

# La vitalidad de la mónada: el concepto de vida en la fenomenología de Husserl<sup>1</sup>

Cristián Mauricio Martínez Bravo  
Universidad Diego Portales, Chile  

<https://dx.doi.org/10.5209/asem.104433>

Recibido: 13/08/2025 • Aceptado: 19/11/2025

**Resumen.** Este trabajo examina el concepto de vida en la fenomenología de Husserl, destacando su centralidad y ambigüedad dentro del proyecto trascendental. Se parte del hecho de que el ser humano, en cuanto cuerpo viviente, constituye el punto de partida originario para la experiencia de la vida. Desde esta base, es posible deconstruir capas constitutivas de dicha experiencia y, mediante una transferencia de sentido, interpretar formas de vida no humanas. A partir de este marco, se proponen tres vías fenomenológicas para abordar la vida: (1) una vía privativa, en la que la vida humana da la norma de la experiencia; (2) una vía aporética, que reconoce la originalidad radical de la vida como temporalidad; y (3) una vía intencional-monádica, en la que la vida se comprende en el marco de una comunidad pulsional de mónadas. Se concluye que una fenomenología de la vida requiere expandir la monadología hacia formas de subjetividad no humana.

**Palabras clave:** cuerpo viviente; deconstrucción; intencionalidad; justificación; vía privativa; vía aporética; vida; mónada.

## EN The vitality of the monad: the concept of life in Husserl's phenomenology

**Abstract.** This paper examines the concept of life in Husserl's phenomenology, highlighting its centrality and conceptual ambiguity within the transcendental project. It begins from the premise that the human being, as a living body, provides the original site for the experience of life. From this basis, it becomes possible to deconstruct constitutive layers of our own experience and, through a transfer of sense, to interpret non-human forms of life. Building on this framework, the paper proposes three phenomenological approaches to life: (1) a privative approach, in which human life serves as the normative standard of experience; (2) an aporetic approach, which recognizes the radical originality of life as a form of temporality; and (3) an intentional-monadic approach, in which life is understood within a pulsional community of monads. The paper concludes that a phenomenology of life requires expanding Husserl's monadology to include non-human forms of subjectivity.

**Keywords:** living body; deconstruction; intentionality; justification; privative path; aporetic path; life; monad.

**Sumario:** 1. Aspectos introductorios y fundamentos metodológicos del tema de la vida en Husserl; 2. La vida en tres registros: hacia una clarificación conceptual; 3. Conclusiones; 4. Referencias bibliográficas.

**Cómo citar:** Martínez Bravo, C.M. (2025): "La vitalidad de la mónada: el concepto de vida en la fenomenología de Husserl", *Logos. Anales del Seminario de Metafísica* 58 (2), pp. 209-220.

<sup>1</sup> Este trabajo fue financiado por la Agencia Nacional de Investigación y Desarrollo (ANID, Chile), Programa de Postdoctorado, folio 3250052.

## 1. Aspectos introductorios y fundamentos metodológicos del tema de la vida en Husserl

El fenómeno de la vida representa un desafío fundamental para el pensamiento filosófico, el cual es susceptible de ser abordado desde diversas perspectivas<sup>2</sup>. En la historia de la fenomenología, el tema ha sido tratado de varias maneras, que, sin embargo, no agotan lo que aún puede decirse al respecto<sup>3</sup>. En este sentido, los distintos enfoques que han abordado fenomenológicamente la vida tienden a alejarse, de una u otra forma, del modo en que Husserl lo trató. Sin embargo, como señala Bernet, quien se propone investigar el fenómeno desde esta perspectiva, deberá inevitablemente volver a él<sup>4</sup>, lo que ocurre por razones esenciales de su proyecto intelectual. Por lo tanto, una mirada retrospectiva a lo que Husserl puede decírnos sobre el tema de la vida es un intento no solo válido, sino necesario para reflexionar sobre la riqueza que nos ofrece y, así, aproximarnos un poco más al desafío de comprenderla.

A lo largo de la obra de Husserl, el tema de la vida se despliega de manera extensa en las incesantes y exploratorias disquisiciones que emprende el autor; sin embargo, no se halla en ella una determinación clara o específica del concepto. Esto implica que, pese a ser un tema absolutamente central en su pensamiento, la vida no recibe un tratamiento independiente y sistemático<sup>5</sup>. Su importancia se vislumbra en un texto de *Natur und Geist*, donde Husserl, clarificando su posición ante la crítica de Rickert hacia la fenomenología<sup>6</sup>, declara: “El carácter fundamental de la fenomenología es [...] (ser) filosofía científica de la vida.”<sup>7</sup> Tal como ha sostenido Staiti, el autor destaca con ello el carácter científico de la fenomenología, cuyo tema fundamental es la vida desde la que surgen toda teoría y ciencia, en el suelo de un mundo preteórico de la vida en el cual habita el ser humano<sup>8</sup>. Sin embargo, la determinación del significado concreto de la vida en Husserl resulta problemática, ya que las referencias al término se hallan dispersas a lo largo de su obra y, a partir de la década de 1920, comienza a utilizarlo sin ofrecer una definición explícita, sin delimitarlo conceptualmente ni contraponerlo a otros términos afines dentro de su propio marco terminológico, como ocurre, por ejemplo, con el concepto de conciencia<sup>9</sup>. Otro indicio de la centralidad del concepto de vida en la fenomenología husseriana se encuentra en el uso reiterado de la expresión “vida trascendental” (*transzendentales Leben*), la cual emerge como resultado de la ejecución de la reducción fenomenológica. Esta pone al descubierto una vida subjetiva constituyente: una vida que se constituye a sí misma como unidad y como subjetividad natural intencional, y que, al mismo tiempo, constituye el mundo correlativo como producto de su actividad<sup>10</sup>. Profundicemos un poco más en este asunto.

Anuestro juicio, la subjetividad trascendental puede comprenderse en dos direcciones complementarias: por una parte, como una unidad intencional portadora de una vida con carácter creativo (una fuerza vital productiva) y, por otra, como una unidad concreta que se expresa como mónada. Como fuerza vital, la vida se multiplica en la forma de diferentes mónadas que constituyen sus mundos circundantes y, como mónada, posee dos momentos fundamentales que se desprenden de su carácter intencional, a saber, expresar una unidad subjetiva y establecer una relación con su mundo circundante. Ambos momentos constituyen lo que el autor llama una unidad total (*Alleinheit*) y que son derivados de diferentes tratamientos de la

<sup>2</sup> Müller, O. & Breyer, T.: *Funktionen des Lebendigen*, Boston, De Gruyter, 2016, p. 1

<sup>3</sup> Entre las propuestas más relevantes dentro de la tradición fenomenológica y afines, cabe destacar varias líneas de interpretación del concepto de vida. Helmuth Plessner, en *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, elabora un intento sistemático de determinar la vida a partir del concepto de posicionalidad (*Positionalität*). Heidegger, por su parte, ofrece dos aproximaciones distintas en su periodo temprano: en *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie* caracteriza la vida desde la estructura fundamental del estar-en-el-mundo (*Sein-in-einer-Welt*), mientras que en *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung* –obra anterior– la aborda desde el concepto de facticidad. Michel Henry, en *L'essence de la manifestation*, concibe la vida como autoafección, es decir, como *pathos* radical. Hans Jonas, en su influyente *The Phenomenon of Life*, la define en relación con la tensión entre necesidad y libertad, incorporando para ello elementos existenciales derivados de la filosofía heideggeriana. En tiempos más recientes, el enactivismo de Varela, Thompson y Rosch ha reactivado la discusión en torno al concepto de vida en el ámbito de las ciencias cognitivas, entendiéndola en estrecha relación con la experiencia consciente. En *Mind in Life*, Thompson profundiza esta cuestión articulando la tradición fenomenológica con la teoría autopoética desarrollada por Maturana y Varela. Finalmente, Renaud Barbaras, en *Introduction à une phénoménologie de la vie*, subraya el carácter de apertura y de deseo propio de la vida en su relación con el mundo, pensándola a partir de su falta y de su impulso hacia el aparecer. Una articulación exhaustiva de todas estas perspectivas excede necesariamente los límites del presente trabajo; por ello, dejamos indicada esta tarea como una línea de investigación futura.

