

**El tiempo, la intersubjetividad y el anuncio de una poliarquía en Husserl**

ROMERO-CONTRERAS, Arturo\*†

*Facultad de Filosofía y Letras, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla (BUAP).*

Recibido Enero 8, 2015; Aceptado Junio 12, 2015

**Resumen**

En este trabajo sostengo que las investigaciones Husserl sobre la intersubjetividad entregan, de manera paradójica, sin embargo, una idea "trinitaria" del concepto de origen (arché en griego, Ursprung en alemán, de la que el propio concepto de la fenomenología deriva su sentido y objetivo como filosofía prima, es decir, como un interrogatorio a una instancia definitiva) que nombramos aquí poliarquía. Nos referimos a la presente un concepto de origen más allá de la metafísica tradicional de presencia, porque es ofrece los contornos de un pensamiento que no depende ya ni en la idea de unidad sencilla, ni de una multiplicidad indiferente. La poliarquía es el nombre de un origen distribuido que no supone ningún tipo de reunión. Sólo puede ser pensado por la dotación de recursos a un cierto concepto de conectividad

**Fenomenología, el origen, la intersubjetividad, la poliarquía, la lógica no clásica**

**Abstract**

In this paper I claim that Husserl's investigations on intersubjectivity deliver, in a paradoxical manner though, a "trinitarian" idea of the concept of origin (arché in Greek, Ursprung in German, from which the very concept of phenomenology derives its sense and goal as prima philosophia, i.e. as an interrogation towards an ultimate instance) that we name here polyarchy. We mean hereby a concept of origin beyond traditional metaphysics of presence, for it offers the contours of a thought that does not depend anymore neither in the idea of simple unity, nor of an indifferent multiplicity. Polyarchy is the name for a distributed origin that does not suppose any sort of reunion. It can only be thought of by resorting to a certain concept of connectivity

**Phenomenology, origin, intersubjectivity, polyarchy, non-classical logic**

**Citación:** ROMERO-CONTRERAS, Arturo. El tiempo, la intersubjetividad y el anuncio de una poliarquía en Husserl. *Revista de Filosofía y Cotidianidad* 2015, 1-1: 35-51

\* Correspondencia al Autor (Correo Electrónico: drromerobuap@gmail.com)

† Investigador contribuyendo como primer autor.

**Introducción**

En este trabajo se presenta la tesis de que en las reflexiones husserlianas sobre la intersubjetividad se anuncia, siempre de manera paradójica, una concepción “trinitaria” del origen (eso que en griego se dice arché y en alemán Ursprung y que da su sentido y finalidad a la fenomenología como filosofía primera, es decir, como interrogación sobre una última instancia) que aquí llamamos poliárquica. Se trata de una concepción del origen que se coloca más allá de la metafísica tradicional de la presencia al ofrecer los contornos de un pensar que no depende ni de la unidad simple, ni de una multiplicidad indiferente.

Dicha estructura trinitaria está compuesta de los términos: ego, alter ego y mundo; que se encuentran anudados de forma inseparable, pero conservando una relativa independencia. La fenomenología husserliana, lo mismo que la hermenéutica heideggeriana, pensaron de manera declarada al tiempo como la dimensión más esencial para la comprensión del ser. El espacio, si bien juega su papel, quedó siempre relegado a una función intramundana, especialmente en la explicación de los horizontes intencional o la estructura del ser-en-el-mundo. Sin embargo, es la dignidad originaria restituida al espacio la que permite pensar no sólo la temporalidad de la conciencia y la historia (i.e., la sucesión y la jerarquía), el juego del aparecer y del ocultamiento, sino también una comunidad (ese otro gran tema que la fenomenología de Husserl identifica bajo el rótulo de “intersubjetividad”) compleja, es decir, un despliegue de la coexistencia y la coordinación a partir de un nexo de no-presencia.

Sabemos que el alter ego no se da originariamente al ego, que no puede ser presente.

Y sin embargo, existe una apertura intersubjetiva que vincula dos temporalidades, que podemos caracterizarla como la simultaneidad de lo no-simultáneo. Al mismo tiempo, la intersubjetividad no constituye común por una relación directa de egos, por una suerte de intuición recíproca de las almas. Husserl resalta el hecho de que el alter ego se me aparece como un cuerpo y a partir de mensajes (Mitteilungen), es decir, del lenguaje. Ese cuerpo es también una objetividad del mundo, forma parte de él y de la comunidad de todos los entes. La intersubjetividad constituye una comunidad porque comparte un mundo. Ese mundo es, por una parte, el de las idealidades constituidas en el lenguaje y en la historia. Pero, por otra parte, es también el mundo del cuerpo, que conecta con una naturaleza no-humana. Husserl hablará de un nexo (Konnex) entre el ego y el alter ego que soporta tanto la simetría como la asimetría de la relación y de una apertura compartida al mundo que permite tanto lo común, como lo singular del acceso.

Por las razones aducidas, que en el presente artículo se articulan a manera de esbozo, es que dicha estructura trinitaria funda, a la vez, una ontología y una ética, sin que una clame mayor originariedad que la otra. El origen no está en el ego, ni en el otro, ni en el mundo, sino en ese nudo bruniano que constituyen los tres.

**Presentación de la poliarquía y su relación con la paradoja y el espacio**

Por poliarquía entiendo un origen repartido, distribuido, múltiple, es decir, que ya no se deja reconducir a la forma de la unidad, del perímetro (un gran conjunto que todo lo englobara) o del fundamento (pensado como un denominador común) y que, sin embargo, conserva una estructura, es decir, no coincide con una multiplicidad indiferente.

Pensar la poliarquía sólo es posible si se incorpora el espacio a la ecuación tradicional que vincula el ser exclusivamente al tiempo.

Hay que decir de inicio que un pensamiento de la poliarquía no corresponda a una discusión filológica o de expertos sobre la fenomenología, sino a una inflexión en la historia de la filosofía que se viene anunciando desde hace más de un siglo y que intenta exponer una paradoja fundamental: situar al sujeto pensante. La paradoja o quiasma reside en un movimiento circular (o bucle) por el cual el “sujeto pensante”, el “ego”, el “sujeto” o como se le llame, origen de todo presentar y representar, de todo pensar y objetivar, resulta, a su vez, puesto (en el sentido tético del término, que en alemán se dice *setzen*), expuesto (en cuanto deja de ser el centro para formar parte de una constelación donde él es un miembro más). Es el punto en el cual ese ego es arrojado a un juego que él no domina y que ya no remite necesariamente (i.e. no solamente) ni a un “mundo”, ni a un “sentido”.

Pero si esta situación permanece verdaderamente paradójica es porque no resulta posible deducir ni el ego de la multiplicidad, ni la multiplicidad del ego, de tal modo que no se puede colocar a uno en dependencia ontológica del otro, sin cometer el pecado filosófico de la unilateralidad.

### **La intencionalidad, el tiempo y la intersubjetividad**

El núcleo de la fenomenología está asegurado por una correlación fundamental: aquella entre nóesis y nóema. Se trata de la estructura intencional. La correlación como intencionalidad puede tomar diferentes modalidades: un ego (polo noético) percibe, desea, se representa, recuerda, etc. un contenido noemático (el otro polo de la relación), que aparece entonces como una objetividad peculiar.

