

Interpretación mundanal e identidad propia

*Crítica del experimento mental de Bergson y de Schütz
en torno a la naturaleza y los límites de la conciencia*

JORGE GARCÍA-GÓMEZ
(Universidad de Long Island)

Me propongo examinar aquí ciertas determinaciones que caracterizan esencialmente el proceso constitutivo de la conciencia en cuanto secuencia temporal que existe para sí. Al hacerlo, he de partir de ciertos supuestos, cuyo análisis se da por sentado, ya que no es éste el lugar idóneo de llevarlo a cabo. Con todo, es requisito primordial que al menos identifique dichos fundamentos y los presente brevisísimamente.

El más importante de ellos es sin duda la existencia de lo que Alfred Schütz llamara «stock of knowledge». Según este pensador, a base del conocimiento que tenemos del mundo de la experiencia vital, se forma un repertorio con el que contamos y del cual partimos al hacernos cargo de cada pregunta, problema o decisión de nuestras vidas. Voy a dar aquí como bien fundados los resultados más elementales a que llegara el filósofo austriaco-norteamericano en los análisis a que sometiera dicho repertorio, es decir, en lo que se refiere a su génesis y contenido. Podría por consiguiente definir el susodicho repertorio como aquello que resulta y se sedimenta a partir de nuestra experiencia mundanal de todos los días, como lo que se constituye en cuanto estructura *fundamental* de la *capacidad* que tengo de *actuar* en el mundo de modo motivado o racional. En otras palabras, se trata de ese «poder» con que vivo y a base del cual anticipo, con toda justificación prudencial, que me es posible esperar por lo menos un mínimo de éxito en los asuntos de mi vida y pensar cotidianos. En tanto y cuanto se constituye a los fines de la acción o *praxis* en el mundo de la experiencia consuetueta, el tal repertorio se compone de esquemas o configuraciones típicos de objetos y acontecimientos posibles, de disposiciones habituales o habilidades que corresponden a dichos esquemas como modos básicos de manipulación de los objetos y acontecimientos de la vida diaria y de equivalentes de conciencia de los principios de organización mundana, tales como son los índices espacio-temporales, las localizaciones posibles en las diversas regiones serviciales de lo objetivo, etc. Es a base de dichos componentes, y de la arquitectura subjetivo-objetiva a que se ajustan, que

llegamos a anticipar, recibir, interpretar y conformar lo que se nos da en el mundo como correlato de nuestra vida activa en el mismo.

La condición efectiva del repertorio de conocimiento es tal que nunca se presenta como sistema en coyuntura alguna de la vida, es decir, como un todo que se constituye de premisa a conclusión y según el régimen que establecen las Ideas de orden y coherencia¹. Al contrario, se reduce en cada momento a ser una especie de amalgama de ingredientes, que, por tanto, permite en su seno la presencia de *elementos incompatibles* (y de los conflictos correspondientes y concomitantes). En otras palabras, los diversos componentes del repertorio «cognoscitivo» parecen poseer en la vida consuetudina distintos «coeficientes de crédito» que van «de la convicción cierta y pasan por todas las modalizaciones [posibles] de la opinión...»². Encontramos pues, allí las creencias plausibles, las creencias dudosas que hemos conservado como tales, las posibilidades objetivas de índole problemática y las certidumbres y probabilidades «establecidas» por la experiencia³.

Quisiera ahora insistir en un aspecto particular que se hace patente como resultado de las reflexiones llevadas a cabo por Schütz al respecto. De entre los varios contextos en que *lo que aparece* se da y puede situarse en la experiencia, hace hicapié éste, como el más inmediato, en el hecho de que lo aparente se «vincula con las experiencias pasadas y con las futuras que se vivan por vía anticipatoria»⁴. Precisamente es ésta la *primera* «razón» que encontramos, en la *propia experiencia*, de que no nos es posible alcanzar, mediante un análisis descriptivo auténtico de la misma, un nivel de hechos y acontecimientos de índole atómica (es decir, de unidades que sean independientes del contexto en que se dan). De cumplirse lo contrario, podrían dichos hechos, acontecimientos o unidades ser compuestos en principio con elementos de cualquier contexto posible⁵, pero para semejante conclusión no hay evidencia ninguna en la experiencia. Schütz se refiere de ese modo a las fases consecutivas de la corriente de conciencia, a las que toma como síntesis o *concreta*, no importa el grado de simplicidad que hayan

1. Cfr. Alfred SCHÜTZ, *Reflections on the Problem of Relevance*, ed. Richard Zaner (New Haven: Yale University Press, 1970), p. 76. En lo adelante, me referiré a esta obra mediante la abreviatura de *Reflections*.

2. *Ibid.*

3. *Ibid.*, pp. 77-78. Cfr. Edmund HUSSERL, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, I, trad. José Gaos (Méjico: Fondo de Cultura Económica, 1949), §§ 104-105; *Experience and Judgment*, trad. J. S. Churchill y K. Ameriks (Evanston: Northwestern University Press, 1973), § 77; A. Schütz, «Choosing among Projects of Action», *Collected Papers*, I, ed. M. Natanson (La Haya: Martinus Nijhoff, 1962), pp. 77-82. En lo adelante, me referiré a la primera obra de Husserl aquí citada según la abreviatura de *Ideas*, I.

4. A. SCHÜTZ, *Reflections*, p. 88.

5. *Ibid.*

presentado o que puedan llegar a alcanzar. Todo momento presente de la vida consciente es, en alguna medida⁶, el cumplimiento de las protenciones propias de fases anteriores, en tanto y en cuanto contiene en su mismo seno referencias «retentivas» a dichas protenciones, las cuales se viven sin duda en la experiencia. Asimismo, toda fase actual de la corriente de la conciencia contiene una serie de protenciones, en mayor o menor grado vacías, que apuntan al posible acontecer de futuras nóesis y a apariencias objetivas correlativas. En suma: Schütz pone de relieve las estructuras del tiempo inmanente en cuanto articulaciones de la esfera noética en su evolución hacia contextos y nexos que van siendo cada vez de mayor complicación⁷. Pese a esto, Schütz no pasa nunca por alto el que el tiempo inmanente, en cuanto estructura de determinaciones noéticas, se corresponde con otra llamada *intencionalidad* que consiste en la referencia «ideal» y necesaria de cada acto a los «objetos». Las dos dimensiones noéticas se hallan imbricadas hasta tal punto que puede uno afirmar, como resultado del análisis descriptivo, que la intencionalidad es el fundamento de la corroboración (o de la falta de ella) que se vive en el concreto despliegue de la experiencia en el nexo del tiempo inmanente. Dicha confluencia experiencial de factores no se reduce a proceso abstracto o meramente lógico alguno, pues, como señala Schütz, tiene siempre lugar en la situación biográfica concreta en que el sujeto de la experiencia en cuestión se encuentre⁸. Afirmar esto no quiere decir, empero, que se trate de algo inefable y «privativo», ya que el *contexto personal* de que nos habla Schütz tiene «sin embargo un estilo típico cuyos rasgos son asequibles a la investigación y al análisis descriptivo que procedan a base de abstraer de las circunstancias autobiográficas»⁹.

Entre rasgos tales, Schütz se fija en particular en lo que Husserl caracterizara de *idealización dúplice*¹⁰. Mediante dicho concepto, se refiere éste a una propiedad de la vida consciente que puede formularse de dos maneras complementarias: si nos expresamos noéticamente, podríamos hablar de toda experiencia particular como de lo que «puedo volver a hacer», lo que se corresponde, al ponerlo noemáticamente, con el «así sucesivamente» típico de lo que se presenta a la conciencia. Según Husserl y Schütz, rasgos

6. Cfr. E. HUSSERL, *Ideas*, I, § § 105-106 y 138.

7. Cfr. E. HUSSERL, *The Phenomenology of Internal Time-Consciousness*, trad. J. S. Churchill (Bloomington: Indiana University Press, 1964), pp. 40-97; *Ideas*, I, § § 81-82.

8. Cfr. A. SCHÜTZ, *Reflections*, p. 89.

9. *Ibid.*

10. *Ibid.* Cfr. E. HUSSERL, *Formal and Transcendental Logic*, trad. D. Cairns (La Haya: Martinus Nijhoff, 1969), § 74; *Experience and Judgment*, § § 51b, 58 y 61; A. Schütz, «Husserl's Importance for the Social Sciences», *Collected Papers*, I, p. 146; «Phenomenology and the Foundations of the Social Sciences», *Collected Papers*, III, ed. I. Schütz (La Haya: Martinus Nijhoff, 1966), pp. 40-50.

vivenciales de esta índole, aunque sea verdad que se dan sólo en el seno de las diversas vidas concretas que se despliegan de acuerdo con estilos *sui generis*, tienen, sin embargo, un estatuto propio y pueden ser objeto de investigación, abstracción hecha de todo lo que pertenezca exclusivamente al nivel autobiográfico propio, en tanto y en cuanto pueden darse en toda vida y constituyen el fundamento de mediación que posibilita la corroboración experiencial (o la falta de ella) de lo que se experimenta a medida que nos movemos del pasado al futuro en nuestras vidas respectivas.