<sup>4</sup> R. Bernet, *La vie du sujet*, París, Presses Universitaires de France, 1993, p. 2

<sup>5</sup> Montavont, A.: *De la passivité dans la phénoménologie de Husserl*, París, Presses Universitaires de France, col. «Épiméthée», 1999, p. 16

<sup>6</sup> La crítica de Rickert a Husserl se relaciona con el hecho de que éste pensó que la fenomenología se había convertido, después del giro trascendental de 1913, en una representante de la corriente llamada filosofía de la vida (*Lebensphilosophie*). Rickert vio en aquel intento del panorama intelectual de la Alemania de aquella época, especialmente en Dilthey y Simmel, un ingreso del irracionalismo dentro de la filosofía, lo que debía evitarse a toda costa. Para un estudio detallado de este asunto, ver Staiti, A.: *Geistigkeit, Leben und geschichtliche Welt in der Transzentalphänomenologie Husserls*, Würzburg, Ergon Verlag, 2010, pp. 73-88

<sup>7</sup> Husserl, *Hua XXXII*, p. 241

<sup>8</sup> Staiti, *Geistigkeit*, p. 87.

<sup>9</sup> Staiti, *Geistigkeit*, p. 155

<sup>10</sup> Staiti, *Geistigkeit*, pp. 162-163. Como veremos, esta consideración será fundamental para comprender el concepto de mónada en Husserl.

investigación fenomenológica.<sup>11</sup> Para Husserl, toda vida natural es una formación (*Gebilde*) de una vida más pura, y que es detectada por la reducción. Algo destacable es que la vida que se desprende de esa unidad total, la entiende el autor como una autoobjetivación que habita el mundo a través de diferentes formas de vida atravesadas por el nacimiento y la muerte: “Todo en uno es vida, y el mundo es la autoobjetivación (*Selbstobjektivation*) de la vida en forma de plantas, animales y seres humanos que nacen y mueren”<sup>12</sup>. La vida se convierte en mónada en un proceso tendencial de autoobjetivación en diferentes formas vivientes que transforman la realidad indiferenciada (*Urhyle*) en un mundo con significado. Y, como fuerza potencial de constitución de sí misma, ella posee una naturaleza completamente diferente a la de la mónada concreta: “La vida no muere porque la vida es solo en una universalidad y unidad interior de sí misma.”<sup>13</sup> De este modo, la fenomenología husseriana de la vida comporta dos momentos estructuralmente diferenciables: por un lado, la vida como fuerza creativa, y por otro, la vida como unidad monádica concreta. La distinción entre estos dos momentos resulta fundamental para una comprensión adecuada del sentido y la función que este concepto desempeña dentro del proyecto filosófico de Husserl. Con esto en mente, pasemos ahora a algunas consideraciones metodológicas preliminares que nos permitan delimitar el campo problemático del concepto en cuestión.

Metodológicamente, la determinación fenomenológica de la vida exige examinar el problema de su acceso como fenómeno. Esto implica que, antes de toda explicitación filosófica, es necesario establecer las condiciones mínimas que permitan esclarecer su carácter fenomenal y, con ello, determinar un punto de acceso debidamente justificado. Esto se debe a que toda aclaración de la vida como fenómeno depende de la fundamentación de dicho acceso, la cual hace posible dar cuenta de ella en términos de experiencia. De este modo, se plantea una cuestión fundamental: según Husserl, nuestra experiencia originaria de estar vivos constituye la precondición de toda determinación fenomenológica de la vida. En la tradición alemana, este fundamento se expresa en la famosa frase de Hans Jonas: “La vida puede solo ser conocida por la vida.”<sup>14</sup> En nuestro autor, este principio se encuentra en un texto donde discute el rol de la biología para la fenomenología: “La biología está, en el ser humano, esencialmente guiada por su *humanidad originariamente experimentable, ya que solo en ella se da la vida de manera originaria* y, en el sentido más propio, en la *autocomprensión de lo biológico mismo*.”<sup>15</sup> Como se ve, se plantea que el punto de acceso para hacer sentido de la ciencia de la vida en cuanto tal es nuestra experiencia propia como seres vivos o biológicos, pues es en ese *locus* fenomenológico donde se halla el punto de comprensión primordial de la vida en términos originarios. Y este es un aspecto fundamental, pues incluso al tratar el tema de la posibilidad de la ciencia, Husserl señala que ella depende de “la comprensión original de uno mismo como ser humano y [su] autofuncionamiento en su corporalidad viviente (*Leiblichkeit*)”<sup>16</sup>. En una palabra, el acceso a la vida y a la ciencia empírica que la determina depende de la autocomprensión original del ser humano como un ser vivo corporal.

Una vez determinado el punto de partida desde el cual es posible hablar de la vida, surge de inmediato la cuestión de su interpretación en los seres vivos no humanos. En consecuencia, preguntas fenomenológicas como: ¿es legítimo atribuir una forma de vida a estos seres, tales como una medusa, una planta o un organismo unicelular? y, en tal caso, ¿de qué tipo sería dicha forma de vida?, adquieren un sentido primordial. Dentro de la fenomenología, estas preguntas entran en el contexto de la teoría trascendental de la empatía, la cual permite aprehender subjetividades vivientes. Tal como señala Husserl, “Por medio de la empatía (*Einfühlung*), aprehendemos al individuo orgánico como animado y lo referimos al mismo entorno en el que nosotros mismos vivimos.”<sup>17</sup> La aprehensión que subyace a la empatía se refiere a la percepción del cuerpo viviente<sup>18</sup> cósmico (*Leibding*) en el campo intuitivo y que posee modalidades de aparición y cumplimiento que le son propias<sup>19</sup>. Al mismo tiempo, identifica a ese organismo como perteneciente a un entorno común, en el cual hace su aparición. Para aclarar este punto, valga un ejemplo. En la práctica de la observación de aves, las condiciones fenomenológicas de la empatía requieren de la

<sup>11</sup> Staiti, *Geistigkeit*, p. 166ss.

<sup>12</sup> Husserl, *Hua XXIX*, p. 334

<sup>13</sup> Husserl, *Hua XXIX*, p. 334

<sup>14</sup> Jonas, H.: *The Phenomenon of Life*, Evanston, IL, Northwestern University Press, 2001, p. 91

<sup>15</sup> Husserl, *Hua VI*, p. 482. Las cursivas son nuestras.

<sup>16</sup> Husserl, *Hua XXIX*, p. 22

<sup>17</sup> Husserl, *Hua XIV*, p. 116

<sup>18</sup> Traducimos *Leib* como “cuerpo viviente”, aunque suele verterse al español como “cuerpo vivido”. Siguiendo a Heinämaa, consideramos que esta opción es más adecuada porque recoge el carácter de actualidad de la vida en su sentido originario. Además, permite anticipar algo que será esclarecido más adelante: que la vida es un modo de ser, un proceso, y que en cuanto tal implica la triple estructura temporal del pasado, presente y futuro. Véase Heinämaa, S., “On the transcendental undercurrents of phenomenology: the case of the living body”, *Continental Philosophy Review*, 54(2), 2021, p. 240. doi:10.1007/s11007-021-09534-z. Que el cuerpo sea viviente no excluye un componente reflexivo, en el sentido de que pueda abrirse a la autoreflexión y, por tanto, presentarse también como “vivido”. Sin embargo, esta particularidad es, para Husserl, exclusivamente humana, pues difícilmente podría extenderse a la relación instintiva del animal con su entorno y, menos aún, al estatuto problemático de la planta, aunque este tema, por su complejidad y extensión, no puede ser resuelto aquí. Agradecemos a un/a revisor/a anónimo/a de una versión preliminar de este trabajo por habernos señalado este punto relevante.

<sup>19</sup> Husserl, *Hua XI*, p. 240

irrupción del organismo en un entorno y el acceso corporal que generamos para detectarlo. En un entorno humedal, el pimpollo (*rollandia rolland*) aparece nadando en la laguna, flotando y sumergiéndose en busca de alimento. Desde la orilla de la laguna, el observador busca una posición que le permita contemplarlo. Sin embargo, dado que la mayoría de las veces las aves están fuera del alcance de la visión natural del ser humano, es necesario utilizar binoculares. Así, el observador, dotado de ellos, observa al pimpollo, generando acceso a la peculiaridad de su cuerpo viviente posibilitado por la tecnología<sup>20</sup>. Al mismo tiempo, detecta un entorno que le es propio: el humedal, en donde, además de formaciones de tierra y agua, hay una multiplicidad de otras especies, plantas y animales, en la unidad total de una comunidad interespecífica de realizaciones vitales<sup>21</sup>. La determinación del pimpollo como ser vivo es una peculiaridad del rendimiento de la empatía, que establece una analogía conmigo mismo como punto de acceso a él en cuanto fenómeno viviente. Así, la atribución del carácter vital a esta especie de ave depende de las condiciones específicas que permiten la empatía y, con ello, la atribución del sentido vital desde mi experiencia en primera persona.

