

**Volviendo a Husserl. Reactualizando el contexto filosófico tradicional del  
“problema” fenomenológico del otro. La *Monadología* de Leibniz**

*Burt C. Hopkins  
Seattle University*

*La concreción del Ego puro como mónada: la conexión  
esencial del contenido del horizonte del Ego transcendental  
con su ser intrínseco*

La concepción inicial husserliana de acuerdo a la cual el Ego puro carece de contenido esencial se basa en su descripción del alcance y los límites de la evidencia a través de la cual se hace manifiesto. Esta evidencia es manifiesta a la reflexión, y muestra al Ego puro como la fuente idéntica de cada “rayo de la mirada” esencialmente transitorio que anima una vivencia dada (e igualmente transitoria) cuya conciencia está en el modo *actual* y presenta, por tanto, la modalidad del *cogito*. El estatus peculiar de tal animación es caracterizado por Husserl como una “trascendencia en la inmanencia”, reconociendo que, si bien la intención consciente de la mirada pertenece a los contenidos inmanentes del *cogito*, los trasciende en su función de volver temático su (del *cogito*) objeto (*cogitatum*). Pese a su trascendencia, sin embargo, la evidencia a través de la que se manifiesta el rayo de la mirada perece con la expiración del flujo transitorio de vivencias al que pertenece. Husserl sacó dos conclusiones de esta situación. Primero, que cada rayo de la mirada debe tener una fuente en algo más que la multiplicidad de flujos transitorios de vivencias, es decir, en el Ego puro que “lanza” un rayo de la mirada esencialmente diferente en cada vivencia animada por él. Segundo, que este Ego puro, además de su estatus como fuente de rayos de la mirada esencialmente diferentes que animan la multiplicidad de conciencias que le “pertenecen” en el modo actual, carece de contenido esencial.

La pregunta que yace ante nosotros es qué consideraciones llevaron a Husserl no solamente a ver al Ego puro como poseedor de contenido esencial, sino también a reformular la fenomenología como un todo en términos de la auto-explicación del Ego concreto monádico. La respuesta es la “rememoración” –o, más bien, una comprensión más profunda de su alcance y capacidad, en tanto una “re-presentación”, de hacer presente (*vergegenwärtigt*) los objetos de experiencias pasadas y estas experiencias mismas. La comprensión husserliana más profunda de la rememoración va más allá de los objetos previamente percibidos o de alguna de las pasadas vivencias del Ego, hasta incluir su capacidad de hacer presente la conexión esencial entre la estructura y el contenido de la vivencia presente del ego y aquella de los contenidos que pertenecen a su vivencia horizontal. En la descripción husserliana del Ego puro como una identidad pura y nada más, las vivencias in-actuales que componían el horizonte esencial de sus vivencias en modo actual eran descritas como “perteneciendo” al Ego. Con esto, Husserl se refería a que el Ego puro, de acuerdo a la legalidad eidética, podía siempre volver sobre alguna de las vivencias in-actuales y convertirla en un *cogito* actual o incorporarla en tal *cogito* como su contenido inmanente. Pero ello implicaba también que, previamente a la atención del Ego y la modificación con respecto a la actualidad de las vivencias que componen su horizonte, estas vivencias no *le* pertenecían. Esto estaba implícito pues, más allá del rayo de la mirada esencialmente transitorio –y por lo tanto no esencial– que surge de cada Ego, cuya trascendencia en la inmanencia anima (en tanto modificación actual de la conciencia) cada vivencia en la modalidad del *cogito*, Husserl no pudo encontrar ninguna evidencia de la existencia del Ego puro, además de su identidad vacía como la fuente de esos rayos de la mirada.

Todo esto cambia con el descubrimiento husserliano de que las vivencias in-actuales que componen el horizonte de las conciencias en modo actual pertenecen al contenido esencial del Ego tanto antes de su modificación al

modo actual como de su inclusión en una conciencia así modificada. Pertenecen al Ego como “un dominio de ‘*a priori*’ innato” sin el cual un Ego como tal es impensable”<sup>1</sup>. Husserl caracteriza a este *a priori* innato a la vez como un dominio de síntesis pasivas que genera a los objetos que están ahí de antemano (y que funcionan, por lo tanto, como un “material” pre-dado) para la síntesis activa *realizada* por el Ego en la modalidad del *cogito*, y como un dominio que genera al Ego *mismo*. Las síntesis pasivas que generan el Ego “producen una unidad de *génesis universal del ego*” (CM, 109), una unidad que, de acuerdo a Husserl, es responsable tanto de la sucesión como de la simultaneidad de las vivencias que constituyen la multiformidad particular de la vida concreta intencional del Ego. Así, Husserl puede escribir que “solo gracias a la fenomenología de la génesis el ego se hace comprensible” (*ibid*).

