

FENOMENOLOGÍA Y SENTIDO. HUSSERL Y HEIDEGGER EN LA DISCUSIÓN SOBRE LA PRACTICIDAD ORIGINARIA DE LA EXISTENCIA

HUGO EDUARDO HERRERA
Universidad de los Andes, Santiago de Chile
Universidad de Valparaíso, Valparaíso

RESUMEN: En este artículo se analizan los intentos de Edmund Husserl y Martin Heidegger de acreditar el carácter originariamente práctico de la existencia, y las contribuciones de ambos autores en lo que toca a la denuncia y detección de algunos efectos negativos para la existencia humana de la reducción del sentido práctico de la existencia en planteamientos de tipo positivista. Dentro de ese contexto se busca comparar ambos intentos y dar cuenta de ciertas ventajas de la propuesta heideggeriana para el tratamiento de problemas cuya solución en Husserl queda pendiente.

PALABRAS CLAVE: Fenomenología, *Lebenswelt*, sentido práctico de la existencia.

Phenomenology and Sense. Husserl and Heidegger on the Discussion on the Practical Character of Existence

ABSTRACT: This article analyses the attempts of Edmund Husserl and Martin Heidegger to endorse the original practical character of existence and the contributions of both philosophers in the criticism and detection of diverse effects for human life generated by the reduction of the practical sense of existence by positivist positions. In this context the author compares both attempts and explains certain advantages of the heideggerian arguments in order to give answers to problems that are not solved satisfactorily by Husserl.

KEY WORDS: Phenomenology, *Lebenswelt*, practical sense of existence.

1. INTRODUCCIÓN

Muchas personas saben cómo vivir sus vidas sin haber leído textos de filosofía y la mayor parte de las decisiones concretas que deben tomarse en esas vidas no pueden adoptarse a partir de principios filosóficamente justificables. Existe una discontinuidad entre las reflexiones filosóficas y los casos concretos a decidir. La praxis descansa, sin embargo, en un cierto tipo de saber, el cual surge del trato con las situaciones y de la búsqueda, en ellas, de realización de la propia existencia. Este saber se articula en opiniones concretas. Ese saber y esas opiniones constituyen la base primera sobre la que el hombre se apoya al vivir. Esto, que ya reconocía Aristóteles¹, no impide admitir la relevancia de la filosofía para la praxis. Si bien la filosofía no es capaz de otorgarle una justificación completa a la praxis —no es posible una deducción continua desde los primeros principios

¹ Cf. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, 1098b 9 ss. Me apoyo en las ediciones bilingües de Antonio Gómez Robledo (UNAM, México, 1954) y de María Araujo y Julián Marías (Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1989).

filosóficos hacia las decisiones de los casos concretos—, sí puede hacerse cargo de determinar la validez y los alcances de las objeciones a los supuestos de una praxis con sentido. La filosofía no puede suplir aquello que se intenta describir con expresiones como sentido común, prudencia, criterio práctico, opinión de los sabios, sensatez, etc., pero sí proveerle o privarle de un fundamento. También le toca a la filosofía, como actividad reflexiva y crítica, juzgar sobre la autenticidad o inautenticidad de las opiniones concretas y actitudes cotidianas, tal como hizo Rousseau, por ejemplo, en su *Discours sur l'origine de l'inégalité*. La filosofía es capaz de tomar mayor distancia y puede volverse así criterio de juicio².

En este trabajo pretendo referirme a las contribuciones que, desde la filosofía, han hecho a la praxis dos autores: Edmund Husserl y Martin Heidegger. Los dos intentan, a su manera, acreditar un sentido en la existencia que explica la presencia de lo que llamamos praxis humana. Se trata de propuestas que se diferencian en aspectos importantes, no obstante motivaciones fundamentales en las que coinciden.

Dividiré la exposición en tres partes principales. Las dos primeras las destino a mostrar los intentos de acreditación del sentido en la existencia de Husserl y Heidegger, lo mismo que, en cada caso, los problemas que el desconocimiento de ese sentido originario generan para la praxis, según ambos autores. En una tercera parte trato de realizar una comparación de las posiciones de estos dos filósofos y de exponer ciertas ventajas de las reflexiones heideggerianas.

2. EL MÉTODO FENOMENOLÓGICO HUSSERLIANO

2.1. *Acceso directo, reducción eidética y reducción trascendental*

Los métodos particulares tienden a descartar aspectos del mundo concreto en el que originariamente nos encontramos. Esta tendencia compromete su capacidad para justificar sus resultados. Un ejemplo clásico lo provee aquí el método empírico. El postulado según el cual ese método es el único propiamente científico, no es, por su parte, enunciado científico, pues no puede ser sometido a una prueba empírica. Es necesario otro tipo de argumentos que lo justifiquen, argumentos que exceden el marco de la justificación por pruebas experimentales. La reflexión filosófica debiera apuntar, en cambio, a un método abarcante que, no obstante quede restringido por las barreras propias del conocimiento humano, no se imponga además otros límites. Sólo así me parece posible, si no asegurar el resultado, al menos despejar el camino de algunas de las dificultades que imposibilitan el acceso a lo estudiado. Otra salida es relajar las exigencias metodológicas para que el objeto entero, con todas sus peculiaridades y mutaciones quepa en la mirada. Sin embargo, la disminución de las exi-

² Cf. HERRERA, HUGO, *¿De qué hablamos cuando hablamos de Estado? Ensayo filosófico de justificación de la praxis política*, IES, Santiago de Chile, 2009, pp. 89 ss.

gencias puede llegar a alcanzar niveles que impidan ya hablar propiamente de un descubrimiento riguroso o confiable y estancarse en meras consideraciones u opiniones. Cabe preguntarse si es posible una ampliación de la mirada que mantenga niveles de rigurosidad aceptables, haciéndose cargo, sin embargo, del objeto de modo abarcante. Esta es, me parece, la apuesta de la fenomenología.

Edmund Husserl puede ser considerado como fundador de la fenomenología³. Su conocido llamado «hacia las cosas mismas» alude a buscar un acceso directo a lo que nos es dado originariamente en la experiencia, antes de que apliquemos sobre ella algún método particular segregante. Sostiene que es posible acceder a un conocimiento directo de las cosas, lo que llama una «intuición originaria», en la que lo conocido en ella se acredita como evidente, de tal modo que puede volverse en «fuente jurídica del conocimiento»⁴. Eso evidente poseería así un cierto «derecho», un estatus que no cabría reducir a explicaciones de tipo «científico», obtenidas a partir de métodos particulares.

Husserl busca un método que le permita alcanzar su fin, a saber, acceder a contenidos de manera directa. El método ocupa en su filosofía el papel de *medio* para llegar a esos contenidos. «Medio» puede entenderse empero en dos sentidos. Primero, como *mediador*; en este caso: como lo que intermedia entre el cognoscente y lo conocido. Segundo, como *posibilitador*, esto es, como «lo que deja en posición de»; en el caso: de acceder directamente a lo conocido. El método husserliano busca ser medio en este segundo sentido, como posibilitador de un acceso directo, como lo que nos deja en posición de tratar directamente a lo conocido. El método debe ser un posibilitador de la intuición o acceso directo, no, en cambio, mediar entre el conocer y lo conocido. El fin del método es el fin de la filosofía, al modo en que Husserl la concibe y consiste en alcanzar un conocimiento directo, es decir, en el que nada medie entre la intuición y lo intuido. ¿Cómo alcanzar ese conocimiento? Dicho de otro modo: ¿cómo es posible el método fenomenológico?

Husserl pretende conseguir una *vivencia pura*, en la que no intervengan mediaciones en la captación de lo captado. Esta vivencia pura se alcanzaría gracias a una desconexión, puesta entre paréntesis o *epojé* de las posiciones de lo dado externamente. Las pretensiones de existencia del mundo —incluidos nosotros como entes en el mundo— son suspendidas, puestas «entre paréntesis». Lo que queda luego de esa suspensión no es una mera nada, sino que una dimensión a la vez pura y compleja, la dimensión de los contenidos. Los contenidos mismos no son desconectados, sino sólo las pretensiones de existencia de los entes. El mundo empírico existente queda fuera, pero ganamos el mundo de los contenidos.

Las pretensiones de existencia de los entes pueden ser puestas en duda. Son problemáticas, pues no tenemos acceso directo a la existencia misma de las

³ No obstante que antecedentes más o menos directos de ella pueden encontrarse en las obras de Brentano, Bolzano y Stumpf.

⁴ HUSSERL, EDMUND, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologische Philosophie 1. Einführung in die reine Phänomenologie* (1913), en *Gesammelte Werke* (La Haya y otros, 1950 ss., en adelante Hua) III/1, p. 51.

cosas y las personas, sino sólo a lo que muestran. Husserl busca evitar este problema, acceder a un conocimiento no problemático. Esto lo lograría en la medida que se desentiende intencionadamente de la cuestión existencial. Ese desentendimiento se realiza mediante la referida «puesta entre paréntesis» de las pretensiones de existencia con que los entes se nos aparecen. Esta «puesta entre paréntesis» no importa un pronunciamiento sobre las pretensiones de existencia de los entes, sino que simplemente una suspensión de la cuestión sobre la validez de esas pretensiones.

