

Acción social e intencionalidad instintiva. Génesis de la subjetividad

**Social Action and Instinctive Intentionality.
The Genesis of Subjectivity**

PEDRO JUAN ARISTIZÁBAL HOYOS

Universidad Tecnológica de Pereira
Colombia

El presente trabajo explora la génesis de la subjetividad presentando con ello algunos aspectos del ámbito social e instintivo que nos devela la fenomenología de Husserl desde su orientación genética. Para ello, introduce el tema de la monadología husserliana en sus modalidades social y pre-reflexiva. El texto indaga, entonces, sobre el acto social y la comunidad de amor, así como sobre la historia pre-reflexiva e impulsiva del ego, mostrando con ello la raíz instintiva de la socialidad y de la subjetividad en general. Así, se pretende mostrar que no hay en Husserl una concepción ingenua de la conciencia, al encontrarnos, en sus últimas obras, con una liberación efectiva de la filosofía subjetivista.

The current work explores the genesis of subjectivity presenting with it some aspects of the social and instinctive world that genetic phenomenology unveils for us. With that in view, it introduces the topic of Husserlian monadology in its social and pre-reflective modalities. The text asks about the social act and the community of love, as well as about the pre-reflective and impulsive history of the ego, showing the instinctive root of sociality and of subjectivity in general. Thus, the author intends to show that Husserl does not purport a naïve conception of conscience, for in his last works an effective liberation of subjective philosophy can be found.

§ 1. Presentación

El presente texto pretende comprender y reconstruir la génesis husserliana de la subjetividad y, para ello, se considera pertinente indagar el tema de la monadología social y pre-reflexiva.

El asunto de las unidades o "mónadas", componentes simples del universo, es una cuestión esencial de la que se ocupó Husserl al pretender descifrar el tema de las relaciones de intersubjetividad. Esta asombrosa y sorprendente teoría de Leibniz llamó la atención del fundador de la fenomenología como concepto invaluable para poder indagar dichas relaciones intersubjetivas. En la "Cuarta meditación cartesiana" se ocupa del tema en los siguientes términos: "Del yo polo idéntico y como sustrato de habitualidades distinguimos el ego tomado en su plena concreción (que llamaremos con la palabra de Leibniz 'mónada') (...)"¹.

Es comprensible que Husserl hubiese tematizado dicho concepto, dado lo llamativo que es para tratar el tema de las relaciones entre los seres y específicamente los sujetos (o prójimos). A cada ser en el mundo le concierne, como tal, una individuación que lo hace ser él y no otro. En efecto, cada uno de los seres habitantes del universo tiene un carácter propio que lo hace diferir de los demás; si cada ser no tuviera esa individuación se confundiría con los otros, y *no habría tan siquiera unos, es decir, no habría nada*. Por eso, Leibniz probablemente afirmó "Las mónadas no tienen ventanas (...)"². Todo ser, en efecto, tiene la cualidad de ser único e irrepetible.

¹ Husserl, Edmund, *Meditaciones cartesianas*, traducción de Mario A. Presas, Madrid: Tecnos, 1986, p. 91 (*Cartesiana Meditationen und Pariser Vorträge*, *Husserliana*, vol. I, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1950, p. 102).

² Leibniz, Gottfried, "Monadología", en: *Tres textos metafísicos*, traducción de Rubén Sierra Mejía, Bogotá: Norma, 1996, p. 70.

Por contraste con otras filosofías que plantean una unidad ontológica primigenia³, en la filosofía husserliana encontramos una concepción pluralista del ser. Según Karl Schuhmann, la tendencia ontológica pluralista de Husserl significa que "los componentes últimos y los núcleos elementales de lo real (...) por principio son plurales, vale decir, exhiben una multiplicidad irreductible de sustancias independientes"⁴.

En este sentido, lo originariamente dado es una multiplicidad de seres, y la unidad que gobierna y le compete a cada uno apunta a un proceso constitutivo de unificación. Este proceso de unificación, y por supuesto de identificación personal, se orienta cada vez hacia grados más altos de comunidad social.

En consecuencia, tanto la unidad como la identidad de las subjetividades monádicas no son un *factum pre-dado* que hay que desarrollar⁵, sino que, en su persistente vida fluyente temporal, cada yo se constituye o preconstituye a sí mismo, y ese proceso de autoconstitución tiene un transcurrir inmanente y cerrado que responde a la singularidad e impenetrabilidad como notas esenciales de la mónada.