En este sentido, la fenomenología se pregunta por los diferentes accesos (*Zugänge*), es decir, las diferentes modalidades del presentarse de las cosas a una subjetividad. La reducción fenomenológica debe asegurar el surgimiento de esta región originaria de constitución, procediendo metódicamente a través de los diferentes niveles de fundación hasta llegar a la última instancia, donde se atestigua el origen del sentido del mundo.

Esta es la definición formal, casi estándar de la fenomenología. Es en su búsqueda de la última instancia que la fenomenología husserliana encuentra dos ámbitos fundamentales: la temporalidad inmanente de la conciencia y la intersubjetividad trascendental. Sin embargo, es en dichos ámbitos donde el concepto de intencionalidad, que debe operar para mantener no sólo la unidad de un método y un proyecto, sino la coherencia misma de la fenomenología, se vuelve más problemático y donde sufrirá sus modificaciones más radicales. Nos concentraremos más en el tema de la intersubjetividad trascendental, pero no sin una revisión de aquello que las reflexiones sobre el tiempo anunciaban: la introducción del espacio en la meditación fenomenológica, lo que preparó el camino para el surgimiento de la problemática de la intersubjetividad y, con ello, de un pensar de la poliarquía.

### **Temporalidad y el campo de rayos intencionales**

En sus análisis sobre la conciencia interna del tiempo, Husserl dirige la mirada fenomenológica, en primer lugar, a los objetos en cuanto duran. Se trata de *Zeitobjekte* u objetos desde el punto de vista de darse en el tiempo.

Pero las lecciones no tratan solamente sobre los Zeitobjekte, sino sobre la estructura inmanentemente temporal de la conciencia<sup>56</sup>. Para acceder a esta región es preciso reducir el polo objetivo de tal manera que surja el campo originario de la conciencia como un proceso de auto-constitución. La conciencia originaria es auto-temporización, un decurso, un flujo (Fluss) que constantemente se retiene (la retención es la forma de memoria inmediata) y se proyecta (en la protensión o futuro). Husserl no duda en llamar esta relación intencional, aunque ya no existe propiamente la relación dual, o bipolar, de nóesis y nóema. ¿Qué sucede entonces con el concepto de intencionalidad?

Husserl dice que la relación entre el presente (como donación), el pasado (como retención) y el futuro (como protensión) se compone a partir de un “envío de rayos intencionales”. El futuro produce un rayo intencional que es cumplido constantemente en el presente, para luego hundirse de nuevo en la memoria, convirtiéndose en un nuevo rayo intencional vacío. El tiempo inmanente de la conciencia consiste, así, en un tránsito entre intenciones vacías y cumplimientos. El ego deja de ser simple, deja de ser una unidad y deja de ser el punto de una polaridad, para convertirse en una suerte de sistema dinámico que se aprehende y se extravía constantemente (en ese juego de cumplimientos y vaciamientos de las intenciones). Si la intencionalidad consistía en la relación entre un ego y un contenido (o aprehensión) de un nóema objetivo y finito, el ego puro temporal es “tripolar”, está distribuido en tres puntos y surge de su entrecruzamiento y no solamente de puro presente.

<sup>56</sup> El tema es presentado por Husserl en sus famosas Lecciones sobre la conciencia interna del tiempo (Husserl 1996), pero numerosas reflexiones ulteriores forman parte ya de la herencia de sus reflexiones, como es el caso de los Manuscritos de Berna (Husserl 2001) y los llamados Manuscritos-C (Husserl 2006).

Entendido como donación, del cual la retención y la protensión no serían sino meras modificaciones. Que esto no es el caso lo aclara Husserl en su crítica a Brentano en las Lecciones<sup>57</sup>. El pasado no es una mera “marca” que se agrega a un contenido presente. Si así fuera, no tendríamos sucesión, sino un estrepitoso acorde del ser, caracterizado por la absoluta simultaneidad. El pasado realmente implica tránsito, pérdida, una relativa trascendencia. Y sin embargo, el tiempo constituye un continuum. Por ello, el verdadero enigma del tiempo consiste en la continuidad de lo discontinuo, en el enlazamiento de las trascendencias relativas de los tres tiempos (presente, pasado y futuro).

Es evidente que la posición sujeto-objeto queda desplazada. El ego ya no posee una unidad simple lógica (como la unidad de apercepción en Kant), tampoco un “suelo” (Grund, como una última instancia), sino que surge de un haz de rayos intencionales<sup>58</sup> que se entrelazan a partir de “envíos” de intenciones (ora vacías, ora plenas). Es una síntesis que une lo discontinuo, es un proceso de producción de una continuidad compleja a partir de la trascendencia que futuro y pasado guardan respecto al presente puro.

Una de las explicaciones que da Husserl sobre la estructura del tiempo es acompañada de un diagrama que él llama conciencia de borde, o canto (Kantenbewusstsein)<sup>59</sup>. En este diagrama el “ego” se piensa como una variedad (Mannigfaltigkeit), donde el subespacio que corresponde al presente se da como una línea, mientras que el pasado y el futuro se ofrecen, cada uno, como una superficie.

<sup>57</sup> Ver la sección primera de las Lecciones, los párrafos §3 al §6, donde Husserl expone su crítica a Brentano.

<sup>58</sup> (Husserl 1966) 29 pp

<sup>59</sup> (Husserl 2001) 34-35 pp.

Este diagrama sólo confirma lo que Husserl siempre había implicado en su terminología, a saber, que el tiempo es una distensión. Por eso, el tiempo siempre lo caracterizó como un campo, un *Zeitfeld*<sup>60</sup>. La palabra es precisa y mienta sin lugar a dudas, un espacio. El tiempo es un espacio. Con toda precisión: el tiempo puro se enlaza en un continuo de lo discontinuo, produciéndose como un espacio en la figura de un campo dinámico. Tenemos que ver que no se trata de la “espacialización del tiempo”, ese pecado intelectual que la fe Bergsoniana (que Heidegger no dejó nunca de profesar, pese a todo) denunciaba. El espacio no es una estructura “partes extra partes”, un mero sistema de coordenadas vacío, ajeno a toda duración vivida. Husserl redescubre el espacio de forma inmanente. ¿Qué significa eso?

El espacio cartesiano, el espacio kantiano (como forma de la sensibilidad) y en el fondo la geometría euclidiana, sobre la que toda la filosofía monta su idea de espacio, es ajeno a la concepción de Husserl. El espacio de Euclides, lo sabemos, es infinito en *n*-dimensiones, pero siempre idéntico, indiferente: es homogéneo. Sin embargo, a partir de Gauss (con su teorema egregio) y Riemann, surge una idea cualitativa del espacio, que nos permite pensarlo de forma intrínseca. El espacio es pensando como una variedad constituida de forma diferencial (así se calcula su curvatura intrínseca, independientemente de todo sistema métrico concreto, a partir de diferencias “locales”). Es decir, el espacio no tiene por qué ser idéntico en cada punto. Si el siglo XX intentó pensar un tiempo no-homogéneo a partir del instante, del tiempo mesiánico.