Posición tal en torno a la relativa autonomía de dichas características de experiencia con respecto de la situación autobiográfica concreta puede, sin embargo, convertirse en fuente de error. Por un lado, hay que señalar que el estudio de tales propiedades, tomadas en sí mismas o sin tener en consideración la situación autobiográfica y la historia de cada quien y los aportes que dichos factores hacen al modo efectivo de darse y funcionar dichas características y a la realidad de las mismas en toda *fase concreta* del desarrollo de mi vida, sería en el mejor de los casos un procedimiento lógico-abstractivo que, aunque válido dentro de ciertos límites, redundaría en la pérdida del *locus* de su propio fundamento, a saber: la compleja y rica tesitura en que opera y se arraiga. Por otro lado, un resultado de dicha actitud sería el tomar mi vida, en lo decisivo, como idéntica esencialmente a cualquier otra, pues toda vida presentaría de ese modo siempre las mismas propiedades fundamentales. Sería algo así como afirmar que los rasgos formales de la vida son ya de suyo materiales. Mas conclusión tal sería equivalente a afirmar que la vida no lo es en absoluto, ya que la vida o es un fenómeno único en su acontecer y desarrollo o queda anonadada por completo. Por consiguiente, toda reflexión que no ponga esto de manifiesto y se proponga dar razón de ello debe ser recusada de inmediato. Además, la afirmación de Schütz, según la cual podemos examinar características tales haciendo «...[abstracción] de las circunstancias autobiográficas» con que se encuentran ligadas, aunque sea una noción aceptable si se tienen en cuenta las dificultades ya apuntadas, encubre, sin embargo, el hecho de que nuestra apertura al mundo se ha establecido hasta el momento en que nos encontramos de acuerdo con un estilo determinado. En otras palabras, es una doctrina que hace caso omiso de la progresiva *determinación* noético-noemática de la vida y de los estratos *esenciales* de índole autobiográfica a su base¹¹. Es de importancia raigal tener presente

11. Cfr. José ORTEGA Y GASSET, «Historia como sistema», *Obras Completas* (Madrid: Revista de Occidente/Alianza Editorial, 1983), VI, pp. 35-36, a los efectos de determinar qué problemas «lógicos» se plantean en torno a la formulación de categorías universales que describan, sin embargo, la vida humana en cuanto única. (*Vide también El hombre y la gente en Obras Completas*, VII, cc. 1-4). En lo que se refiere a la noción conexas de «expresión ocasional» (que Ortega emplea de punto de partida), cfr. E. HUSSERL, *Inves-*

en todo momento el hecho de que la autobiografía de cada quien es siempre algo más que un desarrollo consecutivo y consecuente, y de que comporta necesariamente algo que excede la serie de sedimentaciones que puedan resultar de tal. Propongo, por tanto, la tesis según la cual es menester tener en cuenta, en todo intento de dar razón de la experiencia consue-ta, el estilo de vida que constituimos al abrírnos al mundo —y consistimos de modo impostergable en hacer esto—, con todo lo importante que pueda ser (y de hecho es) toda investigación de índole lógico-trascendental. Me atrevería hasta afirmar que la *idealización dúplice* de que nos hablan Husserl y Schütz presenta una historia *personal* que se nutre de factores que son únicos a cada quien. En otras palabras, cabría decir que tanto el aspecto noético como el noemático del proceso idealizador en cuestión son lo que son y funcionan de la manera en que lo hacen en su índole concreta según una *modalidad* que depende del estilo de nuestra apertura al mundo, tal y como aquél haya podido ser establecido hasta el momento. Estilo tal es necesariamente un *acopio exclusivo de cada quien*, no sólo históricamente considerado, sino también y sobre todo cuando se le contempla desde el punto de vista de la *esencia individual* de la persona en cuestión (y del fundamento *a priori* que se busca para sí y de la «legalidad» de la vida propia que pueda constituirse libre pero motivadamente a base tal).

Los límites monadológicos del repertorio del conocimiento

Schütz reconoce, sin duda, el papel que juega la historia individual en la constitución de nuestro repertorio de conocimiento y el valor nada deleznable de la misma. No sólo insiste en los diversos aspectos contextuales y universales de ella¹², sino que pone de relieve los rasgos del repertorio que tienen un sentido u origen autobiográfico¹³. Como señala él mismo, es «de la mayor importancia saber el *orden cronológico* y los momentos particulares de nuestra vida consciente en que se adquirieron los elementos determinados del repertorio»¹⁴ de nuestro conocimiento. No puede negarse el hecho de que las experiencias que alguien haya tenido, el orden de sucesión de las mismas y los períodos en que tuvieron lugar son *todos* ellos factores decisivos en la *individuación* de la vida consciente de un hombre y

tigaciones lógicas, i, c. 3, § 26, trad. Manuel García Morente y José Gaos, 2.ª ed. (Madrid: Revista de Occidente, 1967), I, pp. 373 y ss. A los fines de la ampliación de concepto tal y del desarrollo del mismo según una lógica de mediación que procede de un plano universal-formal al nivel de las categorías universal-concretas de la vida humana, cfr. JULIÁN MARÍAS, *Antropología metafísica. La estructura empírica de la vida humana*, 2.ª ed. (Madrid: Alianza Editorial, 1983), especialmente los cc. 10-12.

12. Cfr. A. SCHÜTZ, *Reflections*, pp. 86 y ss. y en particular la p. 97.

13. *Ibid.*, pp. 98 y ss.

14. *Ibid.*, p. 98.

para la diferencia que existe entre otras personas y él, si por «diferencia» se entiende algo que existe *in re e in fieri* y no sólo el mero proceso de comparar judicativamente dos conciencias cualesquiera o el resultado de tal comparación. Mas, con todo, la posición que adopta Schütz no logra, a mi parecer, hacer justicia al problema en cuestión y a la situación en que de hecho hay que plantearlo. Veámoslo.

A fin de hacer clara su propia posición, Schütz se propone considerar un experimento mental que hubo de llevar a cabo Bergson¹⁵. Mediante procedimiento tal, quiere sobre todo hacer hincapié en las diferencias irreductibles que se nos dan en la experiencia inmediata y en virtud de las cuales se presentan dos conciencias como individuales e inconfundibles. Si a nuestros fines pasamos por alto el objetivo principal que el análisis de Bergson busca establecer¹⁶, nos quedaría aún por examinar un problema de importancia. Se trata de determinar si es posible que dos conciencias *coincidan exactamente en cuanto al contenido*¹⁷ o en poseer «el mismo repertorio de conocimiento»¹⁸. El resultado al que llega Schütz es que es imposible que dos conciencias cualesquiera, si en verdad son dos conciencias distintas, puedan llegar a encontrarse en esa situación. Las razones que propone como base de justificación son al parecer del todo concluyentes y se le presentan como evidentes de toda evidencia. A fin de que la conciencia de alguien pueda coincidir de esa manera con otra, es *menester* que las *dos* personas en cuestión pasen por las *mismas* experiencias, condición que, una vez cumplida, equivaldrá al hecho de que las tales experiencias habrán durado el mismo tiempo y habrán sido apercibidas de igual manera. Y lo que es más: ambas personas habrán tenido que vivir las susodichas experiencias según el mismo *orden de sucesión*¹⁹ y, como añade Bergson, simultáneamente. De hecho, a fin de que requisitos tales se cumplan, es necesario que no haya distinción alguna entre las conciencias en cuestión, aun a nivel del más mínimo detalle, ni siquiera en virtud de diferencias que puedan surgir a partir de la presentación de nuestra encarnación, la cual es concomitante a la conciencia objetual en cualquier coyuntura posible²⁰. Mas si todo eso se da, *no es posible* llegar a la conclusión de que

15. Cfr. Henri BERGSON, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, pp. 139-42 en *Oeuvres* (París: Presses Universitaires de France, 1963), pp. 121-24.

16. *Ibid.*, pp. 139 y 142 (*Oeuvres*, pp. 269-70 y 271-72). Dicho objetivo consiste en determinar si carece de sentido intentar predecir que un acto consciente ha de tener lugar a base de especificar la totalidad de antecedentes o condiciones a que se encuentra sujeto.

17. Cfr. A. SCHÜTZ, *Reflections*, p. 98.

18. *Ibid.*

19. *Ibid.*

20. *Ibid.* Cfr. Aron GURWITSCH, *El campo de la conciencia*, trad. Jorge García-Gómez (Madrid: Alianza Editorial, 1979), pp. 15-16, 71-72, 334, 412-13, 429-30 y 482 y ss.

las dos conciencias cuya existencia hemos dado por supuesta en realidad sean distintas, lo cual contradice la premisa del experimento mental llevado a cabo y lo refuta apodicticamente. O para ponerlo en las propias palabras de Bergson: «Pierre et Paul sont une seule et même personne, que vous appelez Pierre quand elle agit et Paul quand vous recapitulez son histoire»²¹.

Me parece, empero, que en todo este análisis se pasa algo por alto, que una cosa *esencial* queda encubierta por el cúmulo de distinciones a que nos ha llevado el proceso reflexivo. Mas decir esto no implica en absoluto el rechazo de las distinciones en cuestión, como si resultaran por ello invalidadas. Antes bien, sucede lo contrario. Aun cuando hagamos caso omiso del fenómeno de la encarnación de nuestro espíritu (el cual constituye, como el propio Schütz reconoce, uno de los factores a base de los cuales se establece la innegable diferencia entre dos conciencias individuales cualesquiera), cabría imaginar una situación en la cual el experimento mental de Bergson no nos llevara, so pena de contradicción, a abandonar la opinión de que las de Pedro y Pablo son dos conciencias diversas e irreductibles. Si a los efectos de experimento tal aceptamos la condición de que ambos sujetos o personas tengan las mismas experiencias (en el sentido de que encontrarían las mismas cosas simultáneamente, en el mismo orden y durante el mismo tiempo), *no* se seguiría de ello, sin embargo, que las de Pedro y Pablo sean la misma conciencia, ya sea *simpliciter* o *secundum quid*²². (Esto último, como recordarán, es precisamente la salida del atolladero que nos propuso Bergson). La fuerza de convicción que informa la conclusión a la que llega éste depende por completo del hecho de que la situación que se «describe» en el experimento que ha concebido sea por necesidad contradictoria²³. A fin de disolver dicha impresión de ineluctabilidad, basta indi-

21. H. BERGSON, *Essai*, pp. 142-43 (*Oeuvres*, pp. 271-72). La segunda posibilidad es rica en consecuencias, pues uno de los factores que hacen posible la reflexión de sí o la auto-conciencia es precisamente la posibilidad ínsita que tiene la conciencia de adoptar un punto de vista diferente con respecto de sí misma. En verdad, es dicho factor el que le permite a Schütz distinguir entre la motivación del *para qué*, como fundamento de las unidades proyectivas de la vida de la auténtica motivación, del *porqué*, y afirmar que esta última modalidad de la motivación sólo puede sernos asequible explícitamente *a posteriori*. Al parecer, Bergson, a fin de concebir y analizar la experiencia a través de su experimento mental, adopta un punto de vista externo a la conciencia, ya sea la de Pedro o la de Pablo. Por el contrario, en lo que sigue me sitúo siempre según el punto de vista constitutivo e interior del propio sujeto de cuya conciencia se trate.