De todos modos, como se ha dicho, una vez que realizamos la «puesta entre paréntesis», nos quedamos todavía con algo, a saber, con los contenidos mismos, el mundo completo, como mundo de contenidos con pretensiones existenciales de diversa índole. Ese mundo de contenidos no resulta ya dudable, no es problemático, porque accedemos a él directamente. Los contenidos como contenidos se muestran «tal como se muestran», podríamos decir. No hay ocultamiento posible. No hay algo empírico de por medio, no hay mediación de sentidos, sino que tenemos a los contenidos «ya mediados».

En una segunda etapa Husserl busca *determinar* los contenidos que se aparecen fenoménicamente, así como sus relaciones. Esta etapa es la llamada *reducción eidética*, la que se logra mediante una *abstracción*. Cada vivencia individual está afectada por elementos ocasionales, que sólo son propios de ella. Pero la vivencia contiene también elementos que comparte con las demás de su clase. En este sentido, puede ser vista como *representante* de una estructura actuante en ella. Husserl busca reconducir la vivencia particular a sus elementos típicos o eidéticos, con el fin de determinar cuáles son esos elementos y sus relaciones esenciales.

Para alcanzar esos elementos es necesario poner «entre paréntesis» lo casual, los elementos particulares, válidos sólo en el «aquí y ahora» de la vivencia seleccionada. Para dejar a un lado a lo válido únicamente aquí y ahora en la vivencia particular, ella debe ser puesta en juego con múltiples variaciones reales o imaginadas de ese tipo de vivencia. Las variaciones representadas deben ser colocadas unas sobre otras. Así se las puede comparar y, a partir de esa comparación, obtener las diferencias y coincidencias entre ellas. Las coincidencias forman el núcleo esencial de la vivencia, aquello sin lo cual esa vivencia y lo dado en la vivencia *no puede pensarse como tal*. Las diferencias, en cambio, forman lo contingente o meramente casual respecto de la vivencia y lo dado en ella.

La abstracción eidética comprende así, como indica Husserl, tres etapas. La primera consiste en «hacer transcurrir productiva o activamente la multiplicidad de las variaciones» de la clase de vivencia de que se trate. En la segunda etapa se conectan esas variaciones, las cuales se traslapan unas con otras. En fin, en la tercera etapa se identifica activamente lo que entre las vivencias es respectivamente congruente y no congruente⁵. Esta observación opera en dos direc-

⁵ HUSSERL, E., *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik*, Hamburgo, 1972 (4.ª ed.), p. 419.

ciones: hacia la consciencia y hacia el objeto. Es decir, se pueden identificar maneras de vivenciar y estructuras de cosas vivenciadas. De este modo, lo casual es excluido y se alcanza aquello sin lo cual «un objeto no puede ser pensado»⁶. La abstracción permite avanzar hacia una fenomenología eidética, capaz de remontarse desde lo dado aquí y ahora en el marco de la reducción fenomenológica, a la contemplación y descripción de lo universal (*eidōs*) implicado en el aquí y ahora.

La reducción o, más bien, puesta «entre paréntesis» del substrato existencial de los contenidos, que tiene lugar en la reducción que propone Husserl, importa un cierto *escepticismo metodológico* que, sin negar el ser fáctico, pregunta por sus condiciones esenciales. Este escepticismo deja, de cierta manera, preparado el camino para una fenomenología de tipo trascendental, que Husserl asumirá incipientemente a partir de 1907⁷ y ya claramente desde 1910⁸. Aquello que alcanzamos en la reducción fenomenológica y eidética contrasta con el «mundo existente», del cual no tenemos evidencia directa, ni apodíctica. Puede ser —cabría decir por contraste con las vivencias eidéticas— que el mundo existente no sea más que un producto de la subjetividad. Toda evidencia de «lo existente» sólo es posible como una «pretensión» de ciertos contenidos que se me muestran a mí. No hay un darse de la existencia del mundo al que podamos acceder con independencia de los contenidos del mundo que se muestran en mi intencionalidad. Ahora bien, aunque en la reducción eidética el mundo en su substrato fáctico ha quedado «desconectado», sigue operando en ella algo trascendente a la subjetividad, esta vez como *eidōs*, de modo tal que la fenomenología eidética es, en cierto sentido, una ontología. Ella «se ocupa con una esfera del ser sólo preparada, pero de todos modos siempre trascendente» al sujeto⁹. Queda por responder todavía *cómo* es que a la consciencia vivenciante le es posible el acceso a lo que es de manera *trascendente* a esa consciencia, ora como ser fáctico, ora como ser eidético. Sólo en la medida que se determine *cómo* ese acceso es en absoluto posible, resultará luego viable determinar *si* es posible acceder a lo trascendente. El mundo de las esencias no es, entonces, lo último que nos es dado, pues aún implica el sentido de trascendencia y no sabemos, en principio, cómo es que accedemos y si accedemos, en último término, a lo trascendente. Tal como antes se puso entre paréntesis la pretensión de validez de existencia del mundo, se debe poner entre paréntesis también la pretensión de validez de lo eidético trascendente. El método fenomenológico nos deja puestos frente a un último elemento incuestionable: la subjetividad en la cual se muestran y operan los diversos contenidos esenciales y existenciales. La consciencia es el elemento último. El único camino —entiende Husserl— que tenemos para determinar si ese acceso a lo trascendente es posible —y, por tanto,

⁶ HUSSERL, E., *Erfahrung und Urteil*, p. 411.

⁷ Cf. HUSSERL, E., *Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen* (1907), en Hua II.

⁸ Cf. Hua III-V.

⁹ LEMBECK, K.-H., *Einführung in die phänomenologische Philosophie*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1994, p. 37.

para determinar el estatus ontológico de lo existencial y lo eidético— es, una vez que se ha visto que carecemos de un acceso directo a eso trascendente y que sólo se me muestra como supuesto substrato de contenidos que se me manifiestan como apariciones, el camino que conduce a nuestra consciencia. Ambas, esencias y existencia, deben ser entendidas como simplemente dadas en las cogitaciones de mi consciencia. Aquí realiza Husserl el paso hacia un idealismo (metodológico) radical. En este sentido es que esta consciencia o subjetividad, como punto de partida en el cual se «constituye» lo trascendente, se revela como consciencia trascendental¹⁰.

2.2. *Fenomenología del mundo de la vida*

Habitualmente se entiende que es Martin Heidegger el que libera la practicidad misma como ámbito originario no reconducible completamente a mera facticidad. Sin embargo, el aporte que Husserl hace en estos asuntos no debe ser menospreciado. No sólo descubre, también para Heidegger, el método y la intención de la fenomenología, la idea de la búsqueda de un acceso directo a las cosas, previa a un conocimiento representativo distanciante. También contribuye de dos maneras a justificar la praxis como dimensión dotada de un estatus propio. Primero, en tanto acredita al llamado «mundo de la vida» (*Lebenswelt*) como originario respecto del mundo científico-natural. Segundo, en la medida que describe con detalle el modo en que la ciencia natural reduce el mundo originario y lo vuelve mundo científico-natural, así como los desplazamientos de sentido que esta conversión importa.

En ninguna de estas dos contribuciones se limita Husserl a parafrasear a Heidegger. Los conceptos básicos con los que aquél opera no son simplemente secuelas de las reflexiones heideggerianas, un intento de aplicar su filosofía fenomenológica a la nueva situación generada por *Ser y tiempo*. Hay, por cierto, similitudes, pero también variaciones importantes. Y los conceptos husserlianos pueden pesquisarse en obras de Husserl anteriores a *Ser y tiempo*.

Nada menos que la expresión «mundo de la vida», que Husserl desarrolla en plenitud en la *Crisis de la ciencia europea y la fenomenología trascendental*¹¹, es previa a 1920¹². Es en los años 20 cuando se vuelve título de una cuestión fun-

¹⁰ Cf. HUSSERL, E., *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, en Hua I, pp. 60 ss.; Hua III/1, p. 104.

¹¹ Este texto era originariamente una conferencia, expuesta en mayo de 1935 en Viena. En noviembre del mismo año fue expuesta en dos conferencias dadas en la universidad alemana y dos en la universidad checa de Praga. El texto se publicó en la revista *Philosophia*, en Belgrado, el año 1936. Recién en 1954 apareció en Alemania, en Hua VI. Este volumen incorpora, además del texto publicado en 1936, una tercera parte, con observaciones acerca de la fenomenología y del concepto de *Lebenswelt*.

¹² Hua IV, p. 375; cf. pp. 372-377. No obstante que Heidegger emplea el término y se refiere a la temática que aparece en Husserl (cf. *Gesamtausgabe*, Frankfurt a. M., 1975 ss.; en adelante GA; 61, pp. 6, 94-99; GA 58, pp. 33, 93-128; GA 56/7, pp. 73, 75), no es posible concluir que Heidegger tome dicho término directamente de Husserl, pues su uso se encontraba bas-

damental para la fenomenología husserliana. También algunos de los temas que determinan este problema, se encuentran en obras anteriores. Así, por ejemplo, Karl-Heinz Lembeck señala que «uno debe leer el trabajo tardío de Husserl sobre la ‘Crisis de la ciencia europea’ junto con el escrito programático temprano sobre la ‘Filosofía como ciencia estricta’», si se pretende entender el motivo «cultural-terapéutico» que está en la base de su reflexión¹³.