Pero también es cierto que en su permanente fluir ese yo, buscando su propia realización ontológica y gradualmente personal, mienta o apunta más allá de sí mismo, es decir, se presenta como protoimpulsado al exterior de sí. Por eso se ha dicho que ese yo está siempre a distancia de sí mismo, y a ese yo le ha sido posible, como dice Klaus Held, "volver la mirada en todo momento sobre sí mismo, porque ya siempre en su vida ha tomado distancia respecto de sí mismo"⁶. Este es precisamente uno de los rasgos que ha resaltado la fenomenología para la vida intencional: se reconoce a sí misma fuera, en su propia exterioridad como condición de ser y en términos teleológico-trascendentales como condición de realización. Pero esta relación con el mundo, para la fenomenología husserliana, no es en principio una relación real porque el mundo trascendente o exterior no es parte integrante de la vivencia sino que es trascendentalmente constituido en los actos de apercepción y presentificación; esto es, organizado de acuerdo a mis constituyentes cognoscitivos.

Para desarrollar el tema es preciso referirnos entonces a la modalidad social y prerreflexiva de dicha monadología.

³ Un caso específico es la filosofía de Aristóteles, cuando plantea que la *polis* que existe por naturaleza es una comunidad (una unidad comunitaria) que precede al individuo y a la familia. Escribe el Estagirita: "La *polis* tiene por naturaleza prioridad sobre la familia y sobre cualquier particularidad entre nosotros, ya que el todo es necesariamente primero que las partes" (Aristóteles, *Politeia*, Bogotá: Caro y Cuervo, 1989, I, 2, 1253a, p. 136). Para un comentario sobre este aspecto, *cfr.* Schuhmann, Karl, *Teoría husserliana del Estado*, traducción de Julia Iribarne, Buenos Aires: Almagesto, 1988, p. 52.

⁴ *Ibid.*, pp. 51 y ss.

⁵ *Ibid.*, p. 52.

⁶ Held, Klaus, *Lebendige Gegenwart, Phaenomenologica*, vol. 23, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1966, p. 9. Citado en Schuhmann, Karl, *op. cit.*, p. 53.

§ 2. Monadología social

Este campo representa, para Husserl, un estrato superior de experiencia del otro que apunta a fenómenos intersubjetivos con carácter de hecho social. Aquí las relaciones se establecen por actos comunicativos de sujetos que se saben miembros de un mundo espiritual en algunos grados superiores de comunidad entre las mónadas. Centrémonos, en primer lugar, en el "acto social" como un campo esencialmente vinculado con la comunicación.

§ 2.1. El "acto social" y sus clases

En el "Espíritu común" (*Gemeingeist*)⁷ encontramos ya referencias explícitas a las monadologías social y pre-reflexiva. La primera de ellas presenta la conexión intersubjetiva de las unidades monádicas, estableciendo el campo social de dicha conexión. Y esta noción de *espíritu común* muestra en sí misma la actividad y la comunicación dada en el mundo social en el cual intervienen los seres humanos con sus experiencias del diario vivir.

Husserl explicita el sentido que tiene un acto social con algunos ejemplos: "Si mi mujer me pone una manzana sobre mi sombrero para que yo recuerde comer algo antes de la partida, comprendo, de tal modo, su intención". O, también, "los gitanos que colocan ramas en una encrucijada para que sus compañeros conozcan el camino que han seguido"⁸. Con ello pretende mostrar algunas comunicaciones en las que persiste cierto vínculo originario, puesto que "ambos, Yo y tú, tenemos la originaria vivencia de estar-uno-frente-a-Otro"⁹.

En este caso particular nos damos cuenta de que es preciso volverse intencionalmente sobre el interlocutor y lograr un hecho comunicativo, sea de tipo oral o gestual, o de cualquier otra forma, con movimientos corporales, por ejemplo, o con indicaciones de las manos, etc., que abren, de este modo, la posibilidad de una prolongada comunicación oral o de otro estilo. Podemos afirmar, así, que toda acción social, tal y como lo presupone Husserl, indica una actitud voluntaria y consciente de los participantes en la comunicación.

⁷ Husserl, Edmund, "Gemeingeist I-II", en: *Zur phänomenologie der intersubjektivität. Zweiter Teil (1921-1928)*, Husserliana, vol. XIV, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1973, pp. 165 ss. Hay traducción al español de César Moreno Márquez: "El espíritu común (*Gemeingeist*) I y II", en: *Thémata*, n° 4 (1987), pp. 131 a 158.

⁸ Husserl, Edmund, "El espíritu común (*Gemeingeist*) I y II", p. 136.