Este segundo aspecto metodológico, que tiene que ver con la atribución del sentido “vida” a través de la empatía, incluye un procedimiento fundamental llamado por Husserl deconstrucción (*Abbau*)<sup>22</sup>. La tarea fenomenológica de la explicitación de otras formas de subjetividad, especialmente no humanas, incluye las tareas de la ampliación de la normalidad y de la expansión de la transferencia de sentido desde el nivel de la alteridad humana a la no humana<sup>23</sup>. En términos generales, esto obedece a dos requerimientos fenomenológicos. En primer lugar, los organismos no humanos son considerados por Husserl como variaciones (*Abwandlungen*) de nuestra subjetividad humana en cuanto prototipo (*Urtypus*) de la empatía y, por tanto, aparecen como anomalías<sup>24</sup>. En segundo lugar, la caracterización del otro humano –y, seguidamente, no humano– se inserta dentro de la consideración de una transferencia de sentido (*Sinnesübertragung*) que aperceptivamente desplaza el sentido *alter ego* al otro que se nos aparece en la experiencia perceptual<sup>25</sup>. Ambos requerimientos fenomenológicos están presentes a la hora de comprender la vitalidad de organismos no humanos y constituyen la base sobre la cual se sustenta la teoría de la deconstrucción. Dicho esto, profundicemos un poco más en su sentido.

La deconstrucción nos permite ir hacia atrás (*Rückgang*) en la vida consciente, en la intuitividad de la experiencia mundovital, identificando niveles previos de ella que son fundantes<sup>26</sup>. Para abordar esta cuestión, conviene considerar el modo en que los otros se nos dan en la experiencia perceptiva. En el campo visual de la experiencia se nos presentan, entre otros, seres humanos y no humanos a los que atribuimos el carácter fundamental de la vida. Si dejamos momentáneamente de lado el caso de los seres humanos, los seres no humanos aparecen como variaciones de nuestras propias corporalidades, las cuales, como hemos señalado, constituyen el fundamento desde el cual podemos comprenderlos como vivientes. No obstante, debido a la diferencia que exhiben en la apariencia de sus cuerpos, estos otros se nos presentan como anómalos. Es importante destacar que esta consideración del otro no humano como anormal responde a una consecuencia metodológica del proceder husserliano, sin implicar con ello ningún juicio negativo respecto de tales formas de subjetividad<sup>27</sup>. Se trata, por así decirlo, de una consecuencia del hecho de que yo, en cuanto ser humano, soy el portador originario de la vida, en la forma corporal que me es propia; y es precisamente por esta razón que los otros aparecen como variaciones de la vida que yo encarnadamente poseo. El hecho fenomenológico fundamental que pone en evidencia la

<sup>20</sup> Waldenfels, B.: *Grenzen der Normalisierung. Studien zur Phänomenologie des Fremden* 2, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2016, pág. 209ss. ha acuñado el término fenomenotécnica (*Phänomenotechnik*) para describir herramientas tecnológicas que amplían el campo de nuestra experiencia perceptiva. Así, los binoculares, el microscopio, el telescopio serían producciones humanas que permitirían abrir el acceso a fenómenos que, de otra manera, serían inaccesibles. En el caso de la observación de aves, los binoculares constituyen una herramienta fenomenotécnica relevante para la observación más detallada de los rasgos del pimpollo y otras especies. En biología, la utilización del microscopio es indispensable y constituye un caso relevante de la aplicación de la tecnología para ampliar los límites de la intuición.

<sup>21</sup> En la parte final del texto, interpretaremos fenomenológicamente esta comunidad como comunidad pulsional.

<sup>22</sup> Para una consideración pormenorizada de este procedimiento fenomenológico, ver Evans, J.C.: “Phenomenological Deconstruction: Husserl’s Method of *Abbau*”, *Journal of the British Society for Phenomenology*, 21, nº 1, 1990, pp. 14-25. doi: 10.1080/00071773.1990.11006874.

<sup>23</sup> Como exploraciones relevantes sobre la consideración de subjetividades no humanas al interior de la fenomenología de Husserl, recomendamos Depraz, N.: “Y a-t-il une animalité transcendante?”, *Alter*, nº 3, 1995, pp. 81-115; San Martín, J.: *Para una filosofía de Europa*, Madrid, Biblioteca Nueva / UNED, 2007, pp. 39-68.; Osswald, A.M.: “Sobre la subjetividad animal o de la animalidad del sujeto: un recorrido por la reflexión husserliana sobre los animales”, *Anuario Filosófico*, 45, nº 3, 2012, pp. 589-614. doi: 10.15581/009.45.1077; Di Martino, C.: “Soggettività animali? La concezione fenomenologica dell’animalità in Edmund Husserl”, *Rivista Internazionale di Filosofia e Psicologia*, 4, nº 1, 2013, pp. 22-48. doi: 10.4453/rifp.2013.0003; Ciocan, C.: “Husserl’s Phenomenology of Animality and the Paradoxes of Normality”, *Human Studies*, 40, nº 2, 2017, pp. 175-190. doi: 10.1007/s10746-017-9419-7; Marosan, B.P.: “Husserl on Minimal Mind and the Origins of Consciousness in the Natural World”, *Husserl Studies*, 38, 2022, pp. 107-127. doi: 10.1007/s10743-021-09299-6 y Venuta, Y.: “Beyond the Mere Present: Husserl on the Temporality of Human and Animal Consciousness”, *Continental Philosophy Review*, 56, nº 4, 2023, pp. 577-593. doi: 10.1007/s11007-023-09610-6.

<sup>24</sup> Husserl, *Hua XIV*, p. 126. Husserl también utiliza la expresión modificación (*Modifikation*) para referirse a este requerimiento. Ver Husserl, *Hua VI*, p. 189; *Hua XV*, p. 154

<sup>25</sup> Husserl, *Hua I*, p. 142

<sup>26</sup> Evans, “Phenomenological”, p. 15

<sup>27</sup> Di Martino, “Soggettività”, p. 26

deconstrucción es que las subjetividades no humanas son aquellas a las que les faltan ciertos estratos de constitución que nosotros, como humanos, sí poseemos. Esta constatación se funda, a su vez, en la posibilidad misma de la estructura del fenómeno de la vida tal como se da en nuestra propia experiencia:

*Podemos deconstruir (abbauen) sistemáticamente nuestra experiencia plena (la percepción, la apercepción originaria de la experiencia) de cierta manera; podemos considerar cómo debería estar constituida la percepción respecto a sus horizontes, si excluimos ciertas experiencias de la génesis, es decir, si asumimos que ciertos grupos de experiencias nunca hubieran sido posibles.*<sup>28</sup>

Lo esencial de esta cita es que apunta a la posibilidad de deconstruir nuestra experiencia y extenderla, por vía aperceptiva, hacia otras subjetividades no humanas, prescindiendo de ciertas capas constitutivas. Como ya señalamos, el punto de contraste fundamental que hace posible esta transferencia de sentido es el cuerpo viviente humano. En este sentido, Husserl indica que la comprensión somatológica que proyectamos sobre una subjetividad no humana y su entorno se vincula con una deconstrucción de nuestra propia corporalidad, realizada mediante la eliminación de determinadas capas cinestésicas y órganos sensoriales que no están presentes en ese otro<sup>29</sup>.