<sup>60</sup> Husserl caracteriza el tiempo en las Lecciones como una red de envíos de los tiempos entre sí, lo que constituye el campo originario de la temporalidad o *Zeitfeld*. (Husserl 1966) 31pp. Lo interesante es que para Husserl el tiempo constituyó siempre un espacio.

Del tiempo “kairológico” o de la oportunidad, la matemática del siglo XIX anuncia para el XX y el XXI un espacio no-homogéneo, compuesto por una multitud de espacios conectados (ya Riemann pensaba la multiplicidad como un conjunto espacios euclidianos “cosidos”, o mejor, como un espacio que es localmente euclidiano). Sólo podemos aludir aquí al hecho de que la lógica capaz de pensar el tiempo y el espacio no-homogéneos, así como su compleja interacción, no puede ya ser aristotélica, sino sólo, acaso localmente, pero no a nivel global. Quizá debamos pensar la lógica como el espacio de muchas lógicas distintas interconectadas, o como una estructura compleja que sólo de manera puntual resiste los tres axiomas clásicos de identidad, no-contradicción y tercero excluido<sup>61</sup>.

Pues bien, el espacio que Husserl nos presenta en sus análisis sobre el tiempo, debe ser pensado en la línea de los matemáticos del siglo XIX Gauss y Riemann, es decir, de forma intrínseca. Esto se verifica en la terminología Husserliana misma, desde que decide nombrar al tiempo una variedad (*Mannigfaltigkeit*)<sup>62</sup>.

<sup>61</sup> Es originalmente una idea de Vasiliev la de considerar un isomorfismo entre la geometría no-euclidiana (origen del nuevo pensamiento del espacio no-homogéneo) y la lógica no-aristotélica (hoy llamada de forma más general no-clásica). Vasiliev explica: “Non-Euclidean geometry is a geometry without the 5th postulate, [that is] without the so-called axiom of parallels. Non-Aristotelian logic is a logic without the law of contradiction. It is worth mentioning here that it was precisely non-Euclidean geometry that has served us as a model for the construction of non-Aristotelian logic.” En: (Beziau 2015).

<sup>62</sup> Ya desde la época de las Lecciones, en 1917, habla Husserl del tiempo como un continuum que tiene el “carácter de una variedad [*Mannigfaltigkeit*] ortoide limitada por uno de sus lados” (Husserl 1966) 99 pp.

Término acuñado por Riemann en su lección inaugural (*Ueber die Hypothesen, welche der Geometrie zu Grunde liegen*) y que define los espacios de manera intrínseca y cualitativa<sup>63</sup>.

El ego es auto-temporización, pero, simultáneamente, espaciación, espacialización. Esta idea estaba esbozada en Agustín, en el libro VII, que Husserl cita en el §1 de las Lecciones sobre la consciencia interna del tiempo. La memoria es *distentio animi*, distensión del alma. Y esta distensión es, de algún modo, extensión, pero no en el sentido métrico. La extensión en sentido cartesiano proviene de la imposición de un sistema métrico. Pero el espacio no es solamente una variedad captable por el número, por la métrica. El espacio de la consciencia es un espacio intrínseco, cualitativo.

---

<sup>63</sup> Una variedad es pensada por Riemann como la concepción más general de espacio. La geometría euclidiana define por medio de axiomas qué es un punto, una línea, una superficie, un volumen. Los llamados postulados son reglas que rigen un definen las propiedades de las figuras que es inscriben en el espacio euclidiano. El más famoso, por ser el que Gauss y Riemann (y Lobachevsky por su lado) suspenden, es el de las paralelas. Simplemente diremos que al suspenderlo podemos pensar una variedad de espacios, cada uno con una curvatura intrínseca distinta. Por ejemplo, en el espacio euclidiano, dada una línea y un punto fuera de ella, existe una y sólo una línea paralela a aquella que pase por el punto. En un espacio con curvatura positiva, como un esfera, todas las líneas (tomando círculos máximos) se intersectan, por tanto ninguna línea es paralela. En un espacio hiperbólico, que tiene curvatura negativa, ninguna línea se intersecta y por tanto, todas son paralelas. Se ve entonces que las propiedades de las figuras no son intrínsecas, sino que dependen del espacio en el que son inscritas. Éste es el hallazgo de Gauss, generalizado por Riemann. Los espacios son entonces conjuntos con alguna estructura, elementos con un cierto arreglo, donde cuentan las características cualitativas y no cualitativas (un espacio puede aceptar muchas métricas). Importante en los espacios es su carácter discreto o continuo, si está conectado de manera simple o no, si posee agujeros, etc. Ver (Riemann 1868).

Pues bien, lo mismo sucede en el campo del objeto, del nóema. Husserl reconoce desde las Investigaciones Lógicas, que el ego no está referido sin más a objetos separados. La intuición categorial<sup>64</sup> es el concepto por el cual Husserl afirma que el ego no percibe una mesa, una silla, un pedazo de papel, como objetos separados, sino como “totalidades”. Yo percibo, directamente, la mesa junto a la silla con una carta encima que debo mandar urgentemente, por ejemplo. En Ideas I Husserl habla de otro tipo de totalidad, pero en este caso abierta: el horizonte. El ego tiene un mundo, al cual está dirigido. Este mundo no es un punto en la polaridad intencional. El mundo se extiende como entorno, *Umwelt*, o mundo circundante. El ego está rodeado. Ese mundo circundante, además, no forma un límite. Por el contrario, es lo abierto mismo, una *hyle* infinita, inagotable en cualquier presentación, por lo que él sólo puede darse por escorzos. El horizonte es una multiplicidad en sí misma.

El ego está en el centro del mundo. Pero no está ahí para regir nada. Porque ese, su centro, no es el centro del mundo en cuanto tal. O no se puede saber. Pertenece al tener cuerpo que el mundo esté en el entorno. Pero hay algo más: ese cuerpo es, en sí mismo, una extensión, algo complejo y no un mero punto. Ahora ampliamos la superficie de la carne (en el sentido de Merleau-Ponty) con la superficie del tiempo. Ese cuerpo, está extendido, pero no en el sentido cartesiano, sino que retiene siempre una forma (*Gestalt*) y una actividad sintética. Pero simultáneamente, ese cuerpo está en el mundo, puesto, siendo algo entre las otras cosas.

---

<sup>64</sup> La discusión sobre la intuición categorial se encuentra en la sexta investigación lógica: (Husserl 1968). Husserl propone ahí que la intuición no solamente incluye objetos aislados, sino relaciones entre ellos. Aunque toda intuición categorial esté fundada en percepciones simples, la conciencia está dirigida de manera inmediata a contenidos complejos, a estados de cosas y relaciones. Ver también: (Xolocotzi 2002) pp 171.

El cuerpo pone y es puesto. Sólo por eso puedo ser encontrado por otro a partir de mi cuerpo, ser visto por otro y no solamente ver. Está en el centro y en la periferia, a la vez. Ampliemos entonces esta carne extensa y paradójica con la superficie del tiempo. Resulta que esta carne se vive a sí misma y percibe todo lo demás en y como tiempo. En el tiempo tenemos también la paradoja de la carne: el ego constituye el tiempo y está arrojado a él (es constituido por él), está por encima del tiempo y siempre en el tiempo, condenado a él y su finitud. Pero esta relación paradójica, dijimos, produce un espacio, el devenir espacio del tiempo en su auto-constitución.

