentar, o pertenecen a la naturaleza física (caracterizadas como puramente objetivas), o bien son parte de la conciencia (las cuales dependen de un yo). Esto nos deja con dos esferas de ser completamente separadas, donde lo objetivo de la naturaleza existe independientemente de la vivencia de la subjetividad. Lo que Husserl revela en esta crítica al dualismo ontológico es un objetivismo, y por tanto otro tipo de escepticismo; lo subjetivo por sí mismo está imposibilitado para producir verdades, sus juicios pertenecen a un yo y a un solo punto de vista. La verdad, entonces, no se encuentra en ninguna subjetividad, sino fuera de ella. Es indiscutible la gravedad del asunto. Bajo estas premisas la ciencia adquiere dos formas de conocimiento completamente opuestas, una de tipo natural y otra de tipo espiritual. De esta manera, las ciencias naturales adquieren el derecho de hablar sobre lo que es o no verdadero, mientras que las ciencias del espíritu sólo pueden exponer meros puntos de vista.²¹⁶

Las divisiones formales, si bien pueden funcionar hasta cierto punto como referencias, no pueden dar juicios más allá de la mera formalidad. Por un lado, las distinciones formales entre *a priori* y *a posteriori*, ciencias concretas y abstractas, o ciencias dependientes y no dependientes, son, para Husserl, divisiones artificiales, a las cuales ni siquiera se les pueden exigir predicados acerca del mundo, pues, ya desde sus bases epistemológicas perdieron toda relación con el mundo de la vida. Por otro lado, la división materialista divide entre lo que es material y lo que es inmaterial; división que al igual que la formal cuenta con el dualismo ontológico cartesiano. Ambas críticas le sirven a Husserl para poder establecer las

²¹⁵ *Ibid.*, p. 105.

²¹⁶ Más adelante veremos que este dualismo, que Husserl está criticando, no es otra cosa que un naturalismo. Pero por ahora conviene tener en cuenta esta reconstrucción que él mismo hace para ver los problemas que subyacen a las divisiones parciales de las teorías generales de la ciencia, y saber hasta dónde se extienden.

dificultades que pudieran existir en cualquier clasificación del conocimiento científico que se pretenda hacer. La crítica a las insuficiencias de estas generalizaciones de las clasificaciones formales y materiales le permiten, además, explorar, en el contexto científico global de su tiempo, otros tipos de clasificación, como la del neokantismo de Baden.

A Windelband y a Rickert ya no les interesa más la distinción formal-material para sus propias clasificaciones, sino una de tipo metodológico, entre naturaleza y espíritu. Para ellos, estos conceptos son criterios de demarcación metodológica de las ciencias. Husserl reconoce la originalidad de la empresa teórica que Windelband y Rickert trazaron contra el naturalismo para intentar sistematizar filosóficamente el conocimiento científico.²¹⁷ Sin embargo, sabe que no puede continuar por la misma ruta, pues, según Husserl, ambos fracasaron porque sus teorías se estancaron en la distinción ingenua y realista entre lo que pertenece a lo objetivo y a lo subjetivo. Aunque parece que intentaron alejarse de las distinciones dualistas, en el fondo no pudieron superar el prejuicio ontológico cartesiano. Por supuesto, esto no quiere decir que la respuesta de Husserl se aleje del campo teórico trascendental, desde el cual el neokantismo –sobre todo Rickert– intentó su propia clasificación de las ciencias.²¹⁸ No se deshace de la filosofía trascendental de Kant, más bien le interesa el momento en el que el neokantismo se apartó de ella, específicamente su método, el cual le parece a Husserl que no deja de ser de tipo trascendental.²¹⁹

La distinción de Windelband entre naturaleza y espíritu está delimitada de forma puramente metodológica, su interés principal recae en el método. Su clasificación, a partir de

²¹⁷ “Es precisamente contra este naturalismo metodológico que se dirige la doctrina windelbandiana de una científicidad principalmente específica de la historia, en oposición a la ciencia de la naturaleza”. E. Husserl, *Nature et Esprit*, p. 105.

²¹⁸ “Al neokantismo se le opone, esencialmente, un kantismo fenomenológico-trascendental”. S. Luft, *Meditaciones fenomenológicas y (neo) kantianas*, p. 167. Siguiendo la deducción trascendental de las categorías, Husserl intenta aclarar los requisitos ontológicos mínimos de un juicio no contradictorio, intenta encontrar esa supuesta oposición que, según Rickert, atraviesa nuestra experiencia del mundo entero. Husserl justifica en el análisis de la representación vacía de la generalidad (o sea, a través de un análisis lógico trascendental) esos requisitos ontológicos mínimos. Si se comprende en su totalidad la deducción trascendental de las categorías, esta conduce necesariamente a un descenso, desde el a priori formal hacia un a priori material, es decir, desde la generalidad formal hacia la unidad esencial que configuran entre sí los objetos de un determinado campo de experiencia. Por eso, Husserl no puede deshacerse de la deducción trascendental de las categorías kantiana, lo único que hace es cambiar su dirección, en lugar de ascender, desciende.

²¹⁹ “Rickert afirma repetidamente en su trabajo que su deducción epistemológica no tiene razón para entrar en consideraciones epistemológicas. Por mi parte, sin embargo, no entiendo cómo tal deducción puede ser posible y justificada de otra manera que no sea epistemológicamente. Tales son las deducciones trascendentales de Kant”. E. Husserl, *Nature et Esprit*, p. 120.

esos conceptos, es entre ciencias nomotéticas e ideográficas. Las ciencias que explican los fenómenos de la naturaleza a través de leyes, es decir, que su método les impone como fin leyes universales, son nomotéticas. Las ciencias ideográficas son las ciencias del espíritu porque su propio método les permite elaborar únicamente descripciones de hechos históricos. Si las metodologías de cada una determinan el propósito teórico de cada tipo de ciencia, entonces el tema de las ciencias de la naturaleza es lo general, en cuanto a la medición; y el de las ciencias del espíritu es lo individual, en tanto que determinan lo significativo de los eventos históricos. A las primeras les corresponden, según Windelband, las proposiciones apodícticas, y a las segundas las proposiciones asertóricas.²²⁰ En el fondo de esta clasificación se encuentra el esquema metodológico de las ciencias de la naturaleza. En realidad, no se está haciendo ninguna distinción ontológica, sino una extensión o ampliación de la región de la naturaleza para tratar la esfera del espíritu. Por lo tanto, las metas de las ciencias del espíritu son únicamente medios para la determinación de las leyes de las ciencias de la naturaleza, y la descripción es sólo un puente que les permite pasar a la producción de leyes universales. No obstante, para Husserl, la descripción de las ciencias del espíritu, dentro de esta misma clasificación, debería funcionar más bien como un fin en sí mismo y no como un medio que tarde o temprano se supera para conseguir generalidades.

El tratamiento de la clasificación de Windelband como meramente metodológica tiene sus consecuencias epistemológicas y ontológicas muy graves. Que sea metodológica significa que el tipo de aprehensión que se le dé al objeto de estudio puede ser indistintamente nomotético o ideográfico, o sea, que puede ser tratado bajo las leyes de las ciencias de la naturaleza o bajo una descripción y clasificación de las ciencias del espíritu. Parece que para Windelband, el concepto método es sinónimo de modo de aprehensión cognitiva. Husserl resume la posición gnoseológica de Windelband cuando dice que: “él afirma expresamente que «los mismos objetos pueden ser al mismo tiempo ocasión de una investigación nomotética y de una investigación ideográfica»”.²²¹ Queda al antojo de cada uno describir un mismo objeto como un evento individual o postular leyes a partir de él. “Esta es la razón – afirma Husserl– por la cual Windelband se reusa a utilizar el término «espíritu» y prefiere el

²²⁰ *Ibid.*, p. 107.

²²¹ *Ídem.*

de «*historia*», pues es más significativo según él”.²²² Y es una razón también por la cual se aclara que la distinción de Windelband es entre generalidad natural y hecho histórico individual, y no entre naturaleza y espíritu, como podría parecer a primera vista. Pero si nos detenemos más sobre esta supuesta distinción, veremos que, sin duda alguna, en el fondo hay un naturalismo que al parecer tiene pretensiones de hacer de la historia de la humanidad una ciencia igual a las ciencias de la naturaleza —o, por lo menos, que sea regida por las leyes de la naturaleza.²²³

Husserl profundiza aún más en el contexto de esta clasificación y piensa que ya antes se había presentado un proyecto como el de Windelband para la fundamentación de la historia como ciencia, y la encuentra en J. St. Mill, el cual dice, “el sólo conocimiento de leyes no puede dar el conocimiento real del mundo”.²²⁴ Esto es importante para entender en dónde se desvían del camino trazado por Kant los neokantianos de Baden. Windelband —y más adelante veremos que también Rickert— no se dio cuenta de que su idea de ciencia estaba ceñida al naturalismo; si el neokantismo insistía en que no debía haber igualdad ontológica entre las ciencias de la naturaleza y las ciencias del espíritu, al final lo único que logró fue establecer las leyes de la causalidad de la naturaleza como las leyes normativas de la esfera del espíritu. Terminaron haciendo lo contrario a las metas que se habían planteado en principio, redujeron la historia del espíritu humano a la mera explicación causal.²²⁵

Por otro lado, lo que Husserl le reprocha a Dilthey es que su distinción entre ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu —aún cuando este último había rechazado las clasificaciones del neokantismo— también contaba con el parámetro metodológico del naturalismo de manera acrítica. Para Dilthey, la naturaleza es el fundamento del espíritu, las ciencias de la naturaleza son el presupuesto necesario con el que deben de contar las ciencias del espíritu. Así, la explicación es un parámetro metodológico que sólo puede pertenecer a

²²² *Ibid.*, p. 106.

²²³ “A medida que avanza el desarrollo de todos estos análisis, surge [de Windelband] su tendencia precisa: mostrar que es necesario llevar a cabo una rehabilitación de la historia humana como ciencia, cuya dignidad es absolutamente igual a la de las ciencias de la naturaleza”. *Ibid.*, p. 108.