22 Cfr. E. HUSSERL., *Investigaciones lógicas*, v. c. 2, § 21, II, pp. 220-21.

23. En lo tocante a esto, tengo que afirmar que mi modo de pensar no se funda en que lo que pudiera expresarse diciendo que las condiciones que Bergson señala como necesarias para que tenga lugar la identidad entre conciencias sean muy difíciles de cumplir o que se caractericen por presentar un elevado índice de improbabilidad.

car, a mi juicio, que lo que realmente importa se halla oculto tras el repetido uso y los múltiples sentidos del vocablo «mismo», tanto en la presentación del experimento por parte de Bergson como en su evaluación por la de Schütz. No debe olvidarse la *modalidad propia* que tenemos de experimentar lo mismo, al mismo tiempo, durante el mismo período y según el mismo orden de presentación. La modalidad de ésta no se reduce a la especie de acto noético que llevemos a cabo (v.g., un percibir o un temer)²⁴, aunque sin duda es esto parte de ello. Hay en la modalidad de la vivencia *otro factor* que juega un papel *ineludible* en fundar la diferencia que experimentamos entre dos conciencias cualesquiera, aun en el caso insólito de que se cumplan todas las condiciones a base de las cuales ha concebido Bergson su experimento mental. En cada coyuntura de mi vida, la modalidad de mi experimentar algo determinado es función del *sabor* que tiene el ser *ya* esta forma concretísima de ser hombre que he llegado a ser. No me refiero por esto a ningún tipo de subjetividad universal y abstracta, sino a esta mi personalidad única que surge de una historia también única, es decir, de una historia que en definitiva no se reduce al orden cronológico de su constitución (con todo lo particular que pueda aquél ser) ni a ningún momento de la secuencia temporal de la experiencia. Sin duda, tiene razón Schütz cuando señala que la autobiografía de cada quien es fuente de la individualidad propia (o sea, tanto de mí mismo como del correlativo repertorio de conocimiento) y, sin embargo, yerra al no ir lo suficientemente lejos. Tiene esto por consecuencia que Schütz no le haga justicia del todo a la unicidad de la historia individual y de la propia experiencia de la vida, así como a la naturaleza especialísima que presenta el repertorio de conocimiento en cuanto producto de tales. Debemos reconocer un sentido muchísimo más radical a la afirmación de que el repertorio de nuestro conocimiento tiene un *origen autobiográfico*, precisamente el que funda la unicidad del orden de aparición de lo que se presenta en mi vida y el que justifica, al menos en parte, la *contingencia* de los momentos de mi experiencia. Me refiero con esto al estilo propio que muestra la apertura al mundo en que consisto en cada coyuntura de mi vida, a esa modalidad que siempre está *in fieri*, por cuanto se encuentra en constante proceso de hacerse y deshacerse, aunque no se dé como tal y sea articulable sólo *a posteriori* mediante la formulación y dilucidación de los *porqués* de nuestra

Nada de esto viene al caso en absoluto, aun cuando sea cierto, como soy el primero en reconocer y como creo que tanto Bergson como Schütz admitirían.

24. Ni se agota tampoco en los diversos otros índices o factores que afectan a las diversas clases noéticas de acto (v.g., la modalización o el carácter de fundado). Cfr. E. HUSSERL, *Investigaciones lógicas*, v. c. 2, § 10, II, pp. 172 y 174 y § 18; *Ideas*, I. § § 37, 93 y ss., 116 y ss., 118 y ss., 121 y 216 y ss.

vida (o sea, del tipo de hombre que he llegado a ser hasta el momento en el mundo y en conjunción *intrínseca* con él).

A mi modo de ver, la afirmación de que dos conciencias son irreductibles entre sí halla en esto el principio último de justificación. Por lo menos, habría que decir que se funda en algo que tiene carta de ciudadanía en esta región de la experiencia. Digámoslo así: la razón de la unicidad radica en el hecho de que el tiempo inmanente es, a la vez, *denso y mío*. Y es el tiempo no sólo lo uno y lo otro, sino además, y en especial, lo uno por lo otro. Que sea de este modo no resulta sólo del hecho de que se constituye mediante la complicación de protenciones y retrotenciones que forman todo actual y pasajero momento de mi vida, a base de un marco intencional y objetivo que se desarrolla en función de síntesis cada vez más complejas por medio de identificaciones y cancelaciones, parciales o no²⁵. Antes bien, son así las cosas, sobre todo, en virtud de que soy a cada momento una modalidad particularísima de tener acceso al mundo y a mí mismo, o sea, de que me voy estableciendo como estilo único e insustituible de apertura a lo que se vive y se experimenta y de que a cada paso constituyo y reconstituyo el fundamento del estilo propio como lo que se busca y autojustifica, aunque dicho proceso sea, salvo en situaciones críticas, de índole no tética.

El tiempo inmanente es *mío*, en última instancia, porque es *ya y desde siempre* un punto de vista, o sea, lo que se conforma como tal en cuanto es el especial modo que tengo de instalarme en el mundo. Al tiempo no puede dársele un estatuto propio e independiente, ya sea como corriente determinadísima de experiencia o como marco de la misma²⁶, salvo mediante un recurso abstractivo y, por lo tanto, derivado (y que por consiguiente da por supuesto el tiempo real e inseparable). De esto se sigue que al tiempo concebido de aquel modo no se le pueda considerar en ningún sentido como absoluto, ya que al parecer el razonamiento a base de conclusión tal involucraría una *petitio principii* y una supuesta descripción a base ilegítima (a saber: la que resultaría de tomar la parte por el todo). Por el contrario, el tiempo es sólo un determinante dentro de un *concretum* en devenir; es exclusivamente un elemento de la perpetua síntesis vital, cuyos dos polos fundantes y correlativos son la intencionalidad y el carácter subjetivo-monadológico de la experiencia, si entendemos por esto último tanto la unicidad *in fieri* de mi apertura al mundo como el fundamento *in via* de aquélla (y de la historia, a la vez necesaria y contingente, que resulta de conformarse la experiencia a dicha base vivida). En otras palabras, el tiem-

25. Cfr. E. HUSSERL, *Ideas*, I, § § 41 y 150; *Meditaciones cartesianas*, ed. Miguel García-Baró y trad. José Gaos y M. García-Baró (Méjico: Fondo de Cultura Económica, 1985), ii, § § 18-19.

26. Cfr. *per contra* E. HUSSERL, *Meditaciones cartesianas*, iv, § 37, pp. 131-33.

po inmanente, tomado en su ultimidad o como lo que existe sólo como *medio* de la constitución de dicha apertura y como decurso de tal, se establece —es decir, se vive y existe— precisamente como mi modo especialísimo de instalarme en el mundo. Entiéndase esto bien: el tiempo no es forma *a priori* y fundamento decisivo de mi experiencia, salvo como lo que se da *para* el carácter intencional de la vida consciente *en la manera que es privativa mía*. Así visto, el tiempo es lo que me hace *mónada* y sirve de recurso para que surjan y se consoliden las que son mis *propias* actitudes en curso. Todo lo que llegue yo a elegir como tema no puede, pues, considerarse en absoluto como idéntico a lo que los otros elijan, *hasta en el caso de que elijan «lo mismo»*. Y esto vale también, sin duda, para la significación y el valor que atañan al tema o a la concreción *total* de lo que aparezca en función del punto de vista a partir del cual llevo a cabo tal elección (y en función del cual se define mi apertura al mundo y el decurso de mi vida). O dicho de forma equivalente: aun cuando es cierto que la estructura de mi vida y de mi experiencia y las de cualquier otra conciencia son idénticas *formaliter e in genere*, no se sigue de ello, sin embargo, que lo sean *simpliciter* y *materialiter*, ni siquiera en esa improbableísima situación que se conformaría según las condiciones detalladas por Bergson en el susodicho experimento mental. Esta conclusión se nos impone tan pronto como nos damos cuenta de que el estilo propio de apertura al mundo es un factor constitutivo de toda coyuntura de la experiencia, y de que el punto de vista desde el que vivo es su fundamento y el origen de la actitud concreta en que estoy ante el mundo. O más exactamente: así se comprenden las cosas, una vez que cobramos conciencia de que en verdad dicho estilo es irreductible y fuente esencial de la experiencia, ya que consta de configuraciones *materiales* que no son en absoluto accidentales y que no presentan una índole propiamente «histórico-empírica».

