

Stoa

Vol. 12, n°. 24, pp. 65-86

ISSN 2007-1868

REALIDAD Y CONCEPTO. OBSERVACIONES FENOMENOLÓGICAS
EN TORNO A LA POSIBILIDAD DE EXPLICITAR DEL SENTIDO DEL
MUNDO REAL A TRAVÉS DE OBJETIVIDADES IDEALES.

Reality and Concept. Phenomenological considerations regarding the
possibility of making the sense of the real world explicit through ideal
objects.

ESTEBAN MARÍN ÁVILA

Universidad Michoacana San Nicolás de Hidalgo

esteban.marin@umich.mx

RESUMEN: Este artículo busca presentar una aclaración fenomenológica de la posibilidad de llevar a cabo reflexiones conceptuales que hagan explícito el sentido atribuible al mundo mismo. Como tal, aborda la posibilidad de que parte del quehacer filosófico consista en el esclarecimiento conceptual de la realidad. En él se ofrece una respuesta a esta problemática con base en el tipo de análisis intencional propuesto por Edmund Husserl, así como en algunas de sus propias investigaciones y las de otros pensadores que retoman recursos metódicos propuestos por él.

PALABRAS CLAVE: fenomenología · conceptos · sentido experimental · conciencia pasiva · constitución de lo real · constitución de lo típico.

ABSTRACT: This article aims at providing a phenomenological clarification of the possibility of undertaking conceptual reflections with the purpose of making explicit the sense that can be attributed to the world itself. As such, it explores the possibility that philosophy can be concerned with the conceptual clarification of reality. It offers an answer to this problematic based on the kind of intentional analysis and remarks proposed by Husserl, as well as on observations of other thinkers that continue to rely on methodical resources introduced by him.

Recibido el 25 de junio de 2021

Aceptado el 8 de julio de 2021

KEYWORDS: phenomenology · concepts · experiential sense · passive consciousness · constitution of reality · constitution of typicality.

¿Cómo pueden los conceptos, que son objetos ideales, hacer comprensibles fenómenos del mundo concreto en el que de hecho vivimos? ¿Cómo puede un ejercicio intelectual, que se refiere a algo ideal, decirnos algo sobre lo real? ¿En algún sentido se puede defender con base en la experiencia que hay algo general o incluso universal implícito en lo particular y en lo concreto? Las primeras de estas preguntas se desprenden de la asunción de que es posible explicitar a través de conceptos nuestro ser y nuestra existencia, así como el sentido dóxico (o cognitivo), axiológico y práctico que el mundo tiene para nosotros antes de todo filosofar. Pienso que esta asunción es correcta y que se desprende de la comprensión integral proyecto filosófico de Edmund Husserl (Husserl 1996, pp. 227-231). Las consideraciones que presentaré en las siguientes líneas giran en torno a la última de estas preguntas, que apunta ya a una manera de empezar a llevar a cabo una aclaración de las implicaciones y problemáticas de semejante asunción. Con todo, estas consideraciones son parciales en dos aspectos importantes: por un lado, porque sólo me ceñiré a un aspecto del problema, a saber, a la forma en que se constituyen pasivamente tipos de objetos intencionales y tipos de situaciones en la vida de conciencia; por otro lado, porque no ofreceré ni de lejos un esquema completo de las reflexiones de Husserl al respecto, sino sólo el de algunos puntos que considero clave para comenzar a atajar la cuestión mencionada.

En la primera parte de este escrito voy a tratar de situar el problema de lo ideal en el marco del problema de la identidad de los objetos intencionales trascendentes. Después expondré algunos puntos importantes de la doctrina husserliana sobre la constitución de lo óptimo, lo típico y lo familiar. Para ello seguiré la lectura – algo cuestionable como exégesis, pero no por ello poco provechosa desde el punto de vista estrictamente fenomenológico– que Anthony Steinbock hace en su libro *Home and Beyond* de distintos textos y manuscritos de investigación de Husserl, sobre todo los que conforman los tomos IX, XV y XXXI de *Husserliana*. En la segunda parte voy a tratar de vincular esta doctrina con la teoría de Husserl de la constitución activa de idealidades y de extraer de ello algunas consecuencias respecto de las interrogantes que mencioné líneas arriba.

1. Sobre la idealidad de lo real o de lo relativo al mundo objetivo.

Quiero empezar por llamar la atención sobre una de las formas más básicas de constitución pasiva de idealidades, la que tiene lugar en síntesis de identidad que operan en la constitución del mundo en tanto que experimentable intersubjetivamente. Con ello busco ofrecer una serie de consideraciones muy breves que apuntan a la tesis de que ya la posibilidad de ser consciente de un mundo objetivo funda la posibilidad de captar con evidencia objetividades ideales; esto es, a la tesis de que la consciencia del mundo objetivo implica la mención de algo que tiene un carácter ideal, a saber, la mención de la identidad de los objetos que pertenecen a este mundo. Con todo, según lo que expondré en la parte final de este escrito, esta identidad sólo sería constituida

como objetividad ideal pura, o como idealidad en sentido estricto, en actos intelectivos evidentes.

En *Meditaciones cartesianas y en Lógica formal y lógica trascendental*, Husserl señala que el mundo objetivo es la idea del correlato de una experiencia intersubjetiva concordante (Husserl 1996, pp. 169-177; Husserl 2009, p. 299). Permítaseme introducir un ejemplo que sirva para facilitar la comprensión de las siguientes consideraciones, más bien abstractas: si percibo como real (valga la redundancia) una canica negra que rueda por encima de la mesa que tengo enfrente, ello implica que asumo que las demás personas que están sentadas a mi alrededor también la pueden percibir. Cuando algo se nos da con el sentido de ser algo real o algo objetivo, ello implica que se nos manifiesta con el sentido de ser algo que los demás pueden en principio constatar, algo sobre lo cual en principio podemos llegar a un entendimiento común con otras personas. Con todo, esta idea de lo real se constituye en un nivel pasivo junto con la constitución de otros yoes a través de la empatía, que implica necesariamente la identificación de nuestros sistemas fenoménicos y los suyos, esto es, que implica la consciencia de que lo que se nos manifiesta a nosotros de cierta manera concreta es lo mismo que lo que se le manifiesta o se le puede manifestar a los otros sujetos en otras vivencias igualmente concretas. Como en cualquier otra síntesis de identificación, “lo mismo” significa en este contexto: un objeto intencional idéntico de formas de conciencia distintas (Husserl 1996, p. 193).

El estrato intersubjetivo ideal al que acabo de referirme es lo que le confiere al mundo real su trascendencia. A diferencia del mundo tal y como es vivido de manera concreta por cada quien, lo cual no puede ser nunca llevado a presentación por nadie más, somos conscientes de que las objetividades ideales pueden ser llevadas a la intuición por otros sujetos aparte de uno mismo. Dicho en otras palabras: lo que es intersubjetivo de la forma en que se nos aparece el mundo es aquello de lo que somos conscientes que otras personas pueden ser conscientes, y esto es: 1) o bien su identidad indeterminada o meramente formal en tanto que polo al que todos nos referimos de diversas maneras en nuestro vivir —es decir, su identidad en tanto que mundo sin ninguna otra determinación aparte de la de ser el mismo mundo para todos—, 2) o bien su identidad típica en tanto que polo al que nos referimos de cierta manera y al que le damos cierto sentido particular. Ser consciente de que algo es real implica entender la identidad que subyace a la forma en que dicho objeto se da: 1) o bien a cualesquiera sujetos, por ejemplo, como algo en general, 2) o bien a un grupo particular de sujetos, por ejemplo, como un tipo particular de utensilio —v.g., una canica— en el contexto de una cultura (Husserl 1996, pp. 198-204). Entiendo que los gatos y demás animales que habitan mi casa —por poner un ejemplo de sujetos que constituyo como profundamente diferentes a mí mismo— perciben el mismo mundo que yo (identidad indeterminada o meramente formal), aunque no soy capaz de entender mayor cosa sobre el estilo típico del mundo tal y como lo perciben, ni el tipo de objetos que encuentran en él (identidad típica).

¿Qué relación guarda este concepto de lo ideal —que remite al carácter de la identidad de lo que se manifiesta en la vivencia— con las objetividades ideales en sentido

estricto que se constituyen en actos evidentes de intelección? ¿Por dónde se podría empezar a aclarar este punto a la luz de una teoría de la constitución pasiva de lo ideal?