Es posible distinguir entre dos conceptos de mundo de la vida, que se presentan sucesivamente en el pensamiento de Husserl. En un primer momento, el mundo de la vida es el mundo de la experiencia directamente accesible, pre-conceptual, ante-predicativo. Se trata de un mundo a-histórico, en donde las construcciones culturales predicativas (teorías, artes, técnicas) no juegan todavía un papel¹⁴. Más adelante Husserl modificará este concepto, ampliándolo. Sería el mundo de la vida actualmente vivida, el cual incluye, junto a las vivencias antepredicativas, la vida teorizante. El mundo de la vida es «el mundo de la vida actual, en el cual la vida experimentante del mundo y teorizante del mundo están incluidas»¹⁵. Ambas formas de praxis quedarían incorporadas en el concepto.

Esta ampliación se explicaría porque el mundo en el que concretamente vivimos no es un mundo de puras experiencias, sino que en él nos encontramos ya con teorías, técnicas y artes como hechos que forman parte de ese mundo vivido. «Pertenece al acervo del mundo como mundo de experiencia pura»¹⁶. El fundamento de las ciencias del espíritu no puede ser una experiencia muda, carente de conceptos, sino que sólo la participación vital en el mundo cultural vuelve posible el surgimiento de ese tipo de ciencias, cuyo desarrollo exige de sofisticadas articulaciones predicativas. Las teorías científicas, como construcciones intelectuales, desempeñarían una función propedéutica. En la medida que nos familiarizamos con ellas y adquirimos los hábitos del oficio, podemos luego desarrollar nosotros mismos la actividad teórica. Husserl centra, asimismo, su atención en el problema del alejamiento de la ciencia objetivante respecto de las preguntas humanas fundamentales (fundamentales y, sin embargo, representativamente formuladas). Precisamente la manera de rehabilitar el originario mundo de la vida es una «reflexión» de tipo filosófico, es decir, predicativamente articulada. «El regreso correcto a la ingenuidad de la vida, en una reflexión que se eleve sobre sí misma, es el único camino para superar la ingenuidad filosófica radicada en la ‘cientificidad’ de la filosofía objetivista tradicional»¹⁷.

tante extendido; cf. ERNST-WOLFGANG ORTH, *Edmund Husserls ‘Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie’*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1999, pp. 135 ss.

¹³ LEMBECK, K.-H., *Einführung*, p. 79.

¹⁴ Cf. Hua IX, pp. 58 ss., 69.

¹⁵ Esta frase es introducida por Husserl en sus lecciones tardías; Hua IX, p. 56; cf. XIV, p. 396; VI, pp. 127 s.

¹⁶ Hua XIV, p. 397.

¹⁷ Hua VI, § 9, I).

Tanto la vida experimentante como la vida teorizante, serían así modos «legítimos» de praxis, pues en ambos se lograría vivenciar auténticamente sentido, primero, en la vivencia «directa» o intuitiva, mediante la intuición misma. Pero la vida teorizante también provee de sentido, en la medida que las articulaciones predicativas permiten volver sobre las estructuras de la vida humana y *descubrir*, como ocurre, por ejemplo, precisamente en la reflexión filosófica sobre el mundo de la vida. Es posible un enunciar que se haga cargo del sentido de la existencia¹⁸. En tanto descubre, la teoría misma sería una forma de praxis con sentido¹⁹.

El mundo de la vida tiene el carácter de *horizonte*²⁰. Los entes aparecen dentro de él no como objetos aislados que recién luego entran en relación con los otros y adquieren sentido. Se encuentran de antemano vinculados al mundo como tal y a los demás entes que se ubican en él, y originariamente están ya dotados de sentido. «Todo fin lo supone»²¹.

De esta manera, se puede superar, si no en todo, en parte al menos, la crítica que sostiene que el punto de partida de la fenomenología husserliana sería una relación teórica entre el sujeto y el objeto²². Tratándose del mundo de la vida, al menos, esta relación no es el modelo, sino que, en cambio, se reconoce

¹⁸ El descubrir teórico constituye un aporte respecto del descubrir práctico originario, en la medida que contribuye con un mayor nivel de clarificación de la situación del ser humano, y permite acreditar filosóficamente el carácter originario de la praxis frente a la objetivación, lo mismo que mostrar vías de superación a la enajenación a que esta objetivación puede dar lugar.

¹⁹ Husserl parece ir más allá de Heidegger en su confianza en la capacidad enunciativa, según se verá. Aunque esto puede ser sólo un asunto de énfasis. Para Heidegger la fenomenología debe tener siempre en cuenta el riesgo de ocultamiento presente en el enunciar, si quiere ser descubridora. Pero *puede ser* descubridora; cf. HEIDEGGER, M., *Sein und Zeit* (en adelante SuZ), Max Niemeyer, Tübingen, 2001 (18.^a ed.), p. 36. Para Husserl la capacidad enunciativa está en la base de la ciencia moderna alejada de la intuición. Sin embargo, ella también es descubridora del papel enajenante de la ciencia moderna. Además, en Husserl ella misma aparece con toda claridad y de modo manifiesto como una forma de praxis, tan originaria en lo que al acceso al sentido respecta, como la praxis no enunciativa. La tarea del filósofo no es exclusivamente teórica, para Husserl. El papel de los «auténticos filósofos», de los que viven en la verdad, consistiría en ser «funcionarios de la humanidad», responsables del «verdadero ser de la humanidad, que sólo puede verificarse como ser hacia un telos y sólo puede realizarse mediante filosofía»; Hua VI, § 7. También en este sentido debe entenderse la nostálgica evocación de Husserl al ideal de la filosofía moderna, que no sólo alcanzaría a orientar al filósofo, sino que, en general, a la humanidad moderna, con implicancias políticas y educativas insoslayables; cf. Hua VI, § 5.

²⁰ Cf. Hua VI, p. 145. «El fenomenólogo sabe que lo mentado por la conciencia no es nunca un objeto aislado, sino que pertenece a un campo, medio o conjunto con el que mantiene una variedad de relaciones actualmente patentes o potencialmente desarrollables por experiencias sucesivas»; CORDUA, CARLA, *Verdad y sentido en «La Crisis» de Husserl*, Ril, Santiago, 2004, p. 154.

²¹ Hua VI, p. 462; cf. p. 459.

²² Esta crítica, que «autores recientes [...] se contentan con repetir», y que sin cuidado aplican a Husserl en general, valdría sólo para «los comienzos de la fenomenología» husserliana; CORDUA, C., *op. cit.*, p. 137.

el carácter «horizontal» de la existencia de los entes en él, lo que implica el reconocimiento del trato práctico como forma de acceso a los entes, y del carácter originario de las relaciones entre los entes y entre los entes y el mundo. Una «ontología» del mundo de la vida se tiene que hacer cargo de ese carácter propio, tal como el mismo Husserl lo entiende. Que para Husserl el mundo de la vida sea constituido trascendentalmente no altera necesariamente lo señalado. El mundo de la vida y sus estructuras típicas son, como plantea Lembeck, «un ‘fenómeno’ originario y no cuestionable posteriormente; el *a priori* del mundo de la vida se muestra como una ‘capa’ fundamental del *a priori* universal de la trascendencia [...] Así vista, la ontología del mundo de la vida provee uno de los ‘hilos conductores’ para el camino del preguntar trascendental, y concurre junto a otras vías que conducen en la misma dirección: junto a la vía cartesiana hacia el *ego cogito* y junto a la vía de la psicología intencional»²³. Cabe así preguntar hacia la trascendencia por las condiciones del mundo de la vida como fenómeno último, no reconducible a otros.

Nuestro *acceso* al mundo de la vida es *directo*, éste «se caracteriza por su real vivencialidad»²⁴. Es el medio en el que concreta y realmente nos encontramos, la auténtica realidad en la que vivimos, que se encuentra dada ya a nosotros desde siempre, como suelo y horizonte existente sobre el que opera toda acción humana, teórica o extra-teórica²⁵. No obstante que estamos inmersos en él, no lo volvemos necesariamente temático, sino sólo en la reflexión filosófica sobre él. Pero la tematización es, podríamos decir, excepcional. Habitualmente nos encontramos simplemente inmersos en él, viviendo concretamente y, en esa vida, haciendo teoría o actuando de maneras extra-teóricas.

En fin, cabe indicar que ese mundo de la vida es *originario*. Es «para nosotros siempre ya previamente dado, existente antes»²⁶. Es previo a la praxis científica y a la misma ciencia natural como producto de esa praxis. «Si dejamos de estar sumergidos en nuestro pensar científico, caeremos en la cuenta que nosotros los científicos somos sin embargo seres humanos y como partes del mundo de la vida, así se incorpora con nosotros toda la ciencia en el mundo —meramente ‘subjetivo-relativo’— de la vida»²⁷.

Una idea fundamental del texto sobre la *Crisis de la ciencia europea* es que el «mundo objetivo de las ciencias» es el correlato de una idea-fin particular, la idea de un mundo existente en sí, descriptible adecuadamente mediante un conjunto de verdades predicativas ideales científicas. Ese fin responde, en definitiva, a un cierto afán de cálculo y predicción. El mundo de las ciencias, como correlato de un fin, se incorpora dentro del mundo de la vida, que abarca todos los fines.

Kant muestra cómo el gran descubrimiento que posibilitó la aparición de este tipo de ciencia fue el *experimento*. En él lo dado en la experiencia es pues-

²³ LEMBECK, K.-H., *Einführung*, p. 82; cf. Hua VI, pp. 176 s.

²⁴ Hua VI, p. 130.

²⁵ Cf. Hua VI, p. 145.

²⁶ Hua VI, p. 145.