La evidencia de Husserl para estas notables afirmaciones tiene su raíz en la capacidad del Ego de, en cualquier momento dado, interrogar a un horizonte dado y preguntar “*qué ‘yace en él’*” (CM, 82), y, por consiguiente, “*explicitarlo o desplegarlo, y ‘descubrir’ las potencialidades de la vida consciente en un momento particular*”. Esta explicitación se realiza a través de “rememoraciones susceptibles de ser despertadas”, a las que pertenece “en cuanto horizonte, la intencionalidad en continua intervención de posibles rememoraciones (actualizables por mi propia iniciativa, activamente), hasta llegar al correspondiente Ahora de la percepción”. Los horizontes son, así, “potencialidades ‘predelineadas’”, cuya forma “tiene su ‘historia’” (CM, 112), en tanto estas potencialidades son las realizaciones de síntesis pasivas. Husserl sostiene, por lo tanto, que, “sin retrotraernos al terreno de la pasividad... el Ego que medita puede penetrar en los constituyentes intencionales de los

---

<sup>1</sup> Edmund Husserl, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge* (The Hague: Martinus Nijhoff, 1950), [*Cartesian Meditations. An Introduction to Phenomenology*, trans. D. Carins (The Hague: Martinus Nijhoff, 1960)]. De aquí en adelante citado como “CM” con la paginación alemana (que se reproduce en la traducción inglesa). Hay traducción al castellano: Edmund Husserl, *Meditaciones cartesianas*, traducción de Mario Presas, Madrid: Tecnos, 2006. .

fenómenos mismos de la experiencia... y encontrar por tanto referencias que lo lleven de regreso a una 'historia' y así dar a conocer estos fenómenos como formaciones subsecuentes a otras formaciones, esencialmente precedentes" (113). Husserl sostiene que, siguiendo una cadena de referencias intencionales en la cual rememoraciones históricamente ordenadas son despertadas, "encontramos pronto leyes eidéticas gobernando una formación pasiva de síntesis perpetuamente nuevas (formación que, en parte, es previa a toda actividad y que, en parte, abarca ella misma a toda actividad)". Y también afirma que esta formación es ella misma algo que "reenvía a la 'institución originaria' de esta forma".

*El principio universal responsable por las síntesis pasivas generadoras del Ego trascendental: la asociación*

El principio universal de la síntesis pasiva es la asociación. Por ella, Husserl entiende no lo que considera que son distorsiones naturalistas de los conceptos intencionales genuinos de la asociación, sino "la conformidad a leyes eidéticas de parte de la constitución del Ego puro" (114). El Ego puro es aquí el Ego concreto monádico, al que pertenecen no solo los objetos significados y constituidos como existentes (o no-existentes) por su subjetividad trascendental, sino también los objetos como el sustrato de las habitualidades que se constituyen por su postulación de estos objetos. Están en juego en la génesis del Ego puro lo que Husserl llama "leyes eidéticas de composibilidad" (109) que gobiernan "la existencia y posible coexistencia" de múltiples flujos de vivencias cuya simultaneidad y sucesión "constituyen los contenidos intrínsecos [reellen] del ser del Ego trascendental". La forma universal de la génesis del Ego es el tiempo, entendido como la forma de unidad tanto del flujo uno de vivencias que comienzan y terminan, como del flujo de vivencias que constituyen la singularidad de la vida intencional del Ego. Debido a que la génesis del Ego trascendental no se da solamente en el

tiempo sino que también tiene lugar en el tiempo ahora entendido como la regularidad formal relacionada a la génesis universal, Husserl saca la conclusión de que “el Ego se constituye a sí mismo en, por así decirlo, la unidad de una ‘historia’”. Todas las fases particulares de las multiplicidades que corresponden a cada vivencia particular, así como la multiplicidad de vivencias mismas, tienen sus lugares respectivos en la unidad ordenada sucesiva y simultáneamente de la génesis universal del Ego.

Bajo el título de “composibilidad”, Husserl se ocupa del problema, aún no resuelto en su fenomenología, de precisamente cómo las síntesis temporales realizan la unificación de la que son responsables; es decir, la unificación de la multiplicidad de vivencias transitorias en una vivencia fluyente que pertenece al Ego puro. Su respuesta, la asociación, no supone –a su juicio– una recaída en la teoría empírica de la asociación, cuya concepción humeana había criticado en las *Investigaciones lógicas* debido a que es incapaz de proporcionar una descripción satisfactoria del origen de los significados no-particulares presupuestos por la lógica y la cognición en general. Al contrario, el tratamiento fenomenológico de la asociación se distingue de las teorías empíricas pues se enfoca en la legalidad eidética que gobierna la dación de una similitud desde una multitud de fenómenos diferentes. Específicamente, Husserl sostiene que la similitud se constituye desde una multitud compuesta de un mínimo de dos datos intuitivos presentados a una conciencia cuya intencionalidad 1) los engloba en su mutua diferenciación y 2) se dirige a la similitud que excede la diferenciación. La similitud es aquí puramente pasiva, en el sentido preciso en que aparece a la conciencia tanto si se la nota como si no se la nota; lo que se presenta como similar en la apariencia de similitud es lo que Husserl llama “una superposición de cada uno [cada dato intuitivamente prominente] con el sentido objetivo del otro” (CM, 142) . Con esta superposición de sentido “tiene lugar una asociación en un nivel superior” (CM, 147), es decir, una “*fusión*”, mediante la cual la apariencia del dato

intuitivamente prominente es “complementado” por la aparición del otro. Esta acción de complementar ajusta el sentido de un dato al otro, de tal modo que cada uno aparece como análogo al otro, dando como resultado que estos sentidos análogos “*fundan fenomenológicamente una unidad de similitud*” (CM, 142). Debido a que al menos dos datos diferentes (intuitivamente prominentes) son requeridos eidéticamente para una asociación, Husserl se refiere a esta forma asociativa originaria como “apareamiento”.