En tanto que se trata aquí de síntesis pasivas, sería preferible hablar de pre-dación de objetividades ideales. Claramente no es el caso que el mundo real se nos de cómo algo que sólo sea inteligible o si quiera como algo inteligible en primera instancia. Esta forma de entender su carácter ideal no sería por lo tanto fiel a lo que se pretende explicitar. Cuando percibo la canica que rueda por la mesa, la percibo con la vista o con el tacto y no como a una mera entidad ideal. Con todo, pienso que la identidad de lo real, entendido como lo perteneciente al mundo objetivo, es ideal en el sentido de que sólo puede darse como tal identidad en el tipo de evidencia propio de los objetos intencionales ideales. Si ello es así, entonces percibir algo como real implica ya de suyo tener pre-dada una idealidad que puede ser captada cuando se destaca intelectivamente en qué consiste eso que es lo uno en lo múltiple; en este caso, cuando destaca en qué consiste esa unidad de la canica que aparece en vivencias propias y ajenas.

Lo anterior guarda relación con el hecho de que podemos tematizar explícitamente el carácter intersubjetivo del mundo en el que vivimos en la medida en que podemos llevarlo a evidencia intelectual. Esta posibilidad está además a la base de la capacidad de comunicarnos. Parece que, por decirlo de alguna manera, lo que tiene de público el mundo en el que vivimos es al mismo tiempo lo que tiene de ideal. Ello tiene una implicación importante para el tema que aquí nos ocupa: a saber, que en la tarea filosófica de pensar el sentido del mundo real en conceptos, o mejor, la captación correspondiente de los *eidos* a los que según Husserl deberían adecuarse los conceptos (Husserl 1996, pp. 123-128), no implica necesariamente subsumir lo concreto en lo ideal, esto es, no implica necesariamente un proceso de generalización, sino solamente la explicitación, en idealidades conceptuales dadas con intelección, de este sentido ideal pre-dado.

Clifford Geertz esboza una tesis compatible con la que guía este artículo cuando sostiene que “la cultura es pública porque la significación lo es” (Geertz 2006, p. 26). Aquí quiero profundizar en la idea de que el mundo tiene de público lo que tiene de inteligible y que tiene de inteligible lo que tiene de sentido [*Sinn*] susceptible de ser expresado como significado [*Bedeutung*].¹

1.1. Consideraciones generales sobre la asociación, la conciencia pasiva y la constitución pasiva.

¿Cómo se constituye pasivamente este sentido ideal pre-dado del mundo en el que vivimos? ¿Cómo llegamos a tener un mundo común que tiene el sentido de estar conformado por tipos de objetos y tipos de situaciones?

Las preguntas anteriores remiten al problema de la constitución de lo típico y de lo familiar, el cual a su vez tiene que ver con el de lo que se da como normal.

¹ Sobre la distinción husserliana entre *Sinn*, sentido experiencial, y *Bedeutung*, significado entendido como sentido llevado a expresión, véase Husserl 2013, p. 381-385.

Creo que es un acierto de Steinbock haber destacado que para dar cuenta del carácter de normalidad que le va de suyo a un mundo que es dado como familiar, hay que distinguirlo del carácter de normalidad que le corresponde a un mundo que es dado como típico, así como del que le corresponde a su vez a lo que tiene el modo de una aparición óptima de algo. Dicho en otras palabras, tanto lo que se nos da con el carácter de lo familiar, como lo que lo hace con el de lo típico o lo óptimo tiene el carácter de lo normal, sólo que esta “normalidad” significa cosas distintas en cada caso. Con todo, la normalidad de lo familiar se desprende de la de lo típico, y la normalidad de lo típico se desprende de la de lo óptimo. Algo familiar se manifestaría como algo típico a lo que se está acostumbrado, y lo típico se manifestaría a su vez una sedimentación genética de lo óptimo.

“Sedimentación” es una expresión metafórica que remite a la conciencia pasiva y a la constitución asociativa de la corriente de conciencia. Siguiendo con la metáfora podríamos decir que todo aquello de lo que somos conscientes tiene una capa más o menos gruesa de sedimentos asociativos. La conciencia pasiva es una conciencia *de fondo*. Esta conciencia de fondo no sólo acompaña a todas nuestras vivencias yoicas, también opera antes y después de ellas: es su fundamento. Para poder vivir algo de determinada forma hay que tener primero una conciencia de fondo. Además, también todo lo que vemos, oímos, creemos, etc., pasa al fondo de nuestra conciencia. Las síntesis que constituyen capas de sedimentos asociativos tienen lugar en esta conciencia pasiva.

En su nivel más básico y abstracto, el concepto de “yo” remite al polo de la vivencia donde está en cada caso la atención, y el concepto de “actividad”, a lo que se vive con atención. Por definición, lo que pensamos aquí con el concepto de “yo” está siempre ocupado con algo: percibe, siente, desea, ama, detesta, atiende, etc., *algo*. En última instancia este *algo*, que es el objeto de la intención propiamente dicha² —es decir, de aquella en la cual vive el yo—, se tiene que constituir en pasividad como un *fondo*. Esta conciencia de fondo, y con ella los objetos de que se tiene conciencia de este tipo, se enriquece con la experiencia del yo, pero su evolución no depende únicamente de la actividad. La conciencia pasiva y lo constituido en ella está sintetizándose constantemente en la forma de conciencia interna del tiempo; cuando el yo hace aparición, el fondo de su conciencia es ya una sucesión, y ya desde la primera vez que se vuelve a algo lo encuentra sobre este fondo de vivencias que se suceden unas a otras. Esto que se constituye de manera pasiva como objeto y tema para la actividad del yo es una *pre-dación*. Dicho término, en alemán *Vorgegebenheit*, se refiere a una condición previa a la dación propiamente dicha, que es dación de nóemas correlatos

² En el §2 del Anexo XII de *Ideas II*, Husserl habla de una intencionalidad impropia en los siguientes términos: “EN LA ESFERA DE ESTA PASIVIDAD, de este hacerse por sí mismo o llegar de nuevo (una esfera de receptividad: el yo puede mirar, encontrar, experimentar estímulos a partir de ahí), tenemos una PROTOESFERA DE INTENCIONALIDAD, DE UNA INTENCIONALIDAD IMPROPIA, porque no se habla de una propia «intención a», para lo cual es menester el yo; pero la «representación de», la apercepción, ya está ahí” Husserl 2005, p. 387.

de nósis dóxicas, objetivantes (Husserl 2005, pp. 45-46). Toda vivencia intencional presupone la pre-dación del objeto sobre el que se funda la intención.

Así que todas las vivencias activas, incluyendo aquellas en la que se dan idealidades, se llevan a cabo sobre un trasfondo de pasividad o de sensibilidad. La esfera de la sensibilidad incluye todo lo que brota pasivamente de la corriente de conciencia sin ser correlato de actos de yo; lo sensible es lo que, constituyéndose de manera pasiva, le hace frente al yo como materia sobre la cual puede fundar nuevas intenciones. Supongamos que me encuentro absorto en una lectura y que de repente un ruido me hace apartar mi mirada del libro, y entonces me doy cuenta de que un pájaro canta cerca del árbol en que me apoyo: estoy en el jardín de un parque, rodeado de variadísimos y complejísimos objetos que percibo de golpe: aves, bancas, árboles, cafeterías, automóviles, policías, puestos de comida, personas, etc. Todo esto lo veo de golpe, sin detenerme en cada una de estas cosas. Puede que nunca haya visto esta especie de pájaro antes, y sin embargo lo veo de golpe como un pájaro, sin detenerme a juzgar si verdaderamente lo es. En realidad, este es el caso con cada uno de los objetos que nos hacen frente: se nos ofrecen de golpe como miembros de una especie de cosa antes de que podamos detenernos a verificar activamente su sentido. El que se nos ofrezcan de golpe significa que están ahí listos para ser captados como cosas previamente constituidas. Todas estas cosas sensibles, que se me presentan de manera súbita al apartar mi mirada del libro que estaba leyendo, remiten, sin embargo, a actos pasados en que constituí estos objetos u otros similares. Para un extranjero poco familiarizado con la cultura mexicana, el policía tendría definitivamente otras determinaciones, lo mismo que el puesto de comida, que seguramente tendría para él un gran halo de misterio; pero no hay que ir tan lejos, para cualquier otra persona ese parque se presentaría sensiblemente de otra forma: no sería el parque que está cerca de mi casa, en el que me veía con mi novia o iba a jugar fútbol con mis amigos, y en el que he vivido esto y aquello.