El tiempo y el espacio son paradójicos. El ego los constituye, el ego es tiempo espacio (o mejor, temporización y espaciación) y el ego está en ellos, adentro, in medias res. Pero además de esta paradoja, tenemos un espacio complejo (o mejor, un espacio paradójico, una mezcla de lógica y topología). Si el ego es un espacio complejo en cuanto tiempo, un espacio en cuanto cuerpo, que se dirige a un horizonte finito, la intencionalidad es ya el nexo entre dos multiplicidades. Del lado del “ego” hay una paradójica variedad de tiempo y espacio. Del lado del mundo, un horizonte infinito. No hay dos puntos de una polaridad, sino dos variedades referidas por diferentes funciones o morfismos. Aquí hay, evidentemente, dos posibilidades. Pensar la correlación como un hiperespacio que constituye una continuidad a partir de discontinuidades, o pensar la correlación de dos espacios conectados por múltiples y cambiantes funciones, que corresponderían a los modos de la “intención”: percibir, desear, recordar, anhelar, esperar, etc.

Entonces, si la intencionalidad es una correlación, cuando la pensamos a partir de dos espacios, es decir, de dos multiplicidades, entonces las correlaciones son múltiples, tanto como posibles los reenvíos de uno a otro (del dominio al codominio).

No hay ya, entonces un encierro en la correlación, sino que la multiplicidad de los espacios en relación, permite a su vez una multiplicidad de correlaciones, todas ellas simultáneas.

Pero vayamos más lejos. Si hemos hablado de la paradoja del ego respecto al espacio, por tener cuerpo (con el cuerpo se puede experimentar, percibir el mundo, pero el cuerpo está en el mundo, forma parte de él, como se puede ver en la Fenomenología de la percepción en Merleau-Ponty) y de la paradoja que se desprende del tiempo (estar en el tiempo y constituirlo, sin lo cual no habría vivencia del tiempo como duración. Lo que produce esta paradoja, es un quiasmo entre los polos, ahora espacios. Siendo esto así, los bordes del espacio del ego y los bordes del espacio del mundo no están dados. El ego no es ego sin más, sino que su borde está siempre en juego, dependiendo del “fenómeno” en cuestión. Dicho de otro modo, “ego” no significa un espacio fijo, sino que constantemente le “roba” espacio al mundo, lo “penetra”, a tal punto que hay sitios donde ambos son imposibles de diferenciar, sitios donde se oponen, sitios donde entran en la paradójica relación del quiasmo, donde uno deviene el otro en un continuo. El ejemplo es la banda de Möbius: para cada punto hay un frente y un revés, pero en todo el espacio, ambas caras forman un continuo y vemos como el interior se hace el exterior y viceversa.

### **La intersubjetividad y el anuncio de un origen distribuido**

Las Meditaciones Cartesianas constituyen uno de los textos más fundamentales de la fenomenología porque pretendían, en un período de gran madurez en su desarrollo, exponer su sentido, su método y sus resultados.

Es irónico que sea en un texto de esta naturaleza donde precisamente surja una de los problemas más graves de este proyecto filosófico: el de la constitución del alter ego, que sólo ahonda los problemas encontrados ya en los análisis de la conciencia interna del tiempo.

A la estructura de la intencionalidad pertenece el hecho de que el polo noemático, objetivo, significa la presentación de la cosa misma, en persona (*leibhaft*), como evidencia vivida (*erlebt*), sin mediaciones. La cosa misma es fenómeno, no tiene otra consistencia que su mero aparecer, su mostrarse, su salir a la luz, si se quiere ver así. Sin embargo, en la 5. Meditación cartesiana se plantea por primera vez el problema de la constitución de alter ego. Es claro, resalta Husserl, que el otro no se me da de forma inmanente, directa, como vivencia pura. Dicho de otro modo, yo no puedo tener acceso a la vida de la conciencia del otro de forma directa. El alter ego no constituye evidencia alguna para mí. El otro se presenta en primer lugar como un cuerpo. Pero ese cuerpo es carne (*Leib*) y no un mero cuerpo (*Körper*), está en una relación de apertura conmigo, a medio camino entre un “mero ente” y un “sentido propio o vivido”.

Si el alter ego supone un problema para la fenomenología es no sólo porque éste no se constituye como el resto de las cosas del mundo, es decir, como evidencia directa, como vivencia, sino porque el ego pierde su punto privilegiado. Éste es justo el problema que se esboza en la Quinta Meditación Cartesiana.

El argumento de Husserl en La Quinta meditación está dirigido a responder a la acusación de solipsismo. El problema lo hemos expuesto ya: el alter ego debe constituirse en la esfera reducida de la propiedad (*Eigenheit*), dentro del ego propio. Se trata de que la experiencia del otro (su sentido) se pueda fundar fenomenológicamente en el ego.

La respuesta que Husserl ofrece contra la objeción de solipsismo incluye tres elementos. Desde el punto de vista de una egología se trata de explicar no sólo como el otro se constituye en mí, sino de cómo es posible en general que una comunidad de mónadas independientes compartan uno y el mismo mundo. El mundo es solamente objetivo en la medida en la que es compartido con otros, pero los otros son en sí mismos también, y de cierta manera, “objetivos”, en tanto que no son “meras representaciones y algo representado”, no son “unidades sintéticas de una posible prueba en mí”<sup>65</sup>. Además, yo soy también para nosotros y son, por lo tanto, también constituido por y en ellos. En este sentido podemos decir que la exterioridad es la marca de lo real, de la relativa exterioridad. Es por ello que Husserl se pregunta a propósito de la intersubjetividad: “¿No habremos sido injustos, entonces, con el realismo trascendental?”<sup>66</sup>.

Parece entonces que la estructura fundamental que está en juego aquí es la de ego/alter ego/mundo, que pone en relación, a la vez, la objetividad y la subjetividad, pero ya no de manera bipolar, sino a partir de tres puntos. Lo decisivo reside en decidir si una de estas instancias debe tener el privilegio absoluto sobre las otras, o si, verdaderamente, el origen está repartido. Consecuentemente se plantea la pregunta de si el mundo está co-constituido por múltiples yo (donde cada uno no es una mera réplica de los otros sino que la subjetividad se encuentra verdaderamente distribuida. Se plantea también la pregunta sobre la unidad del mundo o si este no está también partido y repartido pero no diseminado. Por último se plantea en qué sentido es el otro objeto para el ego. Dicho de otro modo, si se trata de la misma negación del yo (no-yo) cuando hablamos del mundo y del prójimo.

<sup>65</sup> Husserl (1973b) 121 pp.

<sup>66</sup> Op Cit. 121 pp.



Finalmente debe revolvearse también la cuestión de cómo los otros son otros para mí; ¿cómo es que este mundo está para todos nosotros ahí? y por qué a pesar de todo ello cada ego tiene y debe tener una experiencia propia y singular.