²⁷ Hua VI, p. 133.

to en juego disciplinadamente con enunciados previamente formulados a modo de hipótesis. En estas hipótesis se enuncian hechos contrastables mediante senso-percepciones, los que son habitualmente formalizados de modo matemático. La naturaleza es forzada, de cierta manera, a aparecerse según los enunciados hipotéticos²⁸, es «filtrada», hecha comparecer sólo en la medida que se deja abarcar empírica y matemáticamente. Desde Galileo tiene lugar una *formalización* y «*empirización*» del mundo en el que concretamente vivimos. Este mundo no se ajusta necesariamente a las fórmulas matemáticas, tampoco se deja abarcar plenamente a partir de experimentos apoyados en la sensibilidad. Si bien puede ser comprendido según las fórmulas matemáticas, se escapa también a ellas. Con la matematización se pasa, así, por sobre el mundo concreto, se lo reduce o simplifica. Algo similar puede decirse de los experimentos: si bien el mundo concreto responde en parte al método empírico, en parte relevante escapa a él.

Ya ciertos aspectos cualitativos del mundo, perceptibles sensiblemente, como los colores, los sonidos, los gustos, son reducidos por la ciencia moderna. El «mundo» de la ciencia es el mundo de los cuerpos, esto es, de las extensiones que podemos percibir por más de un sentido. Las cualidades sensibles específicas, en cambio, a saber, aquellas en las que sólo interviene un sentido, pasan a ser consideradas como «secundarias»²⁹, como el producto de la acción de los cuerpos, de la acción de las cualidades «primarias». Sin embargo, esta reducción no podría llevarse a cabo plausiblemente. «Es una mala herencia de la tradición psicologista desde los tiempos de Locke» —nos dice Husserl al respecto— «que permanentemente a las cualidades sensibles de los cuerpos vivenciables realmente en el mundo cotidiano e intuible —los colores, las cualidades táctiles, los aromas, el calor, la pesadez, etc., que son percibidos en los cuerpos mismos, justo como sus propiedades— les son puestos debajo los ‘datos sensibles’, ‘datos de sensación’, a los que se llama indistintamente cualidades sensibles, y que al menos en general no son distinguidos de ellas. Donde la diferencia es notada [...] se cuida de atribuir las rápidamente a lo matemático-fisicalista»³⁰. Pero el rojo, por ejemplo, o el dulzor, o una melodía, no parecen resultar directa y completamente reductibles a relaciones puramente corporales, por ejemplo, a vibraciones u ondas físicas. El rojo mismo es color y ese color es un contenido, que puede ser estudiado como color y como color es ya algo y no nada. Lo mismo se puede sostener del sabor dulce, de los sabores en general, un sonido, los sonidos en general, etc.³¹.

²⁸ Cf. KANT, I., *Kritik der reinen Vernunft*, Meiner, Hamburgo, 1998, B XII ss.

²⁹ LOCKE, JOHN, *Ensayo sobre el entendimiento humano*, Fondo de Cultura Económica, Bogotá, 1994, libro 2, cap. 8, §§ 9 ss., pp. 113 ss.

³⁰ Hua VI, § 9, b), nota al pie.

³¹ Un cientista cognitivo podría replicarnos que no hay problema en conservar el modo habitual de referirse a lo que percibimos. Palabras como «rojo» tienen su ámbito de validez, pero otra cosa es que tales palabras tengan valor cognitivo. Si queremos conocer lo que significa «rojo», hay que empezar a hablar otro lenguaje. La ontología del color no se formula en primera persona, sino en tercera persona. Aquí cabría replicar, sin embargo, lo que Husserl dice a nuestro personaje, a saber, que descansa sobre la aceptación de premisas que son todo

Esta reconducción de las cualidades a los cuerpos persigue un fin determinado, a saber, lograr la idealización del mundo natural que procura la ciencia moderna. Se trata de matematizar la naturaleza. Las «plétoras sensibles» o cualidades no se dejan matematizar directamente, por lo que se las entiende como correlato, expresión o epifenómeno de la acción de los cuerpos que subyacen a ellas³². El mundo natural (cuerpos y cualidades incluidos) es indexado matemáticamente. El paso decisivo en la idealización se da cuando se comienza a calcular con las fórmulas, de tal modo que resulta viable predecir con ellas el comportamiento del mundo natural indexado³³. Este cálculo tiene, sin embargo, un valor predictivo incompleto, en la medida que el comportamiento del mundo natural admite variaciones. «Las cosas del mundo intuible que nos rodea se encuentran en general y en todas sus propiedades, en las variaciones de lo meramente típico; su identidad consigo mismas, su ser-igual-a-sí-mismas, y su durar temporalmente en igualdad, son sólo aproximados, tal como su igualdad con otras»³⁴.

El mundo de la ciencia moderna prescinde también de la practicidad originaria de la vida humana. El mundo de la vida, hemos visto, es, para Husserl, práctico, en cuanto en él se contienen los fines por los que continuamente estamos orientando nuestras existencias. Esos fines son dejados de lado por la ciencia natural matematizada. Como tales «no pasan» por los criterios de cientificidad. No resulta posible para una ciencia de cuerpos acceder a algo así como un sentido de la existencia. En el proceso de objetivación ese sentido es dejado de lado. Incluso en las ciencias del espíritu, y en atención a un criterio de «estricta 'cientificidad'», «todas las preguntas sobre la razón o sinrazón de la humanidad y sus construcciones culturales» son «cuidadosamente» desconectadas³⁵.

El mundo concreto de la praxis es, empero, previo al mundo científico-natural. A éste se llegaría mediante la reducción o la separación de lo originariamente vivenciado. Si al mundo de la vida accedemos directamente, de modo aún no representativo u objetivante, al mundo científico natural accederíamos recién luego de una operación de representación distanciante y prescindente del sentido originario. El mundo científico-natural sería constituido a partir de una negación de ciertos aspectos del mundo concreto de la vida, mediante abstracción. De este modo, el acceso al mundo concreto de la vida luce ser más com-

menos pacíficas: un mundo efectivamente existente, sobre el que cabría hablar de modo objetivo, en tercera persona. Ese mundo resulta altamente problemático desde un punto de partida fenomenológico. Nuestro acceso originario no es a un mundo objetivo realmente existente, sino a vivencias de color, sabor, sentido, incorporadas en un contexto de remisiones teleológicas. Antes de «saltar» desde esas vivencias hacia un mundo objetivo, cabe todavía hacerse cargo de ellas en su carácter originario. Sólo así puede comprenderse propiamente de qué estamos hablando cuando decimos «mundo objetivo». Ese mundo objetivo, en cuanto arraigado en el mundo de la vida, es tan «subjetivo» como éste.

³² Hua VI, § 9, b), c).

³³ Cf. Hua VI, § 9, f).

³⁴ Hua VI, § 9, a).

³⁵ Hua VI, § 2.

pleto que el acceso al mundo científico natural, en cuanto se trata de un acceso directo, no mediado por representaciones distanciantes. Así, por ejemplo, cabe acceder a la vivencia del bosque en plenitud y abarcar aspectos del bosque que en la visión científico natural —que puede llegar a entenderlo como madera cuantificable— quedan fuera. El tiempo mundo-vital, que puede ser expectativa y recuerdo cargado de sentido, el espacio mundo-vital de las cosas dentro de un horizonte práctico, el medio cercano y «lo extranjero», etc., pasan a ser nivelados en un tiempo y un espacio matematizados, carentes de la vitalidad de lo concreto³⁶.

La matematización y la empirización llevadas adelante por la ciencia moderna no son, a su vez, hechos puramente neutrales. Jürgen Habermas indica, en este sentido, que «las teorías científicas de tipo empírico abren la realidad bajo la guía del interés por la posible seguridad informativa»³⁷. Vale decir, ese interés sería el que recién hace realizable la actitud de la ciencia moderna, su manera de plantearse frente al mundo. Antes de pronunciarse sobre el mundo, el científico natural ya sabe lo que obtendrá de él: hechos neutralizados, calculables. La separación de lo originariamente dado y la obtención de algo así como hechos neutrales, supondría realizar una operación sobre eso originario. La operación puede ser llamada «artificial», pues nos sacaría, de alguna manera, de nuestra experiencia originaria y separaría lo que en ella está unido. Así ocurriría cuando un científico natural separa lo que hay de sentido en la experiencia cotidiana y la reduce a hecho material cuantificado. La operación misma de separación se encuentra, sin embargo —en cuanto acción humana—, incorporada en el contexto originario de remisiones teleológicas, motivada cualitativamente, busca realizar un fin, por ejemplo: volver calculable un aspecto del mundo concreto originario.

Con Galileo aparece la idea de naturaleza como mundo corporal, cuantificable, cerrado sobre sí mismo, del cual debe ser excluido aquello que no se deje abarcar en relaciones espacio-temporales y natural-causales. La consecuencia radical, que para Husserl se manifestaría con Descartes, es la escisión: aparece, por una parte, el mundo natural cerrado sobre sí (*res extensa*), por otra, lo psíquico (*res cogitans*), excluido de la naturaleza³⁸.

Husserl admite que el mundo de la vida puede llegar a parecerle a alguien menos real que el mundo científico. Sin embargo, está en la base del mundo científico. El mundo de la vida es supuesto por la ciencia, bajo al menos dos aspectos: (i) es supuesto por la ciencia como un mundo que existe «en sí»; es el campo dado sobre el cual la ciencia experimenta y, al experimentar, neutraliza y simplifica; (ii) la ciencia también opera dentro de la estructura teleológica del mundo de la vida, pues, en definitiva, ella responde a una intención práctica: la

³⁶ Cf. BERNET, R. - KERN, I. - MARBACH, E., *Edmund Husserl. Darstellung seines Denkens*, Meiner, Hamburgo, 1996, p. 208; Hua VI, p. 176.