La sensibilidad se enriquece con la actividad. Husserl distingue entre sensibilidad secundaria y proto-sensibilidad o mera sensibilidad.³ La mera sensibilidad sería aquella constitución pasiva que no implicara absolutamente nada de actividad, es decir, la constitución pasiva que puede llevarse a cabo antes de que el yo entre en escena. Es difícil imaginar qué es lo que se puede presentar ante una conciencia como meramente sensible, es decir, qué es lo que puede quedar de un objeto cuando lo depuramos de los estratos que le confiere la actividad. Para Husserl la “naturaleza” se constituye de esta forma en su nivel más básico, como una especie de mundo mecánico y de legalidad muerta.⁴ La forma de esta naturaleza meramente sensible no es algo que concierna a

³ “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. En conformidad con ello dividimos también la razón en razón primigenia, intellectus agens, y razón sumergida en sensibilidad.” Husserl 2005, p. 386.

⁴ En *Ideas II*, Husserl escribe: “Todo espíritu tiene un «lado de naturaleza». Este es precisamente el subsuelo de la subjetividad, su conciente tener sensaciones, su tener reproducciones de sensación, sus asociaciones, su formación de apercepciones, y en verdad de las más bajas, las que constituyen

esta reflexión; lo que sí nos interesa es el proceso mediante el cual la forma de lo sensible evoluciona conforme la actividad se hunde en pasividad, pues en este proceso se gesta una sensibilidad secundaria que contiene sedimentos de actividad, sedimentos de la vida del yo que producen el mundo espiritual –o no meramente “natural” en el sentido que arriba se le dio a dicha expresión– tal y como se nos ofrece en nuestra vida cotidiana.

La distinción entre actividad y pasividad no demarca dos tipos autónomos de conciencia. La conciencia activa es siempre un tipo de conciencia dentro de una conciencia pasiva más amplia que en su nivel más básico es la conciencia interna del tiempo, que se cierne sobre la vida de conciencia como un fondo envolvente. Toda actividad está siempre hundiéndose en pasividad, esto es, está siempre sintetizándose según la forma de la conciencia interna del tiempo que la aprehende en la unidad de un todo de conciencia, que es la corriente de vivencias (Husserl 1996, pp.89-92). La conciencia interna del tiempo constituye mi corriente de conciencia entendida como la vida misma a partir de la cual el yo actúa viviendo preeminentemente en esto o en aquello, intencionando esto o aquello. Esta vida está ya desde siempre constituyéndose pasivamente como un correr que tiene la estructura de la unidad de impresiones, retenciones y protenciones, formas pasivas, y por lo mismo, asociativas, de ser consciente de lo ya transcurrido, de lo que ahora tiene lugar, y de lo que se anticipa que ocurrirá en el futuro.

La constitución pasiva del fondo de la conciencia es como una especie de apuesta pasiva en la que se determina lo que ha de seguir a la impresión, es decir, de una apuesta mecánica en que se interpreta lo inacabado. De esta manera, además de la constitución de la conciencia interna del tiempo, que sintetiza formalmente —esto es, independientemente de su contenido— la vida de conciencia, todas las vivencias que se suceden se asocian y distinguen pasivamente de distintas maneras. Todo lo que es consciente tiene necesariamente un sentido, pero cuando se reflexiona sobre lo consciente tomando en cuenta su temporalidad, salta a la vista que las direcciones retencionales y protencionales de la duración dependen del sentido con que se aprehende lo actual.

Supongamos que mientras estoy en un automóvil pensando distraídamente en alguna cosa y aguardando a que cambien las luces de un semáforo, comienzo a escuchar un ruido y a vivir en su percepción: súbitamente me sorprende una melodía ejecutada por el claxon de un autobús que se encuentra cerca. Aquí hay que decir que puedo aprehender primero el sonido chillón del claxon como parte del ruido del congestionamiento vial en que me encuentro, de manera que la conciencia del mismo tiene un horizonte retencional que implica otros muchos ruidos y que alcanza hasta donde

unidades de experiencia. Al lado de naturaleza pertenece inmediatamente la vida sentimental inferior, la vida impulsiva y también, en cierta forma, la función de la atención, que es una función específica del yo, igual que la función general del volverse. Ella forma el puente hacia el ser-yo y la vida-de-yo específicos. El nivel inferior es la morada de la constitución de un mundo de apariciones u *objetos* de aparición, el mundo de lo mecánico, de la legalidad muerta: todo lo que meramente se encuentra ahí” Husserl 2005, p.327. Véase también Husserl 2000, pp. 3-5.

empezó el aspecto ruidoso de dicha situación —aun cuando no le prestara demasiada atención porque estuviera pensando en otra cosa—, y un horizonte protencional en que anticipo otros ruidos de diversas índoles, pero siempre compatibles con el sentido de esta aprehensión. En este caso, el sonido chillón que me impresiona “suena” como parte de lo que en México llamamos un embotellamiento: llega a la consciencia de esa manera y tiene ese sentido, viva o no yo en su percepción. Pero si de repente aprehendo ese mismo sonido chillón como parte de una secuencia melódica indefinida que se repite, entonces cambia el horizonte retencional y protencional relevante: el sonido chillón que me impresiona es ahora una nota de una melodía ejecutada en medio de un embotellamiento; tiene un horizonte retencional que implica otras notas más o menos chillonas y que alcanza hasta donde comenzó la secuencia melódica en medio del ruido —aun cuando no le estuviera prestando atención—, y un horizonte protencional en que anticipo con mayor o menor determinación notas siguientes. Si finalmente emerge de la secuencia melódica un fragmento de una canción conocida, por ejemplo, la de la película de “El Padrino”, vuelven a cambiar las direcciones de retención y protención; ya no oigo una sucesión melódica circular —o sea, sin principio ni fin—, sino la canción de “El Padrino” que se repite y que cada vez que suena tiene un horizonte de retenciones y protenciones relevantes que implica las notas pasadas y futuras de dicha melodía, y que alcanza hasta donde comienza ese fragmento de la melodía y hasta donde termina; es decir, aprehendo la monótona repetición de la canción de “El Padrino” empezando y acabando una y otra vez. Estas tres distintas maneras de aprehender el sonido chillón son pasivas: dependen de síntesis asociativas en las que yo no he intervenido.

En cada uno de estos ejemplos, el sonido chillón se aprehende con un sentido diferente, en cada uno de ellos tengo conciencia de una cosa diferente que se manifiesta a través de lo que me impresiona en el presente. En las distintas conciencias del ejemplo anterior un sonido chillón era parte de un ruido, de una secuencia melódica indefinida, o de una determinada melodía en curso, es decir, era parte de fenómenos en proceso de darse, pero lo cierto es que ya el sonido chillón es un objeto constituido como duración, es decir, como un fenómeno temporal. El presente, entendido como impresión, es una parte abstracta que necesariamente requiere ser tomada como parte de un flujo temporal: no hay un presente por sí solo —pues ello significaría un presente atemporal que no durara él mismo—, sino un presente en el que se escorza el pasado y el futuro. El presente es la actualidad a través de la cual se manifiesta lo temporal.

La asociación es un tipo de intencionalidad; esto es, un modo en que se tiene conciencia de algo. Tener conciencia del suceder es *tener conciencia* de algo en la *forma de la asociación*, es ser consciente asociando una vivencia con otra. Sin embargo, hay que tener cuidado de no entender lo anterior como si la asociación fuera una forma de tener conciencia que se pudiera concebir separada de otras formas de tener conciencia. Por el contrario, toda forma de tener conciencia tiene ya la forma general de la asociación.