⁹ *Loc. cit.* César Moreno, traductor de *Gemeingeist*, refiere la siguiente nota 4 al final: "El en-frentamiento recíproco es constitutivo de la relación interpersonal propiamente dicha o relación yo-tú. En autores como Schütz o, en especial, en el contexto del 'pensamiento dialógico' se suele determinar al estar-uno-frente-a-otro relación cara a cara" (*ibid.*, p. 155).

Ahora bien, todos estos actos de interlocución y de comunicación son esencialmente fenómenos expresivos. Estos actos que expresan vivencias y sentimientos del yo puesto en interacción con los otros representan, para K. Schuhmann, la esencia misma de la comunicación y la socialidad. Así lo enuncia: todo acto comunicativo requiere de una "expresión consciente orientada en dirección al otro, solo donde un acontecimiento expresivo tal tiene lugar en forma de participación y de comunicación se constituye la socialidad en sentido propio"¹⁰. Entonces, en la captación de la palabra, en las maneras cotidianas de interacción y de expresión, se hace posible la conexión originaria de los actores en el mundo comunicativo. Por eso, los acontecimientos del mundo circundante como hablar, oír, responder, replicar y otros actos y gestos de la vida diaria son, después de todo, formas de interacción en las cuales se funda toda significación en general, y es allí, en esas especificidades cotidianas, como se establece todo enlace comunicativo y la acción social en general.

Husserl generaliza algunas clases de acto social con el objetivo de mostrar la efectiva comunicación entres los seres, es decir, entre las mónadas cuya experiencia empática, como se ha mostrado en otro contexto, representan las ventanas de la comunicación.

Por eso muestra diversos ámbitos de interacción humana que van desde las comunidades que se asocian voluntariamente o por necesidad, como las comunidades de idioma o de comercio, entre el artista y su público, o en una comunidad de investigadores; o las que se dan en las interacciones sociales de subordinación en el trabajo, o en las relaciones de subordinación consciente y voluntaria de las órdenes religiosas, o en la familia; o como también en la llamada comunidad de amor que explicitaremos adelante.

Husserl, de este modo, refiere innumerables actos en los cuales hay relación personal de acción que no se agota solo en el lenguaje oral, sino que contiene gestos, indicaciones, movimiento de las manos, dirección de una flecha, acciones descriptivas para indicar algo al otro y, también, comunicación de los que están ausentes y distanciados en el tiempo. Señalando, en este sentido, que no hay contacto material entre el yo y el tú.

Para este último ámbito de la comunicación en el mundo de los que están ausentes, Husserl alude al símil de *manos espirituales*. En esta clase de "interlocución", el yo es un yo del pasado que dejó una intencionalidad para el receptor; un tú futuro. De esta manera "el receptor, por ejemplo, comprende al emisor como no presente, pero a la vez como un hombre viviente en el presente que querría proporcionarle entonces tal información y que aún quiere que la reciba"¹¹. En este caso, se puede pensar en nosotros, en un coloquio de fenomenología en la Universidad Michoacana de Morelia, reflexionando a partir de las obras pasadas de nuestros abuelos espirituales; en el presente

¹⁰ Schuhmann, Karl, *op. cit.*, p. 62.

¹¹ Husserl, Edmund, "El espíritu común (*Gemeingeist*) I y II", p. 137.

viviente, parece como si fuésemos nosotros los destinatarios de sus obras, y estas obras de algún modo forman parte de nuestra vivida actualidad; así lo refiere Husserl: "un difunto conocido y un vivo se extienden espiritualmente la mano"¹². De este modo, las mónadas separadas en el tiempo yacen en unas manos espirituales. La relación en el ámbito espiritual para esta clase de acto social y comunicativo entre el ser ausente y la presencia viva es examinada por la sociología de Alfred Schutz. Ese semejante, por ejemplo, puede ser un predecesor (*Vorwelt*)¹³: aquel sujeto del mundo con el cual no tengo contacto directo sino a través de las noticias de Otros, o a través de los medios culturales posibles. Ello implica el reconocimiento de un pasado histórico, que me encadena a la tradición, a la cual por mi elección de vida y de profesión me siento innegablemente ligado en lo que ha llamado Husserl el *encadenamiento de las generaciones*.

Miremos a continuación la comunidad de amor como una de las manifestaciones especiales del espíritu comunitario.