A mi juicio, es esto lo que movió a Ortega y Gasset a proponer que el principio regulador fundamental de la vida y experiencia humanas es precisamente el opuesto del propugnado por Leibniz. Hemos entonces de hablar de la *discernibilidad de los indiscernibles* y no de su indiscernibilidad²⁷, al menos si nuestro propósito consiste en entender las mónadas

27. Cfr. J. ORTEGA Y GASSET, «Historia como sistema», p. 36, n. 1; G. W. Leibniz, «First Truths», *Philosophical Papers and Letters*, ed. y trad. L. E. Loemker, 2.ª ed. (Dordrecht: D. Reidel, 1969), p. 268; *Discours de métaphysique et correspondance avec Arnauld*, ed. y com. G. le Roy (Paris: J. Vrin, 1957), § 9, p. 44 y pp. 218-19 (com.); *The Monadology en Discourse on Metaphysics. Correspondence with Arnauld. Monadology*, trad. G. R. Montgomery (La Salle: Open Court, 1957), § 9, p. 252; *Nouveaux essais sur l'entendement humain* (Paris: Garnier-Flammarion, 1966), ii, c. 27, § 3, p. 197; *Leibniz-Clarke Correspondence*, ed. H. G. Alexander (Manchester, 1956), n.º 5, 21 (*Die philosophischen Schriften von G. W. Leibniz*, ed. C. I. Gerhardt, 1875-90, VII, p. 394); «Fourth Letter to Clarke», *Philo-*

conscientes no de un modo abstracto sino *stricto sensu*. Quisiera, sin embargo, añadir, a fin de evitar malentendidos, que la adopción de esta postura no implica en lo más mínimo subjetivismo o relativismo alguno, pues lo que se elige como tema —y precisamente en tanto y en cuanto se elige— es el correlato y la contrapartida objetivos, de otra manera inaccesible en absoluto, de una modalidad de apertura al mundo que se caracteriza por ser *sui generis* y propia. Me refiero así a la perspectiva auténticamente monadológica y radicalmente plural según la cual se articula diversamente la vida y la experiencia de los hombres —o sea, apunto a ese modo último de vivir exclusivo de cada quien que se hace asequible mediante la descripción fenomenológica y no como resultado de construcción hipotético-ideal alguna, ya sea por analogía o por endopatía o por recurso a otra función o agencia superior cualquiera²⁸. No es ello sino la noción que se corresponde con el hecho vital de que mi mundo se experimenta como distinto en cierta medida esencial al de cualquier otro, en tanto y en cuanto se constituye en la soledad insobornable y en la ambigüedad del encuentro con otras vidas. Y esto es así, pese a la comunidad de índole formal (o asbtracta) y material (o socio-histórica) que sin duda hay entre mi mundo y el de otro cualquiera, especialmente en el caso de amigos íntimos y de los hechos o cuestiones que vivan éstos a la vez y en colaboración (por sólo citar el caso más fuerte, o sea, el opuesto al del encuentro entre extraños, contemporáneos o no). Acontecimientos y cosas tales son los *mismos* para todos los sujetos humanos que tengan acceso a ellos en una coyuntura determinada, aun a nivel mínimo cuando las diferencias culturales e históricas lleven la voz cantante y la ambigüedad y hasta el malentendido fenoménicos se vean potenciados a un máximo. Y no obstante son para cada sujeto diferentes *secundum quid*, dado el carácter, en última instancia insuperable, de la perspectiva de lo que es *mío propio*. Quizá me fuera posible poner esto de una manera más clara si digo que el orden de sucesión de los porqués de mi vida (en tanto y en cuanto articulan la elaboración y la constitución de mi apertura al mundo) es, en el plano u orden monadológico (que es el ontológico-subjetivo), el equivalente funcional de la creencia (en el sentido que da Ortega a este último vocablo)²⁹, en cuanto posibilita y se opone al continuo dóxico de opinión, si éste es concebido a título exclusivamente individual o en el plano de la «ideación», tal y como lo propusiera Schütz a base de las distinciones fundamentales de Husserl³⁰. En cuanto tal, dicho orden de sucesión

sophical Papers and Letters, vii, § 9, p. 687; Frederick COPLESTON, *A History of Philosophy* (London: Burns and Oates, 1965), IV, pp. 290 y s.

28. Cfr. Aron GURWITSCH, *Human Encounters in the Social World*, ed. A. Métraux y trad. F. Kersten (Pittsburgh: Duquesne University Press, 1979), i.

29. Cfr. J. ORTEGA Y GASSET, «Ideas y creencias», *Obras Completas*, V, pp. 377-409; *El hombre y la gente*, pp. 133-34, 142, 144, 147, 150, 152-53 y 155.

30. Cfr. A. SCHÜTZ, *Reflections*, pp. 76, 80, 81-82, 84-85 y 86; E. HUSSERL, *Ideas*, I, §§

tiene que ver con el conjunto de determinaciones integrantes de la temporalidad inmanente (y es algo que afecta, por tanto, las articulaciones, el contenido y las relaciones de contenido de la misma). Pero, si esto es así, se sigue que la *densidad* del tiempo inmanente, en cuanto asequible en la experiencia inmediata, no se deja reducir a las dimensiones estructurales del tiempo (que, en cuanto imbricaciones de protenciones y retrotenciones en el presente especioso, fundan de *modo formal* la continuidad de la corriente de conciencia). Mas tampoco se deja fundar exclusivamente en las dimensiones estructurales de los correlatos intencionales de aquéllas, sino que ha de incluir además (y ciertamente ni por añadidura ni como un factor más entre otros) lo que podría caracterizarse de punto de vista material propio, el cual ha de servir de fundamento a una perspectiva vital única del mundo que resulta por correspondencia con la totalidad concreta *in via* del tiempo. Me parece, pues, que es ésta la manera más radical de entender lo autobiográfico, por cuanto es fiel al nivel último de lo que se da en el vivir inmediato del mundo y en la historia de nuestra experiencia.

Schütz elabora una interesante posición, según la cual todo conocimiento inoportuno, «aun el de cuestiones de hecho, puede provocar graves perturbaciones, como ampliamente lo demuestran los estudios de casos clínicos que han llevado a cabo los psicoanalistas»³¹. Tales perturbaciones —es necesario hacer hincapié en ello— no se limitan al plano psicológico, ni en el sentido académico del término ni en el que alcanzara en la psicología profunda; son más bien complejos de índole cognoscitiva, moral, conativa y emocional. En realidad, dichas unidades de perturbación son síntesis específicas que se caracterizan por una historia que obedece leyes determinadas. Si esto es así, el problema que habría que plantearse se podría formular del modo siguiente: si de lo que se trata al intentar entender dichos complejos o unidades de síntesis es únicamente saber el fundamento que tienen en las fases del desarrollo y maduración humanos, en las correspondientes formaciones objetivas que les sirven de correlato y en las

30-31, 39, 78-79 y 119; *Formal and Transcendental Logic*, pp. 117, 160, 164-65 y 321-24; Max WEBER, *Wirtschaft und Gesellschaft* en *Grundriss der Sozialökonomik*, III, 3.^a ed. (Tübingen: J. C. B. Mohr, 1947), I, i. c. 1, § 2; J. ORTEGA Y GASSET, *El hombre y la gente*, pp. 76-77, 133-34, 142, 144, 147, 151, 234-35 y 262-63.

31. A. SCHÜTZ, *Reflections*, p. 100. Cfr. Sigmund FREUD, *Introductory Lectures on Psychoanalysis* en *The Standard Edition of the Complete Psychological Works*, ed. J. Strachey (Londres: Hogarth Press, 1973), XVI, iii, conferencias 18-22; *Three Essays on the Theory of Sexuality* en *The Standard Edition*, VII, ii-iii; en cuanto al problema de la elección de la propia neurosis, *vide* en particular «Extracts from the Fliess Papers», *The Standard Edition*, I, Carta 57, p. 244; Carta 73, pp. 270-71; Carta 125, pp. 279-80; «The Disposition to Obsessional Neurosis», *The Standard Edition*, XIII, pp. 317 y ss.; Jean PIAGET, *The Origins of Intelligence in Children* (New York: International Universities Press, 1952); *The Concept of Reality in the Child* (New York: Basic Books, 1954).

leyes que rigen la conexión y el despliegue de tales fases y formaciones. Sin duda parece ser que la cuestión puede traducirse a estos términos, y, sin embargo, no es posible negar que haya otros factores que entren también en juego aquí con una importancia nada deleznable, ya que el fenómeno de lo que es oportuno en el curso de nuestra experiencia parece ser función del grado de compatibilidad que presente con respecto a mí en el momento de que se trate. Lo decisivo, pues, soy yo, y no un sujeto de índole universal, situado a mayor o menor grado de generalidad según lo que se venga a experimentar y en función de un marco particular, ya sea epistemológico, psicológico, trascendental o de otra especie. De esto se sigue que, si quiero hacer justicia a tales hechos, debo retrotraerme, en última instancia, a las *raíces monadológicas* (que se encuentran a la base de la constitución del significado) y a la índole temporal, selectiva y organizadora característica de las mismas. Es precisamente aquí, en función de esta problemática y este contexto concretos, que creo poder aceptar legítimamente el concepto leibniziano de «mónada incomunicante»³² y, a la vez, superarlo, por cuanto el punto de vista que soy y que me constituye como mónada es, justa y paradójicamente, lo que determina esa dimensión imprescindible de la vida consciente que Husserl llamara *intencionalidad* y que he caracterizado de «apertura propia al mundo». Es dicho estilo lo que me hace ser lo que soy en cada coyuntura de la experiencia, pues no es sino el modo especial de cobrar acceso a lo trascendente que consiste en la vital capacidad de elegir en el seno de eso lo que se corresponde *a priori* conmigo, desde el sentido más general pero definido hasta el más concreto y adecuado a mí mismo (aun a riesgo de que se trate en este último caso polar de algo *rayano* en lo inefable, así para mí como *a fortiori* para otro), si es que la situación mundanal y la historia propia se dan de hecho como motivos de experiencia que posibilitan el estilo propio de apertura que se encuentra en vías de ser constituido. En verdad, hállase aquí una de las razones —quizá la más profunda— de que «sin duda nos topemos con ciertas experiencias decisivas [v.g., la de un libro que descubramos, la de una persona que conozcamos o la de un acto de generosidad que se nos ofrezca] que han determinado el curso de nuestras vidas»³³, pero esto, a mi juicio, no puede justificarse de modo satisfactorio mediante la simple afirmación de Schütz según la

32. Cfr. G. W. LEIBNIZ, «On Nature Itself, or on the Inherent Force and Actions of Created Things», *Acta eruditorum*, septiembre de 1698 en *Philosophical Papers and Letters*, § 10, p. 503; Carta a Burcher de Volder, Brunswick, 21 de enero de 1704, *ibid.*, p. 534; «Reply to the Thoughts on the System of Preestablished Harmony Contained in the Second Edition of Mr. Bayle's Critical Dictionary, Article Rorarius», *Ibid.*, p. 579; Carta a Des Bosses, Hanover, 16 de junio de 1712, *ibid.*, pp. 604-605; Suplemento a una carta a Des Bosses, Hanover, 10 de agosto de 1715, *ibid.*, p. 617; F. COPLESTON, *A History of Philosophy*, IV, pp. 307 y ss.