En relación con nuestro ejemplo, al observar el pimpollo a través de los binoculares, notamos inmediatamente que su corporalidad es peculiar, que posee propiedades cuerpopitales que son diferentes a las nuestras. Detectamos su cabeza y cuello pequeños, sus ojos profundamente rojos y su pico, a quienes, asociativamente, atribuimos funcionalidades similares a las que tienen nuestras cabezas, cuellos, ojos y bocas, pero de manera anormal modificada<sup>30</sup>. Lo vemos flotando sobre la laguna y, por momentos, hundiéndose huidizo dentro de ella. No vemos sus patas dentro del agua, pero las apercibimos asociativamente a partir del modo típico en que aparecen las aves de su especie y de otras similares. A través de la deconstrucción, presentificamos imaginativamente, por variación, lo que podría significar ser un pimpollo. Sin necesariamente tener un acabado acervo científico sobre neurología o psicología de las aves, interpretamos deconstrutivamente que el ave no posee el estrato racional que caracteriza nuestra existencia: pese a habitar en un mundo circundante propio, el ave no posee características históricas y culturales equivalentes a las humanas; aunque exista una relación intersubjetiva entre el pimpollo y sus congéneres, no se detecta algo como una vida ética en su comportamiento, dirigida por ideales regulativos morales categóricos<sup>31</sup>. Así, deconstrutivamente, accedemos a la vida del pimpollo, comprendiendo inmediatamente que le faltan ciertas capas constitutivas de nuestra forma de subjetividad.

En resumen, Husserl sostiene que la vida es el modo en que la subjetividad trascendental se autoobjetiva en distintas realizaciones vivientes, las cuales comprendemos por analogía con nuestros propios cuerpos mediante un proceso de transferencia de sentido. No obstante, las formas de vida no humanas siempre se nos presentan en la percepción como variaciones de nuestras corporalidades y, en consecuencia, son anómalas. En el siguiente apartado, proponemos tres caminos para conceptualizar la vida desde la fenomenología husserliana. Mostraremos que, a partir de estas consideraciones metodológicas, la vida puede entenderse en términos privativos, de forma aporética, y finalmente como equivalente a la característica fundamental de la subjetividad, esto es, la intencionalidad de la mónica.

## 2. La vida en tres registros: hacia una clarificación conceptual

Las consideraciones metodológicas preliminares de la sección anterior nos condujeron a dar cuenta de que la vida se caracteriza por ser monádica, es decir, que es una que se autoobjetiva en la unidad subjetiva concreta relacionada esencialmente con el mundo. Además, dimos cuenta de que, para Husserl, el reconocimiento de la alteridad no humana como viviente requiere de una determinación metódica intuitiva que pertenece al campo fenomenológico de la empatía. En este apartado, examinaremos tres modos distintos de aproximarnos al concepto de vida, cuya articulación resulta imprescindible para comprender su complejidad y profundidades internas.

### a. Las vías privativa y aporética como aproximaciones preliminares al problema de la vida en Husserl

Proponemos una primera aproximación hacia la vida en aquello que se deriva como consecuencia de la interpretación del concepto de vida trascendental, en lo que denominaremos vía privativa. En términos específicos, esta aproximación consiste en una determinación restrictiva que se origina en el requisito fenomenológico según el cual toda interpretación del fenómeno de la vida depende de la contraposición

<sup>28</sup> Husserl, Hua XIV, p. 115. Las cursivas son de Husserl

<sup>29</sup> Husserl, Hua XIV, p. 116. En ese texto, Husserl toma como ejemplo una medusa y su entorno natural.

<sup>30</sup> En su artículo Lohmar, D.: "Eine genetische Analyse des Zugangs zum Anderen", Gestalt Theory, 39, n° 2-3, 2017, pp. 129-153. doi: 10.1515/gth-2017-0012, pp. 132, 145, se destaca esta interpretación funcional de la explicitación fenomenológica del cuerpo viviente cuando el autor sostiene que nuestra experiencia de tener manos y pies es fundante a la hora de comprender otras corporalidades vivientes.

<sup>31</sup> Husserl, Hua XXVII, pp. 25ss.

establecida entre nuestra propia forma viviente corporal y la no humana<sup>32</sup>. Ciertamente, esta consideración constituye el marco que da sentido a aquello que dijimos en la sección anterior, a saber, la teoría fenomenológica de la empatía entendida como el acceso al otro desde nosotros mismos<sup>33</sup>. Para Husserl, el rol de este procedimiento radica en que nos permite el acceso a la determinación empática de los otros sin sacrificar los campos de justificación intuitiva que caracterizan a la fenomenología: “Mi vida trascendental es aquella que, a partir de la *epoché*, se ‘purifica’ hacia lo trascendental, la vida absoluta. Mis otros (*Anderen*) me son dados mediante la empatía, que, concebida en su pureza, co-pertenecen a esta mi vida.”<sup>34</sup> Tal como vemos, para Husserl, la purificación que permite la *epoché* como reducción a mi vida trascendental nos conduce al descubrimiento fenomenológico de que los otros co-pertenecen a mi vida de una manera peculiar. En otras palabras, la *epoché* nos permite comprender que el otro está incluido de antemano en mi experiencia cotidiana. El procedimiento mediante el cual el filósofo alemán esclarece este *factum* fenomenológico es una segunda reducción, la que lo conduce hacia la así llamada esfera de propiedad (*Eigenheitssphäre*) y que se caracteriza por ser de tipo peculiar (*eigentümlich*)<sup>35</sup>. El núcleo de esta reducción específica radica en dejar fuera todas las operaciones (*Leistungen*) que vinculan nuestra intencionalidad, directa o indirectamente, con subjetividades extrañas. Así, nos quedamos únicamente con lo propio o lo peculiar de nuestra subjetividad como tal.

En consonancia con esta cuestión, Staiti sostiene que la base de las reducciones fenomenológicas reside en el paso primordial de determinar un flujo originario de vivencias (*Erlebnisstrom*), en el que se constituyen las unidades de experiencia del sujeto<sup>36</sup>. Y es en ese ámbito originario de vivencias donde tiene lugar la experiencia del otro, quien se manifiesta en nuestro campo perceptivo. De este modo, la co-pertenencia de los otros a mi vida intencional implica también un co-darse, es decir, una constitución compartida en el horizonte de mi flujo de conciencia: “La *subjetividad propia del otro* no es dada *per se*, sino *originariamente co-dada*, en cuanto atribuida a un cuerpo físico viviente.”<sup>37</sup> Lo significativo de esta clarificación fenomenológica es que la experiencia del otro requiere, metodológicamente, ir hacia atrás en la experiencia concreta para determinar abstractamente el *locus* en el que se constituye el sentido del otro en cuanto tal. Este es el fundamento filosófico de la vía privativa: la especificación de que toda vida se comprende siempre a partir de una interpretación que realizo desde mí mismo como prototipo, es decir, como el lugar desde el cual es posible la transferencia de sentido. Si, en cuanto portador primario y originario de la experiencia, soy la base de toda norma, se entiende entonces por qué Husserl afirma que los animales —incluyendo a los niños y a las personas que padecen enfermedades mentales— son “anormales”: ellos se presentan como variaciones de mi experiencia, como modificaciones intencionales de la misma<sup>38</sup>.

Uno de los defensores de esta aproximación al concepto de vida en Husserl es el filósofo norteamericano Steven Crowell. A su juicio, la vida en la fenomenología debe entenderse necesariamente como vida trascendental, es decir, vida que otorga significado y constituye el mundo<sup>39</sup>. La vida trascendental es aquella cuya experiencia posee condiciones de cumplimiento, corroboración y corrección respecto de la significación que subyace a la constitución o apertura del mundo. El problema surge cuando se observa que, en Husserl, la vida es un concepto extraordinariamente vago, cuya oscuridad no permite comprender el papel que podría desempeñar en la determinación de la conciencia como unidad teleológica<sup>40</sup>. Crowell detecta dos formas de caracterizar el concepto de vida al interior de la fenomenología husseriana: en primer lugar, la vida constituye el campo fundamental de una ontología regional, desde la cual se confiere validez tanto a sus conceptos teóricos como a sus leyes. Estos conceptos y leyes, que se aplican a dicho

<sup>32</sup> Heidegger, en *Grundbegriffe der Metaphysik*, ejemplifica la vía privativa al esclarecer el concepto de mundo mediante su triple tesis: la piedra es *weltlos*, el animal *weltarm* y el ser humano *weltbildend*. Este procedimiento, que usa el mundo humano como matriz de contraste, tiene su paralelo husserliano en la comprensión de la vida desde nuestra propia subjetividad corporalizada, a partir de la cual se interpreta la vida de los seres no humanos.