§ 2.2. La comunidad de amor

Tematizar el acto social y sus clases tiene como objetivo mostrar cómo se comunican entre sí voluntaria y conscientemente las subjetividades en la acción comunicativa. Las innumerables formas de acción social que presenta Husserl se muestran desde diversos ángulos de interacción social, resaltándose, como hemos dicho, comunidades de igual rango, o las de subordinación, y muy especialmente la comunidad de amor que aparece como la expresión suprema de la unidad social y de la vida monádica, es decir, como la máxima expresión entre las múltiples modalidades del Ser-con (*Mit-sein*)¹⁴. Estas modalidades poseen una estructura ontológica enlazada al horizonte abierto del mundo de la vida como la manera esencial de ser ahí uno con otro y, para el caso específico de la comunidad de amor, de ser ahí uno en el otro (*Ineinander sein*).

En primer lugar, lo que requiere dicha tematización es poner en evidencia la manera como las mónadas tienden hacia la máxima unidad posible orientándose en constante pulsión (*Streben*) hacia un estrato superior de totalidad monádica que supone la existencia de un impulso protoimpulsivo con profundas raíces instintivas; y en su

¹² *Loc. cit.* A propósito, exclama Husserl: "Mi vida y la de Platón son una. Yo prosigo el trabajo de su vida y la unidad de sus realizaciones constituye una porción en la unidad de las mías; su aspirar y desear, su crear, se prosiguen en los míos" (*ibid.*, p. 151).

¹³ Schutz, Alfred, *El problema de la realidad social. Escritos I*, Buenos Aires: Amorrortu, 2003, p. 138.

¹⁴ Algunas de estas modalidades son: el "ser el uno 'con' el otro" (*Miteinander sein*), el "ser-para-otro" (*Füreinander sein*), "junto-al-otro" (*Nebeneinander*), "por-medio-de-otro" (*Durcheinander*), "el uno en el otro" (*Ineinander*), "orientarse el uno según el otro" (*Sich nacheinander richten*). Estas modalidades son explicitadas por Husserl especialmente en los tres tomos dedicados a la fenomenología de la intersubjetividad de *Husserliana* XIII, XIV y XV y en el tomo I de *Meditaciones cartesianas*. Para una comprensión ampliada del tema, *cfr.* Iribarne, Julia, *La fenomenología como monadología*, Buenos Aires: Academia Nacional de Ciencias de Argentina, 2002, p. 244.

desarrollo consciente presupone, también, una teleología que motivacionalmente se va transformando, cada vez más, en términos trascendentales, en un proceso racional que asume toda subjetividad en su proceso constitutivo de mundo.

La pluralidad de mónadas existentes se remonta, en general, hacia una infinita transformación, esto es, hacia la búsqueda de su mayor unidad posible¹⁵. Pero esa unidad apunta no solamente a su mismidad como mónada, sino especialmente a la unidad de las mónadas entre sí, a su conjunción monádica. Pero esta orientación que comprende toda intencionalidad es *dialéctica*; en tanto que, por una parte, pretende su misma *realización personal* y, por otra, supone consciente o inconscientemente que solo en comunidad y en el mundo social puede llegar a ser persona y realizarse como tal.

En el fluir temporal de la conciencia, la síntesis correspondiente comprende teleológicamente desde la multiplicidad de las mónadas hasta su tendencia unificadora y totalizadora. Tal tendencia es una disposición constante, correlativa con un estadio superior que es la intersubjetividad trascendental. Pero ahondemos un poco sobre la naturaleza de este proceso.

En términos fenomenológicos, el proceso hacia la mayor unidad posible tiene dos caras: mundana y trascendental.

El sentido mundano-natural comprende la función natural de intencionalidad de la mónada, cuya única forma posible de darse en la negación de sí misma en cuanto se descubre al exterior de sí misma, afuera, en el mundo circundante común, con los otros. Esto podríamos designarlo como una intencionalidad protoimpulsiva (o instintiva) de la mónada singular que pulsa hacia afuera y en esencia hacia los otros. Esto supone, en el campo de la intersubjetividad, que no solo la vida que experimenta el mundo (la conciencia) se reconoce afuera, sino algo más esencial en el ámbito de la comunidad de amor, que es la tendencia a estar con los otros. Esto podríamos designarlo como una intencionalidad protoimpulsiva de la mónada que se descubre afuera, y que al tiempo pulsa por estar con los otros. Por ahora podemos adelantar la tesis central consistente en que esa intencionalidad protoimpulsiva es la base fundamental sobre la que se asienta la vida comunitaria y la sociedad.

Pero en su función trascendental-teleológica implica, reflexivamente, poner ante los ojos ese mismo proceso, en el cual se asume voluntaria y conscientemente la responsabilidad por el cuidado y la preservación de esa comunidad; en última instancia, por la humanización del mundo y por el deseo de preservar la inmortalidad del espíritu y el desarrollo de su *telos* fundamental, inmortalidad que, ciertamente, como lo ha explicitado el mismo Husserl en *Krisis*, está amenazada. Y a ese aspecto, justamente, haría referencia el concepto husserliano de crisis.