33. A. SCHÜTZ, *Reflections*, p. 100.

cual una experiencia es decisiva para nosotros cuando tiene lugar «justo en un momento que es función de circunstancias específicas [y apropiadas] que estaban entonces vigentes»³⁴. La cuestión de determinar lo que es o no oportuno debe zanjarse a la luz del grado de madurez para ello de que goce el sujeto de que se trate en un momento, contexto y situación determinados, como me parece que está ya implícito en el planteamiento de este problema por parte de Schütz. Si no me equivoco, a menos que ya me encuentre a punto, pasaré por alto la cosa o el acontecimiento que se me allegue, o se me desdibujará en grado nada despreciable, o me dejará ya huellas insignificantes, ya trazas de sí que tengan un efecto destructor (como apunta el propio Schütz cuando nos habla de las perturbaciones psicopatológicas).

Es posible aclarar el asunto de que aquí se trata mediante ejemplos. Podríamos poner por caso el ya citado del encuentro que tengamos con una persona o del hallazgo de un libro, pero sólo cuando se dé por condición previa que haya habido un período de preparación y adviento para ello (aunque quizá cobremos conciencia explícita de esto únicamente después de que el acontecimiento ya haya tenido lugar y lo hayamos asimilado). Pero no se reduce la cosa a esto, ya que es posible que la misma persona o el mismo libro se alleguen a nosotros en diversos momentos *críticos* de nuestra vida, lo cual conllevaría distintos descubrimientos y replanteos en torno a lo mismo, algunos de los cuales podrían ser de índole decisiva y hasta revolucionaria en nuestras vidas, en función de la reiteración del encuentro a diversos niveles de densidad argumental en la experiencia.

A mi modo de ver, la eficacia y el grado de repercusión de encuentros o hallazgos tales (o el carácter *decisivo* de dichas vivencias y sus correlatos, para ponerlo en palabras del propio Schütz) no pueden medirse o justificarse, como opina éste, *meramente* en términos del momento en que lo que se vive ocurra y en función de las circunstancias entonces vigentes. Lo que quiero decir, por supuesto, no es que la ocasión (o sea, el momento y las circunstancias concretas del mismo) carezcan de importancia; más bien sucede lo contrario, pero me parece, sin embargo, que la importancia y el significado de lo que se vive sólo pueden enjuiciarse correctamente si abordamos la cuestión *en un orden opuesto* al que sigue Schütz. Así cuando éste nos dice que todas las experiencias de esta índole «llegaron a formar parte del repertorio de conocimiento con que contamos, pero [de modo tal]

34. *Ibid.* Traduzco «prevail» por «estar vigente», aunque la versión más usual sería la de prevalecer, predominar, imperar o reinar. Creo empero que esta traducción no es sólo justa y adecuada a lo que Schütz dice y quiere decir, sino que además permite comprender más fácilmente la interpretación a base de la cual se elaboran los razonamientos que siguen, aunque, eso sí, no dependen éstos de traducción tal, ya que son compatibles con la versión corriente.

que la sedimentación [de las mismas] queda expresada al *escorzarse* ellas a base del momento en que ocurrieron»³⁵, es menester preguntarse por qué la sedimentación de dichas experiencias se caracteriza en absoluto por presentar un índice temporal. Si en verdad esto último es tan importante como para servirnos de signo y recordatorio de encuentros y hallazgos tales (o de los correlatos objetivos y subjetivos de los mismos), se sigue entonces necesariamente que el asunto de que se trata y la vivencia correspondiente exceden con mucho el nivel de hecho y factoración de índole meramente cronológica. En coyuntura tal, es preciso que el período a que nos referimos sea *denso* o, en otras palabras, que constituya una fase de *madurez* en la historia de mi vida. El momento y el nivel de complicación y maduración han pues de corresponderse. En otras palabras, el contexto de experiencia y las circunstancias que le sean concomitantes llegan a sedimentarse de modo *típico*, sí, pero también según una *manera muy especial o propia*, a saber, la que se adecúa justamente al estado de preparación y desarrollo en que me encuentro. Dicho estado es sin duda función del sentido y de la historia de mi experiencia vital o, más exactamente, de mi punto de vista monadológico *in fieri* (y del estilo de apertura al mundo que se funda en él). Únicamente si el advenio de la mónada coincide con una cosa o acontecimiento (o con un aspecto de los mismos), pero de modo que *casen* uno con otro en medida ciertamente significativa, cabrá esperar que el encuentro vital en cuestión deje trazas importantes y apropiadas y que la sedimentación que sufra se escorce de manera temporalmente específica. Si no se dan estas condiciones, la cosa o el acontecimiento de que se trate no dejarán huella alguna, o provocarán ciertas anomalías (de especie psicopatológica o moral o quizá de otra índole), o conformarán el repertorio de conocimiento con que contemos, tanto *materialiter* como *formaliter*, pero sólo mediante la inclusión de contenidos vagos e indistintos. Es posible que Schütz se haya dado cuenta precisamente de esto, pues la expresión «función de circunstancias específicas [y apropiadas] que estaban entonces vigentes» parece apuntar, al menos por implicación, a la conclusión que acabamos de sacar. Hemos de preguntarnos, entonces, por qué es Pablo, digamos, y no Pedro, quien tuvo una experiencia decisiva en dicho momento al hacer frente a las precisas circunstancias que estaban entonces *vigentes*. Cabe que tanto Pablo como Pedro se hallen ante las mismas circunstancias vigentes en la misma ocasión y simultáneamente, y que, sin embargo, sólo sea Pablo quien tenga un encuentro decisivo. El momento, la ocasión y las circunstancias no parecen bastar para que la experiencia tenga lugar en absoluto o, al menos, para que ocurra con el viso de lo significativo o decisivo.

Pero hay que ir aún más lejos. Tenemos que determinar el sentido ínti-

35. *Ibid.*

mo que parece hallarse oculto en la misma fórmula que emplea Schütz. Sin duda, las circunstancias que son pertinentes a cualquier experiencia siempre se caracterizan por ser vigentes, pero *¿para quién?* En cada coyuntura de la historia vital del individuo, el *quien* es alguien singular. Más todavía: presenta en cada uno de tales nexos una singularidad diversa. Y esto no podría ser de otra manera, ya que, como apunta Bergson, «le moment suivant [de quelque état de conscience] contient toujours, en sus du précédent, le souvenir que celui-ci lui a laissé»³⁶, pero en particular y sobre todo porque el *quien* consiste en ser, por lo pronto y desde siempre, un *determinado estilo de apertura al mundo*, que asimila lo otro a sí propio y que, en consecuencia, se reforma y se reorganiza a sí mismo en función de la alteridad que se *percibe* en lo otro y hasta el punto en que dicha nóvel y hasta insólita alteridad sea percibida³⁷. Todo esto ocurre de modo tal que no es posible, en coyuntura alguna, separar el estilo de mi apertura al mundo de mi experiencia para poder considerarlo por cuenta propia, o sea, haciendo abstracción de la historia de mi vida y de las circunstancias que se hallen vigentes en coyuntura tal. Es el quien, en un momento preciso de su desarrollo y en función del *modo de ser hombre a que haya llegado en su estancia e instalación en el mundo*, recusa o da entrada a las circunstancias y establece la manera especial de darles entrada o de recusarlas. Las circunstancias únicamente se encuentran vigentes, y del modo especialísimo en que lo estén, ante el quien *concreto* de cada vida, o sea, ante aquél que vive en un estadio determinado de la elaboración y la constitución de sí mismo que se llevan a cabo a base de una intrínseca perspectiva que surge como correlato del punto de vista de índole monadológica y de una historia que la conforma y expresa. Después de todo, el fenómeno de «estar vigente» no es algo puramente «objetivo» y anónimo, sino un acontecimiento que le sucede a alguien. Y lo que es más: es lo que es *stricto sensu* sólo para ese alguien y tiene lugar justo así únicamente a ojos de esa persona determinadísima. En suma: no hay tal cosa como un «estar vigente» o un «importar» *in abstracto*. Todo acontecimiento o cosa (o aspecto de los mismos) hace su aparición de esa manera, es decir, como lo que corresponde (en toda su riqueza y concreción irreductibles en ciertas dimensiones propias a lo accidental) a un quien *singular*. En otras palabras, la estructura de *lo que nos pasa* contiene un índice o coeficiente temporal que es función y correlato de una determinada persona en su devenir, y no lo que se corresponde con un sujeto en general, no importa cual pueda ser el nivel de universalidad que pueda atribuírsele. Lo que tiene vigencia la tiene para mí, es decir, cuando la tenga para mí y del modo exclusivo en que la posca ante mí (de manera tal que el «cuando» y la «modalidad» se

36. Henri BERGSON, «Introduction à la métaphysique», pp. 183-84 (*Oeuvres*, p. 1398).

37. Cfr. A. GURWITSCH, *El campo de la conciencia*, t. 1, c. 2, § 3, pp. 49 y ss.

adecúen esencialmente). Por consiguiente, hay un ajuste necesario entre lo que aparece y el quien singular que se da sólo como concreción irrenunciable de un estilo de apertura al mundo (y de la historia en que va ínsito y se busca y constituye). Y esto es lo *esencial* que, como complejo de elementos subjetivos y objetivos correlativos, *no* se comparte con nadie, con todo lo semejante que pueda ser la vida de uno a la de cualquier otro, como a menudo es el caso, pues, aun cuando suceda esto, no por ello se disipa la soledad insobornable ni se elimina la ambigüedad de lo que aparece ni el malentendido entre conciencias, contemporáneas o no, ni los que se dan entre el presente estado de mi vida consciente y el recuerdo de lo que fui o pude ser.