<sup>33</sup> Los aspectos metodológicos fundamentales de este procedimiento se hallan en la *Quinta Meditación* de la obra de Husserl *Meditaciones cartesianas*. Uno de los descubrimientos fenomenológicos fundamentales que se presentan en aquella obra es que el otro se revela de una manera peculiar: por un lado, su cuerpo físico (*Körper*) está presente de manera inmediata en el campo perceptual propio. En nuestro ejemplo, el cuerpo del pimpollo es un objeto más de nuestro campo perceptivo que capta la totalidad del humedal. Por otro lado, ese cuerpo físico descubre una vida subjetiva interna que solo se da de modo indirecto, apresentativo. A partir de esto, Husserl señala que el otro manifiesta su vida interior originalmente en el modo de lo inaccesible (*unzugänglich*), a través de su presentación original como cuerpo físico (Husserl, Hua I, p. 143). Para un análisis pormenorizado de este asunto, recomendamos el artículo Staehler, T.: “What is the Question to Which Husserl’s Fifth Cartesian Meditation Is the Answer?”, *Husserl Studies*, 24, n° 2, 2008, pp. 190ss. doi: 10.1007/s10743-008-9036-4. En este trabajo, sostendemos que este *factum* fenomenológico se explica por un aspecto que desarrollaremos más tarde, a saber, que la vida contiene una dimensión aporética fundamental, al entenderse a partir del concepto fenomenológico de tiempo.

<sup>34</sup> Husserl, Hua XV, p. 111

<sup>35</sup> Husserl, Hua I, p. 124

<sup>36</sup> Staiti, *Geistigkeit*, p. 181

<sup>37</sup> Staiti, *Geistigkeit*, p. 192. Las cursivas son nuestras

<sup>38</sup> Pese a esto, Husserl identifica una forma de normalidad propia al animal, cuando señala que, aunque constituidos como variaciones anómalas de mi humanidad, ellos también poseen una forma de normalidad y anormalidad. Ver Husserl, Hua I, p. 154

<sup>39</sup> Crowell, S.: “Transcendental Life”, en S. Heinämaa, M. Hartimo y T. Miettinen (eds.), *Phenomenology and the Transcendental*, Nueva York, Routledge, 2014, p. 25

<sup>40</sup> Crowell, “Transcendental Life”, p. 30

ámbito, constituyen los componentes fundamentales que permitirían aclarar la ciencia correspondiente, a saber, la biología<sup>41</sup>. En segundo lugar, los entes portadores de vida no trascendental solo pueden entenderse como privaciones o modificaciones de mi propia vida trascendentalmente determinada. Sin embargo, Crowell señala que, al hacerlo, aplicamos modos teleológicos de explicación que tienen sentido en nuestra propia vida trascendental, lo cual no implica que estén realmente presentes en esos entes<sup>42</sup>. De este modo, el autor enfatiza un punto fundamental de la vía que llamamos privativa, a saber, que toda vida no humana es simplemente una modificación o variación de mi propia vida trascendental, a la que, sin embargo, no puedo atribuir el carácter de trascendentalidad definida por las condiciones de cumplimiento, corroboración y corrección mencionadas más arriba.

La principal objeción que planteamos a la postura de Crowell es que tiende a radicalizar la diferencia entre la vida humana y la no humana, especialmente al sostener que solo en referencia a la vida humana es posible conferir sentido a la vida en general, en particular cuando se la relaciona con otras especies. Una consecuencia directa de esta posición es la duda sobre si puede hablarse propiamente de “vida” en el caso de los seres vivos no humanos. En cierto sentido, la noción fenomenológica de pobreza de mundo podría verse complementada por la de pobreza de vida, en cuanto las vidas de otros seres vivos, en comparación con la humana, no serían auténticas ni plenas. Así, por ejemplo, en el caso del pimpolo, su incapacidad para realizar cálculos matemáticos sobre la distancia entre dos puntos de la laguna podría interpretarse como signo de una forma de vida a la que le falta algo, cuya perfección aún no habría alcanzado su grado más elevado<sup>43</sup>. En otras palabras, la vía privativa resulta insuficiente para determinar el momento positivo del fenómeno de la alteridad no humana, es decir, su riqueza y su singularidad monádica.

Desde otra perspectiva, Montavont ha insistido en la falta de sistematicidad con que Husserl se refiere a la vida a lo largo de su obra. Según la filósofa, la vida se relaciona con temas como la subjetividad, la intencionalidad, el yo, el tiempo, la concreción, la vigilia y el sueño, los instintos, la afectividad, el mundo, entre otros<sup>44</sup>. Un aspecto fundamental que descubre en el tratamiento de este concepto por parte de Husserl es que posee un cierto carácter aporético: la conceptualización de la vida escapa a cualquier intento de fijación conceptual, al encontrarse en un ámbito de originalidad tan radical que resulta insondable<sup>45</sup>. En su originalidad radical, la vida no es otra cosa que lo que hace que un sujeto sea sujeto, es decir, lo que posiciona la conciencia en relación con su objeto y, por consiguiente, no es un objeto singular, sino que, más bien, es el fundamento de la experiencia de los objetos<sup>46</sup>. La vida –sostiene Montavont– no tiene el modo de ser de los objetos temporales mundanos y, por esa razón, en su fundamento radical, el sujeto de experiencia no es propiamente un ente. Por decirlo en una palabra, la vida subjetiva es la fuente originaria de significado de los entes y, por consiguiente, no pertenece, como tema exclusivo, a la determinación de una ontología regional, sino que más bien corresponde a un modo de ser diferente<sup>47</sup>. Es, por así decir, la fuente originaria de la dación de sentido, representando el descubrimiento fenomenológico fundamental de que toda conciencia es, en sentido estricto, intencionalidad<sup>48</sup>.

Lo sugerente de la postura de Montavont es que nos permite comprender que la vida no es un ente, sino más bien el modo de ser de un ente. La vida es una forma de ser, de actuar y de padecer, una forma de habitar el mundo a través del instinto y la racionalidad. En este sentido, la existencia que manifiesta el pimpolo en medio de la laguna, aunque en un primer momento se interprete a partir de una analogía con mi cuerpo, encierra un grado de misterio que no me es posible comprender. A esta dimensión de la vida la llamamos aporética, especialmente debido a la perplejidad que exhibe en la realización vital de seres vivos no humanos. La vida interna del pimpolo constituye una especie de límite que no puedo simplemente superar, debido al carácter originario que le atribuimos por analogía con lo originario de nuestra vida<sup>49</sup>. Tal como lo ha sostenido Waldenfels, la extrañeza (*Fremdheit*) es un componente estructural del mundo que no puede simplemente integrarse dentro de una comprensión posterior<sup>50</sup>. En nuestro contexto, esto significa que la extrañeza de la vida del pimpolo en cuanto al límite es algo con lo que debemos contar y, ante lo cual, solamente podemos establecer formas de contacto que van más allá de lo estrictamente

<sup>41</sup> Como todas las ciencias, la biología tiene un rol en la determinación trascendental del mundo. En Hua VI, el suplemento XXIII expresa de manera relevante el modo en que Husserl entiende este rol.

<sup>42</sup> Crowell, “Transcendental Life”, p. 34ss.

<sup>43</sup> Como se desprende de lo dicho en la primera sección, este modo privativo se relaciona con el procedimiento de la deconstrucción, en cuanto desmantela capas de constitución subjetiva para interpretar la vida de una alteridad no humana. Por lo tanto, esta crítica también se extendería al proceder husserliano.

<sup>44</sup> Montavont, *De la passivité*, p. 15

<sup>45</sup> Montavont, *De la passivité*, p. 16

<sup>46</sup> Montavont, *De la passivité*, p. 40

<sup>47</sup> Montavont, *De la passivité*, p. 276

<sup>48</sup> Husserl, *Hua III/1*, pp. 187ss.