De este modo, la comunitarización se debe a un tender permanente, un aspirar protopasivo de las mónadas, como dice Husserl, a un "oscuro ser atraído hacia su

¹⁵ Schuhmann, Karl, *op. cit.*, p. 79.

igual, por el placer de ser-ahí con los otros y extrañarlos cuando no están ahí"¹⁶. Este fenómeno de atracción permanente hacia su igual, que se constata empíricamente, por igual, en los seres vivos materiales y espirituales, requiere caracterizar el tema del amor personal y ético para adentrarnos en la monadología pre-reflexiva.

Entonces, todo ámbito de acción intencional, todo "aspirar" al contacto personal con el otro, a una vida en común y al entrelazamiento con su cuerpo y con su vida, supone, para Husserl, que "el yo es <tanto> polo para afecciones y acciones como el polo de una unidad de aspiración que atraviesa la total y fluyente conciencia"¹⁷.

Para discernir sobre el tema del amor, Husserl resalta significativamente la noción de *aspiración* (*das Streben*). La comunidad de amor que se anhela mutuamente tiene como fundamento el recíproco esfuerzo que despliegan entre sí sus actores: amante y amado. En sus variadas formas ya explicitadas, el aspirar involucra consecuentemente un esforzarse hacia el otro, y ese anhelar, que se muestra como un modo más de la intencionalidad, orienta no solamente la existencia del yo, sino igualmente la propia conciencia de su vida anhelante.

Husserl anota lo siguiente: "Yo sé como amante que lo que siempre pienso, siento, pretendo, realizo, etc., todo ello es necesariamente 'en el sentido' de mi amado, en su favor, no solo no es censurado por él (y en este sentido reconocido como justo), sino que es lo aspirado por mí en el sentido de su aspirar"¹⁸. Con esto quiere dar a entender que si mi amor por el otro llegara a un grado tal que yo lo experimentara como si la voluntad del otro no existiera en la medida en que yo me la apropio en un aparente solipsismo, es porque definitivamente la otredad parece diluirse en mi propia vivencia y percepción de mundo que es la percepción de otro; percepción que, sin embargo, irremediabilmente hago mía porque asumo voluntaria y absolutamente esa alteridad en mi vida, como siendo yo, pero que, en efecto, es un yo entrelazado con otro.

Sin duda que es preciso comprender todo esto en sentido trascendental, y significa, de este modo, que vale universalmente como indicativo de la subjetividad en general. El ser humano en su vida concreta se encuentra indagando detrás de toda apercepción y teniendo validez universal (para cualquier otro). De este modo, para la multiplicidad de seres, se presenta todo ello como posibilidades universales de acción; y así, el acto social amoroso como actividad protopasiva de la mónada concreta encuentra el placer de estar-ahí con el otro, en el permanente tender y aspirar hacia la unidad del ser.

Ahora bien, para el caso del amor ético, este tiene la característica que asume y se identifica con la teleología inherente a la cultura occidental desde sus orígenes

¹⁶ Husserl, Edmund, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Erster Teil* (1905-1920), *Husserliana*, vol. XIII, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1973, p. 107.

¹⁷ Husserl, Edmund, "El espíritu común (*Gemeingeist*) I y II", p. 139.

¹⁸ *Ibid.*, p. 140.

griegos. El ser humano, en términos de Husserl, es esencialmente teleológico. Su ontología propia revela un horizonte abierto que en apariencia e idealmente construye una sociedad fundada en la razón verdadera, la cual contribuye con el proceso de humanización del mundo. Hacia ese proceso de humanización, está convencido el filósofo, marcha la sociedad en general. El ser humano tiene la posibilidad de orientar su acción teleológicamente: esto significa, en su más sencilla expresión, que puede orientarse en la vida desde y hacia un fin. Sin embargo, esta posibilidad adquiere la forma de una necesidad (*Notwendigkeit*) que parece imposible de eludir; pues toda acción humana desprovista de ideales se nos presenta, asimismo, como incompleta y carente de sentido.

No obstante, como señala J. Iribarne, esto no implica que se tenga que desconocer la importancia y la utilidad que pueda reportar orientarse parcialmente en términos de razón estratégica (imperativos hipotéticos kantianos), pues son dichos imperativos los que "gobiernan gran parte del quehacer pero no proporcionan a ese quehacer una orientación universal, esto es, ética. La razón estratégica en su carácter circunstancial referido a metas singulares, no debiera perder de vista su posible inclusión en el sentido del *telos*, meta ideal del valor absoluto"¹⁹. Esto significa que toda orientación particular no debe perder de vista la orientación hacia el bien universal, esto es, hacia una razón autónoma y libre no dependiente de los avatares de la historia, ni de las cosmovisiones, ni del relativismo y el escepticismo (actitudes y doctrinas confrontadas por el filósofo a lo largo de su existencia filosófica).