Ahora bien, al recordar esto, quiero repetir y poner de relieve el hecho de la ambigüedad irreductible que caracteriza todo lo que aparece cuando se le considera desde el punto de vista de contemporáneos diversos que participan en una misma situación, y hasta desde el de íntimos amigos que han compartido la vida durante largo tiempo y colaborado en proyectos y experiencias comunes. Asimismo intento hacer patente el *sentido originario* de lo que está vigente para alguien y la condición *a priori* de unicidad e irrepetibilidad a que se halla sujeto. Es posible a este respecto considerar las situaciones conflictivas que se presentan, por ejemplo, cuando el sistema de motivaciones interpretativas se desintegra, al menos en parte, a los fines vitales del momento en que se vive. Se trata de un sistema que se constituyera por referencia a un tema determinado de una conciencia singular³⁸. Cuando la desintegración afecta a sistema tal, «“lo que es [ahora] inactual”, “lo que ha sido puesto entre paréntesis” pero que [en principio] “cabe reivindicar” puede dar lugar a que surjan nuevas pertinencias de motivación que nos den *motivo* de revisar la condición de plausible [con que hemos caracterizado] una creencia dada por supuesta hasta el momento»³⁹. Esto sucede de acuerdo con el quien que soy, tanto históricamente como en principio. Pero la motivación de que aquí nos habla Schütz no es de índole exclusivamente temática e interpretativa; a mi juicio, involucra también —y de modo nada accesorio— el sistema motivacional de los porqués según los cuales he articulado mi vida hasta ese momento. Este sistema es precisamente el que ejerce presión sobre la *posibilidad problemática* con que me enfrento en la situación dada para que

38. Me refiero al sistema que ha cumplido el requisito de «coherencia firme [en cuanto verificable] en el decurso de la experiencia... [Este fenómeno nos permite] dejar de investigar [el tema en cuestión] y... “mantener en reserva” el conocimiento [así adquirido] en la modalidad de lo que tenemos “entre mano” [*in hand*] y de lo que no se pone por consiguiente en cuestión» por el momento. (A. SCHÜTZ, *Reflections*, pp. 156-57).

39. *Ibid.* El subrayado me pertenece.

aquella alcance estabilidad mediante una resolución del conflicto inherente en la misma (v.g., el que se constituye entre las apariciones consecutivas y reiteradas del rollo de sogas en el rincón oscuro del cuarto y la serpiente enrollada, para usar el ejemplo predilecto de Schütz en *Reflections on the Problem of Relevance*). Tal resolución es factible pero sólo cuando se produce en consonancia con el susodicho sistema, aun cuando ello conlleve concomitantes y profundas correcciones del sentido propio de la vida de cada cual. En otras palabras, *tanto* los elementos positivos *como* los negativos de que consta el repertorio de nuestro conocimiento nos motivan a que re-interpretamos el tema que se ha hecho cuestionable, y a que lo hagamos *según ciertos lineamientos* que parecen intrínsecamente compatibles con el sujeto de la experiencia y con el tema que le ocupa, así como con el repertorio de conocimiento propio de hombre tal. Se trata de cursos posibles de experiencia que se incorporarían en las cadenas de los *paraqués* en que se articularían (ya por anticipación proyectiva, ya de hecho) las *acciones* que se abren y *posibilitan* en dicha coyuntura⁴⁰. Esta forma *dirigida* de la labor de *re-interpretación* de lo que se presenta es lo que nos permite revisar el repertorio de nuestro conocimiento, hasta el punto de llegar a abandonar ciertos de sus elementos y de proceder a reorganizarlo, quizá hasta drásticamente, a fin de dar resolución satisfactoria a lo problemático que como tal ha hecho su aparición. Esta conclusión parece quedar confirmada por las siguientes palabras de Schütz:

Con todo, *es siempre el contexto significativo del conocimiento que se da por supuesto... el que... adquiere pertinencia motivacional a los fines de [poder] considerar la situación (que se ha dado por supuesta hasta ese momento) como algo cuestionable y por dilucidar y como lo que ha de ser reivindicado y verse sujeto a revisión...⁴¹.*

A mi juicio, encontramos aquí corroboración a lo dicho, ya que, sin lugar a dudas, este modo de entender las cosas saca al primer plano la íntima conexión que existe entre lo problemático y el repertorio de nuestro conocimiento, con lo que se pone de relieve a éste como trasfondo necesario para la resolución hasta de los conflictos de mayor envergadura. Así se pone en evidencia que la historia del yo se instituye en cuanto tesitura significativa imprescindible para ello y se hace hincapié en el fundamento de la misma, a saber: el estilo monadológico de mi apertura al mundo. De

40. No se puede perder aquí de vista la circularidad propia del fenómeno de la pertinencia motivacional. A este respecto, véase mi estudio «Nexus, Unity, Ground. Reflections on the Foundations of Schütz's Theory of Relevance», *Man and World*, XV (1982).

41. A. SCHÜTZ, *Reflections*, p. 157.

esto se sigue que no sea en absoluto posible reducir la historia a cronología, ya sea que se la tome como pura contingencia o como sujeta a cierta legalidad. La razón de ello no es ya difícil de ver: la historia individual es, en verdad, la articulación del proceso de fundación, elaboración y ejecución de la apertura al mundo en que consisto. Más aún: es el esfuerzo mediante el cual puede *únicamente el quien* llegar a ser el alguien determinado que *busca* ser, por cuanto, se halla instalado éste en el mundo en consonancia con un estilo y un fundamento que se constituyen *pari passu* y en reciprocidad. Y si esto es así, se puede afirmar entonces que la historia de mi vida puede conllevar tanto un desarrollo como una disminución de lo que soy, por lo que es capaz de dar pábulo a reorganizaciones contextuales subjetivo-objetivas de la más varia índole, de lo cual no queda excluido en absoluto ni siquiera la *base última y originaria* de las justificadas pautas e inclinaciones que se nos dan como dignas a seguir en nuestra consuetudina experiencia. Podríamos pues decir que el estatuto permanente de dicho fundamento y origen radicales de mi vida es el de *estar siempre en pos de sí mismo*.

Un replanteo de la cuestión

En un estudio reciente⁴², ha examinado Helmut R. Wagner uno de los inéditos de Schütz. Creo que un análisis de esta fuente puede aclarar los temas que nos importan⁴³. Entre los varios temas sobre los que reflexionara Schütz en ese breve pero importante manuscrito, figura, según nos dice Wagner, el de los límites de la posible aplicación de «las dos “idealizaciones” que [nos] hubieron de servir de garante de la fiabilidad y constancia [características] del mundo de la experiencia humana»⁴⁴. De hecho, la presentación de Wagner se centra precisamente en esto. Quisiera pues servirme de ella para ver hasta qué punto las conclusiones a que he llegado se adecúan no sólo al pensamiento de Schütz sino, además y sobre todo, a la naturaleza de las cosas.

Por lo pronto, es de notar que Schütz «puso en duda que la primera de las dos idealizaciones [i.e., la del “puedo volver a hacerlo”] sea el correlato subjetivo de la segunda [i.e., la del “y así sucesivamente”]»⁴⁵. No quiere

42. Cfr. H. R. WAGNER, «The Limitations of Phenomenology: Alfred Schütz's Critical Dialogue with Edmund Husserl», *Husserl Studies*, I (1984), pp. 179 y ss.

43. El inédito a que me refiero es el «último documento [que da expresión] al diálogo crítico que [Schütz] mantuviera... con Husserl... [Fue] escrito cinco meses antes de que aquél muriera...» *Ibid.*, p. 194.

44. *Ibid.*

45. *Ibid.*, p. 195.

esto decir, por supuesto, que Schütz llegara a descartar la *existencia* de dicha correlación, o sea, la de la dualidad noético-noemática inherente al proceso de idealización a que nuestra experiencia del mundo se encuentra sujeta sin cesar. Lo que sí puso en tela de juicio, sin embargo, es la doctrina según la cual tal correlación implicaría una *estricta correspondencia* entre las dimensiones noética y noemática del proceso de idealización, o entre «la constancia de las capacidades subjetivas» y «la confianza en la durabilidad y fiabilidad de las cosas y las circunstancias»⁴⁶. Según esto, parece llegar Schütz a modificar en cierto sentido la posición que habría adoptado con anterioridad con respecto a la *naturaleza* de la correlación noético-noemática que es fundamental a la experiencia, por cuanto no puede seguir afirmando que ambos *relata* tengan un peso equivalente a los efectos del papel que juegan en el proceso idealizador a que se encuentra sujeta la constitución de nuestra vida consciente. O para ponerlo en palabras de Wagner: «Hay que distinguir, con toda nitidez, entre los caracteres de relativo y transitivo [propios] de [nuestras] capacidades subjetivas [por un lado] y [la] constancia [característica] de los objetos [por otro]»⁴⁷.

Darse cuenta de esto nos obliga a examinar los *relata* en sí mismos, si es que en verdad queremos comprender cómo la correlación que nos ocupa se ve afectada según el diverso peso que se atribuya a cada uno de ellos y en función de las vicisitudes que los mismos sufran, así como en virtud de las razones que sirvan de fundamento a éstas. Una vez que coloquemos de lleno la dimensión noética del «puedo volver a hacerlo», en cuanto parte integrante del proceso idealizador de la experiencia, en un *contexto o nexa autobiográfico*, tal y como lo hace Schütz, se verá con evidencia que «no se puede defender la *validez general*»⁴⁸ de dicho proceso. Y esta limitación subjetiva que afecta la aplicabilidad de éste se explica por dos razones conexas.

Por una parte, no puedo en absoluto dar por descontado que *me* ha de ser posible volver a hacerlo, «no importa lo que sea... [eso que quisiera volver a hacer]. Existe [lo que podría llamar] la “estructura temporal de las capacidades” [subjetivas], la cual se halla vinculada con el ciclo vital del individuo, a saber: el de crecimiento, madurez y envejecimiento»⁴⁹.