²²⁴ *Ibid.*, p. 109.

²²⁵ “La metodología de los sudoccidentales está guiada, a ojos de Husserl, por un naturalismo inconsciente o no reconocido en la medida en que el mundo es pensado él mismo como estructurado en individualidades y generalidades, o al menos estructurable de esta manera, lo que da lugar a investigaciones diferentes”. S. Luft, *Meditaciones fenomenológicas y (neo) kantianas*, p. 174.

las ciencias de la naturaleza, y, en consecuencia, la comprensión a las ciencias del espíritu.²²⁶ La concepción de naturaleza que se encuentra fundamentando estas distinciones es restrictiva de la ciencia natural (naturaleza que se explica a través de la causalidad material), y que tiene como objetivo postular leyes universales. Los hechos individuales de las ciencias del espíritu son elementos que más adelante, en el siguiente paso del método naturalista se convertirán en una ley general de la naturaleza. De esta manera, se puede concluir que el tipo de relación que Dilthey establece entre las ciencias de la naturaleza y las ciencias del espíritu es una relación unilateral y artificial de dependencia. Las segundas dependen en todo momento de las primeras. Para Husserl, la teoría de Dilthey es otro relativismo más como el naturalismo y el psicologismo.²²⁷

Al igual que su homólogo neokantiano, Windelband, y que Dilthey, Rickert tampoco puede deshacerse de la metodología naturalista. La atención que Husserl le da a Rickert es bastante más amplia que la que les da a sus otros contrincantes –incluso cuando él mismo sabe que la teoría de Windelband y la de Rickert son prácticamente la misma, excepto por algunas aportaciones de este último.²²⁸ Sin embargo, la crítica al neokantismo sudoccidental es la palanca que le permite exponer su propia clasificación filosófica de las ciencias.

En cuanto a la clasificación de las ciencias de Rickert, lo que Husserl le reclama en primer lugar es que el hecho de no poder deshacerse del concepto kantiano puramente formal de naturaleza, lo obliga a resolverlo como un naturalismo relativista. Además, Rickert hereda de Windelband el prejuicio del dualismo ontológico cartesiano, el cual confunde la vida espiritual con la actividad psíquica, y reconoce que la otra región de ser es la realidad material. La reiteración de Rickert en el método, desde donde se deriva una división o clasificación de las ciencias, es la insistencia en una metodología naturalista. El método de la psicología es válido sólo si es el mismo que el de las ciencias naturales. Si la realidad psíquica y la realidad espiritual son la misma esfera, y el método con el que cuenta la psicología (que tiene como objeto de estudio a la vida psíquica) es el método de las ciencias de la naturaleza, entonces la psicología (o la vida espiritual) se convierte, de nueva cuenta,

²²⁶ W. Dilthey, *Introducción a las ciencias del espíritu*, FCE, México, 2015, pp. 41-57. Trad. Eugenio Imaz.

²²⁷ E. Husserl, *La filosofía, ciencia rigurosa*, pp. 60-66.

²²⁸ “No ha surgido ninguna teoría nueva: el marco fundamental de las concepciones windelbandianas permanece intacto a pesar de la cantidad de pensamientos propios que Rickert agrega en detalle, pero que precisamente están destinados sólo a llenar y fundar”. E. Husserl, *Nature et Esprit*, pp. 111-112.

en un momento más del método naturalista. No existe ninguna otra esfera que la de la naturaleza física. Entonces, tiene razón Andrea Staiti cuando señala que: “en la medida en que combina [el neokantismo sudoccidental] un dualismo ontológico y un monismo metodológico, la distinción habitual entre naturaleza y espíritu derivada tanto de la filosofía de Descartes como de varios pensadores naturalistas es deficiente a los ojos de Husserl”.²²⁹ El prejuicio de Rickert y Windelband es el dualismo ontológico, al cual le aplican un monismo metodológico, al sostener que la realidad física y la realidad psíquica son dos regiones de ser homogéneas.

Para Rickert el mundo es experimentado como una multiplicidad infinita intensiva y extensivamente, el cual sólo puede ser asequible a partir de un proceso de formalización, ya sea de generalización o particularización.²³⁰ El problema salta a la vista cuando desde la fenomenología nos damos cuenta de que un mundo así es imposible de ser concebido.²³¹ Husserl sabe que el análisis del mundo en su totalidad unitaria como el horizonte de la experiencia es la primera tarea de la filosofía y como tal no puede describirse desde un acto de formalización, es decir, desde, una deducción formal vacía. Rickert hereda este prejuicio de la clasificación windelbandiana de las ciencias naturales, que se deriva de una formalización de tipo general o individual, es decir, de los métodos nomotéticos e ideográficos respectivamente. Una distinción como tal no tiene ya nada que ver con el mundo, sino que, más bien, se trata de una construcción artificial por medio de la cual se pretende conocer el mundo.

La crítica a Rickert está enmarcada por los límites de la filosofía trascendental de Kant. A Husserl le parece que los neokantianos de Baden no lograron entender la deducción trascendental de las categorías de Kant, y que, de hecho, sobre todo en el caso de Rickert, la reducen a un pragmatismo teórico. Dice Husserl:

²²⁹ A. Staiti, *Husserl's Transcendental Phenomenology. Nature, Spirit and Life*, Cambridge Press, Cambridge University Press, 2014, p. 160. (La Traducción al español es mía) (En Adelante *Husserl's Transcendental Phenomenology*)

²³⁰ E. Husserl, *Nature et Esprit*, p. 113.

²³¹ “Mientras para Rickert la noción de totalidad del mundo como un todo funciona como un mero ideal regulativo de la filosofía científica, Husserl subraya que tenemos una experiencia del mundo como un todo y que esta experiencia tiene una estructura identificable”. A. Staiti, *Husserl's Transcendental Phenomenology*, p. 148.

Rickert [...] socava la pureza de estilo de la deducción trascendental por un carácter pragmático, en el sentido más amplio del término, esto es, que asume su construcción argumentativa, aunque sólo sea en contraste con el pragmatismo teórico que aquí se desarrolla. La generalización, la creación de conceptos, de leyes y, en última instancia, de conceptos exactos completamente poco intuitivos, así como de leyes naturales rigurosas, todo ello debe servir como medio para hacer cognoscible la infinitud.²³²

La única manera que tiene Rickert para salvar la multiplicidad caótica del mundo es a través de la matematización de la infinitud de los objetos. Un mundo como tal es un mundo calculable conceptualmente, su organización depende de un acto artificial, de una formalización vacía. En todo caso ese mundo correspondería solamente a aquella subjetividad que lleva a cabo esos hechos de formalización.²³³ Esto simplemente demuestra que el mundo como el horizonte de la experiencia debe ser puesto siempre en duda para reconstituirlo y justificarlo de nuevo. Por tanto, Husserl no se equivoca cuando sostiene que “el hecho de aplicar los conceptos puros del entendimiento al mundo de la intuición no tiene otro resultado que el de ser solamente un hecho subjetivo, y que en la medida en que su posibilidad principal debe hacerse comprensible, ha de ser puesto entre paréntesis.”²³⁴

Lo que el neokantismo de Baden pretende con su deformación de la deducción trascendental de las categorías es asumir que el mundo puede ser aprehendido en sí, con una estructura *a priori* fundada en las generalizaciones formales vacías. Todo lo contrario a la analítica trascendental de Kant, la aplicación de las categorías a los objetos de la intuición pierde su legitimidad cuando Windelband y Rickert olvidan que sólo se pueden aplicar a la experiencia del mundo en tanto fenoménico y no estructurado como un en sí. La deducción desaparece entonces y lo que realmente ocurre es una imposición artificiosa de conceptos subjetivos al mundo. Por eso, Husserl se pregunta “¿debería importarle al mundo nuestras exigencias intelectuales?”²³⁵ Contrario a este mal entendimiento de la teoría kantiana de la deducción trascendental de las categorías, Husserl dice que más bien debe reconocerse que:

La exigencia *de que el mundo en sí mismo*, primero como mundo sensible, *lo pone en nosotros*, en virtud de su propio sentido, en la medida en que este original y primer sentido (mundo sensible)

²³² E. Husserl, *Nature et Esprit*, p. 115.

²³³ “Él [Kant] da por sentado que el mundo que es para nosotros recibe su ser sólo en nuestro conocimiento y que no es para nosotros otra cosa que lo que toma forma bajo el título «conocimiento objetivo» en nuestra experiencia y en nuestro pensamiento.” *Ibid.*, p. 122.

²³⁴ *Ídem*.

²³⁵ *Ibid.*, p. 116.

conlleva en sí mismo posibilidades y tendencias para la idealización como «objetivo». El sentido propio del mundo, sin embargo, no es sino ese sentido, el cual, en su unanimidad de nuestra experiencia, apela a nosotros como aquellos quienes lo vivencian como una presuposición intuitiva de un mundo existente.²³⁶

Lo que Husserl expone con esto es la restitución del vínculo originario entre conocimiento y vida. Husserl no sólo habla en contra de los neokantianos, sino también en contra del mismo Kant. Lo que les reprocha es que en el análisis de la multiplicidad del mundo, antes de ser conceptualizado, debería partirse de la manera en cómo se da en la experiencia, antes de cualquier actividad teórica, esto es, como mundo de la vida pre-teórico.²³⁷

Husserl cambia la dirección de la deducción trascendental, en lugar de dirigirse al mundo (en términos kantianos) desde las categorías formales del entendimiento, ahora parte de la experiencia del mundo pre-teórico, es decir, la estructura apriórica de la totalidad real cognoscible como tal, hacia lo formal. De hecho, como él mismo reconoce, el correcto entendimiento de la deducción trascendental de las categorías de Kant conduce siempre del a priori formal a un a priori material. Sin embargo, lo que él hace es invertir el recorrido kantiano de la deducción.²³⁸ En lugar de tomar la vía formal, decide comenzar por la vía del mundo de la experiencia, en donde encuentra el a priori material. Husserl puede invertir la dirección de la deducción trascendental porque aquella infinitud del mundo –que para el neokantismo sudoccidental tan sólo era un «ideal regulativo»– se da en la correlación intencional, en la estructura noético-noemática. Esto significa que la descripción fenomenológica puede y debe dar cuenta no sólo del a priori formal de la experiencia del mundo pre-teórico, sino también de sus principios a priori materiales. El a priori formal se

²³⁶ *Ibid.*, pp. 125-126.