La instauración de ese *telos*, puesto que es un ideal (una idea directriz en sentido kantiano), es esencialmente inalcanzable. Pero la lucha por lograrlo, por no desfallecer ante su imposibilidad ontológica, es la misma lucha contra el cansancio de la humanidad occidental, que reseñaba Husserl ya en las conferencias de Viena de 1935.

El ser humano, en ciertos momentos de la historia, se ha alejado de la teleología fundamental, y se cierne sobre él un fracaso generalizado, el cual, como se ha hecho manifiesto en otro contexto, estaría determinado no por la esencia misma de la razón, sino causado por su absorción dentro del naturalismo.

Entonces, si el ser humano es fundamentalmente un ser que se orienta sobre la base de fines y proyectos, es creador de formas culturales, vive en un espíritu común, con identidades culturales que rigen el *ethos*, y cuya vida intencional se orienta hacia el mundo y hacia los otros intentando preservar el bien comunitario, es porque (dice Husserl, refiriéndose a dicho amor) "en cada alma humana se aloja –esta es la creencia– una creación o germen que se fomenta espontáneamente hacia el bien. En cada alma se aloja o encuentra encerrado un Yo ideal, el 'verdadero' yo de la persona que se realiza en las 'buenas' acciones"²⁰.

¹⁹ Iribarne, Julia, *La fenomenología como monadología*, p. 245.

²⁰ Husserl, Edmund, "El espíritu común (*Gemeingeist*) I y II", pp. 140-141.

El filósofo pone en su texto algunos ejemplos de este tipo de amor ético:

los padres amorosos castigan a sus hijos y no asimilan sus vidas y aspiraciones (...) en sus propias vidas y aspiraciones. El amigo se aflige cuando el amigo decae de su 'verdadero sí mismo', el cristiano que ejercita el amor al enemigo no ama lo malo en él, y no es el mal obrar lo que estima en su voluntad²¹.

Estos tres ejemplos que Husserl pone ante los ojos explican el amor ético, que tiene una manifestación orientada universalmente. Por ejemplo, el amor al enemigo supone, para el cristiano, que lo que él persigue y ama en él es ese espíritu germinal que tiende naturalmente hacia el bien, es decir, puede conducirlo a que restituya su verdadera orientación hacia las buenas acciones, ya que efectivamente todo ser humano es libre para obrar moralmente bien.

La característica, pues, de este tipo de amor universal, que es el amor ético, es que asume conscientemente la responsabilidad por un mundo mejor y más humano, y, sea que se haga en términos seculares o religiosos, se adquiere un compromiso personal y ético con el mundo circundante común, con su humanización, en las diversas formas en que se presenta la comunidad del ser-con. Esta se manifiesta, por ejemplo, en lo social como tal, o en el estado como ente político, o en las asociaciones libres, en las comunidades científicas, es decir, en todas las formas posibles del ser-con que Husserl delimitó y que es imposible referir aquí exhaustivamente. Esos temas ya frisan, precisamente, con la orientación sociológica de la fenomenología, la cual, no por menos importante, no es tema del presente trabajo, porque se vincula a otro ámbito de investigación. Miremos, por último, el ámbito instintivo y pre-reflexivo de la monadología husserliana.

§ 3. Monadología pre-reflexiva. Protohistoria del ego reflexivo

Como hemos dicho, el concepto que más nos liga al mundo pre-reflexivo es el de aspirar o, mejor, el protoaspirar como un modo más de la intencionalidad que orienta la vida del yo e incluso su vida consciente.

Lo primero que se requiere señalar es que la cualidad general que guía la organización de los instintos es su estructura teleológica. Esa estructura se revela ya en la intencionalidad instintiva que, como se ha hecho comprensible, se orienta teleológicamente desde el yo-instinto (*Instinkt-ich*) hacia el yo-persona (*Person-ich*)²².

²¹ *Ibid.*, p. 140.

²² A este aspecto hace también referencia Herrera R., Daniel, *Escritos sobre fenomenología*, Bogotá: Universidad Santo Tomás, 1986, p. 127.