46. Es de notar que Wagner, al parecer siguiendo en esto a Schütz, expresa ambos lados de la correlación en cuanto disposiciones subjetivas. Quizá hubiera resultado más claro y hubiera tenido mayor alcance el hablar de la segunda «inclinación» (es decir, de la dimensión noemática del proceso de idealización) en función de los sistemas de pertinencia temática que gobiernan la experiencia o en términos de los horizontes objetivos de ésta.

47. H. R. WAGNER, *loc. cit.*, p. 195.

48. *Ibid.*, p. 194. El subrayado me pertenece.

49. *Ibid.*

Por otra parte, y a nivel social, nos encontramos ante un problema que, aunque análogo, es aún más complicado. En cualquier momento determinado de mi vida, no puedo sin más dar por supuesto que mi capacidad de hacer algo se corresponde con la tuya. Reconocer este hecho tiene cierta importancia, creo yo, si es que nos proponemos, en cuanto agentes de la *praxis social lato sensu*, embarcarnos en un proyecto común. Además, si no puedo lograr certidumbre alguna de que he de poder hacer algo determinado en función de lo que me depare el despliegue de mi propia historia personal, ¿cómo podría tener la seguridad de que tal capacidad futura mía, caso de que exista y con el grado de eficacia que presente dentro del alcance posible de su campo o intervalo de variabilidad, se corresponderá con la tuya a lo largo de la historia de nuestros proyectos en común? Ahora bien, una duda como ésta no es algo que podamos pasar por alto como si fuera de poca monta, ya que se funda precisamente en la limitación individual a que se halla sujeto el campo de variabilidad de la dimensión subjetiva del proceso de idealización que se aplica a dos conciencias cualesquiera que se enfrasquen en una relación conflictiva o que se embarquen en un proyecto vital en común. Y esto es así, aun cuando las capacidades pertinentes de realizar el fin de dicho proyecto o de superar el conflicto en cuestión sean reales y se correspondan en lo esencial, pues «¿...[c]ómo me sería posible comparar mi capacidad pasada a la de otro o la suya de ahora con las que tendré en el futuro?»⁵⁰ En otras palabras, no se trata de un mero desfase posible entre las capacidades subjetivas de dos conciencias cualesquiera; antes bien, la cuestión es otra, pues no existe «legalidad» alguna que rijan las variaciones del «poder» de las conciencias. Por consiguiente, no será posible retrotraer aquéllas a un fundamento a cuyo régimen aparential se sujeten y, por tanto, seremos incapaces *a fortiori* de establecer una correlación funcional permanente entre las capacidades de las conciencias, de modo que pudiéramos anticipar las variaciones y desfases y así actuar en consecuencia en nuestros conflictos y proyectos en común. Aparte de los errores posibles y hasta de los desgastes necesarios de las capacidades subjetivas, lo que aquí se esconde es la fuerza y el misterio de la libertad como *fons vitae* u origen de la determinación de sí y para sí.

Quizá nos sea posible llegar a justipreciar el sentido y el alcance de las dificultades a que me he referido, si llevamos a cabo una crítica del uso del concepto de «lo mismo» en todo aquello que tenga que ver con lo que una «misma persona haga en momentos distintos o diversas personas hagan al mismo tiempo o en diversos momentos»⁵¹. Hay que empezar por preguntarse si es permisible, «mediante la simple decisión del observador que se encargue de tipificar [la situación], llegar a afirmar [que son lo mismo],

50. *Ibid.*, p. 195.

51. *Ibid.*

pasando por alto el sentido que "el algo" en cuestión tenga en cada caso para el individuo que lo haga o lo piense...»⁵². Sin duda no hay derecho alguno de proceder así. Como hemos visto ya, el repertorio de nuestro conocimiento es, *como mínimo*, una *unidad estructural* de «razones» que me posibilitan actuar en el mundo y que se establece como resultado *histórico* de mi trato con las cosas. El sistema de tipos y habilidades prácticas que obtengo y que constituyo como parte de mi propio ser en cuanto sedimento de experiencias tales *no* es el mismo en toda persona, aun cuando sea cuestión de contemporáneos que se embarquen en proyectos comunes y que así envejeczan juntos en un entramado de relaciones que se establezcan cara a cara⁵³. Y esto no se debe simplemente a los varios accidentes y contingencias que por cierto distinguen a dos vidas conscientes cualesquiera y a sus respectivas historias, sino, además y sobre todo, a los sistemas *sui generis* de lo que cada conciencia establece para sí como pertinente y donde encuentra sus motivaciones, mas también se retrotrae a las diferencias monadológicas *a priori* que caracterizan y separan esencialmente a dos conciencias cualesquiera y que van constituyéndose para la conciencia en un proceso de decisión propio en la búsqueda de sí⁵⁴.

Si ahora pasamos a examinar el aspecto objetivo del proceso idealizador, pronto nos hallaremos ante el hecho de que la aplicación del «y así sucesivamente» también ha de limitarse y relativizarse por razones autóctonas de esta dimensión. «Si [pasamos a] considerar el "mismo" objeto intencional [tal y como se da] en la apercepción de diversas personas, descubrimos que la intencionalidad de cada una de ellas no puede separarse de los varios intereses propios que afectan la atención»⁵⁵. Sin duda se cumple esto también con respecto al objeto en la apercepción de la misma persona en diversos momentos de su historia. Y no podría ser esto de otra manera, a la luz de lo que ya sabemos en torno a nuestros sistemas de motivación y de los fundamentos *a priori* de los mismos. *Y más aún*: «los objetos concretos no gozan de duración ilimitada: "envejecen", se gastan y se estropean. De un "momento" al otro, nos decepcionan al no sernos útiles "del mismo modo que antes". Permanecen "lo mismo" sólo "hasta próximo aviso"»⁵⁶. En esto consiste, al menos en parte, la razón que tene-

52. *Ibid.* Cf. *supra*, n. 21, final.

53. Cfr. A. SCHÜTZ, *The Phenomenology of the Social World*, trad. G. Walsh y F. Lehnert (Evanston: Northwestern University Press, 1967), § § 20 y 33-34; «The Dimension of the Social World», *Collected Papers*, II, ed. A. Brodersen (La Haya: Martinus Nijhoff, 1964), p. 23; J. ORTEGA Y GASSET, *El hombre y la gente*, p. 187.

54. Cfr. *supra*, n. 40.

55. H. R. WAGNER, *loc. cit.*

56. *Ibid.* Wagner sale al paso de una posible objeción al decirnos que «ciertos fenomenólogos pudieran ser de la opinión que la comparación entre los objetos concretos y el *eidós* intencional de los mismos carece de fundamento». (*Ibid.*). Pero, si es así, lo

mos, por parte propia del objeto, de no confiarnos sin cortapisas en las cosas.

Al parecer, Schütz tuvo plena conciencia del sentido y del alcance de la re-evaluación que llevara a cabo de su posición en este «último documento [que da expresión] al diálogo crítico que mantuviera... con Husserl...»⁵⁷. Y lo que es más: la consideró de tal importancia que llegó a enjuiciarla así: *Hic egregie progressus sum*⁵⁸. Las varias revisiones y expansiones que pensaba llevar a cabo, cuando lo sorprendió la muerte, en lo que respecta a las conclusiones y a la metodología de su obra, exigían claramente que reformulara los fundamentos mismos de su teoría en torno a la experiencia mundanal y la acción —y, por tanto, la de su estrato básico, a saber, la que versa sobre la noción y la articulación del concepto y la realidad de la pertinencia. Un ajuste de detalle, a mi juicio, no hubiera bastado en absoluto. Para ponerlo en palabras del propio Wagner: el replanteo de los hallazgos teóricos de Schütz hacía preciso que éste revisara «la teoría de la pertinencia mediante la incorporación de todas las [nuevas] consideraciones [llevadas a cabo] a... la temprana versión»⁵⁹ que diera de ella y, por consiguiente, le imponía una re-elaboración total de la misma. En lo que respecta al concepto husserliano de idealización dúplice, ya hemos visto —tanto en función de lo que ahora discutimos como de análisis anteriores—⁶⁰ que no había otra salida posible. Esto se debe sin duda, entre otras cosas, a que la «vinculación de [nuestras] capacidades a sus significados subjetivos las coloca en el seno de los sistemas personales de motivación de los individuos y les hace sufrir cambios, en cuanto a su relieve e importancia, que son parte integrante del decurso de los proyectos significativos [que se articulen] conforme al “plan vital” del individuo»⁶¹. Pese a esto, es menester que hagamos dos advertencias a fin de justificar el sentido y el alcance de la autocritica de Schütz.

En primer lugar, hay que decir que los nuevos hallazgos a que llegara

hacen a perjuicio de sí y a propia cuenta y riesgo, ya que la duración finita y el periclitar de las cosas perceptivas resultan de necesidades esenciales que se fundan en el *eidós* de la «cosa material», el cual es asequible por elaboración y visión perfectible (y no *sub specie aeternitatis*) de nuestra experiencia de las cosas del mundo y de lo que a tal se presenta. Con conocimiento de causa y deliberadamente, nos añade pues Wagner que Schütz «había insistido [empero] en que las idealizaciones eidéticas han de corresponder a experiencias determinadas de lo empírico».

57. *Ibid.*, p. 194.

58. *Ibid.*

59. El vocablo «todas» se refiere no sólo a los factores que afectan al proceso de idealización dúplice, sino también a otras cuestiones y elaboraciones de la obra de Schütz que Wagner menciona pero no examina.

60. Cfr. *supra*, n. 40.

61. H. R. WARNER, *loc. cit.*, p. 195.

Schütz con respecto al proceso de idealización dúplice (y la labor teórica que anuncian y precisan ellos) son consecuentes con su esfuerzo anterior y pueden anticiparse a la luz de éste, aunque claro está que no de un modo abstracto o mediante la simple deducción, sino únicamente si llevamos a cabo un análisis eidético-descriptivo de los fenómenos y la experiencia mundanales con toda precisión e insistencia que merezcan. Los resultados de toda reflexión esencial pueden ser revisados si puede demostrarse que no incluyen ciertos aspectos noemáticos o algunas dimensiones noéticas que sean necesarias para la cabal constitución del fenómeno y de la experiencia de que se trate. Y la prueba o mostración de ello reside en la reiteración y profundización de la propia reflexión.