Husserl siempre afirmó el carácter común del mundo al mismo tiempo que su carácter siempre singular, el hecho de ser vivido de manera singular e irrepetible. Los otros son mi espejo pero también ningún espejo: “El otro apunta según su sentido constituido a mí mismo, el otro es reflejo de mí mismo y sin embargo, propiamente ningún reflejo”<sup>67</sup>. Un absoluto reflejo haría del otro algo superfluo, es decir, no sería otro. Pero un no-reflejo significaría también la inexistencia de una comunidad e igualmente de un mundo común. Se haya dado o no cuenta de ello Husserl de manera explícita se sigue necesariamente de que el mundo tiene una función vinculante y una de separación. Una recepción idéntica del mundo asegura su objetividad, pero de este modo las mónadas poseerían meras copias del mundo y no constituirían intersubjetividad alguna.

Con otras palabras, el otro es un espejo, es decir, tanto reconocimiento pre-objetivo como des-reconocimiento narcisista. Un absoluto acuerdo conlleva a una duplicación trivial, una diferencia infinita, en cambio, no permite un acceso al otro con quien comparto el mundo concreto y en general. Al respecto habría que precisar que yo comparto el mundo con otros “antes” de que éste posea tal o cual sentido para mí, lo común del mundo en su campo más elemental no proviene ni del lenguaje ni de la tradición (aunque no sea nada sin ellas).

<sup>67</sup> Op Cit. 125 pp.

El “ahí-para-todos” del cual habla Husserl como carácter esencial del mundo está ya presente en una suerte “naturaleza trascendental”. Si pensamos que a cada “cultura” le corresponde su lengua y con ello, su tradición y su historia, la intersubjetividad abre el problema del encuentro (fallido o no) de diferentes tiempos. Aquí la introducción del espacio nos muestra la posibilidad de tiempos paralelos, de tiempos convergentes o que se bifurcan, de tiempos arborescentes o rizomáticos.

En cuento a esta doble naturaleza del mundo Husserl se pregunta si es posible que “coexistan diversas multiplicidades monádicas separadas, es decir no-comunes, donde cada cual constituye un mundo propio, es decir, dos mundos separados hasta el infinito, dos espacios y espacio-tiempos infinitos”<sup>68</sup> a lo que responde: “pero estos dos mundos son necesariamente meros entornos de estas intersubjetividades y meros aspectos de un único mundo común a ellos. Puesto que estas dos intersubjetividades no flotan en el aire”<sup>69</sup>.

La epoché exige la desconexión de todo lo extraño, de todo lo trascendente. De manera consecuente, la fenomenología en su análisis de la intersubjetividad exige también la desconexión de toda referencia a otros sujetos-yo (Ich-Subjekte)<sup>70</sup> y con ello de este mundo “ahí-para-todos”.<sup>71</sup> Si, como dice Husserl, fenomenológicamente debe mostrarse “cómo mi ego dentro de su propiedad bajo el título ‘experiencia de lo extraño’ (Fremderfahrung) precisamente puede constituir lo extraño”<sup>72</sup> parece que la empresa fenomenológica prima facie se ve envuelta en una paradoja.

<sup>68</sup> Op Cit 166-7 pp.

<sup>69</sup> Op Cit. 166-7 pp.

<sup>70</sup>Op. cit. 127 pp.

<sup>71</sup>Op. cit. 34 pp.

<sup>72</sup> Op Cit. 126 pp.

Si lo propio puede constituir lo extraño, entonces lo extraño pertenece a lo propio y por lo tanto no es en absoluto extraño.

Pero si lo propio no puede constituir lo extraño, entonces el yo no tiene ninguna experiencia de lo otro y permanece, como en el otro caso, encerrado en sí mismo. Más aún, puesto que nos encontramos ya en el ámbito del ego reducido resulta ser el ego mismo el que dice que no puede constituir al otro.

Pese a todo, lo que se tiene que decir es que el otro está precisamente ahí (eben da) y lo que debe ser explicado es el cómo no el sí. Aquí se muestran las típicas paradojas de inclusión y trascendencia de toda teoría de conjuntos (especialmente la llamada ingenua) y que reconocemos en la paradoja de Russell. De manera muy simple ésta trata de que el conjunto de todos los conjuntos se contiene y no se contiene a sí mismo a la vez. Pero ¿qué pasaría (en el marco de esta Quinta meditación cartesiana) si el yo encontrara su límite en sí mismo? Husserl insiste en que del otro no hay evidencia (Evidenz) sino sólo presentación (Appräsentation). La presentación tiene el mismo carácter que las intenciones vacías en la doctrina del tiempo de Husserl, es decir, se trata de intenciones en cierto modo vacías. Pero entonces ¿no encontraría el yo su límite en sí mismo como la evidencia de la no-evidencia del otro, negándose a sí mismo en cuanto yo, es decir, la esfera de su absoluta propiedad? ¿Qué tipo de lógica se nos presenta aquí? ¿Qué es el ego y qué es el alter ego? ¿Se trata de una nueva forma del viejo par yo y no-yo cuya estructura deben a la lógica clásica de dos valores, aquella que separa al ser del no-ser y que excluye cualquier tercer valor (tertium non datur)? Y si ¿el yo tuviera que decir que él también es otro, ganaríamos algo con esta iteración infinita? es decir ¿no habría que distinguir el otro que yo siempre soy del otro “otro”?

Trascendencia, inmanencia, clausura, apertura: ¿podemos confiar todavía a la lógica clásica estas distinciones?. Si Husserl decía respecto a las paradojas del tiempo que “para todo esto nos faltan los nombres”<sup>73</sup> ¿no deberíamos decir que para pensar la intersubjetividad nos hace falta demás otra lógica?

Husserl asume en la Quinta meditación que la típica reducción fenomenológica a la esfera de lo propio no es suficientemente radical. Propone entonces una reducción peculiar: “si hago abstracción de los otros en sentido usual entonces me quedo sólo. Pero dicha abstracción no es radical, este estar-sólo no cambia nada al sentido natural del mundo experimentable para-todos”<sup>74</sup>. ¿Qué queda entonces después de esta reducción? ¿Qué queda en la esfera propia después de que todo fue conducido al silencio? Un cuerpo (Laib), mi cuerpo, una especie de naturaleza. Al ego le queda una “capa unitaria interdependiente del fenómeno mundo”<sup>75</sup>. Este cuerpo (Leib) “no es un mero cuerpo [Körper] sino justamente carne [Leib], el único objeto dentro de mi capa mundana abstractiva a la cual le adjudico campos de sensaciones de acuerdo a la experiencia [...] en único en el cual yo existo y me agito inmediatamente [schalte und walte]”<sup>76</sup>. Esta “naturaleza” reducida no se opone al ego (reducido), se trata de una naturaleza viva y sintiente que involucra a lo mismo y a lo otro. A través de las sinestesias es que uno puede “actual corporalmente” y percibir el mundo de manera activa. Uno puedo por ejemplo “por medio de una mano percibir la otra, por medio de una mano, un ojo, etc. [...] en donde un órgano en función debe transformarse en objeto y un objeto en órgano en función”<sup>77</sup>.

<sup>73</sup> Husserl (1966) 75 pp.

<sup>74</sup> Husserl (1973b) 125 pp.

<sup>75</sup> Op. cit 128 pp.

<sup>76</sup> Op. cit 128 pp.