²³⁷ “En tanto que filósofo, Kant se situó en un punto de vista superior, desde el cual fue posible considerar lo que es típicamente general en esta vida; a partir de ahí, planteó las cuestiones propias de una comprensión más profunda, aunque aún concreta, del significado y la posibilidad de tales servicios, de la legitimidad de los fines que aquí tenía que proponerse, así como de los ideales normativos universales. Pero Rickert, por su parte, abandonando la concreción de la vida y la ciencia, plantea requisitos formales y construye necesidades formales utilizando la meta que representa la superación de los infinitos por medio del conocimiento. Únicamente de forma nominal esta construcción se relaciona con el mundo de nuestra experiencia efectiva y posible mientras que este punto precisamente se trata del mundo de una experiencia posible, no se extrae concretamente de la experiencia misma”. *Ibid.*, p. 123.

²³⁸ Conviene aquí seguir al propio Kant y entender deducción como justificación, esto para no confundirse con lo que comúnmente se entiende como métodos inductivo y deductivo. Cuando Husserl invierte el camino de la deducción, lo único que pretende es justificar –en la experiencia– el mundo como previo a toda ciencia, como pre-temático.

caracteriza por el concepto de la no contradicción, es decir, encuentra aquello que hace que una multiplicidad sea pensable sin contradicción.²³⁹ Y el a priori material de la experiencia del mundo es aquel que permite entender cómo está estructurada la experiencia de los objetos del mundo.²⁴⁰ La experiencia del mundo se da primigeniamente como una experiencia de cosas individuales estructuradas por un horizonte significativo, y no es sino por su a priori material que los objetos son experimentados como una totalidad unificada.²⁴¹ El a priori material es entonces la unidad esencial de coexistencia de los objetos del mundo.

Siguiendo la presentación de Julien Farges a la traducción francesa de *Naturaleza y espíritu*, la fundamentación del conocimiento científico de la fenomenología tiene dos vías de argumentación, la vía ontológica y la vía lógica.²⁴² Por un lado, la vía ontológica es el redescubrimiento o desvelamiento del mundo como el primer estrato de la experiencia, antes de toda teoría, es, pues, “la recuperación –según el mismo Julien Farges– del a priori de la totalidad real de lo cognoscible”.²⁴³ Husserl plantea esto en dos lugares concretos, en sus lecciones de 1927 sobre *Naturaleza y espíritu*, a través de la crítica al naturalismo, y en *Ideas II*, a partir de una ontología regional. Ambos momentos de análisis representan una ontología material. De esta manera, Husserl restaura el vínculo originario entre mundo y conocimiento.

La vía de la lógica trascendental, por otro lado, aparece en la clasificación husserliana de las ciencias, la cual hace posible que el mundo sea descrito como una multiplicidad infinita de objetos sin contradicción. Ambas vías se concentran finalmente en un «a priori material sintético»²⁴⁴, el cual muestra precisamente la síntesis que constituye la realidad pre-teórica, o como menciona Julien Farges, “el gran interés de esta dualidad es relativizar la rígida oposición entre lo analítico y lo sintético, lo formal y lo material, y también restablecer algo así como una continuidad mostrando «el vínculo profundo entre las cuestiones trascendentales de un mundo posible y las cuestiones fundamentales de la materialidad»”.²⁴⁵ El camino que toma la fundamentación de las ciencias husserliana no es fortuito. En estas

²³⁹ Husserl, *Nature et Esprit*, p. 134.

²⁴⁰ *Ibid.*, p. 145.

²⁴¹ “Se da constantemente como un mundo de objetos, de realidades concretas, cada una de las cuales se experimenta desde su lado como sustrato permanente de una multiplicidad de propiedades reales”. *Ibid.* p. 138.

²⁴² *Ibid.*, p. 12.

²⁴³ *Ibid.*, p. 25.

²⁴⁴ *Ibid.*, p. 136.

²⁴⁵ *Ibid.*, p. 25.

líneas, Farges está resumiendo el recorrido que venimos haciendo, el cual, como hemos mostrado, pasa por una crítica a Descartes y a Kant. En el primer caso Husserl se deshace de la división tajante entre lo formal y lo material del dualismo cartesiano, y en el segundo, el asunto es más complejo, pues Husserl no se aparta por completo de Kant, sino que continúa por el camino trascendental. Para Husserl los dos métodos que distingue Kant no están errados, los cuales son el sintético y el analítico; el primero explica el acaecimiento del conocimiento, y el segundo explicita las condiciones de posibilidad del conocimiento pero ya como científico, es decir, investiga la legitimidad de las ciencias. El problema que diagnostica Husserl está en que la investigación de las condiciones de posibilidad de la ciencia no puede estar restringida a la explicación de la ciencia ya existente, sino a un análisis radical de los conceptos fundamentales de cada ciencia, el cual muestra que tiene como base el mundo de la actitud natural, previo a toda actividad científica.

La clasificación de las ciencias que Husserl propone sólo se puede llevar a cabo desde la base del mundo pre-teórico, del mundo de la vida que está simplemente ahí, el mundo antes de toda construcción teórica, esto es, el correlato de la actitud natural que es pre-científico. Sólo desde ese estrato se puede comenzar una fundamentación auténticamente filosófica del conocimiento científico. A diferencia del neokantismo, que comienza su clasificación desde las ciencias ya existentes, la base del método fenomenológico es la experiencia pre-temática del mundo. Para Rickert el mundo está construido como existente en sí, y desde ahí parte su clasificación de las ciencias, esto es, desde un prejuicio propio de las ciencias naturalistas.

Como podemos ver ahora con mayor claridad, no se puede comenzar una fundamentación de las ciencias desde las ciencias con las que ya contamos, sino, como afirma críticamente Husserl, “el punto de partida es y siempre tiene que ser el sentido pregnante de la ciencia”.²⁴⁶ Esto quiere decir que el fundamento de la ciencia está en la experiencia, pues ella está atravesada por la aprehensión intuitiva del mundo, pues sólo desde ahí, desde la experiencia, se puede determinar la legitimidad de una ciencia, es decir, su posición en el marco global del conocimiento científico.

La dirección de la clasificación de las ciencias –como la vía lógica del proyecto de fundamentación– es la de la descripción radical de los conceptos fundamentales, o nucleares, de la ciencia. Esto significa que Husserl va directamente a la determinación de las regiones

²⁴⁶ *Ibid.*, p. 50.

ontológicas de cada ciencia. Pero antes tiene que definir lo que sea un dominio ontológico o región de ser en términos fenomenológicos, pues de eso depende su clasificación, tiene que distinguir las esferas de ser en que cada una de ellas se circunscribe y adquiere sus límites. Según Husserl, “una región ontológica es un dominio esencialmente cerrado en sí”,²⁴⁷ el cual no permite la entrada de otra región en cuanto a una posible *metábasis*. Por ejemplo, en el caso de la óptica, como esfera esencialmente cerrada en sí, tiene como concepto fundamental el de luz, o en el caso de la física, el espacio y el tiempo. Husserl llama a estos conceptos «axiomáticos»,²⁴⁸ los cuales son el centro de la lógica que resuelve la supuesta contradicción rickertiana de la multiplicidad de los objetos de la experiencia del mundo como totalidad unitaria. Estos conceptos son la esencia de la investigación de cada dominio, pertenecen sólo a uno determinado. Dicha clausura se manifiesta con la distinción entre ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu –sobre todo desde el análisis de las diferentes esferas de la realidad en *Ideas II*. Desde luego, no hay que confundir la clasificación de las ciencias que Husserl propone con una imposibilidad de relación o encuentro entre las ciencias de una región y otras, pues no podemos seguir contando con el prejuicio del dualismo ontológico cartesiano. En un análisis filosófico del conocimiento científico no estamos tratando con una división de las ciencias, sino con el mundo desde sus estructuras experienciales en donde todas las ciencias se fundan y convergen.

El primer parámetro que Husserl toma en cuenta para su clasificación de las ciencias, que es la primera distinción, es la estructura formal y el contenido material que las ciencias puedan tener. Por ejemplo, la química tiene como concepto fundamental la materia, ya sea orgánica o inorgánica (gases, metales, cristales, etc.), en cambio la lógica tiene los conceptos de relación argumento, inferencia, demostración, falacia, verdad, etc. Sólo los conceptos de la química se refieren a algo concreto-material, espacio-temporal. El segundo grupo de conceptos no pasa de la esfera formal, pues no necesita especificar ningún tipo de contenido material de sus juicios.

La segunda distinción es entre ciencias a priori y ciencias a posteriori. Las primeras consisten únicamente en juicios acerca de la realidad fáctica, y las segundas se refieren a

²⁴⁷ *Ibid.*, pp. 55-56.