Cualquier asociación es una referencia entre conciencia anterior y posterior (Husserl 2005, pp. 267-271). El que las vivencias se asocien dentro de una conciencia no

significa meramente que una vivencia evoque a otra, aunque este es también un caso posible dentro de la asociación, sino que conciencia anterior y posterior entren en comunidad intencional, que formen parte de la unidad de una conciencia. En la conciencia que tiene la forma de la asociación se constituyen unidades temporales como las del ejemplo del claxon, pero no se constituyen meramente en su forma temporal, es decir, en su duración, también se constituyen en el resto de sus determinaciones. En la asociación se constituyen pasivamente unidades de identidad a partir de la multiplicidad de las vivencias en constante decurso, y estas unidades de identidad son todos los objetos de los cuales es posible tener conciencia de fondo, incluyendo, según veremos, objetos típicos y familiares. El carácter intencional de la asociación implica que ella misma es ya necesariamente “tener conciencia *de*”, es decir, tener conciencia asociativa con un determinado sentido intencional.

No hay que perder de vista que la unidad de la conciencia asociativa es una unidad de motivación, en la cual las vivencias asociadas se motivan unas a otras (Husserl 2005, pp. 271-274). Para apreciar este punto basta con recordar la experiencia de atender una melodía y la estela de modificaciones retencionales y protencionales que conlleva la asociación de cada nueva impresión, así como la motivación que éstas ejercen sobre la nota actual para que sea aprehendida con un determinado sentido. Al escucharla, somos conscientes de ella *como* de una nota que suena de cierta manera porque en ella se escorzan las notas pasadas retenidas y las notas futuras protendidas. La unidad de la manifestación fenomenológica de los objetos es la unidad de un sistema de retenciones, protenciones e impresiones que se motivan unas a otras. Sin embargo, en estas unidades asociativas, y esto vale también para el todo de la corriente de conciencia, la impresión se encuentra en una relación de motivación más directa con ciertas retenciones que no son siempre las más recientes. Mientras la melodía sigue su curso, ciertas notas hacen resonar ciertas notas pasadas que pueden hacerse intuitivas y presentarse como reproducciones o simplemente mantenerse como retenciones vacías. Este fenómeno es aún más claro si tomamos como ejemplo una típica película de suspenso donde la secuencia visual viene acompañada de una secuencia sonora que nos revela que cierto personaje merodea cerca de la escena: una melodía o un giro dentro de la melodía que acompaña a la película nos hace pensar en el asesino, nos recuerda los casos anteriores en que la melodía ha adoptado ese giro. La motivación es aquí a través de la similaridad; lo que ahora percibo hace resonar lo que he percibido antes y con ello es posible que emerja un recuerdo —o dicho con más precisión, una reproducción pasiva que de ser atendida se convertiría en recuerdo— y que flote ante mí listo para ser atendido, pero también es posible que éste no sea el caso y que la resonancia se quede en una retención vacía, como sin duda ocurre la mayor parte de las veces. Pero esta “resonancia” o “evocación” de las escenas pasadas no es sólo un emerger lo pasado desde el presente, sino también un emerger lo actual desde lo pasado; tendríamos que decir que también lo pasado evoca a lo actual y que lo actual resuena en el pasado. En efecto, la forma en que veo ahora la escena actual y capto la presencia del asesino de la película es algo evocado por las escenas que he visto con anterioridad, pero también en mi recuerdo de las escenas pasadas

resonarán las escenas posteriores. De esta manera, en el interior de la corriente de conciencia —que como correlato de la conciencia interna del tiempo es una asociación universal— tienen lugar otras asociaciones, en el interior de éstas aún otras, y así indefinidamente.⁵

1.2. Sobre la constitución de lo típico y lo familiar

Demos ahora un paso más en dirección al tema que nos interesa: el de la constitución pasiva de tipos de objetos y de tipos de situaciones. ¿En qué sentido se puede esclarecer desde la fenomenología de la asociación la tesis de que todo aquello de lo que somos conscientes se manifiesta como ejemplar de una forma general que cabe destacar?

Parece claro que una forma de asociación muy importante para explicar la predación de lo típico es la conciencia de lo similar. Todo aquello de lo que somos conscientes se manifiesta con un halo de asociaciones con lo que le es semejante. Lo que ahora tengo en el fondo de la conciencia está intencionado de manera pasiva como similar a otra cosa que se ha dado o pre-dado antes, o, dicho con mayor precisión, conciencia anterior y posterior están aprehendidas como similares en la unidad de una conciencia que tiene como correlatos varios proto-objetos que de ser atendidos se mostrarían como objetos percibidos, recordados, valorados, etc. Esto es también especialmente relevante respecto del tema de cómo se determinan las protenciones de lo actual, que por estar necesariamente inacabado en lo que respecta a su dación intuitiva y por tener que estar aprehendido con un sentido, toma prestado el horizonte protencional de lo dado anteriormente. Esto quiere decir que en circunstancias similares emerge lo similar.⁶ La constitución pasiva que Husserl llama sensibilidad secundaria es justamente esta constitución pasiva de las pre-daciones que semejan objetos previamente constituidos en actividad.

En la conciencia de la similitud, algo es consciente como apuntando a algo más, y este algo más determina el sentido de lo que es consciente como similar. El apuntar de una cosa a otra es denominado por Husserl un “puente”, y todo lo que es actualmente consciente como similar es un “término puente”⁷ respecto de otras cosas que han sido

⁵ En *Husserliana* XI, Husserl considera que la conciencia del tiempo, en tanto que mera forma, es una abstracción. En el §27 escribe: “La forma pura es, desde luego, una abstracción, y por ende el análisis intencional de la conciencia del tiempo y de sus rendimientos es de antemano un análisis abstracto.” Husserl 1966, p. 128. La traducción es mía.

⁶ “Las leyes de hecho (leyes de existencia) de las impresiones sensibles solamente se pueden alcanzar como leyes psicofísicas [...] Estas leyes de hechos conforme a las cuales las sensaciones posibles reciben su ordenación fija, y para esto una ordenación intersubjetivamente concorde, presuponen leyes elementales, leyes de esencia, y en verdad más generales, que llegan más allá de la protosensibilidad: las leyes de la asociación y la reproducción de la especie de las que, digamos, rezan: si ha habido una vez un conjunto de sensaciones, y hay de nuevo un conjunto similar, entonces se adhiere a éste una tendencia al recuerdo retrospectivo de lo similar, a un surgimiento de la reproducción correspondiente.” (Husserl 2005, p. 389).

⁷ Respecto del concepto de “término puente” véase Husserl 1966, pp. 112-125; respecto de la similitud, véase el mismo volumen, pp. 129-134, 396-398.

conscientes y que se despiertan con la conciencia de él. Esto a lo que apunta el término puente y que se despierta con él es lo que antes he dicho que resuena.

1.3. Lo típico y lo óptimo

Al principio de esta sección adelanté que la forma en que Steinbock concibe lo típico, como una sedimentación genética de lo óptimo, permite profundizar en la comprensión sobre la forma en que lo ideal se arraiga en lo real. Permítaseme desarrollar ahora a ese punto. A partir de lo que hemos expuesto parece claro que esta metáfora de la “sedimentación” remite a las asociaciones que constituyen una pre-dación. Un objeto que se me pre-da como típico se ofrece de antemano, por asociación, como un objeto que en cierto respecto es lo mismo que otros objetos que he visto antes, y que por lo tanto puede evocarlos. Ser consciente de un objeto que aparece como típico implica co-mentar pasivamente otros objetos que se han dado antes y con los que está asociado.

¿A qué remite este concepto de “lo óptimo” en el ámbito de la pasividad? En el manuscrito 13 del grupo D, Husserl sostiene que “el principio de selección de posibilidades prácticas es la tendencia hacia lo óptimo (Husserl)” (Steinbock 1995, p. 149). Según Steinbock, el alcance de este principio se extiende a todo el ámbito de la constitución —en sus esferas dóxica, axiológica y práctica en sentido estricto— en la medida en que incluso los actos teóricos o dóxicos se pueden concebir como ciertos tipos de prácticas. Lo que en cada caso concreto llama la atención de un yo y se hace afectivamente prominente depende de un contexto práctico, por lo que hay una correlación entre fuerza afectiva y esta discriminación anterior a la actividad propiamente dicha (Steinbock 1995, pp. 148-158). Lo óptimo se vuelve prominente y se pre-da desde el comienzo como óptimo en virtud de un determinado interés práctico.

Lo que se constituye con el carácter de óptimo tiene un carácter de normalidad porque se instaure como referente que norma a otras vivencias que posteriormente se sedimentan como típicas. Si uno se reencuentra a media noche con una pared de piedra que percibió durante el día y la ve brillar a la luz de la luna, la percibe como una pared que tiene el color con el que se le mostró durante el día, aun cuando bajo la luz de la luna ese color no salga a relucir y sea sustituido por el resplandor del momento. Uno asume que el color verdadero, normal, del muro, es el de la luz del medio día.