<sup>77</sup> Op. cit 128 pp

El cuerpo se muestra aquí como una superficie diferenciada, como un ego espacial y capaz de experiencia. Lo que queda tras la reducción es el cuerpo-carne (Leib) que yo soy, esta paradójica “extensión”. Pero de nuevo, si por un lado yo soy cuerpo, superficie, espacio, no constituyo un continuo con el otro y aún, formamos parte de un espacio común, espacio no-simple (o mejor, multiplicidad de espacios), espacio conexo (no espacio de espacios), pero no homogéneo. Husserl escribe: “Si se mostrase al final, que todo se constituye como propio, que incluso el mundo reducido pertenece a la esencia concreta de sujeto constituyente en cuanto inseparable determinación interna suya, entonces se encontraría en la autoexplicación del yo su propio mundo como dentro, y por el otro lado encontraría el yo este mundo corriente, se encontraría a sí mismo como miembro de sus exterioridades y dividido entre sí y el mundo exterior”<sup>78</sup>.

¿Cómo debe entenderse este entrelazamiento del interior y el exterior? El otro, en cuanto reducido, pertenece a la esfera de la propiedad. Pero lo propio no puede tener experiencia de sí, puesto que experiencia siempre es de algo otro. El mundo reducido es, según Husserl, una determinación (Bestimmung) del ego constituyente, pero el ego solamente puede tener experiencia cuando está, cuando se encuentra en un mundo, cuando forma parte de él. Formar parte del mundo sólo es posible con un cuerpo y a la experiencia de este cuerpo pertenece que el mundo nunca se dé en un solo golpe, ni totalmente (espacial y temporalmente), sino a partir de escorzos (Abschattungen). Así pues, como en la experiencia del tiempo la conciencia no puede captar ninguna totalidad, sino que emerge de una trama de envíos, de rayos intencionales, que implican continuidad y discontinuidad.

Así también se mueve la experiencia del ego entre su ser extensión (sobre la cual se despliega todo fenómeno) y su ser punto (o miembro del mundo, elemento entre otros elementos). Es el centro de todo lugar, de todo entorno (Umwelt), y a la vez, un sitio entre otros, siendo el mundo este espacio de espacios, no porque los englobe, sino porque los conecta.

Así es que Husserl explica entonces la paradoja de lo extraño, que atañe tanto al otro (alter ego), como al mundo: “Yo, el yo-hombre [Menschenich] reducido (yo psicofísico), soy también constituido como miembro del mundo, con el múltiple [mannigfaltige] “fuera-de-mí”, pero yo constituyo en mí mismo todo eso y lo llevo intencionalmente”<sup>79</sup>

A propósito habla Husserl de una trascendencia dentro de la inmanencia. Pero igualmente podríamos hablar de una inmanencia dentro de la trascendencia. Frente a esto vale la pena preguntarse si los términos inmanencia y trascendencia y sobre todo, su pretendida oposición, nos dicen todavía algo aquí y si no vale mejor la pena hablar de continuidades y discontinuidades en diferentes sentidos, escalas y niveles, sobre todo apuntando no al juego de la simple continuidad homogénea (en eso consiste la esencia de la metafísica de la presencia), y su interrupción igualmente simple (pensamiento de la diferencia que no sabe reflexionar sobre la continuidad compleja, sobre la conexión de lo discontinuo, y que por ello queda presa de un dualismo continuo-discontinuo). En este punto aparece con toda claridad una estructura trinitaria. Husserl escribe: “El Faktum de la experiencia de lo ajeno [Fremd] (no-yo) se presenta como experiencia de un mundo objetivo y también de otros (no-yo en la forma: otro yo)”<sup>80</sup>.

<sup>78</sup>Op. cit 129 pp.

<sup>79</sup>Op. cit 129 pp.

<sup>80</sup> Op cit., 136 pp.

En yo encuentra en su proceso de auto interpretación inclinado dentro de sí un doble hecho que lo coloca dentro de un mundo y en una comunidad. Es preciso aclarar que si bien la comunidad de los “yo” forma parte del mundo, al mismo tiempo, no se confunde con él, pues Husserl ya ha explicado que el primero es intuido como evidencia viva (*Leibhaft*), mientras que el segundo no. Husserl agrega: “que los que son otros para mí, no permanecen como individuos [*Vereinzelt*], que más bien (naturalmente en mi esfera de propiedad) se constituye una comunidad de yo [*Ich-Gemeinschaft*] de yo existentes unos-con-otros y unos-para-otros, finalmente se constituye una comunidad de mónadas, de tal modo, que ésta (en su intencionalidad comunizante-constituyente) conforma un mundo igual para todos.”<sup>81</sup>

Husserl deja en su tratamiento de la intersubjetividad muchos puntos abiertos. Las citas que hemos vertido no son, claramente, conclusivas y admiten más de una lectura. La más tradicional querría colocar al ego en una comunidad trascendental y hacer de esta última una nueva unidad super-monádica, que a su vez constituiría el mundo como su polo intencional. Pero es esta interpretación la que debemos evitar y para ello es preciso conservar el carácter paradójico de la exposición husserliana. Los análisis de la consciencia del tiempo nos muestran que la estructura temporal del ego ya no admite la forma de la unidad sino la de un entrelazamiento de rayos intencionales y que simultáneamente se transforma en una suerte de campo dinámico. Esta multiplicidad que constituye el ego en sí mismo se encuentra con otras multiplicidades (otros egos) que constituyen la intersubjetividad a partir de un ser-con y un ser-para, sin tener que suponer una unidad dada.

Al igual que el tiempo interno de la conciencia no supone una unidad vacía de apercepción en sentido kantiano, sino que se auto-constituye, la comunidad debe ser pensada también como emergiendo de sus relaciones intencionales, que incluyen no sólo la relación temporal entre generaciones, sino también horizontal entre contemporáneos.

Resumiendo, el carácter multidimensional del tiempo debe ser unido con el carácter multidimensional de la intersubjetividad. Más aún habría que explicar si el encuentro de diversas tradiciones no aumenta aún más la complejidad. El resultado de todo esto consistiría en nada menos que en afirmar que el origen (*arché*) se encuentra distribuido y que éste no se deja ya comprender bajo la forma de la unidad ni bajo el concepto de una multiplicidad sin forma. Husserl compara la presentación del otro con el recuerdo, en relación al pasado y su recuerdo, específicamente la evocación (*Wiedererinnerung*), de tal modo que “Así como mi pasado de acuerdo a mi recuerdo trasciende mi presente viviente como su modificación, de manera análoga trasciende el ser extraño el ser propio”<sup>82</sup>. El otro es una intención no-cumplida, como los rayos intencionales que apuntan al pasado. Aquí se puede pensar la relación que existe con el otro en la relación de la herencia. Pero el otro también presenta un símil con el espacio en la medida en que la experiencia exterior, como dice Husserl, el objeto nunca se nos da de manera completa, sino a partir de escorzos. El otro, que siempre se reserva. El otro oscila entonces entre un lugar lejano, que nunca puede ser actualizado y un tiempo pasado evocado, pero siempre distante. Además de la intencionalidad Husserl habla de la motivación como el elemento clave en el proceso de presentación.

<sup>81</sup>Op. cit., 137pp.

<sup>82</sup> Husserl (1973b) 144-5pp.