A la intencionalidad instintiva se tiene acceso desde el enfoque genético. Este ámbito instintivo, como recuerda Julia Iribarne, no está marcado esencialmente por "(...) la mirada testimonial de la conciencia"²³, puesto que como camino genético nos pone, de un lado, ante una instancia inconsciente en la que se realiza la síntesis pasiva y, de otro lado, nos arrastra hacia el vientre materno poniendo ante los ojos "la experiencia del pre-yo"²⁴.

En términos genéticos, la autoconstitución de la subjetividad en su singularidad e identidad consigo misma no es necesariamente el resultado de un movimiento intencionalmente planeado y consciente, sino que es producto de una actividad de un ser apenas predelineándose como "yo" en su actividad fluyente primigenia, como una operación asociativa, de síntesis pasiva, de receptividad pura como estrato máximamente primigenio de toda actividad yoica y que antecede a la espontaneidad preconsciente.

En consonancia con Julia Iribarne, la interrogante que guía el análisis genético a partir de determinar la esencia de los fenómenos, su invariante estructura, es: "¿Cómo llegamos a constituir (...) <eso> que describimos estáticamente?"²⁵. Y esto responde entonces al origen y la fundación (*Stiftung*) en la que se ha constituido el sentido, asumiendo retrospectivamente el desarrollo histórico de la vida fluyente. Entonces, con el análisis histórico del ego se hace patente "un estrato de motivación oculto todavía no aclarado"²⁶. La característica de este yo primigenio es que no es aplicado a los actos yoicos que constituyen mundo, sino que los antecede y probablemente es su condición de posibilidad²⁷.

Este análisis llega al punto en que se indaga por lo propio de la mónada, su génesis primordial, esto es, por el momento de su individuación. Y esto abarca necesariamente al fluir temporal originario, que Husserl llama en el tomo XV de la *Husserliana* "presente fluyente viviente"²⁸, entendido como la forma en que cada uno, volviéndose sobre sí mismo, "descubre (...) su vivencia presente, incesantemente fluyente, que fluye y pasa"²⁹ con sus retenciones y protenciones inherentes, y de este fluir nos damos cuenta al volver reflexivamente sobre nosotros mismos: esta indagación reconstructiva alcanza, en consecuencia, un emerger sin yo, que se muestra como una protointencionalidad impulsiva.

No obstante, aquí se hace mención del ego en un sentido equívoco, en la medida en que aún no hay diferenciación explícita yo-otro. Y cuando Husserl escribe: "El

²³ Iribarne, Julia, *La fenomenología como monadología*, p. 121.

²⁴ *Loc. cit.*

²⁵ Iribarne, Julia, *La intersubjetividad en Husserl. Bosquejo de una teoría*, tomo I, Buenos Aires: Carlos Lohlé, 1987, p. 108.

²⁶ *Ibid.*, p. 107.

²⁷ *Ibid.*, p. 109.

²⁸ Husserl, Edmund, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Dritter Teil (1929-1935)*, *Husserliana*, vol. XV, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1973, pp. XLVIII-L. Traducción al español de Julia Iribarne, en: *La intersubjetividad en Husserl*, tomo II, Buenos Aires: Carlos Lohlé, 1988, p. 381.

²⁹ Iribarne, Julia, *La fenomenología como monadología*, p. 113.

otro está en mi co-presente. Yo absoluto como existente presente concreto fluyente viviente tengo su presente como co-presente, como anunciándose él mismo en mí apresentativamente, pero también anuncia a él mismo como teniéndome en él en autoanuncio, en su presente viviente constituido a la manera del co-presente"³⁰, ello significa que hay en el inicio una concordancia vivida que conlleva un copresente vivido, un doble significado del presente viviente, en el sentido de darse como un ser constituido en el presente y una subjetividad constituyente, reflejándose entonces una vital intersubjetividad proto-originaria. Es decir, en términos rigurosamente fenomenológicos, "antes del mundo se encuentra la constitución del mundo, se encuentra una autotemporalización en el pretiempo y se encuentra (...) intersubjetiva <mente> en el pre-tiempo intersubjetivo"³¹.

Esto significa que hay un tiempo comunitario que se funda en el ámbito natural de la subjetividad. Pero este tiempo en común no es configurado con las acciones objetivantes de apercepción, sino que se encuentra ya "predelineado en el subsuelo pasivo de la subjetividad. Solo hay para nosotros tiempo comunitario porque compartimos con los otros (...) <un> subsuelo pasivo, porque no es solo propio de cada individuo, sino que pasa a través de todos. Es el tiempo del mundo de la vida en común y por eso tiempo intersubjetivo"³².