Los escritos de Husserl publicados durante su vida no proporcionan detalles fenomenológicos que apoyen sus afirmaciones acerca del carácter pasivo de las síntesis constitutivas del tiempo, especialmente (como uno podría esperar a partir de sus comentarios aquí) acerca de la relación del principio universal de asociación de estas síntesis, la constitución de la sucesión y simultaneidad en flujo de la temporalidad, y los múltiples modos de constitución temporal interna de estas temporalidades. Trabaja en detalle, pese a ello, precisamente cómo la estructura básica de la asociación, el apareamiento, funciona en la constitución –“en mi mónada (CM, 154)– del significado y el ser, primero, de otro Ego y, luego, de otros Egos. Para comprender precisamente cómo Husserl piensa que el Ego “puede experimentar lo que está constituido en mí como siendo otro que yo” y cómo, en vinculación con esto, “puedo identificar una Naturaleza constituida en mí con una Naturaleza constituida por otro (o, dicho con la precisión requerida, cómo puede identificar una Naturaleza constituida en mí con una constituida en mí *como* una Naturaleza constituida por otro)” (CM, 155), debe abordarse primero la descripción de la distinción que él plantea entre el Ego humano psico-físico, el Ego fáctico trascendental y el *eidós* Ego.

*Análisis eidético de la auto-constitución del Ego  
trascendental como la fuente unitaria constitutiva de las*

*multiplicidades, incluyendo su propia auto-apercepción como una unidad constituida de significado*

Antes de las *Meditaciones cartesianas*, la articulación husserliana del Ego fenomenológico conlleva a la distinción entre el Ego empírico y el Ego puro. El “índice de existencia” que caracteriza a todos los objetos dados en la actitud natural permanece inseparable del ser del primero, mientras que este índice ha sido anulado del ser de este último tras la reducción fenomenológica. El resultado de esta reducción es el ser “meramente intencional” del Ego puro esencialmente vacío. En las *CM*, la descripción que hace Husserl de la concreción del Ego puro complica considerablemente el estatus fenomenológico del Ego. Husserl habla, primero que nada, del Ego como “él mismo *existente para sí mismo* con una continua evidencia; o sea, en sí mismo, *constituyéndose continuamente a sí mismo como existente*” (100). Por “Ego” se refiere aquí evidentemente al Ego transcendental; su nota al margen de este pasaje señala: “Auto-constitución Trascendental”. También habla de “Yo, el ‘Ego humano’ reducido (Ego ‘psico-físico’)” (129), que es constituido, “correspondientemente, como un miembro del ‘mundo’, con una multiplicidad de ‘objetos fuera de mí’”. Y, nuevamente, se refiere al “Ego transcendental, que constituye en su vida constitutiva todo lo que llega a ser objetivo para mí –el Ego de todas las constituciones, que existe en sus procesos-de-vida actuales y potenciales, y en sus Ego-habituales y que constituye en ellos no solo todo lo objetivo sino también a sí mismo como Ego idéntico” (130). Finalmente, está el *eidós* Ego, el cual Husserl caracteriza de la siguiente manera: “Después de la reducción transcendental, mi genuino interés está dirigido a mi Ego puro, al descubrimiento de este Ego fáctico. Pero el descubrimiento solo puede volverse verdaderamente científico si recorro a los principios apodícticos que conciernen al Ego, en tanto ejemplifica el *eidós* Ego; las universalidades y necesidades esenciales por medio de las cuales el hecho debe relacionarse con sus

fundamentos racionales (a los de su pura posibilidad), lo que le confiere carácter científico (lógico)” (106)<sup>2</sup>.

Sin embargo, el problema que ninguna de las interpretaciones logra capturar adecuadamente es precisamente el problema que Husserl intenta resolver en las *CM*, a saber, cómo el Ego transcendental puede constituir un significado y ser (y no-ser) que, en tanto este significado y ser, trasciende el significado y el ser de la subjetividad que es su fuente constitutiva –*aunque al mismo tiempo son inseparables de la subjetividad de esta fuente*. El término husserliano para la trascendencia en cuestión aquí es “trascendencia inmanente”, el cual es similar al término “trascendencia en la inmanencia” que utilizó previamente a las *CM* para caracterizar la relación estructural del Ego puro con el flujo transitorio de vivencias modificadas al modo actual por él. El fenómeno indicado por el término “trascendencia inmanente”, sin embargo, es radicalmente diferente, en tanto no concierne a la relación del Ego con las múltiples vivencias que vienen y van sino a la relación del objeto constituido en tales experiencias con este Ego caracterizado ahora como su fuente constitutiva. Específicamente, concierne al significado y existencia potencial de este objeto como una idealidad cuya unidad sintética, por un lado, es “‘*exterior*’ a mi propio Ego concreto (pero de ningún modo en el sentido natural espacial)”, mientras, por el otro, “es *todavía una parte determinante de mi ser propio y concreto*, el cual me pertenece como un Ego concreto” (*CM*, 136).

La descripción husserliana de la constitución del significado del objeto intencional como una identidad describe al objeto como el correlato de

---

<sup>2</sup> La discusión husserliana del “eidos Ego” refuerza la importancia de la “intuición eidética” (y, presumiblemente, de la “reducción eidética”) para su concepción de la fenomenología. Escribe en conexión con esto: “en sí misma”, luego, la ciencia de las posibilidades puras precede a la ciencia de las actualidades y únicamente ella posibilita a esta como ciencia. De esta manera nos elevamos a la intelección metodológica de que *la intuición eidética es, junto con la reducción fenomenológica, la forma fundamental de todos los métodos trascendentales particulares* (de que ambas determinan íntegramente el legítimo sentido de una fenomenología trascendental)” (*CM*, 106).