²⁴⁸ *Ibid.*, p. 57.

objetividades ideales o posibilidades esenciales.²⁴⁹ Las ciencias a posteriori se refieren a hechos empíricos particulares, las ciencias a priori postulan leyes, normas o reglas siempre en términos generales. La biología y la lógica, por ejemplo, pueden ayudar a aclarar esta segunda distinción. La biología es una ciencia con contenido real porque se ocupa de seres orgánicos vivos individuales; a partir de la experiencia empírica de estos individuos se va desarrollando. La generalidad formal de la lógica radica en que a ella no le interesan las individualidades materiales, sino los principios como el de la demostración, la inferencia, la no contradicción, las paradojas y la verdad, para ocuparse de unidades formales básicas como el concepto, la definición, la proposición y la argumentación. Las ciencias a posteriori determinan clases de objetos; las ciencias a priori solamente relaciones y propiedades a la que aquellos objetos se ajustan o conforman.²⁵⁰

La tercera distinción que Husserl propone es entre ciencias concretas y ciencias abstractas. La discriminación en este nivel clasificatorio se hace intuitivamente respecto a los objetos dados en la experiencia en cuanto a su contenido y a la determinación de éste. Dice Andrea Staiti, “los conceptos concreción y abstracción pueden aclararse haciendo referencia a la distinción fundamental de sustrato y determinación en un objeto dado”.²⁵¹ Esto sucede intuitivamente, por ejemplo, con el cubo, el cual siempre tiene seis lados. Cualquier objeto que pueda ser pensado tiene sus determinaciones. Lo que determina al sustrato cubo es tener seis lados cuadrados, longitud, profundidad, altura, ángulos rectos, y si hablamos de un cubo en particular, también está determinado por un cierto color, material y tamaño. Las determinaciones de los objetos son los momentos en los que se pueden presentar, no de manera separada, como primero unos y después otros, sino en su conjunto, pues son momentos que co-existen de manera no independiente, sostiene Husserl, “no pueden existir efectivamente sin que existan también momentos, cualesquiera que sean, que se deriven de ellos”.²⁵² En el ejemplo del cubo, sus caras cuadradas forman la longitud, la profundidad y la altura, en éstos aparecen los ángulos rectos, y sólo así aparece el cubo determinado como hexaedro, como un conjunto de momentos que lo determinan como un prisma de seis lados.

²⁴⁹ *Ibid.*, p. 62.

²⁵⁰ Husserl señala que existe una subdivisión de esta segunda clasificación, que, aunque parece de poca relevancia, es importante porque, de hecho, hay ciencias como la geometría y la mecánica que son ciencias a priori y que al mismo tiempo tienen, o se refieren a, un contenido real-material. *Ibid.*, p. 63.

²⁵¹ A. Staiti, *Husserl's Transcendental Phenomenology*, p. 153.

²⁵² Husserl, *Nature et Esprit*, 1927, p. 65.

Todos los momentos o determinaciones se reúnen en un único concepto, que Husserl llama «concepto total»,²⁵³ el cual contiene todas las formas de ser de un objeto en la forma de una noción general. El concepto total reúne todos los momentos de un determinado objeto, formando de esta manera una unidad que manifiesta la esencia concreta de dicho objeto. Lo concreto expresa entonces un grupo cada vez más general al que pertenece un objeto, esto es, lo asocia a tipos, géneros, clases, especies, etc.

La tercera clasificación está caracterizada por ser una distinción de tipo vincutivo, es decir, entre nexos que relacionan las partes (individuales) o determinaciones, y que como tales sólo pueden existir en comunidad, dependientes unas de otras. Husserl explica esta relación con el ejemplo del concepto “cosa”, en el cual se reúnen, o mejor dicho, concretan, los conceptos extensión, duración temporal, cualidades sensitivas, forma, propiedades físicas, etc.²⁵⁴ El sustrato es la cosa y las determinaciones son los demás conceptos. Lo concreto es una individualidad, por decirlo de alguna manera, de nivel superior, pues implica un grupo de determinaciones o individualidades infinitas posibles. Las determinaciones de un objeto son elementos no independientes que en su conjunto forman otra individualidad, o sea, un concepto concreto. Lo concreto y lo abstracto se determinan en una escala de generalidad que se asciende o desciende dependiendo del interés teórico, es decir, en cuanto al tipo específico de ciencia con la que se trate. Por lo tanto, el grado de generalidad que exprese la esencia concreta de un objeto depende de su rango de amplitud, capaz de englobar ciertas determinaciones individuales.²⁵⁵

Bajo estas distinciones es posible establecer dos grupos diferentes de ciencias: abstractas y concretas. Las primeras se ocupan de los momentos o partes no independientes que pertenecen a los objetos concretos. Las segundas se encargan de los individuos que reúnen esos momentos abstractos en clases, géneros, especies, etc. Un ejemplo de ciencia concreta

²⁵³ “Todo ser individual, existe entonces sólo como una totalidad de momentos que se copertenecen, a lo que corresponde la idea de un concepto total relacionado con todos los momentos del objeto como la individuación del concepto, es decir, el concepto abarca el objeto según todos sus momentos. De esta manera obtenemos las primeras ideas de concretum y conceptos concretos. Cada ser individual debe ser llamado concretum en la medida en que implica una multiplicidad de momentos inextricablemente «intercrecidos» y existe en su intercrecimiento general (concrecere)”. *Ibid.*, p. 66.

²⁵⁴ *Ibid.*, p. 67.

²⁵⁵ “En consecuencia –dice Andrea Staiti– «abstractos» son, ante todo, aquellos conceptos que se refieren a momentos no independientes de un determinado tipo de objeto, es decir, a determinaciones absolutas que no pueden ser experimentadas fuera de los objetos a los que son inherentes y cuyo tratamiento teórico requiere una abstracción previa de estos objetos”. A. Staiti, *Husserl’s Transcendental Phenomenology*, p. 155.

es la biología, y de ciencia abstracta es la fisiología. La biología se ocupa de todos los seres –orgánicamente– vivos en general, la fisiología se centra únicamente en los sistemas orgánicos de los seres vivos, como el sistema endócrino o el nervioso. Para la biología, los seres vivos son vida orgánica en general, para la fisiología, son sólo un sistema de sistemas orgánicos que pueden tratarse cada uno de forma exclusiva.

Lo más importante que se revela en el análisis de este penúltimo nivel clasificatorio, y que no debemos perder de vista, es que la distinción entre ciencias abstractas y ciencias concretas no surge de un proceso intelectual unidireccional, es decir, sólo a través de una formalización, sino también por un proceso que Husserl denomina como «racionalización»,²⁵⁶ el cual parte, –en dirección contraria– de las determinaciones formales individuales del objeto hacia sus determinaciones concretas materiales. Todos los objetos se componen de dos tipos de determinaciones, concretas reales y formal-ontológicas. Las ciencias abstractas llevan a cabo un proceso de formalización, o como dice Andrea Staiti, “un proceso de abstracción progresiva de las determinaciones materiales”,²⁵⁷ es decir, se alejan de las determinaciones materiales para concentrarse únicamente en las de tipo formal-ontológico. Por ejemplo, a la física (una ciencia concreta) le interesa de manera general la materia y la energía del Universo, en cambio a la termodinámica (una ciencia abstracta) sólo le preocupa la transferencia de la temperatura, del calor y el frío. La termodinámica ha abstraído de las determinaciones concretas de la física la transferencia de temperatura, ella se ocupa únicamente del comportamiento de los cuerpos espacio-temporales en cuanto seres que transfieren calor y frío. En oposición a ese proceso, la racionalización es la operación en dirección contraria que parte de una ciencia a priori hacia lo concreto posible. Esto puede aclararse de mejor manera si tomamos en cuenta el caso de la física cuántica, que, como ciencia a priori, cuenta también con sus propias posibilidades reales. Por ejemplo, los chips, procesadores, la energía nuclear y el internet son resultados concretos derivados de una ciencia a priori, en este caso, de la física cuántica. Sea una u otra la dirección que se tome, según el interés teórico específico, el lugar de partida y la meta es el a priori material que constituye la esencia concreta del objeto. La conclusión de la clasificación entre ciencias concretas y ciencias abstractas es que ambas siempre se encuentran en relación. Las primeras

²⁵⁶ Husserl, *Nature et Esprit*, p. 75-76.

²⁵⁷ A. Staiti, *Husserl's Transcendental Phenomenology*, pp. 155-156.

abarcan a las segundas en una escala de generalidad mucho más amplio, pero eso no significa que las ciencias abstractas tengan como única determinación lo concreto, sino que son el despliegue, por decirlo de alguna manera, microscópico de cada parte del objeto concreto de las ciencias concretas, el cual puede tener resultados formales y concretos. Son ciencias que en su origen conviven y se soportan ontológicamente.

La cuarta y última clasificación que Husserl hace es entre ciencias independientes y ciencias no independientes. Los nexos que hay entre uno y otro tipo de ciencia dependen directamente de la anterior clasificación, una ciencia es independiente o no independiente si su campo de investigación es abstracta o concreta, es decir, de cómo se configure cada campo o esfera de ser de cada ciencia en relación con sus niveles de generalidad, abstractos o concretos. Dice Husserl:

El campo de una ciencia tendrá que llamarse independiente cuando su exploración teórica nunca tenga que conducirse más allá de este campo; no importa cuán lejos penetremos en sus horizontes infinitos, es un horizonte encerrado en sí mismo que nunca debe sobrepasarse. En el caso contrario, el campo es no independiente y entonces el interés teórico necesariamente tendrá que extenderse hasta alcanzar la totalidad temática; esto significa, sin embargo, que para la completa satisfacción del interés teórico necesitamos una ciencia dirigida a esta totalidad, a este campo de ser totalmente independiente. Tal ciencia sería la base de la que depende la ciencia inicial anterior y a la que, al mismo tiempo, se circunscribe.²⁵⁸

Si el campo de experiencia de todas las ciencias se determina a través de sus niveles de concreción o abstracción –es decir, de generalidad lógico-ontológica–, entonces podemos afirmar que todas ellas son siempre dependientes de un campo de experiencia mucho más amplio que las engloba o barca. Si pensamos en un objeto concreto, por ejemplo, la cultura, vemos que sus conceptos centrales o fundamentales (la historia, la lengua, el estado, las instituciones, las obras, etc.) se enlazan en la forma de una estructura no independiente, pues dependen unos de otros para configurar el campo de experiencia de la cultura. Sin embargo, cada una de ellas determina también otros campos de experiencia que sí son independientes y esencialmente cerrados (la lingüística, el derecho, el arte, etc.) La independencia o no independencia de cualquier ciencia se explica intrínsecamente, o sea, en su propio campo de experiencia, en los nexos y las discriminaciones que los propios conceptos fundamentales de cada ciencia exigen como una unidad o región de ser. Queda claro ahora que no se pueden

²⁵⁸ Husserl, *Nature et Esprit*, p. 79.

explicar cuestiones referentes a un determinado campo de ser de una ciencia a partir de otro que no se encuentre en el mismo campo de experiencia.