<sup>49</sup> Sobre el concepto de límite en la experiencia de la otredad extraña, recomendamos Breyer, T.: “*Unsichtbare Grenzen. Zur Phänomenologie der Normalität, Liminalität und Anomalität*”, en P. Merz, A.S. Staiti y F. Steffen (eds.), *Geist – Person – Gemeinschaft. Freiburger Beiträge zur Aktualität Husserls*, Würzburg, Ergon, 2010, pp. 109-128 y Malpas, J.: “*The Threshold of the World*”, en O. Müller y T. Breyer (eds.), *Funktionen des Lebendigen*, Boston/Berlín, De Gruyter, 2016, pp. 161-168

<sup>50</sup> Bernhard Waldenfels, “*Erfahrung des Fremden in Husserls Phänomenologie*”, *Phänomenologische Forschungen* 22 (1989): 41, 44, <https://www.jstor.org/stable/24360314>.

fenomenológico<sup>51</sup>. Por esta razón, la vida posee una dimensión insondable, que se conecta con aquello que la constituye de manera más originaria y ante lo cual solo podemos especular.

A pesar de la relevancia de esta forma de referirse a la vida, consideramos que representa un momento fundamental que, una vez reconocido, debe ser superado mediante el esclarecimiento fenomenológico, si es que queremos mantenernos fieles al ideal de la fenomenología de ser una ciencia de los problemas trascendentales últimos del mundo<sup>52</sup>. La razón de ello es que la fenomenología, en tanto ciencia absoluta a la que aspira a ser, debe ser capaz de esclarecer todos los problemas que puedan ser aclarados filosóficamente. En este sentido, la originalidad de la vida constituye un límite reconocible para la fenomenología, pero no por ello debe quedar en la oscuridad, sino que exige ser caracterizada en términos específicos. Es en este punto donde entra en juego la dimensión fundamental desde la cual, a nuestro juicio, debe comprenderse el concepto de vida: la intencionalidad. En el contexto de este descubrimiento —que, como es sabido, reaparece en la filosofía del siglo XIX gracias a Franz Brentano—, Husserl proporciona los elementos fundamentales para comprender que la vida es, esencialmente, la forma de ser de la mónada.

### **b. La vida como intencionalidad. La unidad monádica**

Las dos dimensiones analizadas en la subsección anterior nos han ofrecido un panorama de las problemáticas esenciales que plantea la conceptualidad propia de la vida en cuanto fenómeno. En términos positivos, ambas configuran exigencias fenomenológicas fundamentales que pueden enunciarse de forma relativamente clara: la vía privativa delimita el campo de la investigación asegurando el ámbito de justificación de aquello que puede ser dicho en términos fenomenológicos; por su parte, el carácter aporético de la originalidad de la vida da expresión al descubrimiento radical que realiza la fenomenología, a saber, la determinación de un campo originario desde el cual todo lo demás adquiere sentido: la subjetividad viviente como *locus* primario de experiencia del mundo. Estas dos dimensiones resultan fundamentales, en tanto ofrecen un marco para una consideración fenomenológica rigurosa del fenómeno de la vida. Sin embargo, no agotan las posibilidades de su análisis, como intentaremos mostrar a continuación.

En uno de los pocos textos exclusivamente dedicados al problema de la vida en la fenomenología de Husserl, Orth ofrece una idea relevante para comprender su carácter privativo y aporético. A juicio del autor, una determinación de la vida en la fenomenología puede concebirse de dos maneras, a saber, como el término *ad quo* y *ad quem* de la investigación, en cuanto exhibe una forma de constitución intencional<sup>53</sup>. Esto significa que, como vida originaria, ella es el punto de partida de la investigación y, al mismo tiempo, el punto de llegada, en una forma de indagación circular. Creemos que esto refleja algo mencionado al inicio: que comprendemos la vida desde nosotros mismos, como seres vivientes, y, en ese camino, damos sentido a otros seres a quienes también consideramos vivos. Este modo de acceso a la cuestión que aquí tratamos no debe perderse de vista, pues constituye un fundamento fenomenológicamente relevante. Sin embargo, ¿cómo caracterizamos positivamente la vida en cuanto tal? Esta pregunta nos conduce al centro de esta sección, a saber, una interpretación vital de la intencionalidad en la unidad concreta subjetiva básica: la mónada.

La expresión “vida intencional” es una de las tantas formas en que Husserl describe la naturaleza de la vida<sup>54</sup>. El siguiente texto nos lo muestra de manera clara:

Así pues, tenemos un doble concepto de la vida del yo: 1) la conciencia universal del yo con su corriente de vivencias, que constituye la vida en la que el yo vive constantemente; es el *medio intencional a través del cual ejerce actividades o sufre afecciones, y al hacerlo, enriquece este medio con nuevas vivencias*. 2) El *hacer y el ser-afectado* en forma diversa en sí mismo, la vida de la *participación del yo, del aparecer en escena (Auf-den-Plan-treten)* como yo, de la acción y la pasión que se realizan ‘en el yo’ mismo [...] y que *enriquecen la corriente de vivencias*.<sup>55</sup>

Tal como se desprende de esta extensa cita, la vida —en este registro, la del ego— se concibe como la vida del yo en el fluir de sus vivencias, dentro de un medio intencional que constituye o enriquece un exterior en función de nuevas experiencias. Como fruto de esta vida de conciencia, el yo se ve afectado por ese exterior, lo cual le exige una respuesta. En virtud de la afectación que el mundo ejerce sobre

<sup>51</sup> Creemos que existen dos formas fundamentales mediante las cuales otorgamos sentido a la extrañeza y originalidad de la vida no humana: la ciencia y la poesía. La ciencia constituye una de estas formas en la medida en que, a través de sus medios tecnológicos, establece modos de acceso a dichas formas de vida que requieren una justificación situada dentro de su propio marco investigativo. La poesía, por su parte, se distingue por su capacidad de expresar aquello que se capta de un modo que excede los límites de lo argumentativamente justificable. En relación con esta última, y a propósito de la articulación de una comprensión de la vida animal y de la vida en general, Heidegger, M.: *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*, Fráncfort del Meno, Vittorio Klostermann, 1992, p. 393, afirma: “Fabulaciones como estas son, tal vez, un privilegio de los poetas”

<sup>52</sup> Husserl, *Hua VI*, p. 191

<sup>53</sup> Orth, E.: “Der Begriff des Lebens in der husserlschen Phänomenologie”, en J. Jonas y K. Lembcke (eds.), Edmund Husserl: *Die Lebenswelt – Das Thema der Philosophie im 20. Jahrhundert*, Frankfurt am Main, Peter Lang, 2006, p. 52

<sup>54</sup> Montavont, *De la passivité*, p. 15

<sup>55</sup> Husserl, *Hua XIV*, pp. 45-46. Las cursivas son nuestras

la subjetividad, el yo debe “aparecer en escena”, asumiendo el rol de agente. Como se advierte, la intencionalidad constituye un rasgo fundamental de la vida subjetiva y, en el fluir de las vivencias y en la participación activa del yo, el mundo se enriquece. De ello se sigue que la vida, en su conexión con el mundo, es esencialmente un transcurrir; y, por consiguiente, la intencionalidad incluye desde el inicio un elemento temporal inherente<sup>56</sup>, propio de la estructura de la subjetividad viviente.

En línea con este asunto, Orth postula que el descubrimiento fenomenológico de la vida radica en la intencionalidad, así como en la temporalidad que la sustenta, en la constitución de un mundo circundante, en una codeterminación entre la subjetividad y su mundo: “El tiempo que se configura originariamente es vida, y la vida es configuración temporal. Se trata de una configuración operativa cinestésica en campos hyléticos, en los que se deja distinguir un sí mismo y un entorno.”<sup>57</sup> Siguiendo el propósito de este trabajo, interpretamos esta cita del siguiente modo: abstractamente, es pensable un evento instaurador, una especie de protoinstauración (*Urstiftung*) que funda la relación entre la subjetividad y el mundo. Es aquella actividad originaria que, al comienzo, llamábamos, citando a Husserl, la autoobjetivación de la vida en diferentes formas vivientes (plantas, animales y seres humanos, entre otros). En el instante inicial de la vida en el planeta, surge una dimensión temporal originaria y, por consiguiente, la forma fundamental de instaurarse la vida es la temporalidad<sup>58</sup>. Sin embargo, esto no es todo: para que la vida sea propiamente lo que es, requiere una corporalidad viviente que opera de manera cinestésica en relación con un exterior que proporciona los campos hyléticos que terminan en la articulación de objetos y de un mundo. Esto significa que, en todo nivel vital, debe haber referencia a una forma de corporalidad viviente, por mínima que esta sea<sup>59</sup>. Este proceso transcurre en una línea ininterrumpida de generaciones, a lo cual Husserl también la denomina historia. Es decir, es un proceso constante de realización de subjetividades que nacen y mueren en una línea generativa progresiva que posee componentes biológicos y culturales en el desarrollo de una comunidad intersubjetiva<sup>60</sup>. La unidad básica subjetiva a la que hemos hecho mención acá, Husserl la llama, siguiendo a Leibniz, mónada. Profundicemos en su significado en el contexto de su pensamiento.