multiplicidades de modos de conciencia que se copertenencen sintéticamente. Entre estas multiplicidades, Husserl sostiene que hay síntesis verificativas, en el sentido preciso en que su intención se dirige a hacer evidente y tener como evidente el objeto significado. Cuando tales síntesis tienen lugar, el objeto significado tiene la característica evidente “existente”, y cuando no tienen lugar, tiene la característica evidente “no-existente”. Como tales, estos acontecimientos sintéticos son caracterizados por Husserl como intencionalidades de un nivel superior al de aquellas en las que el significado del objeto intencional es constituido, y son descritas por él como “actos y correlatos de ‘razón’ que han de ser producidos esencialmente por el Ego trascendental, pertenecientes (en disyunción exclusiva) a todos los sentidos objetivos” (CM, 92). Así, para Husserl, “razón y no-razón, en tanto títulos correlativos al ser y no-ser” (CM, 91), se vuelven “un tema omniabarcante de la fenomenología”. Y, con el desarrollo de su noción del Ego puro con miras a incluir la concreción del Ego trascendental como mónada, este tema se ve aparentemente amenazado por su afirmación de que la fenomenología trascendental es filosofía trascendental y que, como tal, tiene la capacidad de resolver los problemas vinculados a la posibilidad del conocimiento objetivo.

### *La apariencia de solipsismo de la fenomenología trascendental*

La base de esta amenaza es la apariencia de solipsismo que posee la fenomenología trascendental, en tanto la noción misma de “trascendencia inmanente” parece ser una contradicción en los términos. “Trascendente” e “inmanente”, como opuestos conceptuales, no son susceptibles de ser combinados, en tanto el primer término refiere al estatus de algo que es independiente del ser del sujeto y el último a algo que está incluido en la modalidad de ser del sujeto. La respuesta de Husserl a esta amenaza y a la contradicción aparente que supone es doble. Por un lado, explicita el

significado mismo de “objetividad” para mostrar que *incluye* una referencia a la subjetividad, aunque a la subjetividad en plural, en tanto el significado mismo de la objetividad de cualquier cosa es inseparable de la convicción de que es la misma para *todos* los sujetos. Por otro lado, hace una distinción entre la “trascendencia inmanente” de los significados constituidos por, y por lo tanto pertenecientes a, el Ego trascendental concreto cuya experiencia trascendental ha sido reducida por medio de una abstracción fenomenológica a lo que intrínsecamente le pertenece; y la “trascendencia inmanente” de los significados constituidos por este Ego que, sin embargo, no le pertenecen intrínsecamente.

A la primera “trascendencia inmanente” le pertenece lo que Husserl caracteriza como la “*trascendencia ‘primordial’*” (CM, 136) del mundo, a saber, el mundo como una unidad constituida que “*es inseparable de la constitución original misma, con la inseparabilidad que caracteriza una unicidad concreta inmediata*” (CM, 134). Donde y en la medida en que esta unicidad concreta se obtiene, sostiene Husserl que “no solo el percibir constitutivo sino también el existente percibido pertenecen a mi misma-propiedad concreta”. En la trascendencia primordial de la propiedad concreta del Ego trascendental están incluidos datos sensoriales constituidos, como las temporalidades inmanentes del Ego, el Ego como mero polo Ego y como sus habitualidades, los objetos trascendentes como unidades pertenecientes a multiplicidades de modos sensoriales de aparición, y el cuerpo tal como es vivido (*Leib*) –en contraste con el cuerpo como un objeto entre los otros objetos que pertenecen al mundo objetivo– que pertenece a este Ego. A la segunda “trascendencia inmanente” pertenece el intrínsecamente primero no-Ego, es decir, el otro Ego, el cual hace posible la constitución de una naturaleza objetiva y del mundo objetivo todo, como una naturaleza y un mundo que están idénticamente ahí para una comunidad de Egos que “me incluye” (137). Este otro Ego, junto a otros como él, llega a ser “constituido (en mi esfera de propiedad, naturalmente) como una

comunidad de Egos que existen los unos con y para los otros –*en última instancia, una comunidad de las mónadas*, la cual, más aun, (en su intencionalidad comunitarizada) constituye *el mundo uno e idéntico*”.

Por medio de lo que Husserl caracteriza como la “comunitarización” de la intencionalidad constitutiva, la multiplicidad de Egos trascendentales que hace posible la objetividad de la naturaleza y el mundo, una multiplicidad que él llama “intersubjetividad trascendental”, llega a tener ella misma “una esfera *intersubjetiva* de propiedad”. Y por esto, Husserl sostiene que “el mundo objetivo, en sentido propio, no *trasciende* esa esfera o la esencia intersubjetiva de esa esfera, sino que inhiere en ella como una trascendencia ‘inmanente’”. Husserl conecta explícitamente *este* sentido de la trascendencia inmanente con el idealismo trascendental de la fenomenología, y mantiene por tanto que “el mundo objetivo como una *idea*” (CM, 138) está esencialmente relacionado a la intersubjetividad, como su “correlato ideal”. Así, el idealismo de la fenomenología concierne precisamente a la constitución del estatus objetivo del mundo en la experiencia intersubjetivamente comunitarizada de una multitud de Egos trascendentales, una multitud que, en la “idealidad de una apertura infinita”, es ella misma constituida de acuerdo a Husserl, como hemos visto, en la esfera de propiedad del Ego trascendental.