La distinción más importante que podemos hacer ahora, una vez alcanzado este último nivel clasificatorio, es entre las ciencias de la naturaleza y las ciencias del espíritu. Pongamos, como ejemplo, a la Tierra y a una persona, cada uno de ellos tiene su propio campo de experiencia en el que se fijan sus conceptos fundamentales, lo cuales, a su vez configuran otras esferas que son autónomas y clausuradas o cerradas en sí mismas. La unidad experiencial de cualquier ente se constituye con el todo de los conceptos fundamentales dependientes unos de los otros, formando de esta manera una región de ser en la que continuamente se extiende el mundo, o mejor dicho la experiencia del mundo. La Tierra entonces es un ente con sus conceptos fundamentales no independientes, desde lo cuales se despliegan otros independientes. La Tierra puede ser estudiada –englobada– por la geografía o la astronomía como ciencias independientes, no obstante, ambas ciencias están abarcadas por una región más amplia que es la de las ciencias de la naturaleza. Para el estudio de la persona, las ciencias independientes que pueden estudiarla son la psicología, la historia, la política, etc., pero todas ellas están abarcadas por la cultura, y ésta a su vez por las ciencias del espíritu. Y tanto las ciencias del espíritu como las ciencias de la naturaleza se encuentran englobadas a su vez por el mundo como la unidad de todas las regiones. En suma, una región ontológica es un dominio unitario y cerrado que se despliega en conceptos elementales regionales, pertenecientes a una determinada ciencia y que al mismo tiempo la fundamentan. Por lo tanto, cada región ontológica está abarcada o es enmarcada por una región mucho más amplia, la región total, el mundo.²⁵⁹

Ahora bien, la clasificación de las ciencias que Husserl propone muestra que cada objeto dado en la infinitud extensiva o intensiva del mundo se ordena o puede llegar a ser asequible en la experiencia según su propia estructura intuitiva. Esto significa que la clasificación –es decir, la vía de fundamentación de la lógica trascendental– contradice la afirmación de Rickert, la cual dice que la infinitud de la experiencia del mundo es ingobernable, pues lo que la fenomenología descubre es que el mundo, como la región total, se da en la experiencia como una unidad originaria en donde lo formal y lo material se sintetizan o se integran en la

²⁵⁹ “El mundo es una totalidad unitaria cerrada en sí misma por razones de esencia, la cual llamamos región total, y que está caracterizada como la región de todas las regiones”. *Ibid.*, p. 57.

generalidad eidética de la experiencia de los entes. La clasificación husserliana no tiene nada que ver con las idealizaciones de una ciencia ya existente, como sostienen los neokantianos de Baden. No se trata de otra cosa que de hacer visible la síntesis continua constituyente del mundo predado entre lo fundamental material y lo formal, es decir, de revelar el origen en la experiencia de la base de toda actividad científica, el mundo predado.

A través de las dos vías de fundamentación, que hemos expuesto hasta ahora, la vía de la ontología material y la vía de la lógica trascendental, Husserl «desmantela»²⁶⁰ el concepto de naturaleza con el que opera el naturalismo, mostrando que no se puede seguir contando con este término porque se encuentra ya como tamizado por un tipo específico de aprehensión, el de la actitud científica, que lo estrecha o limita a la esfera de la naturaleza física. Fenomenológicamente, el mundo se constituye –en la experiencia– con la forma de una síntesis, la del a priori material sintético. Lo que se condensa en este a priori son las regiones de naturaleza y espíritu. Naturaleza y espíritu son dos esferas de ser que no están separadas y tampoco se mezclan, sino que conviven y se co-pertenecen dentro de una esfera mucho más abarcante, el mundo en su totalidad unitaria. Esto quiere decir que la base de toda praxis teórica o científica es el mundo como unidad, y que la relación entre naturaleza y espíritu sólo se puede entender en la naturalidad de la experiencia, es decir, en la inmediatez ordinaria de la experiencia, la cual es el correlato de la actitud natural. La naturaleza pre-teórica, o pre-científica, es el plano experiencial concreto sobre el que ocurre la vida personal, la vida humana. Bien podemos afirmar ahora que este descubrimiento fenomenológico de la naturaleza es una especie de deconstrucción del concepto mismo; el concepto de desmantelación (*Abbau*) que Husserl usa con tanta frecuencia cobra importancia dentro del contexto de la crítica y fundamentación del conocimiento científico. Lo que Husserl desmantela y restablece es la originaria continuidad entre experiencia del mundo y ciencia.

²⁶⁰ “Husserl a menudo se refiere a este procedimiento de empobrecimiento que aísla el estrato de la pura naturaleza como *Abbau* (desmantelamiento)”. A. Staiti, *Husserl’s Transcendental Phenomenology*, p. 143.

4. MOTIVACIÓN DE RAZÓN: A MODO DE CONCLUSIONES

El recorrido del análisis que se ha hecho hasta ahora sobre la motivación de razón y el contexto temático que la envuelve, debería responder ahora a la hipótesis principal de este trabajo, o al menos, mostrar de manera parcial el cumplimiento de sus objetivos, y sus alcances en relación con ella: ¿qué es la motivación de razón? ¿Cuál es su función en la fundamentación del conocimiento científico? ¿Cuál es su función en la fenomenología y en la teoría fenomenológica de la ciencia? ¿Cuál es la importancia de un estudio acerca de la legitimación y justificación de la ciencia en el contexto contemporáneo? Los problemas que encierran estas preguntas, si bien no han encontrado resolución, se han desarrollado de tal manera que su sencilla exposición pueda abrir un espacio para justificarse en un estudio mucho más profundo y detallado. Los rendimientos de este análisis sugieren que la motivación de razón es el elemento constitutivo de la vida subjetiva que como criterio universal opera en el núcleo de la libertad humana y que, como tal, es el único principio que legitima y justifica la actividad científica. Ahora bien, en las siguientes líneas expondré de manera resumida lo conseguido en los planteamientos del trabajo y los alcances de cada capítulo, así como las cuestiones que quedan abiertas a investigaciones mucho más extensas y especializadas. Al final, lo más deseable de un trabajo de esta naturaleza es apenas exhibir las dificultades que giran en torno a la motivación de razón.

El problema que en términos generales explora este trabajo es una idea de razón localizada en el nivel más básico de la acción de la vida subjetiva. El motivo de esta exploración es la búsqueda de la justificación y legitimación del conocimiento científico, cuya meta central sería mostrar la restitución filosófica del vínculo originario entre ciencia y vida. Los momentos del estudio que ponen en el horizonte esta posibilidad, o mejor, que ponen a la razón como la condición de posibilidad de la restitución son los análisis fenomenológico-constitutivos de la vida subjetiva, pues es bajo esos términos en donde aparecen las motivaciones; lo que exhibió la motivación de razón es que ella es el eje de la voluntad individual donde la vida subjetiva se instala como el primer momento de la acción de su propia vida, y que de ella depende su actuar individual y la orientación de su actividad científica en el mundo. En realidad gran parte del problema se encuentra en que sólo el tratamiento del desarrollo constitutivo del sujeto puede aclarar las problemáticas entre

filosofía y vida. Pero si la restitución aquí es entendida desde un concepto de razón que descubre la fenomenología, entonces este análisis implica una vuelta a los principios de la filosofía. La peculiaridad de la filosofía fenomenológica es hacerlo desde la esfera de la experiencia inmediata.

Lo primero que sobresale es que debido a la historia de la composición, edición y publicación de *Ideas II* es para nada claro a primera vista el momento analítico al que pertenece dentro del conjunto de la obra de la fenomenología husserliana. Por eso, se propuso colocarlo en el contexto de la fundamentación de las ciencias, pues responde a la motivación fundamental y primera tarea de la fenomenología trascendental como filosofía: la crítica a la experiencia del mundo. La fundamentación es necesaria por dos razones: la primera, porque revela lo que está en riesgo, o sea, la legitimación y justificación de la ciencia y la posibilidad de orientar racionalmente la vida humana; y la segunda, porque es la forma en que la fenomenología husserliana se justifica a sí misma como filosofía radical, pues se propone como primer tema de investigación el «*Universum fundamental*»,²⁶¹ es decir, la totalidad del mundo en su sentido unitario donde se inaugura toda actividad científica. El marco crítico de este trabajo partió de la idea central del pensamiento neokantiano sudoccidental: la imposibilidad de apresar la totalidad unitaria de la experiencia del mundo, la cual, según esta teoría, es infinita e inabarcable para el sujeto. La clasificación de las ciencias que Husserl propone como respuesta a su crítica al neokantismo de Baden exhibió que, de hecho, en un análisis desde y sobre la experiencia sucede lo contrario, el correlato de la infinitud – aparentemente inasequible– del mundo tiene como correlato la experiencia, y es que sólo a través de la descripción de las estructuras esenciales de ésta es que se hace asequible el mundo en su totalidad unitaria. La clasificación husserliana de las ciencias muestra que toda ciencia se elabora sobre la experiencia del mundo como totalidad, y que todo ordenamiento de las ciencias que se pretenda debe tener como fundamento nuestra experiencia pre-teórica del mundo.