Las vivencias óptimas juegan un papel muy importante en tanto que referentes que norman otras vivencias que posteriormente se sedimentan en tipos que remiten a estos óptimos. Todo lo que se nos da, aparece en síntesis de similitud y contraste con lo que se nos ha dado antes; se nos da en primera instancia como normal lo que concuerda con lo que ha aparecido de manera óptima, y como anormal lo que no lo hace. De ahí que desde el punto de vista genético, lo típico surja a partir de la referencia de todas las vivencias a lo previamente constituido como óptimo. Dicho con mayor exactitud, la tipicidad es constituida gracias a un sistema de tendencias afectivas hacia lo óptimo que surgen a través de repetición concordante. Lo típico entendido de esta manera es entonces lo óptimo que tiene además el peso de sedimentación gracias a las leyes de la

asociación que rigen la corriente de conciencia, y por ello norma o regula las vivencias de una manera más fuerte que lo meramente óptimo.

En otras palabras, lo típico es doblemente normal o normativo: en tanto que es óptima, cierta vivencia determina vivencias futuras, pero también lo hace en tanto que es típica. En la manera en que percibo el muro de piedra durante la noche resuenan todas vivencias pasadas en las que he percibido muros semejantes, y resuenan de manera más fuerte aquellas que pueden ser caracterizadas como óptimas en virtud del interés de percibirlo de la mejor manera posible: en este caso, las que tuvieron bajo la luz del medio día. No ahondo aquí en la cuestión de cómo este interés por percibir algo de la mejor manera posible puede estar entrelazado con otros intereses prácticos o axiológicos, o ser dependiente de ellos. En todo caso, se trata de algo que debe ser tomado en cuenta en cualquier análisis concreto. Mi interés por percibir el muro de la mejor manera posible puede variar si nace de mi intención de escalarlo –en cuyo caso me fijaré en ciertas hendiduras relevantes para tal efecto–, de derribarlo –en cuyo caso me fijaré en otro tipo de grietas o características–, de querer ocultarme tras él, pintar algo sobre él, etc.

Salta a la vista que lo típico así entendido no es algo que se constituya a partir de una intuición eidética y se instaure con ello de una vez por todas como algo fijo, sino que se constituye pasivamente por la síntesis que surge de la repetición concordante de lo vivido en asociación con lo óptimo, y por ello nada evita que esté en constante evolución. Más adelante distinguiré explícitamente entre lo típico y el tipo entendido como idealidad, y expondré su relación. A partir de esto podemos anticipar que con lo típico se constituye pasivamente una suerte de pre-dación que sirve de base para la idealidad que se obtiene por variación eidética. Se trata de la pre-dación de lo que algo tiene en común con otras cosas.

1.4. Lo familiar

Tener consciencia de que algo es familiar en el sentido de que es algo típico con lo que contamos o a lo que estamos acostumbrados⁸ implica ser consciente de que hay tipicidades con las que no contamos o a las que no estamos acostumbrados, tipicidades ajenas. He desarrollado este problema en otro lugar.⁹ Por ahora quiero limitarme a destacar que ello sólo es posible en el contexto de la pertenencia a un grupo de personas que se comunican entre sí y que adquieren con ello habitualidades intersubjetivas que se manifiestan en tradiciones.

“Habitualidad” es el término técnico que Husserl usa, en obras tardías y en textos inéditos, para referirse a las propiedades permanentes del yo. Todas las síntesis constitutivas tienen un polo objetivo, el mundo y los objetos mundanos, y un polo

⁸ “En tanto que ambiente típico para cierta acción, grupo, o especie, en tanto que ‘constantemente’ allí a lo largo de varias divergencias y discordancias, un terreno se convierte en el entorno *con el que contamos especialmente*. Es precisamente en este sentido en el que se justifica que uno hable del terreno como ‘familiar’ [*vertraut*] o como aquello a lo cual está acostumbrado [*gewöhnt*].” (Steinbock 1995, p. 163. La traducción es mía.)

⁹ Véase Martín Ávila 2015.

subjetivo, el ego y sus habitualidades. Así como en todo vivir hay una referencia intencional a algo que es vivido, hay también una referencia a un el ego que lo vive y que tiene una personalidad. La correlación entre la constitución del polo subjetivo y del polo objetivo lleva a Husserl a sostener, en *Ideas II*, que los conceptos de persona y de mundo circundante son correlativos, pues la persona es el yo que vive en su mundo circundante, un mundo circundante que se le aparece y que la motiva como sólo puede aparecerse y motivar a una persona con su carácter.¹⁰ Por ejemplo, para que el encuentro con un policía durante la noche motive en mí desconfianza y temor, yo tengo que ser esta persona que soy y que en virtud de la vida que ha llevado persiste en la convicción de que los policías suelen tener tendencias criminales. Además de determinar mi mundo circundante, esta convicción me pertenece y determina mi identidad, de manera que si llegara a modificarla diría que yo mismo he cambiado. Así pues, en tanto que persona, tengo un pasado y una serie de habitualidades, de juicios, convicciones, valoraciones y voliciones permanentes, y en conexión con ellas también una serie de posibilidades y de capacidades —por ejemplo, capacidades de recordar o de volver a hacer lo que ya he hecho antes— con las que me identifico. Por ello, en el §32 de *Meditaciones cartesianas*, Husserl dice que el yo no es un polo de identidad vacío, sino que gana una nueva propiedad duradera con cada acto,¹¹ y luego agrega que estas propiedades permanecen vigentes mientras la persona no las anule o modifique y con ello se *altere* ella misma.¹² Para conectar con lo que he expuesto más arriba, podríamos decir que las habitualidades son los correlatos en el yo de lo que he denominado, siguiendo a Steinbock, referentes normales de la experiencia.

En los apéndices que acompañan a los textos 9 y 10 de *Husserliana XIV*, Husserl sostiene que las habitualidades intersubjetivas se expresan históricamente como tradiciones (Husserl 1973, pp. 217-232). Creo que se puede precisar este concepto de tradición no sólo como expresión de estas habitualidades compartidas por varios sujetos, sino como aquello en lo que se arraigan y originan desde el punto de vista histórico (generativo). Me parece que esta precisión se puede hacer siguiendo la idea de Anthony Steinbock de que desde una perspectiva histórica (generativa), el origen de sentido tiene que ser pensado en términos raigambre [*Stamm*], como lo habría hecho propio Husserl en algunos textos de *Husserliana XV*. El sentido se origina y renueva generacionalmente como raigambre, que en palabras del propio Steinbock es donde

¹⁰“Como persona soy lo que soy (y toda otra persona es lo que es) en cuanto sujeto de un mundo circundante. Los conceptos de yo y mundo circundante están inseparablemente referidos el uno al otro. Así, a cada persona le pertenece su mundo circundante, mientras que a la vez varias personas en comunicación unas con otras tienen un mundo circundante común.” (Husserl 2005, p. 231).

¹¹“Ahora bien, hay que observar que *este yo centrípeta no es un vacío polo de identidad* (no más que lo es *ningún* objeto), sino que, en virtud de una ley de la ‘génesis trascendental’, gana una nueva propiedad duradera con cada *acto* de un *nuevo* sentido objetivo irradiado por él.” (Husserl 1996, p. 120).

¹²“*Yo mismo*, el insistente en mi voluntad duradera, me *mudo* [ändere mich] cuando ‘borro’, anulo, resoluciones o acciones” (Husserl, 1996, p. 121).

nos repetimos a nosotros mismos,¹³ e implica una familiaridad normal que se construye al repetir activamente.¹⁴ De acuerdo con ello, las habitualidades intersubjetivas y el mundo familiar correlativo se originan-arraigan intersubjetivamente en instancias donde se fijan o instituyen reproducciones: en rituales, en relatos, consejos, exigencias o enseñanzas que se repiten generación tras generación. Por lo demás, el tema de la asunción de roles en relación con la inducción en un mundo social típico y la conformación de una identidad personal fue desarrollado con gran detalle desde posiciones cercanas a las del propio Husserl por Alfred Schütz (2004), Thomas Luckmann (2012 y 2001) y Peter Berger (2012). Cabe encontrar otra veta importante para profundizar en problemáticas generativas desde una perspectiva compatible con la fenomenológica en la antropología de Clifford Geertz (2006). A partir de consideraciones de esta índole sería entonces posible dar cuenta de cómo los mundos culturales típicos se transmiten históricamente de generación en generación, así como de lo que está en juego en ello.