*El problema no-cartesiano del otro para la fenomenología trascendental: el problema leibniziano de dar cuenta de la unidad de la pluralidad de los otros como una comunidad de mónadas*

Antes de volver a las descripciones husserlianas de las explicitaciones intencionales que “en modo actual llevan a cabo el idealismo trascendental de la fenomenología”, dos cosas deben señalarse. Una, que el Ego trascendental

descrito en el tratamiento husserliano de la inseparabilidad de su autoconstitución y la constitución del mundo objetivo es “*el eidos omniabarcante, el Ego trascendental en cuanto tal*, el cual abraza todas las puras variaciones de posibilidad de mi Ego fáctico y este Ego mismo como posibilidad” (CM, 105-106). Dos, que el contexto metafísico leibniziano deliberadamente invocado por la descripción husserliana de la experiencia comunitarizada de una multitud de Egos trascendentales, la cual supone esencialmente “*una ‘armonía’ de las mónadas*” (CM, 138), cada una de las cuales es un sujeto particular “equipado con sistemas constitutivos mutuamente correspondientes y armoniosos”, llama la atención sobre un problema metafísico no-cartesiano que Husserl piensa que su fenomenología puede resolver. Específicamente, el problema leibniziano aludido por la terminología de Husserl es el de establecer la objetividad y unidad del mundo frente a la pluralidad manifiesta de otras mentes con “puntos de vista” particulares subjetivos, lo que es radicalmente distinto del problema cartesiano de establecer la existencia de otras mentes, dado que para Leibniz la existencia no solo de una mente sino de una pluralidad de ellas es aceptada desde el principio.

Debido a que las descripciones husserlianas del Ego trascendental son eidéticas, carecen de importancia “empírica”, en tanto señalan “incidencias fácticas en el Ego trascendental fáctico” (CM, 104). En cambio, tienen la importancia de descripciones esencialmente determinadas y por lo tanto esencialmente necesarias de un “*Ego puramente posible, una variante-de-posibilidad pura de mi Ego fáctico*” (CM, 105); o, como en el caso de la descripción eidética de la percepción, son descripciones de “variaciones libres” que se inician “imaginando a este Ego como siendo libremente variado”, de tal modo que se plantea “el problema de explorar eidéticamente la constitución de cualquier Ego trascendental”. Debido a que en ambos casos “la variación en cuestión es una variación evidente, en tanto presenta en la intuición pura las

posibilidades mismas como posibilidades, su correlato es *una conciencia intuitiva y apodíctica de algo universal*". Esto significa, para Husserl, que "el eidos mismo es un universal visto y visible, uno que es puro, 'incondicionado' – es decir: de acuerdo con su propio sentido intuitivo, un universal no condicionado por ningún hecho". Más aun, significa que el eidos "*es previo a todos los 'conceptos'*" en el sentido de significaciones verbales; de hecho, en tanto conceptos puros, estos deben hacerse calzar con el eidos".

Husserl deja en claro que "en la transición desde mi Ego a un Ego como tal [es decir, un eidos Ego], ni la actualidad ni la posibilidad de otros Egos está presupuesta" (CM, 106). También deja en claro por qué esto es así: "Solo me imagino a mí mismo como siendo otro, pero no me imagino a los otros". ¿Cómo, entonces, piensa Husserl que se puede dar cuenta de la constitución del otro Ego, la cual resulta necesaria para que la fenomenología supere el semblante del solipsismo, en un análisis eidético fundado en "mi" Ego trascendental? La respuesta es que Husserl no piensa que el otro Ego, sea a la manera del otro Ego puro (el otro Ego que no tiene aún un sentido mundano) o del otro Ego como mónada (el otro Ego como un Ego trascendental concreto constituyente de un mundo), esté constituido como una variación de la percepción de mi propio Ego, que es lo que el otro Ego tendría que ser para ser constituido en una imagen de *mi* Ego. En cambio, para Husserl, el significado mismo del otro Ego como *otro* impide precisamente el modo de acceso a su constitución que parte de la experiencia de mi Ego. El modo de acceso es, más bien, como siempre lo es para la fenomenología de Husserl, la "clave trascendental", en última instancia susceptible de ser retrotraída a la conciencia directa de algo y al examen de su estructura noético-noemática. En el caso a la mano, la clave trascendental es "el otro experimentado, tal como él se me da en conciencia directa y cuando profundizo en el examen del contenido noemático-óntico que le pertenece (puramente como correlato de mi cogito)" (CM, 123). El problema

del otro Ego, para Husserl, claramente no es, por lo tanto, el de establecer que el otro Ego existe; la preocupación cartesiana de que el cogito pueda estar del todo solo no es la de Husserl. El problema husserliano es el más sutil de explicar cómo el significado mismo del otro Ego, como *otro*, que es dado en mi experiencia, puede sin embargo surgir en una constitución que esencial y necesariamente es constituida en *mi* Ego trascendental, como la mónada “originaria” constitucional.

La importancia de Leibniz para la descripción husserliana de la fenomenología como idealismo trascendental, señalada por la mención que hace Husserl de la noción leibniziana de mónada, puede establecerse a través de una breve consideración de los tres aspectos de la *Monadología*<sup>3</sup> de Leibniz que están en juego en todas las “reminiscencias deliberadamente suscitadas de la metafísica leibniziana” (CM, 176-7). El primer aspecto es la multiplicidad y la diversidad de la mónada leibniziana; el segundo es la razón por la que, pese a los diferentes universos que corresponden –uno a uno– a esta multiplicidad y diversidad, para Leibniz son solo perspectivas de un mismo universo; y el tercero y último es la armonía pre-establecida que Leibniz sostiene que es responsable por el estatus *a priori*, y no contingente, de esta razón.