La mónada es la unidad intencional vital básica que describe lo que, siguiendo a Husserl, hemos llamado subjetividad viviente y que, según Kaehler, pertenece como tema a la egología pura y la intersubjetividad<sup>61</sup>. Cristin la define como un centro de fuerza y un núcleo que exhibe un *conatus* y se expresa en la vida de un sujeto intencional<sup>62</sup>. En Husserl, encontramos la siguiente definición: “Las mónadas son “seres-sujetos de diferentes niveles de orden (*Ordungsstufe*) con una conciencia instintiva (*Instinktbewusstsein*) y una comunicación instintiva (*innstinktiver Kommunikation*)”<sup>63</sup>. A diferencia de Leibniz, Husserl piensa que las mónadas están abiertas al mundo y a los demás porque poseen ventanas (*Fenster*), representadas por el canal de la empatía que las interconecta<sup>64</sup>. Además, ellas configuran un mundo monádico en relaciones de causalidad espiritual (*geistige Kausalität*<sup>65</sup>), permitido por la empatía y que explica que su peculiaridad subjetiva (*subjektive Eigenart*) no se debe exclusivamente a su individualidad, sino que está atravesada por las influencias de otras mónadas<sup>66</sup>. Como se desprende de la cita anterior, las mónadas se articulan en torno al instinto y la comunicación, en una comunidad que Husserl llamará en sus escritos tardíos comunidad pulsional (*Triebgemeinschaft*):

Esta es una comunidad pulsional universalmente constituida, a la cual le corresponde, en su fluir, un mundo que ya está siendo, dado de manera horizontal. En virtud de ello, esta comunidad genera en su interior, una y otra vez, mónadas que se desarrollan de forma intensificada, que ‘evolucionan’, y que siempre lo han hecho. En esta forma, la totalidad de las mónadas (*Totalität der Monaden*) accede

<sup>56</sup> Este tiempo es definido por Orth como una forma originaria de experiencias y de su interconexión (“Begriff”, p. 57)

<sup>57</sup> Orth, “Begriff”, p. 59

<sup>58</sup> Evidentemente, esto no excluye la posibilidad de que, concretamente, haya ocurrido en algún otro lugar desconocido y del que aún no tenemos noticia.

<sup>59</sup> Para una discusión de este problema en relación con las plantas, ver Gaitisch, P. y Vörös, S.: “Husserl’s Somatology Reconsidered: Leib as a Methodological Guide for the Explication of (Plant) Life”, *HORIZON. Studies in Phenomenology*, 5, nº 2, 2016, pp. 203-226; para reflexiones en torno a un nivel mínimo de corporalidad y de conciencia, ver Marosan, “Husserl”.

<sup>60</sup> Tal como ha señalado Steinbock, este es el campo de la generatividad. En ella, la consideración de la comunidad intersubjetiva es llevada a una investigación de lo concreto, de los antepasados, la cultura y la unidad de una historia. Para un análisis de este asunto, ver nuestro trabajo Martínez, C.: “Egología, generatividad y la complementación biológica de la fenomenología trascendental de Husserl”, *Investigaciones Fenomenológicas. Serie Monográfica*, 9, 2024, pp. 251-274.

<sup>61</sup> Kaehler, K.E.: “Die Monade in Husserls Phänomenologie der Intersubjektivität”, *Tijdschrift voor Filosofie*, 57, nº 4, 1995, p. 693. <https://www.jstor.org/stable/40887354>

<sup>62</sup> Cristin, R.: “Phänomenologie und Monadologie. Husserl und Leibniz”, *Studia Leibnitiana*, 22, 1990, p. 167

<sup>63</sup> Husserl, Hua XV, p. 609

<sup>64</sup> Husserl, Hua XIV, pp. 260, 295

<sup>65</sup> Pese a que en este texto Husserl utiliza la expresión “causalidad”, creemos que no se refiere al concepto proveniente de la ciencia moderna. Más bien, se refiere a un ser determinado (*Bestimmtsein*) y un ser afectado (*Affiziertsein*) por lo otros. En *Ideas II*, a esta estructura le llama motivación (*Motivation*).

<sup>66</sup> Husserl, Hua XIV, p. 360.

gradualmente a la autoconciencia, de manera máximamente universal, como comunidad humana (*Menschengemeinschaft*).<sup>67</sup>

Como se desprende de esta sugerente cita, la unidad monádica se manifiesta como una tendencia o *conatus* que impulsa un desarrollo gradual hacia la autoconciencia, es decir, hacia la comunidad humana. Se trata, por así decirlo, de una historia vital constitutiva que se extiende desde la protoinstauración de la vida en sus formas más elementales hasta sus desarrollos ulteriores. No obstante, este modo de hablar requiere justificarse a partir de algo que hemos señalado anteriormente: el modo en que la fenomenología trascendental puede dar cuenta de esta historia evolutiva y gradual. ¿Cómo es esto posible?

Para finalizar, reflexionemos un momento sobre esta pregunta. Ella alude al requisito fenomenológico que desarrollamos al inicio para determinar fenomenológicamente la vida, a saber, el *factum* fundamental de que la “*humanidad originariamente experimentable*” es el lugar donde se da la “*vida de manera originaria*”<sup>68</sup>. Hacia el final del manuscrito citado anteriormente, Husserl destaca el papel histórico de la humanidad filosófica a partir de la que se hace posible la determinación fenomenológica de la vida en la figura de la reducción trascendental:

Y solo a partir de ahí se hace posible la reducción trascendental, mediante la cual las mónadas son descubiertas, en primer lugar, como mónadas humanas, y luego, en el marco del vínculo generativo, como todas las mónadas de los diferentes niveles monádicos: los animales superiores e inferiores, las plantas y sus niveles inferiores, así como también en relación con todos sus desarrollos ontogenéticos. Cada mónada participa esencialmente en tal desarrollo, y todas las mónadas lo hacen esencialmente en procesos generativos.<sup>69</sup>

La reducción trascendental, como acceso metódico a la cuestión de la vida, descubre, en primer lugar, a la mónada bajo la forma del ser humano: nosotros mismos somos el lugar desde el cual se hace posible conferir sentido a la vida. Sin embargo, la historia no puede detenerse ahí. Tal como lo ha mostrado nuestra consideración de la vía privativa, una caracterización limitada a la mónada humana deja fuera la singularidad irreductible de las demás mónadas. En este sentido, Husserl sostiene que, tras el descubrimiento de la propia subjetividad como mónada, se accede generativamente a otras en sus distintos niveles –animal, vegetal, etc.–, en relación con su respectiva historia vital. Así, la vida monádica se despliega en toda su riqueza dentro de un mundo de la vida que no es exclusivamente humano, sino que, al reconocerse como parte de una comunidad pulsional más amplia, permite comprender su lugar en el todo autoobjetivado de la vida en general<sup>70</sup>.

### 3. Conclusión

En este trabajo hemos explorado el concepto de vida en la fenomenología de Husserl, destacando que su tematización requiere una explicitación metódica rigurosa que asegure tanto la justificación de la investigación como la posibilidad de arrojar luz sobre un fenómeno de alta complejidad. Subrayamos, en particular, la necesidad de no perder de vista el hecho fundamental de que, como seres humanos, somos cuerpos vivientes en los que la vida se experimenta de manera originaria. Desde esta posición privilegiada, es posible deconstruir capas constitutivas de nuestra experiencia y, mediante una transferencia de sentido, interpretar fenomenológicamente la vida en subjetividades no humanas.