³⁷ HABERMAS, J., «Conocimiento e interés», en *Ciencia y técnica como «ideología»*, Tecnos, Madrid, 1992 (2.ª ed.), p. 170.

³⁸ Cf. DESCARTES, R., *Meditaciones Metafísicas*, Gredos, Madrid, 2003, 1.ª meditación.

de calculabilidad; la ciencia vuelve al mundo calculable, medible. Dicho negativamente: sin un sentido en el mundo, la praxis científica como *búsqueda* de descubrimiento a base de calculabilidad no sería posible.

2.3. Críticas a la actitud científicista

Para Husserl, la actitud objetivante de la moderna ciencia no es rechazable en principio. Plantea que la reducción es aceptable siempre que permanezca claro que se está llevando adelante una reducción. Los supuestos a partir de los cuales opera la reducción deben mantenerse accesibles, de tal modo que no se termine por tomar al producto de la aplicación de un método sobre el mundo concreto en el que nos encontramos originariamente, como el ser verdadero³⁹.

La actitud objetivante permite incrementar las posibilidades de cálculo y previsión respecto de los fenómenos naturales, sin embargo, prescinde de caracteres relevantes del mundo de la vida, que no admiten ser «pasados» por la nueva ciencia⁴⁰.

Husserl no se refiere críticamente a las posibilidades de dominio de la naturaleza y del hombre, en cuanto natural, que generan el incremento de la calculabilidad y previsibilidad del mundo. El año 1937, vale decir, uno después de la publicación del texto de la *Crisis*, Husserl rechaza poner a la «técnica» moderna en el «rincón de los deshonrados»⁴¹. Sí repara, en cambio, en otras consecuencias prácticas de la actitud objetivante.

La actitud objetivante terminaría por reducir simplemente la complejidad del mundo de la vida. Las llamadas «pléoras sensibles» o «cualidades secundarias» son reconducidas a las cualidades primarias, a meras relaciones corporales, a expresiones de datos corporales. Se llega a afirmar que «los fenómenos son sólo en los sujetos; en ellos son sólo consecuencia causal de los procesos que realmente tienen lugar en la verdadera naturaleza» material y matematizada⁴², sin caer en la cuenta que las pléoras sensibles son percibidas y como tales no lucen, en su cualidad misma, reducibles satisfactoriamente a relaciones que no contengan de modo alguno la cualidad respectiva. La ciencia moderna no sería capaz de dar cuenta de la temporalidad, la espacialidad o la causalidad del mundo de la vida. Ellas no tienen la generalidad ni la neutralidad del tiempo, el espacio y la causalidad con las que trabaja la ciencia natural moderna⁴³. Tam-

³⁹ Cf. Hua VI, § 9, h). «El filósofo —indica en el mismo sentido Michel Henry— tiene el deber de intervenir sólo cuando el dominio de la ciencia es comprendido como el único dominio de ser verdaderamente existente y por ello resulta que el dominio en el que arraigan la vida y su cultura es arrojado en el no-ser o en la apariencia de la ilusión. No es [...] el saber científico lo que cuestionamos, sino la ideología que hoy en día se le une y según la cual él es el único saber posible, el que debe eliminar a los demás»; HENRY, MICHEL, *La barbarie*, Caparrós Editores, Madrid, 1996, p. 39.

⁴⁰ Cf. Hua VI, § 9, h).

⁴¹ Hua XXIX, p. 400.

⁴² Hua VI, § 9, i).

⁴³ Cf. Hua VI § 9, a).

poco encuentran explicación, en esta espacio-temporalidad, aspectos prácticos de ese mundo de la vida como lo «cercano» y lo «extranjero»⁴⁴. En general, tanto el sentido del mundo de la vida, como todo lo que tenga que ver con la subjetividad es dejado de lado por la actitud objetivante. Así, el ser humano y el mundo en el que concretamente existe, pasan a ser reducidos a una construcción⁴⁵.

La actitud objetivante de la moderna ciencia dejaría sin orientación práctica al ser humano. «En nuestra necesidad vital —escuchamos— esta ciencia no tiene nada que decirnos»⁴⁶, afirma Husserl, aludiendo probablemente a Max Weber. A comienzos de 1919 éste dio en Múnich una conferencia titulada «De la vocación por la ciencia», en la que rechaza los intentos de buscar en la ciencia algo así como un fundamento del sentido de la vida humana. La ciencia no provee de ese fundamento. «¿Cuál es [...] el sentido de la ciencia como vocación, luego que todas esas ilusiones: ‘camino hacia el verdadero ser’, ‘camino hacia el verdadero arte’, ‘camino hacia la verdadera naturaleza’, ‘camino hacia el verdadero Dios’ se han hundido? La respuesta más sencilla la dio Tolstoi, con las palabras: ‘ella no tiene sentido, porque no da respuesta a la única pregunta que es importante para nosotros, a saber, qué debemos hacer, cómo debemos vivir’. El hecho de que ella no entregue esa respuesta es absolutamente indudable»⁴⁷. La ciencia puede mostrarnos la adecuación de los medios para lograr fines dados, que a su vez se fundan en decisiones valorativas. También puede evidenciar las contradicciones entre un juicio de valor y otros. Pero no puede relevarnos al momento de tomar la decisión acerca de cómo debemos vivir. La ciencia sólo provee un conocimiento acerca de los medios. Los fines, en cambio, algo así como el sentido último de la existencia, escapan a ella, lo mismo que la subjetividad. Y sin embargo, la comprensión de ese sentido y de la subjetividad son decisivos para vivir una existencia con sentido. Husserl no reclama esta orientación a la ciencia natural, pero sí a la filosofía como disciplina última⁴⁸.

2.4. *Balance preliminar sobre la fenomenología husserliana*

Las consideraciones husserlianas sobre el mundo de la vida abren posibilidades de orientación a la praxis que no se encuentran en la actitud positivista denunciada. Su aporte consiste en haber acreditado la originaria practicidad de la existencia y que las condiciones de posibilidad de la visión positivista del mundo radican en la vivencia práctica originaria. Además, las observaciones husserlianas sobre el carácter originario del mundo de la vida importan dar un giro a la filosofía trascendental, pues las condiciones transcendentales de posibilidad han de serlo de una experiencia unitaria originaria, desde la cual recién

⁴⁴ Hua XV, anexos XI, XII, XIII, XLVIII.

⁴⁵ Cf. Hua VI, § 2.

⁴⁶ Hua VI, § 2.

⁴⁷ WEBER, MAX, *Soziologie – Weltgeschichtliche Analysen – Politik*, Stuttgart, 1964, p. 322.

⁴⁸ Cf. Hua VI, § 7.

en una operación de abstracción es posible alcanzar algo así como un mundo científico-natural de hechos. La subjetividad trascendental debe dar cuenta entonces de esta originaria unidad de la experiencia, previa a las divisiones introducidas.

Sin embargo, la orientación trascendental de la fenomenología husserliana deja pendientes problemas relevantes, como el de las implicancias ontológicas de su reflexión (*¿cómo es el sujeto trascendental?*), y la cuestión del reconocimiento del otro (*¿cómo acreditar la alteridad originaria del otro sin caer regresivamente en un realismo ingenuo?*), a los que recién con Martin Heidegger sería posible dar respuesta satisfactoria. También se echa de menos, sobre todo después de haber leído a Heidegger, un análisis más detenido de los problemas que genera la técnica moderna.

3. MARTIN HEIDEGGER Y SU FENOMENOLOGÍA ONTOLÓGICA

Al igual que Husserl, Heidegger también pretende acceder directamente a las vivencias tal como son originariamente. Entiende que el «sentido formal de la investigación que se da el nombre de fenomenología» es «dejar verse desde sí mismo a lo que se muestra tal como se muestra desde sí mismo»⁴⁹. Sin embargo, reconoce ya en *Ser y tiempo* que aquello cuyo conocimiento busca la fenomenología no se encuentra siempre descubierto. Más aún, el fenómeno descolante, a saber, el ser del ente, «está oculto»⁵⁰, y es precisamente *en cuanto oculto* relevante como objeto de la fenomenología. El ser es lo que no se muestra y permanece oculto, no obstante que «pertenece» a lo que se muestra, constituyendo su «sentido y fundamento»⁵¹. La fenomenología heideggeriana se distancia ya aquí de la fenomenología «óptica», «de la presencia» o de los meros contenidos, en la medida que se dirige hacia lo que se oculta. Dentro de esta operación fenomenológica de desocultamiento hay dos partes que resultan altamente relevantes para lo que aquí quiero plantear: (i) el desocultamiento de la practicidad originaria de la existencia humana, que se perfila desde los escritos preparatorios de *Ser y tiempo* y remata en los comentarios heideggerianos sobre la técnica de los años 50⁵²; (ii) la revelación definitiva de los límites de una fenomenología de la presencia a partir del reconocimiento del ocultamiento y desocultamiento originarios, como maneras de actividad del ser mismo, condicionantes de todo desocultamiento, revelación que tiene lugar desde el momento que se abandona la concepción del ser como horizonte.

⁴⁹ SuZ, p. 34; cf. HEIDEGGER, M., *Ontologie*, en: GA 63, p. 74; *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, en GA 24, p. 29.