El concepto de constitución –central en *Ideas II*– explicitó la experiencia de las cosas que integran el mundo, e hizo visible, a través de la teoría de las actitudes, el olvido del mundo en actitud natural de las ciencias, y su necesidad de reorientarlas a su origen en la vida concreta de la comunidad de sujetos personales en la que nos desenvolvemos. Así, *Ideas II*

²⁶¹ E. Husserl, *Nature et Esprit*, p. 40.

caracteriza a la vida de conciencia como un desarrollo o evolución experiencial en diferentes niveles o estratos constitutivos, o bien desde diferentes actitudes. En la descripción de las estructuras de la conciencia, desde su primera consideración como yo puro hasta su tematización como yo personal, se mostró que las habitualidades y las motivaciones arraigan en todos los niveles constitutivos de la vida subjetiva. El análisis de estos diferentes estratos manifiesta su coherencia con el discurso husserliano de la teoría fenomenológica del conocimiento que tiene como base la descripción de la identidad subjetiva, pues en la búsqueda de los principios y fundamentos de la experiencia del mundo lo que se consiguió fue su localización como mundo pre-dado o naturaleza en la inmediatez experiencial de la vida personal en actitud ordinaria o natural. Este es en realidad el contexto temático en el que aparece la motivación de razón. *Ideas II* revela que la naturaleza se constituye en la esfera del espíritu, y que su descripción parte de la teoría de las actitudes, es decir, es un concepto que se explica en la relación entre la descripción de los tipos y modos de enlaces entre vivencias intencionales y los análisis del desarrollo de la vida subjetiva. La naturaleza como el correlato de la actitud natural se configura de principio a fin en el despliegue de la vida de conciencia, desde la esfera impulsiva hasta la vida motivada activamente, racionalmente. Los resultados, entonces, de estos análisis son: 1) las actitudes configuran regiones de ser, naturaleza y espíritu, son intereses que se fundan en la relación entre las habitualidades y las motivaciones, por tanto, la descripción de la región de naturaleza como esfera pre-teórica necesariamente tiene que pasar por el tratamiento de la constitución de la vida de conciencia; 2) la localización de la naturaleza en el entramado motivacional del desenvolvimiento de la vida personal exhibe la necesidad preponderante de la filosofía –en este caso de una filosofía fenomenológica– de establecer las bases teóricas para una praxis racional humana. Y es que en realidad, con estos análisis se está respondiendo a una de las preocupaciones más grandes de la fenomenología husserliana, la supuesta desconexión del escepticismo entre conocimiento y vida –ya se trate del naturalismo neokantiano, del historicismo, del psicologismo o del subjetivismo naturalista. Si no se aclaran las consecuencias últimas de sus fundamentos, el riesgo que se corre con el escepticismo es la ruina de la ciencia y la imposibilidad de una humanidad orientada racionalmente. *Ideas II* es un momento temático importante porque coincide con los motivos y metas que la fenomenología se planteó desde *Investigaciones lógicas* de 1900-1901 hasta los textos de los años treinta la *Crisis de las*

ciencias europeas y la fenomenología trascendental, y es la prueba de que la fundamentación no puede estar separada de la crítica, porque lo que la fenomenología busca llevar a sus últimas consecuencias son tanto los fundamentos teóricos como prácticos de las ciencias.

A grandes rasgos, ese es el desarrollo argumentativo que se expuso a lo largo de este trabajo, sin embargo, el resultado más valioso, y que es al mismo tiempo el tema central, fue la localización de la motivación de razón en el núcleo constitutivo de la vida subjetiva. En los análisis que hemos hecho hasta ahora, la motivación de razón se encuentra en el origen de la teoría del conocimiento de la fenomenología husserliana. Las descripciones de las vivencias intencionales, y los tipos y modos en que las vivencias se enlazan entre sí se entienden solamente en el análisis de las estructuras esenciales del sujeto; y, a su vez, la descripción fenomenológica del desarrollo de la vida subjetiva no se puede entender sin la consideración de la motivación de razón. La dirección que toma la teoría del conocimiento de la fenomenología con el tratamiento de la motivación de razón es la de la descripción de la vida subjetiva desde su inmediatez experiencial, desde su génesis. En otras palabras, la motivación de razón exhibe tanto las esferas más básicas como las más complejas en las que se desenvuelve el sujeto como vida constituyente de sentido y como persona humana en su estar inmediato en el mundo de la experiencia ordinaria.

Desde el propio esquema de *Ideas II* podemos ahora afirmar que la motivación de razón funciona como guía epistemológica para la fundamentación o clasificación de los saberes, y como guía para el análisis de la acción del sujeto. En el primer caso, en cuanto a su función epistemológica, la motivación de razón está directamente relacionada con la teoría de las actitudes. La teoría de las actitudes, como vimos, descubre regiones ontológicas en el curso de la experiencia del mundo, determinadas siempre en función de una cierta actitud; las regiones ontológicas son dependientes de las formas experienciales en las que se constituyen. En el vínculo entre una actitud y su región ontológica, se descubre una ley que rige a dicha región, la cual puede ser la causalidad o la motivación, la primera para la región de la naturaleza física y la segunda para la del espíritu. De manera más precisa, la región que se distingue con la motivación de razón es la de la vida personal, y a donde apunta es a la libertad individual de la subjetividad personal, no a la causalidad. De esta manera, la motivación de razón –paralela a la ley de la causalidad– establece los parámetros y las relaciones entre las regiones más englobantes del saber, entre naturaleza y espíritu. Y por otro lado, como guía

para el análisis de la acción del sujeto, la motivación de razón se opone al impulso de la pasividad y al de naturaleza física. En la esfera de la pasividad podemos distinguir dos niveles del impulso, el que es meramente sensible, casi biológico, y el impulso habitual, el que se instaura en la propia trayectoria vital del sujeto, el simple dejarse llevar por la corriente de la vida. En la esfera de la naturaleza física, el comportamiento se explica como un actuar ciego porque, como vimos, de ese lado de la naturaleza el cuerpo funciona como un organismo causal que se rige por las leyes de la materialidad, de la *physis* natural. De todos los niveles que se han distinguido de la motivación, el más importante es el de la motivación de razón porque es un oponerse de forma voluntariamente activa al impulso, es la posibilidad de la voluntad de ser motivada racionalmente. La motivación de razón es, entonces, el eje de la libertad humana.

Ahora quiero exponer –según estas sencillas investigaciones– qué es la motivación de razón, sus alcances, sus dificultades, y lo que queda por aclarar y trabajar. Después del tratamiento que se le da a la motivación de razón en *Ideas II*, me parece que sus alcances son todavía mucho más amplios, sobre todo dentro una teoría de la acción. El análisis de la motivación de razón nos permite pensar la libertad en su sentido más amplio, como la voluntad individual donde el sujeto se funda como el primer momento de su propia vida, de su propia acción. Tal vez la ganancia más importante del análisis de la motivación de razón es la posibilidad que abre para pensar la propia razón como el eje de la libertad humana. Parecería que es obvio caracterizar a la razón de esta manera, sin embargo, el recorrido que se acaba de hacer por el concepto mismo de razón –en el segundo capítulo– desde la estructura genética de la motivación, muestra las complejidades filosóficas que la justifican como tal. En el propio marco teórico de *Ideas II*, la razón está encuadrada en el nivel de los actos del yo, es pensada en relación con la conciencia (y su contenido: sus hábitos, sus disposiciones, sus rasgos de carácter, con el estilo práctico de su personalidad) y con lo que se le impone en el transcurrir de su experiencia en el curso de su vida intencional. Esto significa que la motivación de razón se instaura en la esfera de la fundamentación lógica. Lo que está siempre en relación son «tomas de posición con otras tomas de posición»,²⁶² una postura del sujeto siempre está en referencia a otra, la justificación lógica se encuentra, entonces, en la confirmación o tachamiento, en un nuevo acto, de una postura anterior. La

²⁶² E. Husserl, *Ideas II*, p. 273.

motivación de razón significa esencialmente la relación del sujeto con él mismo. Si ahora se puede caracterizar el concepto de razón dentro de este mismo concepto, tendría que ser el de «la exigencia de la concordancia con uno mismo»,²⁶³ en la medida en que la motivación de razón afirma un nivel de acción (decisión) distinto al de tomar una postura, en un sentido mucho más amplio en el que ahora el sujeto se auto exige cierta consecuencia consigo mismo y tiende a evaluar su anteriores y actuales posturas. Desde luego, es notable que bajo esta autoexigencia yace una idea guía, la cual se pretende como fin último, como meta.²⁶⁴ La autoexigencia de cada uno está siempre enmarcada por la razón práctica, estimativa, y teórica, la cual a su vez tiene como guía aquello que para cada uno es real y verdaderamente aceptado, estimado, querido o deseado. Esto se puede dar a nivel individual o colectivo, en sociedades científicas, políticas, religiosas, etc. Ya se trate de una razón pura o de una razón relativa, nuestras discriminaciones, nuestros criterios, nuestro juzgar, nuestro discernir, nuestro distinguir, etc., tendrán como base un ideal que funciona como una incesante tendencia a.

El análisis de la motivación de razón hace visible la posibilidad de asumir que hay una esfera fundamental de la acción que es absolutamente individual, es la capacidad del sujeto de asumir una posición, de situarse en medio de una corriente, como la llama Husserl, «mecánica».²⁶⁵ Se trata de una capacidad que está en la raíz de una libertad radicalmente

²⁶³ Husserl explica la idea de la «consecuencia» en el tercer ensayo sobre la *Renovación* en términos de fundamentación lógica: “Decisiones volitivas que ya había tomado, puede el hombre reconocerlas en afirmaciones volitivas o rechazarlas en negaciones volitivas; y lo mismo a propósito de acciones ya realizadas por él. La secuencia de hechos que han traído algo a la realidad no puede, claro está desmontarse retrospectivamente. Pero el yo sí puede someter a crítica volitiva posterior la voluntad que ha actuado que en la vida ulterior del yo prolongaba su vigencia de manera natural: puede, pues, confirmar tal vigencia o puede con un «no volitivo» denegar esta validez práctica. De resultados de ello el yo se valora a sí mismo, en calidad de sujeto de la voluntad, como sujeto que quiere justa o injustamente y que actúa justa o injustamente”. E. Husserl, *Renovación del hombre y de la cultura*. Cinco ensayos, Anthropos, Barcelona / Universidad Autónoma Metropolitana, 2002, p. 28. Trad. Agustín Serrano de Haro. (En adelante *Renovación del hombre y la cultura*)