2. Sobre la constitución de los tipos en tanto que objetos ideales en sentido estricto.

Más atrás aludí a que lo típico podía ser entendido como una suerte de pre-dación de un tipo entendido como idealidad en sentido estricto. Esta pre-dación del tipo es lo que algo tiene en común con otras cosas. ¿Qué significa entonces que algo sea una idealidad? Según Husserl, al igual que cualesquiera otros objetos, las idealidades adquieren su sentido a partir de la experiencia en que se ofrecen a quien las capta; o dicho en otras palabras, se constituyen a partir de su evidenciación (Husserl 2009, p. 223). Así pues, en *Lógica formal y lógica trascendental* lleva a cabo una descripción del proceso de evidenciación en que se ofrecen los objetos ideales, es decir, de las vivencias en las que se dan, y observa que a diferencia de lo que sucede en la evidenciación de los demás objetos, los objetos ideales no se ofrecen individualizados por una temporalidad que les sea original.¹⁵ Esta falta de individualización temporal se revela en que, en contraste con el recuerdo de objetos reales, el recuerdo de cualquier objeto ideal se puede transformar en percepción por un mero cambio de actitud.¹⁶ Así,

¹³“En términos generativos, una raigambre es donde nos repetimos generacionalmente, donde llegamos a ser y dejamos de ser, donde retomamos y reanudamos lo que dejaron otras generaciones, y donde las generaciones futuras reanudan nuestras contribuciones.” (Steinbock 1995, p. 196. La traducción es mía.)

¹⁴“*Stamm* supone una familiaridad normal que se pone en pie al repetir activamente apropiando y retornando.” (Steinbock 1995, p.195. La traducción es mía.)

¹⁵“De la misma manera decimos que es inherente al sentido de un objeto *irreal* su correspondiente posibilidad de ser identificado gracias a sus propios modos de captación y posesión del objeto “mismo”. Esta operación es efectivamente semejante a una ‘experiencia’; sólo que un objeto de esta especie *no está individualizado por una temporalidad que le sea original.*” (Husserl 2009, p. 214).

¹⁶“[...] notemos que la variación del darse las cosas mismas en la percepción y la rememoración, desempeña un papel muy distinto según se trate de objetividades *reales* o de objetividades *ideales*. Esta diferencia está ligada a la circunstancia de que las *últimas no tienen un sitio temporal ligado*

por ejemplo, al recordar la última vez que entendí el concepto spinoziano de substancia tengo la posibilidad de volver a tener presente dicho objeto ideal aquí y ahora con tan sólo cambiar de actitud; puedo volver a percibirlo en persona y demorarme en su contemplación cuantas veces quiera. Es claro que esto no ocurre con los objetos que no son ideales, pues al recordar una tarde que pasé con amigos puedo ciertamente volver a presentármela en el modo del recuerdo, pero esta presentación es necesariamente una modificación de su presentación original; no hay manera de que el recuerdo se convierta en percepción y traiga de vuelta esa tarde para que vuelva a vivirla y a explorarla como hago con el concepto de Spinoza. Esta diferencia entre el modo en que se evidencia un objeto ideal y un objeto real en su referencia a la temporalidad es la razón por la cual Husserl denominó a los objetos ideales, primero —en *Investigaciones Lógicas*—, atemporales, y después —en escritos de *Krisis*, en *Experiencia y Juicio* y en *Lógica formal y lógica trascendental*—, omnitemporales (Husserl 2006, 2019, 1980 y 2009).

Ya en *Lógica formal y lógica trascendental*, Husserl dice que los objetos ideales no se ofrecen individualizados por una temporalidad que *les sea original*. Por los ejemplos anteriores debe de haber quedado claro en qué sentido los objetos ideales no se ofrecen individualizados por una temporalidad, pero ¿qué significa eso de que la temporalidad, que no los individualiza, *no les sea original*? La respuesta ya se anticipa en la nota de Husserl al pie de página que sigue a la primera formulación de esta observación en el §58: ahí sostiene que “las objetividades irreales puede muy bien aceptar una referencia extraesencial al tiempo, así como una referencia al espacio y una realización no menos extraesenciales” (Husserl 2009, p. 214). Parece claro que con esta referencia extraesencial y esta realización extraesencial de las objetividades ideales Husserl está dando cuenta de su posible corporalización. En este sentido, pienso que la relación de los objetos ideales con los objetos a los que sí les es original la tempo-espacialidad, los individuales, tiene cuando menos dos modalidades: la relación de los objetos ideales a los objetos individuales —típicos— que soportan la abstracción ideatoria en que los primeros se constituyen, y la relación de los objetos ideales a soportes corporales que funcionan como los sonidos o los signos gráficos concretos respecto de las idealidades significadas por símbolos o palabras (Husserl 1980, pp. 291-299). En cualquiera de estas dos modalidades, la relación de la idealidad con los objetos tempo-espaciales es la relación de la idealidad con su acceso: esta relación determina la posibilidad de su producción o fundación originaria [*Urstiftung*] a partir de objetos individuales y de su constitución intersubjetiva en tanto que objetividades ideales permanentes.

El §65 de *Experiencia y juicio* es también revelador respecto del tema que aquí nos ocupa, pues ahí se afirma que el sentido de un objeto es aquello a través de lo cual nos

a ellas, que las individualice. Gracias a un mero cambio de actitud, por esencia siempre posible, cualquier rememoración clara, explícita de una especie ideal, se transforma en una percepción; lo cual está excluido, naturalmente de los objetos individualizados en el tiempo.” (Husserl 2009, p. 217).

dirigimos a él¹⁷, y que como todos los objetos, los objetos ideales son polos idénticos de una multiplicidad de intenciones que se refieren a ellos, aunque a diferencia de los objetos reales, los objetos ideales son intencionados como menciones, como “sentido-de”.¹⁸ Así pues, la diferencia entre las objetividades reales y las objetividades ideales es la diferencia entre objetividades que no son sentidos intencionados y objetividades que sí lo son, es decir, objetividades del sentido que resultan del ser consciente de una mención o intención.¹⁹ De acuerdo con ello podríamos decir que lo que me es accesible de una vivencia del otro es su sentido, y que este sentido es una idealidad; mis vivencias se refieren a un mundo común porque mientan el sentido con que los otros constituyen estos mismos objetos que tengo frente a mí: captar este sentido es ser consciente de una idealidad y captar lo que mi mundo tiene de intersubjetivo es llevar a la evidencia algo ideal. De esta manera, estar dirigido a un objeto ideal es estar dirigido a un sentido que con ello es objetivado, pero que en tanto que sentido remite necesariamente a objetos reales.²⁰ Así pues, al pensar en el tipo “muro” vivo en la conciencia evidente de un objeto ideal, pero al mismo tiempo soy necesariamente consciente de que este objeto ideal remite a una serie infinito de muros individuales evocables en el recuerdo o en la mera fantasía, y soy consciente de que esos objetos individuales tienen el sentido objetivado en ese tipo, el sentido de ser ese objeto típico que tiene tales o cuales características.

En este punto podemos referirnos brevemente a la relación entre los tipos entendidos como objetividades ideales que se constituyen mediante la abstracción ideatoria, y los “tipos” entendidos como óptimos en su densidad genética. Los “tipos” de los que hemos venido hablando hasta ahora como de referentes normales no son aún los tipos entendidos como unidades ideales que pueden ser reproducidas sin modificación y siempre en evidencia originaria: son más bien sus pre-daciones. Lo que describe el concepto genético de “lo típico”, entendido como lo constituido a partir de la asociación de vivencias que remiten a un referente normal, es la pre-dación que es necesaria

¹⁷ “Debemos distinguir, en consecuencia, entre el *sentido objetivo* y el *sentido como determinación del objeto*. El sentido como determinación objetiva pertenece al objeto mismo en cuanto tema, mientras que esto no es válido en la misma forma para el sentido objetivo. Más bien nos dirigimos al objeto *a través de él*” (Husserl 1980, p. 296).