Ahora bien, esta indagación que ahonda en niveles cada vez más profundos y hace manifiestos diversos estratos, no es infinita y tiene un punto culminante. Hay un tope filosófico del análisis genético más allá del cual el uso del método de la reducción (o reconducción a lo originario) carece de sentido, y es entonces cuando nos encontramos con lo que Husserl denomina nuestro "nacimiento trascendental"³³, el cual no coincide con el nacimiento cronológico pero que, en su profundización, lo desvela.

El empleo del método de la reducción (o reconducción), tiene su límite en la "sedimentación de la experiencia anónimamente producida. Ella exhibe su carácter histórico y ofrece como límite ideal 'mi nacimiento trascendental'. En esta modalidad pre-reflexiva se hace visible el vínculo recíproco intermonádico, las 'ventanas' de las mónadas como su 'protoaspirar'"³⁴. El funcionamiento de la protointencionalidad impulsiva, para Husserl, se muestra entonces en dos experiencias, en la experiencia sexual y en la relación del proto-niño con su madre³⁵.

Respecto al impulso sexual de un ser hacia otro, es esencialmente correlativo en sus diversas modalidades, de atracción, repulsión, rechazo; implica de esta manera

³⁰ Husserl, Edmund, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Dritter Teil* (1929-1935), pp. XLVIII-L (transcrito por Iso Kern). Traducción al español de Julia Iribarne, en: *La intersubjetividad en Husserl*, p. 381.

³¹ Husserl, Edmund, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Dritter Teil* (1929-1935), p. 597.

³² Landgrebe, L., "Meditation über Husserls Wort 'Die Geschichte ist das grosse Factum des absoluten seins'", en: *Faktizität und Individuation*, p. 51. Citado por Iribarne, Julia, *La intersubjetividad en Husserl*, tomo I, p. 110.

³³ Husserl, Edmund, Ms. E III 9, 4. Citado por Iribarne, Julia, *La fenomenología como monadología*, p. 415.

³⁴ Iribarne, Julia, *La intersubjetividad en Husserl*, tomo I, p. 136.

³⁵ Husserl, Edmund, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Dritter Teil* (1929-1935), pp. 593-604. Citado por Iribarne, Julia, *La fenomenología como monadología*, p. 84.

un entrelazamiento intersubjetivo. Cuando el juego de deseo es mutuo, se pone en evidencia "la unidad de dos primordialidades, establecidas mediante el entretejimiento de las satisfacciones"³⁶.

El fin del apetito sexual es, correlativamente para cada actor, la manera como el uno afectándose y estimulándose mantiene la presencia del otro. Las satisfacciones primordiales son, para Husserl, constituidas en "la unidad de dos primordialidades establecidas mediante el entretejimiento de las satisfacciones"³⁷. Lo que diferencia el instinto sexual de los demás instintos es que no se queda meramente en un impulso hacia los otros o hacia algo del mundo, sino "que solo puede plenificarse en la plenificación del impulso del otro que se dirige hacia él, que lo encuentra"³⁸. En el impulso afectivo amoroso ya subsiste el otro amando como él mismo en su amor que fluye hacia el otro, y así se da en él "la referencia al Otro como Otro y a su impulso correlativo"³⁹.

Lo visto hasta aquí, refiriéndonos solamente al instinto sexual, nos permite afirmar que en este último estrato la "ventana" de la mónada se identifica con el protoimpulso, siempre referido al otro, en el que tiene su réplica y su satisfacción.

Con lo anterior hemos pretendido mostrar que la subjetividad no es resultado de una constitución que procede de una actividad consciente del yo, sino que es un logro pre-yoico y la mónada comienza siendo un sistema instintivo que en su suelo pasivo se encuentra en comunicación instintiva con otras mónadas.

En conclusión, digamos que con la ampliación genética de la fenomenología en sus últimas obras, Husserl comienza a reemplazar el concepto de conciencia por vida, vida que experimenta el mundo, logrando una especie de disolución del yo. Esto, como queda claro, deja a un lado todo planteamiento ingenuo de la conciencia, como el que se le ha atribuido a Husserl. El filósofo fue así plenamente consciente del ámbito instintivo y pre-yoico de la subjetividad en general y también de la comunidad social.

³⁶ Husserl, Edmund, "Gemeingeist I-II", p. 177. Traducción al español: "El espíritu común (*Gemeingeist*) I y II", p. 142.

³⁷ *Loc. cit.*

³⁸ Schuhmann, Karl, *op. cit.*, p. 81.

³⁹ Husserl, Edmund, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Dritter Teil* (1929-1935), p. 593. Citado por Schuhmann, Karl, *op. cit.*, p. 81.