²⁶⁴ “Es racional si, ante la pregunta «¿por qué haces eso?», se responde con la indicación de un fin guía y si, finalmente, incluso tratándose del fin último, se responde lo siguiente a la pregunta por el porqué: porque lo considero valioso en sí”. E. Husserl, *Introducción a la ética*. Lecciones de los semestres de verano de 1920 y 1924, Editorial Trotta, Madrid, 2020, pp. 131-132. Trad. Mariana Chu García, Mariano Crespo, Luis R. Rabanaque. (En adelante *Introducción a la ética*)

²⁶⁵ “En todo caso, mera naturaleza es todo «yo-hago todo mecánico». Surge un impulso sensible, digamos el impulso de fumar: agarro el cigarro y lo enciendo, mientras que mi atención, mis actividades de yo, mi consciente estar afectado, está enteramente en otra parte: se me insinúan pensamientos, los sigo, me comporto activamente hacia ellos inspeccionándolos, aprobándolos, desaprobándolos, etc. Tenemos ahí afección de yo y reacción «inconscientes». Lo afectante llega al yo, pero no al yo en vigilia, al yo del volverse u ocuparse, «consciente»”. E. Husserl, *Ideas II*, pp. 390-391.

humana, que bien podemos calificar como una libertad por la razón, una libertad radicalmente racional. Pensar la libertad desde un criterio racional significa pensarla desde la propia estructura genética de la motivación de razón (dentro de la pasividad en instintos o impulsos que después funcionan como el subsuelo de los hábitos, en los cuales me dejo llevar por la costumbre o tengo la posibilidad, ahora en la esfera de la actividad, de oponerme, de actuar racionalmente), y no desde criterios adquiridos por costumbre o moralmente.²⁶⁶ La radicalidad del análisis fenomenológico está precisamente en localizar a la razón en la estructura genética de la propia subjetividad.

El análisis de la motivación de razón nos da la posibilidad de proyectar un régimen racional de vida que puede ser pensado en la acción libre individual y en la vocación científica.²⁶⁷ No está basado en nada más que en la capacidad de asumirnos en medio de una corriente de vida casi automática y de someter a crítica, a ponderación, a análisis, nuestros motivos, metas, el decurso de mi vida, etc. Si el sujeto es capaz de tomar una posición en medio de la corriente de su vida entonces está actuando de forma racionalmente libre. Actuar racionalmente motivado significa primero darse cuenta de la esfera pasiva de la vida, y después tomar una posición ante ella examinando las creencias que la edifican. Para las personas en general, hay ciertas motivaciones de razón que se van a oponer a la acción meramente impulsiva, lo cual se da en actos ordinarios. También en algún punto es necesario, al menos como algo esperable de un estudiante de filosofía, cuestionarse los motivos de su

²⁶⁶ “El yo personal se constituye en la génesis primigenia no solamente como *personalidad* determinada IMPULSIVAMENTE, desde el comienzo y siempre impulsada también por «INSTINTOS» PRIMIGENIOS y siguiéndolos pasivamente, sino TAMBIÉN COMO YO SUPERIOR, AUTÓNOMO, LIBREMENTE ACTUANTE, guiado en particular por MOTIVOS DE RAZÓN, no meramente arrastrado y no libre”. E. Husserl, *Ideas II*, Anexo XII, p. 303.

²⁶⁷ La posibilidad de construir una meta racional a partir de la motivación de razón aparece extensamente en los ensayos de la *Renovación del hombre y la cultura* de Husserl, sin embargo, en el siguiente pasaje se puede ver cómo se concreta esa posibilidad: “Se alza, empero la claridad intuitiva, la «evidencia», la «clarividencia», como conciencia de captación cabal directa de aquello en que uno cree, a partir de la presunción que meramente lo anticipaba (en la acción que trae algo a la realidad se tratará, más bien, de la conciencia de conseguir el valor mismo que operaba como meta). Tal captación cabal se convierte en una fuente de normas verificadoras, fuente que ahora es valorada y perseguida de modo especial. Así se entiende, pues, lo peculiar del *empeño de la razón*: es un empeño por dar a la vida personal, a sus tomas de postura judicativas, valorativas y prácticas, la forma de la evidencia, de la clarividencia, o bien, por adecuación a ésta, la forma de la *legitimidad, de la racionalidad*. Se trata, en una expresión correlativa, del empeño por poner de manifiesto, en la captación cabal evidente, lo «verdadero» en valores y bienes verdaderos o «auténticos»; como aquello por lo que medir normativamente la corrección e incorrección de las meras creencias. Pero el llegar a ver con evidencia este mismo estado de cosas y el dejarse motivar por él se cuenta entre las posibilidades de esencia del ser humano. Como también, [...], la posibilidad de que el hombre se valore a sí mismo según normas de la razón y de acuerdo con ellas se reconstruya en la práctica”. E. Husserl, *Renovación del hombre y la cultura*, ed. cit., p. 29.

actuar por costumbre.²⁶⁸ Es importante tener en cuenta que en los análisis genéticos no hay una sustancialización de la idea de razón, no se habla de la razón como naturaleza humana, como la esencia de la condición o de la existencia humana, como una fuerza suprahumana que la determine ontológicamente, etc., más bien, se está hablando de “la razón como una meta”.²⁶⁹ Si ahora se puede definir fenomenológicamente a la razón tendría que ser como una posibilidad que se abre de manera absolutamente individual. La motivación de razón como la posibilidad de proyectar un régimen racional, o sea, la posibilidad de proponerse a la razón como meta, se inscribe en la justificación y legitimación más que en la fundamentación, es decir, en la justificación de la vocación científica y especialmente de la vocación filosófica.

Cuando afirmamos que la razón es una idea meta, queremos decir que es algo que nos proponemos como posible y viable a través de la filosofía.²⁷⁰ En la esfera de la acción libre individual podemos preguntarnos: ¿por qué la razón es algo que nos deberíamos proponer como meta? ¿Qué tan válida y cómo puedo justificar o legitimar esa meta? Volviendo a las preguntas socráticas más elementales de carácter enteramente práctico podríamos preguntar igualmente ¿qué hago con mi vida?, ¿qué me debo proponer para mi propia vida? ¿qué debo proponerme para mi existencia?, ¿cuáles son los elementos o los criterios selectivos que tengo? La respuesta a todas esas preguntas tendría que ser la motivación de razón, porque la única manera de elegir lo mejor para uno mismo es aplicando criterios racionales, pero para hacerlo tendría que considerarse que ésta es ya la vía para elegir, y es la vía legítima. La legitimidad de la motivación de razón está puesta en términos de su universalidad, es decir, que actuar racionalmente no sólo es válido para un sólo individuo, o para una determinada comunidad, sino que es válido humanamente.

²⁶⁸ “El hombre no se limita a vivir según sus impulsos, originarios o adquiridos, según sus inclinaciones consuetudinarias, etc., sino que en la reflexión se vuelve sobre sí mismo y su acción, [...] el yo se torna un yo que se determina y elige a sí mismo, y que somete su vida entera, como en el caso de la vida vocacional, a una voluntad reflexiva y general”. E. Husserl, *Renovación del hombre y la cultura*, p. 31.

²⁶⁹ Para Husserl la razón es una meta que puede ser pensada como un ideal regulativo, como una posibilidad, cuyo único objetivo es, como afirma Husserl, “reconfigurar racionalmente la vida personal entera”. E. Husserl, *Ibid.*, p. 34.

²⁷⁰ “Reconocemos lo siguiente: la condición de posibilidad de que se constituya una auténtica comunidad racional radica en que, por sobre los individuos que filosofan, se haga realidad un estamento de filósofos y una constelación de bienes objetivos comunes; o sea un sistema cultural llamado «filosofía» que esté en proceso objetivo de desarrollo. Los filósofos están llamados a ser los representantes del espíritu de la razón, el órgano espiritual por el que la colectividad accede originaria y duraderamente a la conciencia con su verdadero destino (de su verdadera identidad) y el órgano cuya vocación es la propagación de esta conciencia”. E. Husserl, *Ibid.*, p. 43.

Si, como vimos, la pregunta por la motivación de razón y el contexto en el que aparece – el filosófico fenomenológico– tiene que ver con ciertos motivos legitimantes y justificatorios de la ciencia y de la vocación científica, entonces, podemos preguntarnos por qué es tan importante la fundamentación de la ciencia, o lo que es lo mismo, por qué es tan importante la resituación de la filosofía. O bien, podríamos preguntarnos: ¿en qué estado tiene a la humanidad nuestra actual forma de hacer ciencia? ¿Cuáles son las motivaciones originarias de esa idea de ciencia? A esto sólo se puede responder en dos direcciones: 1) es importante porque lo que está en juego es un orden de humanidad racional²⁷¹ o la autoaniquilación de sí misma. La motivación de razón funciona precisamente como una motivación para la búsqueda científica porque es el primer nivel constitutivo desde donde el sujeto toma acción, donde toma una postura, donde aparece la posibilidad de dirigir su vida hacia la ciencia. El problema en este respecto es más un problema sobre la validez de la motivación científica, es decir, por qué ha de ser deseable la verdad científica, cuál es el valor último del quehacer científico. El valor radica en proponerse la verdad como meta para la vida, pero ese proponerse la verdad como meta está motivado y está sobre todo racionalmente motivado. Aquí, la motivación de razón opera, por un lado, como el resultado de una cultura que se desenvuelve en el empeño de la ciencia, afirmándola; y por otro lado –del lado valorativo–, hay algo en el sujeto que lo impele a buscar la verdad, y en última instancia, si se empeña en esa motivación terminará convirtiéndose en una motivación científica, en una motivación de verdad científica. Y 2) podemos ahora plantear que parece que el estado de la ciencia carece de motivaciones de razón. Si las motivaciones contemporáneas del saber científico son el poder político, el poder económico, o algo diferente a la ciencia y la vocación científica, probablemente no estamos haciendo ciencia, al menos no como la hemos venido describiendo a lo largo de este trabajo, como ciencia auténtica, es decir, como ciencia que se pregunta por sus propios fundamentos. Una de las peores consecuencias de este tipo de motivaciones es la