La intencionalidad se dirige a un objeto, mientras que la motivación funciona como una especie de causalidad, como “la legalidad de la vida espiritual”<sup>83</sup>. La pregunta a la que responde la motivación es: “¿cómo llego yo a ello? ¿Qué me llevó a eso?”, estos son “los ‘motivos’ que muchas veces se encuentran ocultos de manera profunda, pero que se pueden dilucidar por ‘psicoanálisis’. Un pensamiento me ‘recuerda’ otros pensamientos, trae una experiencia pasada al recuerdo, etc. En muchos casos ello puede ser percibido. En la mayoría de los casos, sin embargo, la motivación se encuentra presente en la consciencia pero no se destaca, ella no se nota o no se puede notar (‘inconsciente’).”<sup>84</sup>

La intersubjetividad no existe en el aire. En Husserl la intersubjetividad no sólo depende de un cuerpo (Leib) sentiente, a la vez subjetividad y objeto, espíritu y naturaleza, sino también de una suerte de comercio entre los egos. Este comercio sucede en el lenguaje. Por ello, dice Husserl que todos nosotros, “sujetos de la experiencia de mundo [...] tenemos un mundo infinitamente abierto según nuestras realidades conocidas un posibilidades desconocidas a partir de cada uno de nosotros, cada uno desde sí a través de la mediación (Vermittlung) de los otros y en última instancia, de sus mensajes (Mitteilungen)”, y todo “mensaje lingüístico” contribuye al “sentido de experiencia del mundo, en el cual existimos actuando” Husserl interpreta la relación intersubjetiva, específicamente aquella que incorpora un niño (Urkind) al mundo de la cultura, a partir de un “Intercambio-nexo [Verkehr-konnex] por medio de mensajes [Mitteilung]”; de esta manera es que “el niño aprende a entender los sonidos hablados por la madre como referencias.

Como signos que apuntan a lo designado”<sup>85</sup>. Es a través de este nexo yo-tú es que “yo me efectúo en los otros y los otros en mí como validez recíproca [Mitgeltung]”<sup>86</sup>. Esta rede de envíos lingüísticos que se establecen en la conexión originaria del yo con el tú están animadas por un sistema de pulsiones (Tiebsystem) lo que constituye una intencionalidad pulsional donde el deseo busca su satisfacción y en ese movimiento constituye el vínculo social.<sup>87</sup>

Podemos decir que la intersubjetividad emerge del constante tránsito de las pulsiones recíprocas entre los egos hacia un lenguaje en un juego entre la naturaleza y la cultura. En este punto podemos abandonar la idea de una última instancia simple libre de paradojas y unitaria como el hallazgo fenomenológico más fundamental. La pregunta fenomenológica ya no se dirige al yo ni tampoco al ser sino a los diferentes procesos del emerger de la comunidad. Husserl habla así de una “infinitud de niveles monádicos [...] con niveles de desarrollo del yo y del mundo [...] a partir de ahí apreciamos] la infinidad de niveles de mónadas animales, de las animales, pre-animales, hasta el hombre, por un lado, y por el otro, de las mónadas infantiles y pre-infantiles, en la continuidad del desarrollo ontogenético y filogenético”<sup>88</sup>

La comunidad de pulsiones produce centros yóicos (Ich-Zentren) y estos producen deseos recíprocos que van desde el reino animal y pre-animal hasta el mundo humano. La naturaleza juega un papel muy peculiar en la construcción de la intersubjetividad. Husserl dice que el mundo de las cosas (Dingwelt) incluye tanto a hombres como animales.

<sup>83</sup> Husserl (1991) 220pp.

<sup>84</sup>Op. cit 222pp.

<sup>85</sup> Husserl (1973a), 606pp.

<sup>86</sup>Op. cit., 607pp.

<sup>87</sup>Op. cit. 594pp.

<sup>88</sup> Husserl (1973a) 595pp.

De tal manera que la intersubjetividad debe ser comprendida como “correlato de la objetividad, antes de la objetivación de los hombres.”<sup>89</sup> Esta idea ayuda a disipar el prejuicio de que la forma y la estructura provienen solamente del hombre, del sentido o del lenguaje. La naturaleza posee su propia dinámica, su propia estructuralidad, su tiempo y su espacio. Esto quiere decir que el mundo en general, aunque sólo puede ser traído a la objetividad y al sentido a partir de palabras, está ya desde siempre, de alguna manera, ahí. No como un “ello” indeterminado e indiferente sino como algo que entrelaza, que reenvía, que estructura y se estructura. Este es naturalmente uno de los puntos en los cuales se puede pensar en el entendimiento o mal entendimiento entre culturas. Podrías decir que diferentes culturas, diferentes tradiciones, diferentes aperturas están expuestas las unas a las otras por el mero hecho de participar del mundo. Por ello nunca se encuentran dos horizontes en el aire sino siempre en relación a un mundo concreto, pulsional, natural que está dentro y fuera de ellos cuya frontera con la cultura nunca es simple y a veces no se deja determinar de manera unívoca. El mundo es lo que se comparte y lo que no se comparte, o mejor, lo que puede o no ser compartido, lo que puede darse y aquello de lo que puede privarse al otro, pero sólo sobre la base de esta posibilidad originaria. Por eso dice Husserl respecto al mundo de la cultura que éste se orienta “al subsuelo de la naturaleza común en su forma de acceso espacio-temporal, el cual debe co-operar para una accesibilidad de la multiplicidad de culturas y formaciones culturales”<sup>90</sup>.

### Consideraciones finales

El Husserl que hemos presentado aquí parecerá a mucho exótico, cuando no fragmentario e incluso inconsistente.

<sup>89</sup>Op. cit. 607pp.

<sup>90</sup> Husserl (1973b) 160-1pp.

Muchas de las reflexiones aquí expuestas pertenecen a las notas y textos inéditos de la Husserliana y no poseen, claramente, un carácter sistemático. Sin embargo, Husserl no perdió nunca, ni siquiera en sus reflexiones no publicadas, el rigor de un pensamiento consecuente. Los caminos explorados en la intersubjetividad a propósito de las pulsiones y el lenguaje parecieran no pertenecer al campo de investigación fenomenológico y, sobre todo, amenazan con llevarnos a destinos inciertos. ¿Se trata todavía de fenomenología?

El pensamiento contemporáneo está marcado de manera indeleble por la categoría de lo “abierto”. Lo abierto, el afuera, el claro y otros nombres que han circulado por los más diversos pensadores apuntan todos a un pensamiento de la multiplicidad. Si a la metafísica correspondió pensar la presencia, fue tarea de un pensamiento de la diferencia pensar lo otro de la presencia. Pero esta última filosofía, cuyo horizonte era una teoría general del extrañamiento (no sólo de clase, sino de todo tipo, visible en las figuras del loco, del homosexual, el extranjero, el migrante, la mujer, etc.) encuentra su límite en el juego simple del interior y el exterior, de la presencia y la ausencia, de lo continuo y lo discontinuo. Lo abierto consiste en el rebasamiento de un pensamiento de la diferencia como exterioridad simple, para pensar el espacio no-homogéneo de lo común. Con ello queremos decir que la categoría que hace posible pensar la multiplicidad es el espacio.

Pero hay que ir más allá. No se trata sólo de pensar una multiplicidad indiferente, una variedad simple no-denumerable pero dispersa por un espacio homogéneo. Se trata más bien de pensar un espacio complejo y, sobre todo, la multiplicidad de espacios, en plural.