⁵⁰ SuZ, p. 35; cf. GA 24, p. 29; GA 63, p. 75.

⁵¹ SuZ, p. 35.

⁵² Cf. HEIDEGGER, M., *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*, en GA 21, p. 144, y lo que se dice posteriormente sobre la técnica.

3.1. MANERAS DE TRATO EN HEIDEGGER

En las lecciones preparatorias de *Ser y tiempo* se encuentra la idea de que nuestro acceso originario a las cosas no es a unos objetos separados, meramente fácticos, sino siempre a cosas-en-el-mundo, a cosas cargadas de sentido práctico. En esta parte quiero reconstruir en líneas generales, algunos de los planteamientos centrales heideggerianos respecto a nuestras maneras de trato con los entes.

El ser humano se encuentra de alguna manera fuera de sí. No se halla encerrado completamente en él, sino que volcado hacia las cosas y las personas, en trato con ellas. El «*Dasein* es en sí mismo originariamente abierto-al-mundo, abierto para el mundo, que por su parte es abierto», escribe Heidegger⁵³.

Este trato es originariamente práctico. «El ente es descubierto desde el parqué de su servicialidad [*Dienlichkeit*]; es puesto ya en una interpretación [*Deutung*], es significado [*be-deutet*]. Y esto no debe ser entendido como si primero fuese dado un algo libre de significación, a lo cual le fuera agregada una significación, sino que lo que primero [...] es 'dado' es lo originariamente práctico, es aquello «en lo cual nosotros desde el inicio nos movemos», lo que «es-para»⁵⁴.

En la actitud práctica originaria no hay distancia radical con las cosas y las personas. Estamos con ellas, en medio de ellas nos movemos desde el inicio y en ese estar con ellas forman de cierta manera parte de nosotros. El estar con ellas importa un abrirse que las incorpora en nuestra existencia. No se encuentran frente a nosotros, expuestas a nuestra mirada indagatoria, sino que nos acompañan y nos constituyen.

Pensemos por ejemplo en la relación de un carpintero en su taller con los materiales y las herramientas. Éstos no se le presentan originariamente como algo situado enfrente de él, guardando distancia neutral, sino que —mucho más— como algo con lo que el carpintero se encuentra en un trato incorporador. Está con las cosas, no frente a ellas. Por ejemplo, cuando maneja una herramienta sobre la madera, esta maniobra lo introduce en el ser de la madera y de la herramienta; debe ajustarse, acomodarse a ellos. Así la herramienta y la madera penetran de cierto modo en la existencia misma del carpintero al realizar una obra. Él *es con* la herramienta y la madera, existe «a una con» ellas. Su relación con las cosas es incluso afectiva, las siente cercanas, le ayudan a realizar una obra, las aprecia.

De manera semejante, en el estar con otros seres humanos el otro no surge primariamente como un algo representado, puesto frente a mí, sino como alguien a quien recibo. Para tratar propiamente con él, o sea, para vincularme con él según el modo de ser que le corresponde, tengo que abrirme a él, hay aquí una cierta pasividad o receptividad. En la apertura al otro y en el trato abierto a él, éste pasa a formar también parte de mí. El trato con él me constituye como persona. Mis semejantes así recibidos no son sólo fuera de mí, sino

⁵³ GA 21, p. 144.

⁵⁴ *Ibidem*.

de alguna manera también en mí. Estoy con ellos en grados de afecto que pueden alcanzar una gran intensidad, a tal punto que lleguen a faltarme cuando no están conmigo.

En esta actitud práctica originaria no hay ausencia de conocimiento. No es como si en el trato práctico se actuase sin más y en el conocimiento representativo se contemplase de manera inactiva⁵⁵. Se trata, ante todo, de otro tipo de conocimiento, de un conocimiento que incorpora vivencial y teleológicamente y *en lo incorporado* se procura una visión⁵⁶. Así, la acción del artesano supone una cierta visión prospectiva de lo que va a realizar y de lo que requiere para realizarlo, sólo que esa visión no es un conocimiento teórico que se represente separadamente las cosas. De modo semejante, el trato entre seres humanos supone una visión de la manera de realizarlo, una sabiduría que no implica la representación distanciante del otro, sino que lo incorpora en mi existencia. Padres e hijos no se tratan como entes ajenos y, sin embargo, *saben* como tratarse.

El ser humano, ubicado originariamente en este trato práctico con un mundo de sentido, puede también volverse reflexivamente sobre sí mismo y sobre las cosas y personas que están con él. Aquí «representa» a las personas y cosas, vale decir, las pone enfrente, las extrae de su existencia concreta, las desvincula, en mayor o menor grado, del trato práctico originario. No hay ya un estar con las cosas y las personas, sino que de alguna manera un enfrentamiento a ellas. Así, me ubico por una parte yo como observador y por otra, frente a mí, separado de mí, lo representado, que es de algún modo expulsado, aislado de mí. De esta manera puedo entender, por ejemplo, a la herramienta no ya como algo con lo cual tengo familiaridad, cercanía, un cierto afecto, que me permite dar forma a la madera, sino como una cosa que me represento separadamente de mi existencia concreta. Así también puedo poner a los otros enfrente mío y representármelos⁵⁷.

En esta capacidad de representación, de volver reflexivamente sobre las cosas y contemplarlas, radica el origen de la filosofía y de la ciencia, lo mismo que el de la negación de la dimensión de sentido por parte de la actitud a la que llamaré científicista.

La capacidad de representación posibilita la toma de distancia respecto de lo que nos representamos. Esta toma de distancia importa un primer momento de «neutralización» del sentido de las cosas y personas. Pues quien reflexiona, quien representa, se desprende de alguna forma de la vivencia misma y su sentido originario al representársela, se sale, deja de jugar. Pensemos en una fiesta, por ejemplo. Sólo puedo estar en ella realmente en la medida que me incorporo, comparto las bromas, participo en los bailes y en las conversaciones, etc. Si, en cambio, comienzo a observar lo que ahí está ocurriendo como tal, desde ese mismo instante me he salido de la fiesta, al ponerla frente a mí dejo de estar en ella.

⁵⁵ Cf. SuZ, p. 69.

⁵⁶ Cf. GA 21, p. 144.

⁵⁷ Cf. SuZ, §§ 32 s.

Aunque me saca de la situación, la representación puede hacerse cargo de su sentido práctico, del sentido práctico, por ejemplo, de la fiesta. Es posible describir la fiesta aludiendo a la felicidad de los asistentes, a la tristeza de alguno de ellos, a la belleza de los adornos o de la música, etc. Más aún, una adecuada descripción de la fiesta no puede omitir estos elementos que la constituyen. En la medida que la descripción se hace cargo del sentido de la fiesta no es una descripción completamente neutral o distante, no pura objetividad. No todo distanciamiento reflexivo cancela el sentido de lo que se está observando.

Sin embargo, en cuanto opera enunciativamente, esta descripción ha abierto ya la posibilidad a un mayor distanciamiento. El enunciado tiene un modo de ser propio, es apto para independizarse de la vivencia originaria. Habría una tendencia en el enunciar, según la cual lo enunciado queda aislado de su contexto teleológico originario y pasa a ser entendido separadamente, como algo puesto enfrente, dotado de propiedades abstractas⁵⁸. El ser humano puede ubicarse así en un «ser por relación al ente mentado en el enunciar»⁵⁹, que es ajeno a aquella experiencia originaria. La referencia al sentido de la misma se debilita y puede llegar a perderse. En el enunciado independizado tenemos a un sujeto y sus propiedades. Si la vivencia misma está separada del enunciado, las propiedades pierden parcial o totalmente su sentido práctico originario. De este modo, en la predicación se lleva adelante una neutralización. Así, por ejemplo, Heidegger se refiere al enunciado: «las cosas flores tienen la propiedad o el estado del florecer». Agrega: «Nadie quiere estar diciendo algo así cuando dice: 'las flores florecen'. Aquello es simple construcción, tomada de un enunciado que en sí mismo tiene la tendencia hacia el mero determinar de un algo presente [*Vorhandene*]»⁶⁰.

La capacidad de representación posibilita, de este modo, no sólo una manera de trato reflexivo que se distancia de la situación meramente para describirla, sino que otra que se distancia de ella para describirla *prescindiendo del sentido práctico que la constituye*. Es la manera de representar que está en la base de la ciencia natural moderna neutralizante.

No obstante, el «mundo» al que accedemos de la mano de la actitud objetivante, sería derivado respecto de aquél al que accedemos en la actitud práctica originaria⁶¹. Esta actitud nos garantiza un acceso más directo a los fenómenos y, en esta medida, sería más informativa⁶². En la actitud objetivante está supuesta una toma de distancia neutralizante respecto de lo originariamente accesible

⁵⁸ GA 21, p. 156. Lo dado originario es «nivelado hacia una cosa [*Ding*]»; *ibidem*, p. 158.

⁵⁹ SuZ, p. 224.

⁶⁰ GA 21, pp. 157 s.; sobre este punto, cf. VIGO, A., «Verdad, logos y praxis», en GARCÍA MARQUÉS, A. - GARCÍA-HUIDOBRO, J., *Razón y praxis*, Edeval, Valparaíso, 1994, pp. 154 ss.

⁶¹ Cf. GA 21, p. 159.