²⁷¹ Para Husserl, la idea de una humanidad racional está directamente relacionada con una idea de autenticidad, que no quiere decir otra cosa que la autorregulación a partir de la razón: “Igual que un hombre puede únicamente guiarse así mismo, así también una humanidad; e igualmente que un hombre únicamente puede llegar a ser hombre auténtico si da forma consciente a esta idea normativa de la autenticidad y a la idea de una vida según norma, y si se coloca de manera voluntaria bajo esta idea como imperativo categórico, así también una humanidad sólo puede convertirse en humanidad racional si se guía en una conciencia general por la idea de una humanidad que configura su vida personal entera según norma y que por su propio esfuerzo se hace conscientemente con el contenido concreto de estas normas”. E. Husserl, *Ibid.*, p. 61.

descalificación sobre la razón, la racionalidad, y la racionalidad científica, que viene de las teorías contemporáneas seudocientíficas, de los intereses políticos, económicos y religiosos. Con la crítica fenomenológica a las ciencias podemos ahora darnos cuenta en seguida que ninguno de esos intereses tiene una raíz de sentido, que sus teorías están más bien como flotando en una niebla de confusiones formales que no permiten el auténtico desarrollo del conocimiento científico. Podemos justificar esto, como hemos visto, con la relación ciencia-vida que aparece con la crítica al neokantismo. Y es que el aspecto más peligroso, según Husserl, del neokantismo de Baden y que representa una oposición insalvable entre el trascendentalismo kantiano y el trascendentalismo husserliano, es que el neokantismo desperdició la parte más valiosa de la crítica de Kant, que es la deducción trascendental de las categorías. Por la estructura misma de la síntesis, por el sentido mismo del a priori kantiano, el trascendentalismo kantiano establece una separación entre experiencia y vida, entre ciencia y vida, entre filosofía y vida. La reunificación entre filosofía y vida aparece en la motivación de razón, porque no es algo que se le imponga al sujeto, sino porque el desarrollo de la vida de conciencia implica un proceso de sedimentaciones, validaciones históricas, reafirmaciones entre varias generaciones, que finalmente pueden o no arraigar en el sujeto, es decir, que las personas las lleven a cabo o no. He aquí una vez más la cristalización de la dimensión de libertad que envuelve todo lo que significa la motivación de razón.

Finalmente, quiero concluir exponiendo algunos temas y dificultades en las que todavía queda mucho por trabajar y aclarar. Evidentemente, no se le puede dar resolución definitiva a un problema filosófico en una sola investigación, se requiere, pues, más que eso: 1) ¿El análisis de la motivación de razón no es ya una descripción o caracterización de la subjetividad humana? Si la fenomenología está describiendo al sujeto como racional, como sujeto de motivaciones de razón, en qué dirección debería plantearse una antropología filosófica, en este caso fenomenológica. 2) Como es evidente, en este trabajo no dimos ninguna definición definitiva de lo que para la fenomenología husserliana es la ciencia. Estas investigaciones apenas pudieron exhibir las primeras notas de un trabajo mucho más amplio acerca de la posibilidad de una teoría de la ciencia husserliana y de la posibilidad de una fundamentación fenomenológica de la ciencia, tarea que requiere de una investigación más extensa. 3) En el futuro tendría que hacerse una investigación sobre la relación de la

trascendentalidad de la fenomenología con su teoría de la ciencia, es decir, a partir de qué momento la reducción trascendental nos permite plantear una idea de científicidad. 4) ¿Con la motivación de razón se está planteando una teoría de la verdad? ¿Si es así, cuál sería el papel de la motivación de razón? 5) ¿Hacia dónde tendría que dirigirse una ética fenomenológica? Si lo que se ha encontrado en el recorrido de la motivación de razón es una teoría de la acción que se funda entre lo dado y lo que queda por hacer, entre la descripción de las estructuras de la conciencia personal y la aprehensión de la libertad de nuestras posiciones, nuestras decisiones, nuestras acciones finalmente, entonces, ¿no se estaría hablando de una ética que apunta a la libertad individual del sujeto, es decir, que sólo depende de uno mismo el asumir lo que somos y lo que llegamos a ser? En otras palabras, si la motivación racional incluye en sí la autoevaluación racional, ¿una ética fenomenológica tendría que estar guiada por la idea de la responsabilidad? ¿Si es así, bajo qué criterios teóricos y prácticos tendría que caracterizarse a la responsabilidad? Una investigación más profunda y extensa sobre la razón aparece en el horizonte.

BIBLIOGRAFÍA

HUSSERL, EDMUND

- *Experiencia y juicio*. Investigaciones acerca de la genealogía de la lógica, UNAM, México D. F., 1980. Trad. Jas Reuter.
- *Ideas pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy. Second Book: Studies in the Phenomenology of Constitution*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, 1989. Trad. Richard Rojcewicz y André Schuwer.
- *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro primero: introducción general a la fenomenología pura*, UNAM-FCE, México, 2013. Trad. Antonio Ziri6n Quijano.
- *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro segundo: investigaciones fenomenol6gicas sobre la constituci6n*, UNAM-FCE, México, 2014. Trad. Antonio Ziri6n Quijano.
- *Introducci6n a la 6tica*. Lecciones de los semestres de verano de de 1920 y 1924, Editorial Trotta, Madrid, 2020. Trad. Mariana Chu Garc6a, Mariano Crespo, Luis R. Rabanaque.
- *Investigaciones l6gicas*, Alianza, Madrid, 2014. Trad. Manuel Garc6a Morente y Jos6 Gaos.
- *La crisis de las ciencias europeas y la fundamentaci6n de la fenomenol6gia trascendental*, Prometeo Libros, Buenos Aires, 2008. Trad. Julia V. Iribarne.
- *La filosof6a como autorreflexi6n de la humanidad* en *Invitaci6n a la fenomenol6gia*, Paid6s-Universidad Aut6noma de Barcelona, Barcelona, 2013. Trad. Elsa Tabernic.
- *La filosof6a en la crisis de la humanidad europea* en *Invitaci6n a la fenomenol6gia*, Paid6s-Universidad Aut6noma de Barcelona, Barcelona, 2013. Trad. Antonio Ziri6n Quijano.
- *La filosof6a, ciencia rigurosa*, Encuentro, Madrid, 2009. Trad. Miguel Garc6a-Bar6.
- *Las conferencias de Londres. M6todo y filosof6a fenomenol6gicos*, Ediciones S6gueme, Salamanca, 2012. Trad. Rams6s S6nchez Soberano.
- *Lecciones de fenomenol6gia de la conciencia interna del tiempo*, Trotta, Madrid, 2002. Trad. Agust6n Serrano de Haro.
- *Meditaciones cartesianas*, Tecnos, Madrid, 2009. Trad. Mario A. Presas.

- *Método fenomenológico estático y genético*, en Acta Mexicana de Fenomenología. Revista de Investigación filosófica y científica. No. 3 [Centro Mexicano de Investigaciones Fenomenológicas, México, 2018]
- *Nature et Esprit. Leçons du semestre d'été 1927*, VRIN, Paris, 2017. Trad. Julien Farges.
- *Renovación del hombre y de la cultura*. Cinco ensayos, Anthropos, Barcelona - Universidad Autónoma Metropolitana, 2002. Trad. Agustín Serrano de Haro.
- *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, Hua XIII, Apéndice XVII, Den Haag, Martinus Nijhoff.

BIBLIOGRAFÍA COMPLEMENTARIA

- DESCARTES, R. *Meditaciones metafísicas*, Alianza Editorial, Madrid, 2015. Trad. Guillermo Graíño Ferrer.
- DILTHEY, W., *Introducción a las ciencias del espíritu*, FCE, México, 2015. Trad. Eugenio Imaz.
- EMBREE, L. – Nenon, T., Issues in Husserl's Ideas II, en Contributions to phenomenology, Springer, Dordrecht, publicado originalmente por Kluwer Academic Publishers, vol. 24, 1996, pp. ix-xi.
- GARCÍA-BARÓ, B., *De Homero a Sócrates*, Sígueme, Salamanca, 2004.
- HEIDEGGER, M., *Ser y tiempo*, FCE, México, 1997. Trad. José Eduardo Rivera.
- SARTRE, J-P., *El Ser y la nada*, Altaya, Barcelona, 1993. Trad. Juan Valmar.
- LUCRECIO, *La naturaleza*, Editorial Gredos, Madrid, 2003. Trad. Francisco Socas.
- LUFT, S., Husserl's Theory of the phenomenological reduction: Between Life-World and Cartesianism, en *Research in Phenomenology*, 2004, pp. 198-234.
- *Meditaciones fenomenológicas y (neo) kantianas: filosofía trascendental, cultura y teoría de la ciencia*, Bogotá, Editorial Aula Humanidades, 2019. Trad. Ricardo Mendoza-Canales e Ignacio Quepons.
- PERREAU, L., *Le Monde social selon Husserl*, L. Perreau, *Le Monde social selon Husserl*, Springer, New York-London, 2013.

- PFÄNDER, A., *Fenomenología de la voluntad. Motivos y Motivación*, Madrid, Avarigani Editores, 2011. Trad. Manuel García Morente.
- PLATÓN, *Gorgias*, Editorial Gredos, Madrid, 2010. Trad. Julio Calonge.
- QUEPONS, I., Javier San Martín, 2015. La nueva imagen de Husserl. Lecciones de Guanajuato, en *Open Insight*, Volumen VII, No. 12, pp. 203-220.
- SAN MARTÍN, J., *Lecciones de Guanajuato*, Trotta, Madrid, 2015.
- *Para una filosofía de Europa. Ensayos de fenomenología de la historia*, Biblioteca Nueva–UNED, Madrid, 2006.
- SPIEGELBERG, H., *The Phenomenological movement*, Dordrecht, Kluwer Academic Publisher, 1994.
- STAITI, A., *Husserl's Transcendental Phenomenology. Nature, Spirit and Life*, Cambridge Press, Cambridge University Press, 2014.
- VILLORO, L., *Estudios sobre Husserl*, UNAM, México, 1975.