¹⁸ “Las objetividades irreales son, como todos los objetos, polos idénticos de una multiplicidad de menciones referidas a ellas. Pero no están mentadas simplemente en una multiplicidad de aprehensiones referidas a ellas, en un múltiple cómo, sino que están mentadas precisamente como menciones, como *sentido-de*.” (Husserl 1980, p. 296. He modificado la traducción).

¹⁹ “Por ello también podemos entender la *diferencia entre objetividades reales e irreales* como la que existe entre *objetividades que no son menciones* (a cuyo sentido objetivo no pertenece el ser mención) y las *objetividades que son ellas mismas menciones, objetividades de sentido* o que surgieron de significaciones; un caso particular de ellas son las objetividades del entendimiento.” (Husserl 1980, p. 297. He modificado la traducción).

²⁰ “A la esencia de la objetividad de sentido le corresponde no ser de modo diferente que en las corporalizaciones reales, cuya significación constituyen.” (Husserl, *Experiencia y Juicio*, §65, p. 296. He modificado la traducción). “[E]l sentido no puede ser una parte ingrediente del objeto. Se enfrentan así sentidos y objetos que no son sentidos: ambos se encuentran en una correlación esencial [...]” (Husserl 1980, p. 297. He modificado la traducción).

para que pueda llevarse a cabo el acto de abstracción ideatoria mediante el cual el yo llega a ser consciente de un tipo propiamente dicho. Para que yo pueda llevar a la evidencia, mediante abstracción ideatoria, la idea de “silla”, primero tengo que tener pre-dado un objeto silla que remite a un horizonte de objetos semejantes. Justo esta pre-dación de la silla con su halo asociativo a otras sillas hace posible que intuya la unidad de todas ellas: su tipo.

En *Meditaciones cartesianas y Lógica formal y lógica trascendental* enfatiza que la característica estructural de la objetividad ideal de poder ser reproducida originalmente es especialmente relevante respecto del tema de la comunicación y de la constitución intersubjetiva del mundo. Con esta característica de “poder ser reproducida originalmente” me refiero a que puede ser llevada a la evidencia original con un mero cambio de actitud a partir de su evocación en el recuerdo o, como veremos a continuación, en la empatía. De acuerdo con esta obra, la idealidad se constituye gracias a que la conciencia que recuerda una intelección originalmente evidente viene necesariamente acompañada por una actividad concurrente de intelección actual en la cual emerge, en coincidencia original, la evidencia de una identidad. Esta evidencia de una identidad tiene la siguiente forma: lo que ahora se actualiza *es lo mismo* que antes fue evidente. La idea o serie de ideas que ahora recuerdo y entiendo es exactamente la misma que antes entendí. Ahora bien, esta idealidad que se constituye como conciencia de una identidad reiterable tiene un carácter intersubjetivo —o de relativa independencia de los sujetos singulares que la producen— en virtud de que el producto de un sujeto puede ser entendido activamente por otros. De manera análoga a lo que sucede con el recuerdo de las intelecciones, en la comunicación de las intelecciones también tiene lugar necesariamente un co-cumplimiento de la actividad de entender junto con la evidencia de quienes se comunican entienden *lo mismo*. Entender una idea ajena es algo análogo de recordar una idea que entendí en el pasado. Cuando alguien me explica algo sobre el concepto de substancia de Spinoza, intento entender la misma idea que él o ella dice entender.

Así pues, de manera semejante a lo que ocurre en el caso de la reproducción memorativa de una intelección, en la reproducción comunicativa lo que se lleva a la evidencia se revela como siendo lo mismo que lo producido en la mente del otro. Pero Husserl señala que con esto no está aún constituida la objetividad de la estructura ideal: aún le falta existencia permanente, y ésta se constituye gracias a la función de la expresión escrita, que documenta, y que al hacer posibles comunicaciones virtuales —es decir, impersonales en el sentido de que no tienen que estar dirigidas mediata o inmediatamente a una determinada persona— lleva la comunización humana a un nuevo nivel.²¹ Lo que ocurre con los signos escritos es que sus respectivos soportes corporales, que son cosas que cualquiera puede experimentar sensiblemente, despiertan

²¹ “La función importante de la expresión lingüística escrita, documental, es que posibilite comunicaciones sin alocución personal inmediata o mediata; que, por decirlo así, sea una comunicación que se ha vuelto virtual. A través de ella, también la mancomunación de los seres humanos es elevada a un nuevo nivel.” (Husserl 2019, p. 690).

significaciones familiares;²² es decir, significaciones que, de acuerdo con lo discutido en el apartado anterior, pertenecen a una tipicidad intersubjetiva que nos es accesible en tanto que sujetos que se desarrollan en culturas que suponen tradiciones y hábitos intersubjetivos.

3. Conclusión.

Quiero concluir esbozando por dónde se podrían perfilar, a la luz de las consideraciones esquemáticas que he presentado, respuestas a las dos preguntas con las que abrí este escrito. Las preguntas eran: ¿Cómo puede la intelección de objetividades ideales, como los conceptos, hacer comprensibles fenómenos del mundo concreto en el que de hecho vivimos? ¿En algún sentido se puede defender, atendiendo a la experiencia misma, que hay algo general o incluso universal implícito en lo particular y en lo concreto? Si los puntos que he expuesto son correctos, entonces se puede decir que en efecto todo aquello de lo que somos conscientes aparece como ejemplar de una forma general gracias a que se da experiencialmente en asociación con otras cosas —situaciones, propiedades, cualidades de valor, determinaciones prácticas, etc. Esto se echaría de ver en entre otras cosas en el hecho de que lo dado comparece siempre como “término puente” para la evocación de otras cosas semejantes a partir de las cuales cabe destacar una unidad ideal. El tipo como idealidad estaría entonces siempre pre-dado en lo particular y en lo concreto bajo la forma de una suerte de “halo” de asociaciones. Si la captación de un tipo consiste en destacar una unidad en una multiplicidad de objetos posibles que se varían en la fantasía para ver las propiedades que necesariamente le convienen, entonces esta captación consiste en llevar a evidencia algo que ya se ha pre-dado pasivamente como la unidad de sentido que comparten los objetos asociados: cierta forma en que son intencionados. Lo real particular y concreto participa de lo ideal, esto es, de lo inteligible, en la medida en que es intencional y en la medida en que el sentido intencional se da como algo destacable en una multiplicidad de fenómenos asociados entre sí. En vista de lo anterior, la cuestión de cómo puede la intelección de objetos ideales hacer comprensibles fenómenos del mundo concreto en el que de hecho vivimos tiene que recibir una respuesta que tome en consideración que son estos fenómenos del mundo concreto los que hacen posible la intelección de los conceptos con los que se destaca su sentido y con los que se pretende hacerlos comprensibles.

Dado que comprender conceptualmente el sentido de algo es captar una idealidad, y dado que la idealidad de lo típico es lo que es común a varios objetos o situaciones, esto parecería implicar que no es posible conceptualizar lo que sólo es atribuible a un objeto, persona o situación singular, en lo que tiene de particular, en el momento en

²²Inmediatamente después de lo citado en la nota anterior, el texto prosigue de la siguiente manera: “Los signos escritos, considerados en su pura corporeidad, son experimentables en cuanto simplemente sensibles y con la permanente posibilidad de ser intersubjetivamente experimentables en comunidad. Sin embargo, como signos lingüísticos, ellos despiertan, al igual que los sonidos lingüísticos, sus significados familiares.” (Husserl 2019, p. 690).

que ocurre por primera vez. Dicho de otra manera, no es posible conceptualizar, en el momento en que ocurre, lo nuevo que no ha sido anticipado, y ello precisamente porque no se manifiesta como ejemplar de un tipo de objeto, persona o situación.

Sin embargo, lo anterior no significa que todo lo que comprendemos conceptualmente, lo comprendamos con relación a lo que hemos vivido en el pasado, es decir, con relación a las experiencias pasadas con las que se asocia el tipo de objeto, sujeto o situación que queremos conceptualizar. A la luz de perspectivas críticas como las de Herbert Marcuse (1983 y 2001), que han insitado en que pensamiento que se atiene por completo a lo real no es apto para poner en cuestión la realidad y concebir alternativas a ella, es importante subrayar el papel que la imaginación juega en la fenomenología de Husserl.