⁶² Cf. GETHMANN, C. F., «Zu Heideggers Wahrheitsbegriff», en *Kant-Studien* 65 (1974), pp. 186-200; «Heideggers Wahrheitskonzeption in seinen Marburger Vorlesungen. Zur Vorgeschichte von SuZ» (§ 44), en VV.AA., *Martin Heidegger: Innen- und Außenansichten*, Frankfurt a. M., 1989, pp. 103, 114 ss.

en el trato práctico. Recién luego de esa toma de distancia luce posible acceder a algo así como a un mundo de hechos objetivos⁶³.

3.2. ENAJENACIÓN

En los años posteriores a la segunda guerra mundial, Heidegger se ocupa de modo filosófico con la técnica. El texto tal vez más conocido sobre este tema es: «La pregunta por la técnica», del año 1953. Allí plantea que la actitud objetivante y la ciencia y la técnica que esa actitud posibilita, también incrementan la calculabilidad y previsibilidad del mundo que tiene cabida dentro de sus límites, del modelo científico-natural. La naturaleza es representada como un «conjunto calculable de interacciones de fuerzas»⁶⁴, respecto del cual es posible una manipulación segura⁶⁵.

Este incremento repercute en un correlativo avance del dominio técnico sobre la naturaleza. En la medida que el mundo se convierte en calculable y previsible, se torna también disponible para el hombre y sus aparatos técnicos. De paso, el propio ser humano, en cuanto parte de la naturaleza, se vuelve objeto de cálculo y dominio técnico. A diferencia de Husserl, Heidegger se detiene en las consecuencias para la vida de este dominio técnico. La naturaleza calculable y manipulable queda reducida a «existencias» (*Bestand*)⁶⁶ y, con ello, el hombre se divide. Por un lado es «señor de la tierra», por otro, sin embargo, también «existencias» (*Bestand*)⁶⁷. El cálculo y el dominio generan posibilidades de abuso, que luego de la cuestión social, las guerras mundiales, la crisis ecológica y la amenaza nuclear, se han hecho generalmente conocidas. Pero este no sería el mayor peligro. «La amenaza al ser humano no proviene recién de las máquinas y aparatos de la técnica posiblemente mortales»⁶⁸.

La amenaza afecta a todos los seres humanos en el mundo actual, y consiste en la imposibilidad de «volver hacia un desocultamiento más originario» que el de la técnica, «y así vivenciar el consejo [*Zuspruch*] de una verdad más inicial»⁶⁹. La realidad concreta de los entes es nivelada en abstracciones matemáticas sin sentido práctico y vital, que terminan por convertirse en exis-

⁶³ Cf. GA 56/7, pp. 70 ss.

⁶⁴ HEIDEGGER, M., «Die Frage nach der Technik». *Vorträge und Aufsätze*, Klett-Cotta, Stuttgart 2000 (9.^a ed.), p. 30.

⁶⁵ *Ibidem*, p. 31.

⁶⁶ Traduzco *Bestand* por «existencias» y no por el críptico «lo constante» que propone Francisco Soler en su traducción de «La pregunta por la técnica» (en HEIDEGGER, M., *Filosofía, ciencia y técnica*, Universitaria, Santiago, 2007, 5.^a ed., pp. 130 ss.). La RAE define «existencias» como «mercancías destinadas a la venta, guardadas en un almacén o tienda», significado que también es usual en el alemán (así, por ejemplo, la 2.^a acepción de «Bestand» en el *Deutsches Universalwörterbuch*, Dudenverlag, Mannheim/Leipzig/Viena/Zürich, 2001, 4.^a ed., p. 272), y que se acerca más claramente al sentido que Heidegger quiere darle al término, de material (técnicamente) disponible.

⁶⁷ HEIDEGGER, M., «Die Frage nach der Technik», p. 30.

⁶⁸ *Ibidem*, p. 32.

⁶⁹ *Ibidem*, p. 32; cf. 29 s. y 31.

tencias disponibles. La técnica incrementa las posibilidades de manipular y nos rodeamos de objetos fabricados en los que no hay misterio, ni un sentido que nos aborde desde lo que podríamos llamar la profundidad de las cosas mismas⁷⁰.

Así, por ejemplo, en la existencia tecnológica u objetivizada, el bosque originario es reducido a representaciones, puede ser objetivado como materia prima calculable y disponible, y reconducido a existencias. En esta operación el bosque *mismo*, aquél por el que puedo caminar, en el que puedo oler la humedad de la tierra y del follaje, sentir cantos de pájaros o verme abordado por el silencio, ese bosque es olvidado y, con él, una cierta profundidad y un sentido de que nos provee. «Vivir en relación con [...] bosques-representaciones es fatigoso» —dice Rivera—, «porque no refresca nuestra alma, no la alimenta, no la llena de gozo ni de belleza [...] El ser humano se cansa de vivir entre meras representaciones. Necesita de la enjundia de lo vivo, de las cosas mismas»⁷¹. En la vida de representaciones de la moderna ciencia y del dominio tecnológico, la profundidad y el sentido ceden paso a la superficialidad de un objeto que se encuentra manifiesto y disponible bajo todos sus aspectos, sin misterio, banal.

La actitud objetivante y sus derivaciones hacen que se nos cierre el paso a la trascendencia.

El hombre no sólo está más allá de sí, con las cosas y con los otros. También se ubica más allá de ellos, puede trascenderlos. Se encuentra fuera de modo radical, fuera de sí mismo y de los entes. Puede abarcarse a sí mismo y a las demás cosas y personas como desde otra parte. Este «estar fuera» no es posibilitado por un ente particular, pues los entes se hallan restringidos a la esfera óptica, siempre limitados, acotados.

Cabe reconocer una cierta «dimensión» trascendente, que hace posible el afuera del hombre como ente respecto de la dimensión óptica. Esa dimensión constituiría el afuera radical en el que se ubica el hombre. Ella debe distinguirse de los entes, no es un ente. El ser es lo que le permite al hombre, que es un ente, abordar a los entes y abordarse a sí mismo como ente desde fuera.

El ser es lo indeterminado, en lo que habitamos como sujetos y que permite nuestro operar práctico y teórico. En tanto que indeterminado ópticamente, pues no es ni puede ser al modo en que es un ente, vale decir, acotado y determinado, el ser es lo *oculto* o indeterminado. Precisamente, sin un ámbito de indeterminación en el cual el sujeto teórico y práctico «habite» de antemano, no sería posible que llevara adelante su actividad como sujeto.

Ese ser es un ámbito de ser, distinto del sujeto consciente. Si lo llamo «sujeto absoluto», tengo que reconocer que se trata de una dimensión que *trasciende mi consciencia actual*. Ese ser tiene que ser además una *instancia*, pues sólo si es una instancia, al menos tan actual como el ente, resulta posible que el yo consciente pueda salirse de la esfera o dimensión óptica y desde aquella otra

⁷⁰ Cf. SCHELSKY, HELMUT, *Einsamkeit und Freiheit*, Hamburgo, 1963, p. 229.

⁷¹ RIVERA, JORGE EDUARDO, *Itinerarium cordis. Ensayos filosóficos*, Brickle, Santiago, 2006, pp. 296 s.

esfera ontológica o del ser, determine al ente y actúe prácticamente respecto de él.

El carácter trascendente del ser humano no implica, sin embargo, que necesariamente se encuentre en actitud de apertura al ser. Que desde siempre nos ubiquemos más allá de los entes, nos permite tomar distancia de ellos para contemplarlos de modo abarcante y también para objetivarlos y someterlos al dominio tecnológico. Es justamente el estar en la dimensión abierta por el ser lo que posibilita esta toma de distancia objetivante. Al caer en la objetivación y en la existencia tecnológica nos cerramos paso a aquélla. El mundo termina por aparecerse como un mundo científico-natural en el que algo como el ser ya no cabe, ni teórica ni prácticamente (no obstante que lo supone).

La actitud objetivante también es capaz de hacer que los entes se nos acerquen, nos aborden como objetos expuestos, exteriorizados, calculables y disponibles. Los entes nos invaden en cierta manera, como aparatos tecnológicos o como objetos disponibles a partir de esos aparatos. Nos vemos «acosados» por ellos. El mundo tecnológico ofrece una infinidad de posibilidades de diversión, disposición y distracción. En la medida que los entes nos acosan, perdemos posibilidades de abrirnos al ser, de gozar del silencio y tiempo requeridos para realizar la apertura. La actitud objetivante se muestra como fuente de inautenticidad.

La pregunta por el ser no admite ser esquivada sin renunciar a una vida auténtica. Sin embargo, no puede ser abordada desde la actitud objetivante. El modo de descubrir de la técnica nos cierra el paso a otros tipos de descubrimiento. Los entes neutralizados y vueltos en puras «existencias», nos cierran el paso al ser. El ser se muestra como indisponible, infinito, supremo, misterioso, y llegamos a temerle. Una misma motivación se encontraría tanto en el temor al ser como en el afán de cálculo y disposición que mueve a la ciencia moderna. Pero la ciencia no nos permite controlar el ser, sino sólo los entes. Como dice Rivera: «El ser es lo incontrolable por excelencia. Es peligrosidad pura. Es puro misterio. Sobre el ser no podemos ejercer ningún control»⁷². Por eso, desde la actitud científicista, no nos queda sino olvidarlo. Este olvido es evasión, pues importa «ser incapaz de agarrar lo que sin embargo nos concierne»⁷³.