Las mónadas de Leibniz, como el término mismo “mónada” sugiere, son unidades irreducibles, que sin embargo entran en compuestos. Cada mónada posee la cualidad mínima de recoger una multitud en su unidad, lo que él llama percepción. Entre las mónadas, solo algunas poseen “apercepción, o conciencia” (*Monadología*, 14), lo que debe distinguirse de la percepción, pues de otro modo todas las mónadas se concebirían como mentes, lo que Leibniz piensa que es el error de Descartes. E incluso menos poseen la cualidad

---

<sup>3</sup> Gottfried Wilhelm Leibniz, “The Principles of Philosophy, or, the Monadology” (1714). El texto de Leibniz consiste en 90 proposiciones de principio numeradas, a las que corresponderán las referencias en las citas siguientes. Hay versión en castellano: *Monadología. Principios de filosofía*, traducción de Julián Velarde, Madrid: Biblioteca Nueva, 2001.

máxima de “*actos reflexivos*, que nos permiten pensar en aquello que es llamado un ‘yo’ y nos permiten considerar esto o aquello en nosotros” (30). No hay dos mónadas idénticas, y cada una posee “puntos de vista diferentes” (57), pero todas están sin embargo relacionadas la una a la otra en una interconexión o acomodación “que expresa a todas las otras” (56). Cada mónada es, por lo tanto, “un espejo viviente y perpetuo del universo”, el cual, pese a que hay tantos universos como mónadas, es visto como el *mismo*. Es decir, pese a que el punto de vista de cada mónada, al ser “multiplicado de acuerdo a la perspectiva” (57), produce una multitud infinita de universos como una función de las diferentes perspectivas expresadas por cada una, estas perspectivas no son sino las perspectivas de un “único universo” (57). La armonía que une la multitud infinita de mónadas diversas en un todo regulado tiene su base en “razones *a priori*” (60), y está, por lo tanto, “pre-establecida” (78) entre todas las mónadas, “dado que todas ellas son representaciones de un único universo”. Finalmente, la fuente de las razones *a priori* es Dios, en tanto debe reconocerse a través de actos reflexivos que ningún raciocinio contingente es capaz de explicar la unidad original de las verdades de estas razones últimas, y porque cada verdad descarta, en principio, su opuesto, estableciendo así su necesidad. Como fuente de estas verdades, Dios debe ser un ser “único” (incomparable) cuya existencia es a la vez posible (puesto que puede concebirse sin contradicción) y necesaria (pues de lo contrario las razones últimas tendrían que pensarse sin un origen, lo que es una contradicción).

El contexto leibniziano de la monadología de Husserl es especialmente evidente en la descripción husserliana de los siguientes puntos: la “unidad en la multiplicidad” que estructura la percepción egológica; la distinción entre percepción y apercepción en la auto-constitución del Ego transcendental (y, como veremos, en la constitución del otro Ego que lleva a cabo el Ego transcendental); el estatus del mundo objetivo como una unidad única, pese a

la multitud intersubjetiva de los Egos trascendentales concretos y por lo tanto fácticamente diversos que lo constituyen; y, finalmente, el curso armónico de la experiencia trascendental que caracteriza a la constitución del único mundo objetivo. De hecho, Husserl sostiene que “Leibniz tiene razón al decir que son concebibles una multiplicidad infinita de mónadas y de grupos de mónadas, pero que no por ello todas estas posibilidades son *composibles*; y, nuevamente, al decir que una cantidad infinita de mundos podrían haber sido ‘creados’, pero no dos o más al mismo tiempo, por cuanto son *incomposibles*” (CM, 167). Composibilidad es el término leibniziano para la coexistencia actual de dos o más realidades cuya existencia es posible, esto es, concebible, sin contradicción.

Husserl emplea inicialmente este término para referirse a la existencia y posible coexistencia de los flujos sucesivos y simultáneos de vivencias del Ego trascendental. El acuerdo de Husserl con Leibniz en este punto no se extiende, claro está, a lo que Husserl considera la “construcción metafísica” de Leibniz (CM, 177), la cual fundamenta tanto la selección de mónadas composibles como la imposibilidad de más de un mundo en “presuposiciones o ideas útiles tomadas de la tradición metafísica histórica”. En cambio, el idealismo trascendental fenomenológico de Husserl, pese a ser presentado como una monadología, “extrae su contenido puramente de la explicitación fenomenológica de la experiencia trascendental despejada en la reducción trascendental”.

Con el contexto leibniziano en mente, podemos ver que el otro Ego es de importancia para Husserl, sobre todo, para establecer la comunidad de Egos necesaria para la intersubjetividad presupuesta por la objetividad propia del significado del mundo. Y, si proseguimos teniendo este contexto en mente, veremos también la descripción husserliana de la base fenomenológica de las implicancias metafísicas de la fenomenología como un idealismo trascendental.

Específicamente, sostiene que la fundamentación en cogniciones últimas proporcionada por la fenomenología establece la imposibilidad de incluso la concepción de la coexistencia de dos o más pluralidades separadas de mónadas, “es decir, pluralidades *no en comunión*” (CM, 166) y, correspondientemente, el “puro absurdo” de grupos separados de mónadas que constituyen *dos mundos espacio-temporales* que están “separados *ad infinitum*”.