Es difícil pasar por alto la importancia de la imaginación en lo que Husserl denomina “variación ideatoria.” Para captar el eidos de algo, es decir, la esencia que se expresa en el concepto correspondiente, es necesario variarlo en la imaginación para ver características o determinaciones de las que este tipo de objeto intencional no puede prescindir si es que ha de seguir siendo identificable como dicho objeto (Husserl 2013, pp. 221-247).

Por ejemplo, cuando Husserl busca aclarar el eidos de la subjetividad trascendental, y en particular, de la subjetividad trascendental racional, acude necesariamente a ejemplos de la imaginación. La imaginación del tipo de vida que puede tener una medusa sirve como caso límite para esclarecer las estructuras que no pueden faltar en ninguna subjetividad o conciencia, como ciertas síntesis atribuibles a la conciencia interna del tiempo. Lo mismo ocurre con la imaginación de una vida posible en la que no hubiera ningún contenido susceptible de ser asociado con otros y constituido como manifestación de un objeto intencional de algún tipo. Es conocida preferencia de Husserl por poner de ejemplo a los marcianos para reflexionar sobre seres humanos que podrían ser biológicamente muy distintos de nosotros, y sin embargo, identificables como seres humanos en tanto que capaces de regirse por motivaciones de razón. La imaginación permite pensar en esos casos límite que son especialmente aptos para identificar lo que hace que un tipo de objeto, sujeto o situación sea precisamente el que es. En este punto lo mismo vale para los tipos de realidades, como para el eidos de aquellas estructuras universales sin las cuales el yo, la vida de conciencia y el mundo no serían concebibles, es decir, que pertenecen a cualesquiera yoes, vidas de conciencias y mundos que sean pensables.

Con todo y que la relevancia de la imaginación para la variación eidética es innegable, es fácil pasar por alto el papel de la imaginación o de la fantasía en la constitución, no de las idealidades puras como tales, sino de objetos, sujetos y situaciones típicos, ya sean estos reales o posibles. Me refiero a que no hay razón para asumir que las cosas que percibimos se asocian exclusivamente con otras cosas que hemos percibido en el pasado, y no con las que hemos fantaseado e imaginado. Esto es importante, porque implica que, gracias a la fantasía y la imaginación, las cosas reales aparecen bajo formas típicas que las ponen en relación con otras cosas que aún no han existido, o incluso que nunca podrán existir. Lo que percibo ahora se asocia con cosas con

las que he soñado dormido y despierto, así como infinidad de personajes, cosas y tramas imaginarias con las que estoy familiarizado a partir de relatos, cuentos, novelas, películas, programas de televisión, noticias y teorías que sé que son falsas, melodías musicales, etc. No me referiré aquí a lo que implica que lo que ahora percibo se pueda asociar con metáforas porque se trata de un problema que rebasa los límites de este escrito, pero que sin duda amerita consideraciones especiales.

Es un acierto de pensadores como Ernst Bloch (2007) y Marcuse (1983) haber reconocido el importante papel de la fantasía respecto de la posibilidad de conceptualizar la realidad de manera crítica y de pensar en lo nuevo. En todo caso, lo que podemos entender de la realidad a través de conceptos que la hacen explícita no es solamente lo que los objetos, personas o situaciones reales presentes tienen de común con los pasados, sino también lo que tienen de común con lo que hemos imaginado o podemos imaginar. El halo de tipicidad y familiaridad con el que aparece lo real remite también a las posibilidades que esta realidad alberga y a la forma en que lo real se mide en cada caso frente a lo que no ha existido aún y frente a lo que quizá no pueda existir nunca.

Es claro que la reflexión filosófica y conceptual no se limita a hacer explícito en conceptos el sentido que el mundo real tiene para nosotros. Esta explicitación es sólo el punto de partida para el desarrollo de cuestionamientos y planteamientos conceptuales sobre lo que es y sobre lo que debe ser. Con todo, lo que he querido mostrar aquí es que esta conceptualización es posible gracias a un horizonte de tipicidad y familiaridad que le sirve de sustento. En cierta forma la conceptualización de la realidad hace explícita una materia que ya ha recibido forma a partir de las síntesis pasivas en las que se constituye. ¿Cómo cabe destacar lo que es común a varios objetos, personas o situaciones para explicitar su sentido y estructura esencial? ¿Cabe llevar a cabo este ejercicio conceptual de distintas maneras? Es posible dar respuesta a la primera cuestión remitiendo a la metodología de la que se vale la fenomenología husserliana: reducción trascendental, reducción eidética, variación eidética y análisis intencional. Dejo abierta la segunda.

Bibliografía

- Bloch, E., (2007), *El principio esperanza* (traducción de Felipe González Vicén), Editorial Trotta, Madrid.
- Geertz, C., (2006), *La interpretación de las culturas* (traducción de Alberto Bixio), Editorial Gedisa, Barcelona.
- Husserl, E., (1952), *Husserliana IV. Ideen zur einen reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution* (editado por M. Biemel), Editorial Martinus Nijhoff, La Haya.
- , (1966), *Husserliana XI. Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten, 1918-1926* (editado por Margot Fleischer), Editorial Martinus Nijhoff, La Haya.

- , (1973), *Husserliana XIV. Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Zweiter Teil. 1921-28* (editado por I. Kern), Martinus Nijhoff, La Haya.
- , (1973), *Husserliana XV. Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil. 1929-35* (editado por Iso Kern), Editorial Martinus Nijhoff, La Haya, Netherlands: Martinus Nijhoff.
- , (1976), *Husserliana VI. Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie* (editado por Walter Biemel), Editorial Martinus Nijhoff, La Haya.
- , (1980), *Experiencia y juicio* (traducción de Jas Reuter y Bernabé Navarro), Editorial UNAM, México.
- , (1991), *Husserliana I. Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge* (editado por S. Strasser), Editorial Martinus Nijhoff, La Haya.
- , (1996), *Meditaciones cartesianas* (traducción de José Gaos y Miguel García Baró), Editorial FCE, México.
- , (1999), *Erfahrung und Urteil* (editado por Ludwig Landgrebe), Editorial Felix Meiner, Hamburgo.
- , (2000), *Husserliana XXXI. Aktive Synthesen: Aus der Vorlesung 'Transzendente Logik' 1920/21. Ergänzungsband zu 'Analysen zur passiven Synthesis'* (editado por Roland Breeur), Editorial Kluwer Academic Publishers, La Haya.
- , (2005), *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro segundo: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*, (traducción de Antonio Zirió Quijano), Editorial UNAM, México.
- , (2006), *Investigaciones Lógicas*, volumen 1 (traducción de Manuel g. Morente y José Gaos), Editorial Alianza, Madrid.
- , (2009), *Lógica formal y lógica trascendental. Ensayo de una crítica de la razón lógica* (traducción de Luis Villoro y revisión de Antonio Zirió Quijano), Editorial UNAM, México.
- , (2013), *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro Primero: Introducción general a una fenomenología pura* (traducción de Antonio Zirió), Editorial UNAM/FCE, México.
- , (2019), “La cuestión del origen de la geometría como problema histórico intencional” (traducción Rosemary Rizo-Patrón de Lerner), en *Textos breves (1887-1936)*, Ediciones Sígueme, Salamanca, pp. 677-707.
- Luckmann, T., y Berger, P., (2012), *La construcción de la realidad social*, Editorial Amorrortu, Buenos Aires.
- , (2001), *Theorie des sozialen Handelns*, Editorial de Gruyter, Berlin, 1992.
- Marcuse, H., (1983), *Eros y civilización* (traducción de Juan García Ponce), Editorial SARPE, S.A., Madrid.
- , (2001), *El hombre unidimensional* (traducción de Antonio Elorza), Editorial Ariel, Barcelona.

- Marín Ávila, E., (2015), “La posibilidad de una fenomenología generativa. ¿Puede la estructura ‘mundo familiar/ mundo ajeno’ ser el nuevo punto de partida explicativo de la fenomenología?”, en *Devenires*, año XVI, número 32, Julio-Diciembre.
- Schütz, A., (2004), *Der Sinnhafte Aufbau der sozialen Welt*, UVK, Konstanz, 2004.
- Steinbock, A., (1995), *Home and Beyond: Generative Phenomenology after Husserl*, Northwestern University Press, Evanston, Illinois.