4. SER TRASCENDENTE Y LA CUESTIÓN DEL OTRO

No obstante que llama la atención sobre el cierre a preguntas fundamentales para la existencia, dentro de las que se encuentra la pregunta por la trascendencia, el pensamiento de Husserl parece quedar atado a un cierto afán de disposición. Su idea de una filosofía como ciencia estricta, con paso continuo desde «comienzos absolutamente claros»⁷⁴, y que determina el filosofar hus-

⁷² *Ibidem*, p. 286.

⁷³ *Ibidem*, p. 287.

⁷⁴ HUSSERL, E., *Philosophie als strenge Wissenschaft*, Klostermann, Frankfurt a. M., 1965, p. 71.

serliano incluso en la *Crisis*⁷⁵, no sería capaz de hacer justicia al ser en su infinitud. Una filosofía así luce demasiado estricta como para que el ser no se le escape. Más aún, un ser que, junto con descubrirse se oculta, no parece asible en una filosofía que se proyecta hacia un sujeto trascendental.

En Heidegger, en cambio, la apertura a la trascendencia sería más decidida, especialmente en la medida que llega a entender al ser no como mero horizonte trascendental⁷⁶.

El ser no resulta pensable adecuadamente como puro horizonte, pues como tal se oculta y desoculta con independencia de nuestra actividad. El ocultamiento sólo puede deberse a él mismo, no en cambio al comprender del hombre. Un comprender que constituyese a lo constituido de tal modo que fuese originariamente oculto no sería en verdad un comprender, sino la ausencia de comprensión.

Este ocultamiento originario plantea luego la pregunta: ¿qué saca al ser de ese ocultamiento? El desocultamiento no puede ser tarea que emprenda desde sí mismo el propio ser humano como ente. Sin un auto-desocultamiento del ser, el hombre se encontraría en la oscuridad plena, sin capacidad para hacer luz. El hombre se ubica en la luz descubierta por esa dimensión, «en el claro del ser» y se sabe habitando ese claro «en la medida que es interpelado por el ser»⁷⁷.

La noción misma de horizonte debe ser superada por el reconocimiento de descubrimientos sucesivos que tienen lugar *desde* el horizonte. Dicho de otro modo: si no hubiese sino lo constituido por una subjetividad trascendental, ¿cómo se explica entonces que haya comprensiones más descubridoras y otras más ocultantes? Lo óntico no puede jugar papel alguno en la explicación requerida de la variación entre las diversas comprensiones, pues lo óntico es lo ya constituido o comprendido, mientras que lo que se requiere aquí es una explicación de la modificación de la actividad constituyente misma, que se altera en las diversas comprensiones. Un mismo conjunto de entes puede ser comprendido de diversas maneras: como un conjunto fáctico y neutral, o, en cambio, dotado de sentido y remitido a una trascendencia. La variación en la

⁷⁵ No obstante el reconocimiento de la crisis en la que habría caído la filosofía y expresiones del mismo texto de la *Crisis* que llamarían a desconcierto (cf., por ejemplo, KUNTZ, HANS, «Edmund Husserl. Husserliana. Gesammelte Werke. Band 4 und 5... Band 6...», en *Studia Philosophica. Jahrbuch des Schweizerischen philosophischen Gesellschaft* 15 [1955], pp. 238 s.), Husserl aboga, precisamente, por retomar el camino hacia su ideal de una filosofía «universal que progresa en intuición consecuente y apodíctica y se norma a sí misma según un método apodíctico»; Hu VI, § 6. «Husserl no quiere abandonar la idea de una ciencia estricta» en el texto de la *Crisis*; ORTH, E.-W., *Edmund Husserls*, p. 32; cf. 29 ss.

⁷⁶ Cf. HEIDEGGER, M., *Brief über den Humanismus*, en GA 9, pp. 313, 316, 319, 323, 326, 329; *Hegel*, en GA 68, pp. 45 ss.; «Sólo gracias al [previo] autodescubrimiento del ser» descubre el *Dasein*; ROSALES, ALBERTO, *Transzendenz und Differenz. Ein Beitrag zum Problem der ontologischen Differenz beim frühen Heidegger*, Martinus Nijhoff, La Haya, 1970, pp. 313 y 314; cf. pp. 312-315; SOLER, FRANCISCO, «Prólogo» a M. Heidegger, *Filosofía, ciencia y técnica*, p. 60.

⁷⁷ GA 9, p. 323.

comprensión no dependerá de los entes mismos, sino que de la actividad constituyente a la base de la aparición de los entes. Esta actividad constituyente, así operante, sólo se vuelve posible si se la reconoce como fuente activa e independiente⁷⁸.

Este reconocimiento del carácter *independiente* y *activo* del ser permite sostener que el ser es, más allá de su papel como mero horizonte trascendental, y que es fuente de significado y sentido, en la medida que es el ser el que se descubre originariamente y permite la comprensión descubridora por parte del hombre. Desde su ocultamiento se descubre y vuelve posible, a su vez, el descubrimiento práctico y teórico en la existencia humana: en cuanto desde él se descubre a sí mismo, al descubrirse posibilita el descubrir del trato teórico y práctico.

Las implicaciones *prácticas* del reconocimiento de un ser que se oculta en el darse y se da a conocer son altamente relevantes para la superación de un problema fundamental de la praxis, que, hasta donde alcanzo a ver, no pudo realizar Edmund Husserl: la cuestión del *otro*⁷⁹. El problema puede plantearse sencillamente del modo que sigue: Si lo único evidente, que puedo aceptar sin dudar, es lo que se me presenta directamente —intuitivamente—, si, como dice Husserl, es verdad la «tesis de que todo cuanto es para mí puede única y exclusivamente extraer su sentido de ser de mí mismo, de mi esfera de consciencia»⁸⁰, entonces ya no puedo estar seguro de la existencia real del otro. Puedo aceptar que en mi campo receptivo se da algo semejante a lo que se me aparece que soy yo, y por tanto *atribuirle* el carácter de otro yo, es decir, puedo suponer que tras sus apariencias hay un agente inteligente y deseante, dotado de interioridad, parecido a mí, etc. Sin embargo, nunca puedo estar seguro de su existencia real. Para una fenomenología de la presencia, que sólo admite como indudable lo que se da o se presenta en mi campo receptivo, el otro no deja jamás de ser un supuesto. Como indica Jacques Derrida: «El otro aparece *como tal*, es decir, que aparece como un ser cuya aparición aparece sin aparecer, sin someterse a la ley fenomenológica de lo dado originario e intuitivo que regula todas las demás apariciones [...]. Lo completamente otro, y *cualquier otro es completamente otro*, viene aquí a perturbar el orden de la fenomenología», al modo que la concibe Husserl⁸¹.

O el otro es realmente otro, y entonces tengo que aceptar que una fenomenología de la presencia debe ser superada hacia un reconocimiento de esa realidad, o me mantengo firme en mis principios fenomenológicos de la presencia y el otro queda convertido en supuesto ordenador de mis percepciones recibi-

⁷⁸ El desocultamiento acontece desde el ser mismo, repentinamente, no causalmente, como relampaguear; cf. HEIDEGGER, M., «Die Kehre», en *Filosofía, ciencia y técnica*, p. 198.

⁷⁹ El texto donde Husserl aborda paradigmáticamente este problema es en la 5.^a de sus *Meditaciones cartesianas* (Hua I, §§ 42-62). No obstante hay textos previos en los que se refiere a él; cf. Hua XIII, XIV, XV.

⁸⁰ Hua I, § 62.

⁸¹ DERRIDA, J., *Políticas de la amistad*, Trotta, Madrid, 1998, pp. 258 s.

das, queda reducido, en último término —y no obstante sus peculiares características— a medioambiente⁸².

Husserl no se equivoca al preguntar: «¿Puedo exponer íntegramente el sentido de ‘otro que existe’ de alguna manera que no sea consultándolas a ellas [mis experiencias]?»⁸³. Aquí todavía está abierto el camino a la justificación no reduccionista del otro, pues podría acreditarse que mis experiencias se constituyen originariamente a partir de una alteridad. El problema de la alteridad del otro se vuelve insoluble en cambio, si fundo mis experiencias exclusivamente en una identidad. ¿Cómo llego al otro en su efectiva alteridad, si mis experiencias se deben en definitiva y exclusivamente a un sujeto constituyente último en mí?

El reconocimiento de un ser como lo otro que se oculta al manifestarse, como una actividad originaria que debo suponer, sin la cual no resulta posible mi existencia como siendo en un afuera radical respecto de los entes, implica un paso fundamental hacia la superación del solipsismo al que puede llegar a conducir la fenomenología de la presencia, superación que permite aceptar fenomenológicamente la existencia del otro como otro, del otro que es conmigo. El solipsismo radical queda superado en la medida en que se reconoce al ser como actividad que se oculta y descubre. Aquí se abre el ámbito para que el otro se presente —y se oculte— *como otro*, como indisponible teórica y prácticamente para un presunto sujeto constituyente.

Universidad de los Andes, Santiago de Chile
Universidad de Valparaíso, Chile
hherrera@uandes.cl

HUGO EDUARDO HERRERA

[Artículo aprobado para publicación en noviembre de 2008]

⁸² A. Schütz nota este vacío sistemático en la construcción husserliana. La fenomenología trascendental reconduce la constitución del otro a rendimientos de la subjetividad trascendental. Sin embargo, en su alteridad misma, el otro aparece en la experiencia originaria como otro en sentido radical; cf. SCHÜTZ, A., «Das Problem der transzendentalen Intersubjektivität bei Husserl», en *Philosophische Rundschau* 5 (1957), pp. 81-107.

⁸³ Hua I, § 42.