Si esto es así, ya no nos bastan las ideas metafísicas de la unidad (un espacio simple que fungiera como el sitio de reunión de todo acontecer), de fondo (un espacio que fungiera como denominador común), de fundamento (esencialmente un pensar de la jerarquía, sea esta trascendental o no) o de totalidad (un espacio de todos los espacios, lo que conduce siempre a la paradoja de autoreferencia formalizada por Russell). Lo que está en juego es más bien el juego de las continuidades y las discontinuidades (así, en plural). O, mejor, de la conectividad entre la multiplicidad de espacios que nos presentan.

En este sentido Husserl es un pensador que, muchas veces contra su intención declarada, nos lleva al punto en el que todas las unidades clásicas: el yo, la comunidad y el mundo, estallan en espacios complejos y se muestran como una red de envíos que se constituye en el momento mismo del envío. Esta es la primera parte del argumento aquí expuesto y que tiene su apoyo peculiar en la interpretación de las reflexiones husserlianas sobre la conciencia interna del tiempo.

La segunda parte, más importante aún, es el pensamiento de la poliarquía. Ya no se trata sólo el juego de envío entre los tiempos (el juego de rayos intencionales del presente, el pasado y el futuro); ni tampoco, solamente, de la intersubjetividad como comunidad de herencia y de múltiples yo enlazados pero independientes; ni tampoco de la infinitud del mundo que se pierde en horizontes nunca abarcables. Se trata, más bien, del anudamiento de tres multiplicidades, de tres espacios complejos, de tal modo que la pregunta por el origen nos conduce a una división esencial. No se trata de que el origen esté “perdido”, “olvidado” o “por venir”. Todas estas caracterizaciones siguen perteneciendo a un primado del tiempo sobre el espacio.

La emergencia propia de un pensar de lo abierto, del afuera, del más allá de la clausura involucra al espacio. Y lo que permite el espacio es pensar precisamente un origen distribuido, no solamente perdido en un pasado inmemorial y un futuro siempre por venir. El ego, el otro y el mundo brotan constantemente de su entrecruzamiento, de su juego recíproco. La intencionalidad tiene tres polos. Y puesto que los tres espacios son multiplicidades en sí mismas, las relaciones “intencionales” que se despliegan entre sí ya no tiene la forma polar, que va de un punto a un punto (como en la definición clásica de nóema y nóesis), sino que va, como una función de un conjunto a otro conjunto, creando, en vez de relaciones simples, morfismos.

Poliarquía es el origen dividido. Y éste no puede ser pensado, lo hemos visto de manera un tanto rápida, sin una lógica que esté a su altura. Ésta deberá ser multivaluada. No es aquí el lugar para explicarlo, sólo para mencionarlo, pero esta lógica deberá ser, específicamente, policontextual. El lógico alemán del siglo XX Gotthard Günther<sup>91</sup> emprendió un camino muy distinto al de Husserl, llegando, sin embargo a un resultado compatible. Para el primero, la filosofía permanece presa del a metafísica en cuanto no es capaz de pensar más allá de la lógica aristotélica, definida por los tres conocidos principios de: identidad, no-contradicción u tercero excluido (*tertium non datur*). Un pensar policontextual significa incluir la posibilidad de un tercero (sea en su forma positiva: “tanto la posición como su negación”, como negativa “ni la posición, ni su negación”, es decir: tanto “lo uno y lo otro”, como “ni lo uno, ni lo otro”). Esta e justamente la idea de Husserl en su interpretación tripartita del origen: ego, alter ego y mundo, que Günther llama yo-tú-ello. Este tres no forma unidad alguna, no es un súper-ego, ni tampoco un súper-mundo.

<sup>91</sup> Ver su obra fundamental (Günther 1991).

Es verdad: el alter ego y el mundo existen dentro del ego, pero también es cierto que el ego el mundo, lo hacen dentro del alter ego; y no menos justo es decir que tanto el ego como el alter ego forman parte del mundo. Y sin embargo, cada uno de los miembros guarda su independencia relativa, no se deja totalizar por ninguno de los otros dos, a pesar de que ninguno sea sin el otro.

Con estas breves reflexiones parece anunciarse un pensamiento del espacio ya no solamente en sentido mundano, sino fundamental. No podríamos decir que este sentido es ontológico, porque, la estructura fundamental yo-tú-ello es, a la vez, ética y ontológica, ambas y ninguna. Lo que sí podemos decir es que este pensamiento del espacio, que no pierde la dimensión esencial del tiempo, apunta a un pensamiento de la comunidad, pero de nuevo, no a partir de las viejas formas de la unidad, la totalidad y el fundamento, sino de la conectividad de los espacios.

## Referencias

J.-Y. Béziau, J.-Y. "Is modern logic non-Aristotelian?" de próxima aparición en: D. Zaitsev (ed), Nikolai Vasiliev's Logical Legacy and Modern Logic, Springer, Heidelberg, 2015.

Günther, G. (1991). *Idee und Grundriss einer nicht-aristotelischen Logik: Die Idee und ihre philosophischen Voraussetzungen* (3. Auflage mit e. Anh. Das Phänomen der Orthogonalität und mit einem Fragment aus dem Nachlass: Die Metamorphose der Zahl.). Hamburg: Meiner.

Husserl, E. (1966) *Husserliana X.: Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins* (1893-1917). La Haya: Editorial M. Nijhoff.

Husserl, E. (1968). *Logische Untersuchungen.: II. Band. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis. I. Teil.* (5. Auflage, II). : Band. 2. Tübingen: Max Niemeyer Verlag.

Husserl, E. Kern, I., Boehm, R. y Ijsseling, S. (1973a) *Husserliana XV. Zur Phänomenologie der Intersubjektivität III.: Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Tercera parte: 1929-1935.* La Haya: Editorial M. Nijhoff.

Husserl, E. Strasser, S., Ijsseling, S., van Breda, H. L. y Bernet, R. (1973b) *Husserliana I: Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge* (2da. Edición.). : Volumen 1. La Haya: Editorial M. Nijhoff.

Husserl, E. y Biemel, M. (1991) *Husserliana IV: Ideen zu einer Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie.* Dordrecht: Editorial Kluwer.

Husserl, E., Bernet, R. und Lohmar, D. (2001). *Husserliana XXXIII. Die Bernauer Manuskripte über das Zeitbewusstsein (1917/18).* Dordrecht ;, Boston: Kluwer Academic Publishers.

Husserl, E. und Lohmar, D. (2006). *Husserliana. Materialienband 8. Späte Texte über Zeitkonstitution (1929-1934): Die C-Manuskripte.* Dordrecht: Springer.

Riemann, B. (1868). „Ueber die Hypothesen, welche der Geometrie zu Grunde liegen.“ *Abhandlungen der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen*, 13, pp. 133-150.



Xolocotzi, Á. (2002). Der Umgang als „Zugang“: Der hermeneutisch-phänomenologische „Zugang“ zum faktischen Leben in den frühen 'Freiburger Vorlesungen' Martin Heideggers im Hinblick auf seine Absetzung von der transzendentalen Phänomenologie Edmund Husserls. Berlin: Duncker und Humblot.