En términos más precisos, propusimos tres vías para abordar el fenómeno de la vida: una vía privativa, en la que la vida humana –en tanto subjetividad trascendental– proporciona la norma de la experiencia; una vía aporética, que reconoce la originalidad radical de la vida en su forma temporal más originaria; y una vía intencional-monádica, en la que la vida se manifiesta como unidad monádica básica en relación con una comunidad pulsional intermonádica. Desde esta triple articulación, la vida aparece en Husserl como un fenómeno radical, irreductible y de considerable riqueza estructural, cuya multidimensionalidad hemos intentado vislumbrar en las investigaciones aquí desarrolladas. No obstante, esta aproximación no agota el problema. Queda pendiente la tarea de profundizar en el papel que desempeña la monadología en la arquitectura general del pensamiento husserliano sobre la vida. Con ello, también se abre la posibilidad de ampliar nuestros horizontes empáticos, incorporando a las mónadas no humanas en el mundo de la vida, en una comprensión más inclusiva y rigurosa del fenómeno viviente.

<sup>67</sup> Husserl, Hua XV, p. 596. El texto se llama *Universale Teleologie* y data de septiembre de 1933. Entre otras cosas, trata los temas del instinto, la unidad monádica y el mundo monádico atravesados por la idea de la teleología.

<sup>68</sup> Husserl, Hua VI, p. 482

<sup>69</sup> Husserl, Hua XV, p. 596. Las cursivas son nuestras

<sup>70</sup> En un artículo dedicado al papel de la biología en la fenomenología trascendental, Gaitsch defiende una idea afín: caracterizar fenomenológicamente la vida requiere desantropologizar el mundo de la vida, lo que implica un descentramiento del ser humano como su punto de referencia privilegiado. Ver Gaitsch, P.: “Husserls Phänomenologie biologischer Generativität”, *Studia Phaenomenologica*, 18, 2018, p. 143. doi: 10.5840/studphaen2018187

#### 4. Referencias bibliográficas

- Bernet, R.: *La vie du sujet*, París, Presses Universitaires de France, 1993.
- Breyer, T.: "Unsichtbare Grenzen. Zur Phänomenologie der Normalität, Liminalität und Anomalität", en P. Merz, A. S. Staiti y F. Steffen (eds.), *Geist – Person – Gemeinschaft. Freiburger Beiträge zur Aktualität Husserls*, Würzburg, Ergon, 2010, pp. 109-128.
- Ciocan, C.: "Husserl's Phenomenology of Animality and the Paradoxes of Normality", *Human Studies*, 40, nº 2, 2017, pp. 175-190. doi: 10.1007/s10746-017-9419-7.
- Cristin, R.: "Phänomenologie und Monadologie. Husserl und Leibniz", *Studia Leibnitiana*, 22, 1990, pp. 163-174.
- Crowell, S.: "Transcendental Life", en S. Heinämaa, M. Hartimo y T. Miettinen (eds.), *Phenomenology and the Transcendental*, Nueva York, Routledge, 2014, pp. 21-48.
- Depraz, N.: "Y a-t-il une animalité transcendante?", *Alter*, nº 3, 1995, pp. 81-115.
- Di Martino, C.: "Soggettività animali? La concezione fenomenologica dell'animalità in Edmund Husserl", *Rivista Internazionale di Filosofia e Psicologia*, 4, nº 1, 2013, pp. 22-48. doi: 10.4453/rifp.2013.0003.
- Evans, J.C.: "Phenomenological Deconstruction: Husserl's Method of Abbau", *Journal of the British Society for Phenomenology*, 21, nº 1, 1990, pp. 14-25. doi: 10.1080/00071773.1990.11006874.
- Gaitsch, P. & Vörös, S.: "Husserl's Somatology Reconsidered: Leib as a Methodological Guide for the Explication of (Plant) Life", *HORIZON. Studies in Phenomenology*, 5, nº 2, 2016, pp. 203-226.
- Heidegger, M.: *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*, Fráncfort del Meno, Vittorio Klostermann, 1992.
- Heinämaa, S.: "On the transcendental undercurrents of phenomenology: the case of the living body", *Continental Philosophy Review*, 54, nº 2, 2021, pp. 237-257. doi: 10.1007/s11007-021-09534-z.
- Husserl, E.: *Aufsätze und Vorträge. 1922-1937*. Hua XXVII, La Haya, Kluwer Academic Publishers, 1988.
- Husserl, E.: *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. Hua I, La Haya, Martinus Nijhoff, 1973.
- Husserl, E.: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie: Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*. Hua VI, La Haya, Martinus Nijhoff, 1976.
- Husserl, E.: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie. Ergänzungsband. Texte aus dem Nachlass 1934-1937*. Hua XXIX, La Haya, Kluwer Academic Publishers, 1992.
- Husserl, E.: *Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution. Texte aus dem Nachlass (1916-1937)*. Hua XXXIX, Nueva York, Springer, 2008.
- Husserl, E.: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*. Hua III/1, La Haya, Martinus Nijhoff, 1977.
- Husserl, E.: *Natur und Geist: Vorlesungen Sommersemester 1927*. Hua XXXII, Dordrecht, Springer, 2001.
- Husserl, E.: *Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester 1925*. Hua IX, La Haya, Martinus Nijhoff, 1968.
- Husserl, E.: *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Zweiter Teil. 1921-1928*. Hua XIV, La Haya, Martinus Nijhoff, 1973.
- Husserl, E.: *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil. 1929-1935*. Hua XV, La Haya, Martinus Nijhoff, 1973.
- Jonas, H.: *The Phenomenon of Life: Toward a Philosophical Biology*, Evanston, IL, Northwestern University Press, 2001.
- Kaehler, K.E.: "Die Monade in Husserls Phänomenologie der Intersubjektivität", *Tijdschrift voor Filosofie*, 57, nº 4, 1995, pp. 692-709. <https://www.jstor.org/stable/40887354>.
- Lohmar, D.: "Eine genetische Analyse des Zugangs zum Anderen", *Gestalt Theory*, 39, nº 2-3, 2017, pp. 129-153. doi: 10.1515/gth-2017-0012.
- Malpas, J.: "The Threshold of the World", en O. Müller y T. Breyer (eds.), *Funktionen des Lebendigen*, Boston/Berlín, De Gruyter, 2016, pp. 161-168.
- Marosan, B.P.: "Husserl on Minimal Mind and the Origins of Consciousness in the Natural World", *Husserl Studies*, 38, 2022, pp. 107-127. doi: 10.1007/s10743-021-09299-6.
- Martínez, C.: "Egología, generatividad y la complementación biológica de la fenomenología trascendental de Husserl", *Investigaciones Fenomenológicas. Serie Monográfica*, 9, 2024, pp. 251-274.
- Montavont, A.: *De la passivité dans la phénoménologie de Husserl*, París, Presses Universitaires de France, 1999.
- Müller, O. & Breyer, T.: *Funktionen des Lebendigen*, Boston, De Gruyter, 2016.
- Orth, E.: "Der Begriff des Lebens in der husserlischen Phänomenologie", en J. Jonas y K. Lembeck (eds.), *Edmund Husserl: Die Lebenswelt – Das Thema der Philosophie im 20. Jahrhundert*, Frankfurt am Main, Peter Lang, 2006, pp. 51-65.
- Osswald, A.M.: "Sobre la subjetividad animal o de la animalidad del sujeto: un recorrido por la reflexión husserliana sobre los animales", *Anuario Filosófico*, 45, nº 3, 2012, pp. 589-614. doi: 10.15581/009.45.1077.

- San Martín, J.: *Para una filosofía de Europa*, Madrid, Biblioteca Nueva / UNED, 2007.
- Staehler, T.: "What is the Question to Which Husserl's Fifth Cartesian Meditation Is the Answer?", *Husserl Studies*, 24, n° 2, 2008, pp. 99-117. doi: 10.1007/s10743-008-9036-4.
- Staiti, A.: *Geistigkeit, Leben und geschichtliche Welt in der Transzentalphänomenologie Husserls*, Würzburg, Ergon Verlag, 2010.
- Venuta, Y.: "Beyond the Mere Present: Husserl on the Temporality of Human and Animal Consciousness", *Continental Philosophy Review*, 56, n° 4, 2023, pp. 577-593. doi: 10.1007/s11007-023-09610-6.
- Waldenfels, B.: "Erfahrung des Fremden in Husserls Phänomenologie", *Phänomenologische Forschungen*, 22, 1989, pp. 39-62. <https://www.jstor.org/stable/24360314>.
- Waldenfels, B.: *Grenzen der Normalisierung. Studien zur Phänomenologie des Fremden 2*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2016.