*La constitución del significado y el ser del otro Ego como Ego puro y Ego trascendental concreto (mónada) en “mi” Ego trascendental*

La clave de la descripción husserliana de “mi” Ego trascendental como la fuente de la pluralidad de mónadas y de la armonía *a priori* que gobierna tanto el significado como la existencia de sus interrelaciones, es la abstracción fenomenológica peculiar que separa de la inmanencia del Ego todo lo dado a él a través de la constitución trascendental como “‘extraño’ y ‘otro’” (CM, 127), incluyendo a otros Ego-sujetos y “cualquier ‘otro-espiritual’”. Por esto último, Husserl entiende tanto al mundo tal como está ahí para los otros en un momento dado, lo que él llama el “mundo circundante”, como el mundo que está dado a todos en cualquier tiempo, el mundo natural objetivo. Luego de esta abstracción, la experiencia del Ego trascendental es reducida a lo que, tomado concretamente, resulta inseparable de su experiencia. Como se mencionó, esta experiencia primordial incluye las trascendencias en la inmanencia de las temporalidades inmanentes sensorialmente constituidas del Ego, el Ego como el polo que adquiere habitualidades duraderas, unidades de modos sensoriales de aparición, y el cuerpo-vivido “‘en’ el que yo ‘domino y gobierno’ *inmediatamente*” (CM, 128). Pese a la exclusión de significado de todo lo extraño, Husserl sostiene que la reducción a la propiedad del Ego

transcendental “nos deja todavía una *especie* de ‘mundo’, una naturaleza reducida a lo que está incluido en nuestra propiedad y, gracias al cuerpo-vivido, una naturaleza que incluye un Ego psicofísico con ‘cuerpo’ y ‘alma’ y Ego personal como *únicos* miembros de este ‘mundo’ reducido” (CM, 129). Husserl llama a este mundo “naturaleza primordial” (CM, 149), y subraya que “[p]oner de manifiesto mi cuerpo-vivido, reducido a lo que está incluido en mi propiedad, es ello mismo parte de poner de manifiesto la *propiedad-esencia* del fenómeno objetivo: ‘Yo, en cuanto este hombre’” (CM, 128).

El cuerpo-vivido es la clave para entender cómo Husserl piensa que “toda *conciencia de* lo que es otro, cada modo de aparición *de* él, pertenece” (131) a la propiedad del Ego trascendental. El cuerpo físico del otro Ego aparece en la sensorialidad, la cual es inseparable de la experiencia del cuerpo-vivido del Ego trascendental concreto, es decir, en la sensorialidad de la auto-apercepción de este Ego como un Ego mundano al que un cuerpo-vivido pertenece esencialmente como “mi” cuerpo-vivido. Husserl describe lo que aparece en la experiencia concreta del Ego trascendental *como* el cuerpo del otro Ego, y no como un cuerpo que es “meramente una indicación de alguien más” (CM, 151). Su descripción se basa en el hecho de que “no estamos lidiando aquí con una génesis temporal de este género de experiencia, sobre la base de una auto-experiencia temporalmente previa”, sino con “solamente una explicitación precisa de la intencionalidad observable en acto en nuestra experiencia de alguien más”. Los resultados de esta explicación descubren tres dimensiones básicas que operan en la constitución del extraño: en primer lugar, la constitución del otro Ego como el Ego puro que pertenece al cuerpo del otro, experimentado en la inmanencia de la esfera de propiedad del Ego trascendental; en segundo lugar, la constitución de la trascendencia *objetiva* del mundo, en tanto uno y el mismo mundo que está ahí para la comunidad de Egos que me incluye a “mí” como un Ego puro; y, tres, la constitución de la

comunidad de mónadas como la intersubjetividad trascendental cuya intencionalidad constitutiva colectiva es responsable del significado y ser del mundo objetivo en tanto trascendencia objetiva.

El aspecto crucial que pertenece a la constitución inicial del otro Ego como el Ego puro perteneciente a la experiencia del cuerpo de alguien más es el “apareamiento” asociativo pasivo de mi cuerpo-vivido con la experiencia de otro cuerpo físico. Basado en la *percepción* de similitud entre mi cuerpo-vivido, “que está siempre ahí y es sensorialmente prominente” (CM, 143), y mi percepción de un cuerpo diferente, una superposición entre el significado de mi cuerpo-vivido como unidad psicofísica y el significado del cuerpo que aparece en mi campo perceptual tiene lugar. Como ya se mencionó, la asociación pasiva resultante produce una “fusión” de significado, que presenta una unidad de similitud en un nivel superior que aquel de la similitud perceptual de los dos datos intuitivos distintos involucrados (mi cuerpo-vivido y el cuerpo físico en el campo perceptual de mi cuerpo-vivido). Husserl caracteriza la unidad asociativa como “apercepción” o, dicho con mayor precisión, “apresentación”. Lo hace porque el contenido significativo en cuestión, pese a estar dado junto con la percepción, estrictamente hablando no está constituido perceptualmente sino en una “*modificación intencional*” (CM, 144). Lo que sea que pueda llegar a ser *originariamente* presentado y evidentemente verificado “es algo que *yo* soy; o de lo contrario me pertenece a mí como propio”, mientras que lo que “sea experimentado en aquel modo fundando que caracteriza a una experiencia primordialmente no plenificable –una experiencia que no da la cosa misma originalmente pero que verifica consistentemente algo indicado– es ‘otro’”. El otro Ego, en tanto su mismo significado y ser como otro, es algo que no puede estar dado originariamente a *mi* experiencia. La constitución de su significado, por lo tanto, supone la modificación –antes que la variación o la extensión– de mi experiencia. Esta modificación concierne tanto a mi Ego trascendental, “el cual es el primero que es objetivado” (CM, 144), como a un Ego (mundano) y mi

“mundo” (primordial), cada uno de los cuales se “apresenta, en una modificación analogizante” con el otro Ego.

La presentación del otro Ego –en una modificación analogizante– como un análogo de mí mismo como un Ego mundano constituye tanto “mi” yo como *mío*, “por virtud del apareamiento contrastante que necesariamente tiene lugar”, y produce la trascendencia constitucionalmente secundaria del mundo objetivo. Más aun, la modificación analogizante de mi “mundo” primordial presenta “su mundo primordial, y luego su Ego totalmente concreto”, es decir, “en otras palabras, *otra mónada* se constituye representativamente en la mía”. La presentación analogizante responsable de estos tres aspectos interrelacionados e interdependientes de la constitución de la trascendencia objetiva del mundo tiene lugar en lo que Husserl llama una “*combinación (Verbindung)* realizada a través del medio de la *re-presentación*” (CM, 155).

*La combinación (Verbindung) fundada en la rememoración como fuente de la objetividad del significado y el ser del otro Ego*

La combinación en general produce la constitución de una identidad cuya unidad como “la Misma” es realizada por una síntesis identificativa que une una multitud de *re-presentaciones* repetidas, cada una de las cuales “está separada de las otras”, en la conciencia evidente de un objeto intencional idéntico. Debido a que cada una de las vivencias es una “*vivencia consciente separada*”, el “objeto inmanente en ellas” es tal “solamente como algo no intrínsecamente (*irreelles*) inherente” en cualquiera de ellas. De acuerdo a Husserl, la “combinación” adecuada es realizada a través de *re-presentaciones* repetidas de una presentación original ausente, con cada repetición acompañada por la conciencia de que se puede retornar a la original “con la

evidencia: ‘siempre puedo hacerlo de nuevo’’. Cada *re*-presentación repetida, por lo tanto, combina sintéticamente la *re*-presentación que tiene lugar en el presente flujo de vivencias con las *re*-presentaciones pasadas relevantes e independientes de “la Misma” presentación original. Husserl llama a esta síntesis “rememoración” y sostiene que “por medio de las *re*-presentaciones rememorativas, la síntesis se extiende –dentro de mi flujo de vivencias (el cual está siempre ya constituido)– desde mi presente viviente hasta mis pasados separados actualmente relevantes, estableciendo así su *combinación*”. Debido a que cada una de estas *re*-presentaciones repetidas se evidencia como una secuencia temporal separada, cada una representa la presentación originaria en tanto un objeto “ideal”, es decir, como un objeto que está constituido como “el Mismo” a través de una multitud de flujos temporalmente separados de vivencias.

Husserl sostiene que la combinación constituida a través de una multitud de *re*-presentaciones es responsable de que “mis propias vivencias” lleguen a “adquirir para mí el significado y la validez de algo existente, algo que existe con su forma temporal idéntica y su contenido temporal idéntico”, así como de “la constitución de objetos que son ideales en sentido específico –por ejemplo: todos los objetos ideales lógicos”, y, finalmente, de “la experiencia de lo extraño (*Fremderfahrung*)” (CM, 156). En este último caso, una combinación se produce entre el Ego concreto, junto con su esfera primordial, y la “*esfera extraña re*-presentada ahí adentro”. Esta combinación realiza primero la síntesis identificativa del cuerpo-vivido primordialmente dado de alguien más y el cuerpo mismo, “pero *apresentados* en otros modos de aparición”. Esto es, combinados en la unidad de conciencia de “lo Mismo” hay vivencias separadas del cuerpo-vivido del otro, cada una vinculada a través de una cadena de rememoraciones a su apercepción inicial. Desde esta unidad, la experiencia de lo extraño realiza “síntesis identificativas de la misma naturaleza, dadas y

verificadas primordialmente”, lo que equivale a decir, la naturaleza dada “con pura originalidad sensorial” en “mi” ininterrumpida “auto-aparición originaria puramente pasiva” se combina “apresentacionalmente” con la naturaleza primordial constituida por la vida intencional concreta del otro Ego. Así, para Husserl, la combinación constituye la “*coexistencia de mi Ego y del otro Ego*”, y por lo tanto instituye primordialmente “*una forma-temporal común*”, de modo que “cada temporalidad primordial automáticamente adquiere la significación de ser meramente un modo originario de aparición de la temporalidad objetiva a un sujeto particular”.

La combinación mediada por las *re-presentaciones* aquí descritas es la fuente de la confianza husserliana en que Leibniz estaba en lo correcto –aunque por las razones equivocadas– acerca de las imposibilidades tanto de la existencia separada de dos o más pluralidades de mónadas y de la existencia de más de un mundo objetivo. La fenomenología, como idealismo transcendental, es capaz de mostrar –sobre la base de evidencia reflexivamente descubierta y verificable– que tanto el significado como el ser de cualquier otro Ego posible y cualquier mundo posible son inseparables de la constitución de cada uno como una unidad ideal en “mi” Ego transcendental o mónada. Más exactamente, la combinación producida por la multiplicidad de *re-presentaciones* rememorativas genera la trascendencia primordial de la naturaleza que aparece en cada mónada –originalmente en “mi” mónada y apresentativamente en la otra mónada– como la única fuente de significado y, cuando este significado es verificado con evidencia, del ser de la pluralidad de las mónadas cuya comunidad es constitutiva de la objetividad de la naturaleza y el mundo espacio-temporal único, como un mundo idéntico para todos.

Traducción del inglés de Alexandra Alván León y Rodrigo Ferradas Samanez