En segundo lugar, es menester señalar que la re-evaluación que Schütz llevara a cabo en el inédito que nos ha presentado Wagner y la profundización que lograra en los análisis correspondientes no van, a mi juicio, lo suficientemente lejos. No basta indicar, como lo hace Schütz, que existe una *asimetría* entre las dos dimensiones de la unidad noético-noemática del proceso de idealización que estudiara Husserl, pues hay además que investigar el significado de la resultante subjetivización de la experiencia y de la absolutización de la conciencia *qua* nóesis que al parecer es inherente a tal posición y que se sigue de ella. Además, la relativización de la dimensión subjetiva del proceso de idealización que tiene lugar en función de la «estructura temporal de las capacidades [subjetivas]» es insuficiente a los fines de la radicalización que se precisa, ya que estructura tal queda sólo definida a base de estadios y secuencias (a saber: crecimiento, madurez y envejecimiento), los cuales, en tanto y en cuanto son fenómenos universales, hacen caso omiso de la fuente más importante de la relativización subjetiva. Debemos ir más allá de donde ha llegado Schütz y mantener a la vista, en cuanto son limitaciones de mayor alcance al margen de aplicabilidad del proceso de idealización, aquellas determinaciones subjetivas que tienen sus raíces en mis exclusivos fundamentos *a priori*, o sea, en los que hacen que pueda cobrar acceso al mundo mediante un estilo *sui generis* de apertura a éste. Se trata, pues, de considerar la manera estrictamente monadológica que, en última instancia, me constituye en cuanto selectividad y pre-dilección únicas, es decir, aquello que está *in fieri* en mí como lo que siempre y *ab origine* es irreductible al marco «exento» o formal del vivir y al estilo de experiencia de cualquier otra conciencia. Y lo que es más: conforme a esta restricción, es menester afirmar que la comprensión de la dimensión objetiva del proceso de idealización, tal y como lo ve Schütz, también ha de radicalizarse, por cuanto, la duración finita y el periclitarse de las cosas materiales sólo tienen significado con respecto de los proyectos vitales y la mortalidad de la persona (o como correlato de ellos), así como de la historia de la experiencia mundanal, de los sistemas motivacionales constituidos en ella y mediante ella y de los fundamentos *a priori* de tales que son característicos de aquélla, en la medida en que se hacen

patentes y se establecen —ya sea positiva o negativamente y en el grado en que alcancen cierta estabilidad— en consonancia con dichas determinaciones subjetivas. Pero más importante todavía es el hecho de que las determinaciones objetivas pueden justipreciarse y constituirse de manera adecuada únicamente si no postergamos jamás la indivisibilidad y la sistemática interrelación que se dan, en el plano inmediato de los fenómenos, en lo que respecta a la unidad fundamental y global del par «sujeto y mundo»⁶². En realidad, las determinaciones objetivas en cuestión (i.e., la duración finita y el periclitar de las cosas materiales) son *correlatos* de ciertas disposiciones subjetivas y de sus fundamentos *a priori*, o sea, del conjunto de condiciones subjetivas a cumplir para que experimentemos aquéllas y las constituyamos *precisamente como lo que son*. Y esto es así aun sin tener en cuenta la *asimetría* a que apunta Schütz entre las dimensiones subjetivas y objetivas del proceso de idealización a que intrínsecamente va sujeta la experiencia mundanal *en curso*. En honor a la verdad, es menester decir que, si faltaran determinaciones subjetivas tales o en la medida en que no logren cobrar forma en grado suficiente, los aspectos mundanales correlativos o no harían su aparición en absoluto ante la conciencia, o adquirirían una apariencia que sería tan sólo de índole deficitaria, o se pondrían de manifiesto de un modo que únicamente cabría caracterizar de negativo (en el sentido de *privatio*). Al parecer, pues, hay una conexión sistemática entre *mi* modo de cobrar acceso al mundo y la especie de mundo o de aspecto mundanal que se revele de consiguiente. Condición tal se aplica, sin duda, a las determinaciones objetivas de la cosa material que se corresponden con saber que los habitantes del mundo de la vida presentan una duración finita y periclitán en su existir.

No creo que carecería de utilidad reformular mi propia posición con mayor exactitud en esta coyuntura, pues quisiera hacer resaltar, del modo más radical posible, lo que me separa del pensamiento de Husserl y de Schütz en torno a estas cuestiones. A ese fin, quizás cabría decir que he propuesto aquí una tesis que justificaría ciertos juicios fenomenológicos, al mismo tiempo que los recusaría en cuanto indica que es necesario hacerlos surgir de una dimensión aún más fundamental de la experiencia. Así, cuando Husserl nos dice que es imposible que dos

... percepciones esencialmente idénticas en esto que tienen de propio [o sea, el *eidos* que funda el género percepción y del cual son casos particulares]... sean idénticas también por respecto a la determinación de su contorno...[.]

tiene razón porque, en caso tal, «serían», como bien apunta de inmediato,

62. Cfr. Julián MARÍAS, *Ortega. I. Circunstancia y vocación* (Madrid: Revista de Occidente, 1960), pp. 408-410.

«individualmente *una* percepción»⁶³, lo cual es contradictorio. Y, sin embargo, *no* tiene toda la razón, como puede verse de lo siguiente. En una aclaración a su aseveración, añade Husserl que

la diferencia individual [entre dos percepciones sucesivas de la misma cosa mundanal] radica en el medio circundante [de las nóesis perceptivas] y con ello en el lugar en el tiempo⁶⁴.

Esta afirmación, aunque cierta, no nos basta, como hemos visto, ya que la diferencia en cuestión no se reduce en última instancia, como quisiera Husserl, a la que se produce por el tiempo inmanente, en cuanto historia experiencial y como marco de los nexos vitales de cada quien, sino que depende fundamentalmente de otros dos factores correlativos, a saber: mi decurso intencional (en cuanto *fundado* en mi punto de vista esencial, que es un *a priori material in fieri*) y los correspondientes contenidos y estructuras de índole noemática. Y esto sucede de esta manera, como creo haberlo sugerido en lo que antecede, en virtud de que el tiempo inmanente es determinante sólo si es real, y es real únicamente en cuanto es *denso y mío*, es decir, en tanto involucra el devenir de dos «corrientes» necesariamente conexas, a saber: la del punto de vista material que voy siendo y la de las dimensiones noemáticas a las que cobro acceso a base de tal.

He aquí, entonces, la verdadera justificación de la proposición que Husserl pasa a formular de inmediato al decir que una

... consideración más detenida mostraría... que son *inconcebibles* dos *corrientes de vivencias* (esferas de conciencia para dos yos puros) *de idéntico contenido esencial*, como también, según es visible por lo dicho hasta aquí, que una vivencia *plenamente determinada* de la una pudiera pertenecer a la otra...⁶⁵

Justo ese análisis más detenido a que hace alusión revelaría que la irreducibilidad de dos conciencias cualesquiera (y, *a fortiori*, de dos nóesis correspondientes a «lo mismo», pero pertenecientes a dos conciencias o corrientes vivenciales diversas) no puede alcanzar cabal justificación, a no ser que haya un *fundamento óntico único* al que se conforme cada conciencia (y, por tanto, cada nóesis dentro de cada conciencia o corriente vivencial). El «halo» de cada vivencia, para expresarlo con el vocablo del propio Husserl, *no* bastaría para diferenciar una vivencia de otra que tuviera «lo mismo» de correlato intencional, ya acontecieran en la misma conciencia en dos momentos distintos o en dos conciencias diversas simultáneamente, si dicho «halo» se redujera a las concatenaciones temporales de cada

63. E. HUSSERL, *Ideas*, I, § 83, p. 197.

64. *Ibid.*, p. 477 («Observación marginal al Ejemplar III»).

65. *Ibid.*, § 83, pp. 197-98.

presente viviente. El «halo» surge y se constituye a base de un *a priori* videncial, conativo, valorador y emocional que el «mí mismo» es *in fieri* de modo espontáneo (y que voy constituyendo frente al mundo, sobre todo el mundo de los otros, y en función de las circunstancias del mundo). En otras palabras, la formación del «halo» en cuestión no tiene lugar meramente a base de las protenciones y retotenciones a que se conforma lo presente, sino además y sobre todo en términos del *quien* individualísimo que soy y voy siendo. Si así no fuera, el «halo» de cada vivencia se reduciría, en última instancia, a la pura contingencia, y la diferencia —ora entre dos vivencias, ora entre dos corrientes vivenciales— únicamente podría concebirse (es decir, entenderse en lo que respecta a sus dimensiones necesarias) de modo exclusivamente *formal* y jamás en función de un punto de vista *material* constitutivo y sucesivo, lo cual tendría por consecuencia tanto que no hubiera ciencia de lo individual como que no existiera más que un yo, único por universal y vacío, arquitectura de posibles contenidos que resultaría, en fin de cuentas, ininteligible en cuanto a su *efectividad*.

Es en este sentido que topamos con uno de los fundamentos últimos tanto de la individualidad (si se entiende como sinónimo de unicidad) como de la intersubjetividad de la vida y la experiencia. Para ponerlo en palabras de Ricoeur, aquí nos encontraríamos con una razón decisiva para explicar que «el “aquí” de otro difiera esencialmente de mi “aquí” potencial, o sea, del que sería el mío si yo me trasladara allí; tu “aquí” es diverso del que me correspondería si yo estuviera allí, ya que es el tuyo y no el mío»⁶⁶. Pero, para que esto sea así, y su fundamento se vea con claridad, es menester, a mi juicio, ir aún más lejos que lo que hace, por ejemplo, un Otto Gründler cuando afirma que si

...se quiere incluir la percepción de los valores entre los «actos teóricos», entonces [se] precisa poner en claro la existencia de actos teóricos que, *por esencia, no son en igual manera accesibles a todo individuo*, y de lo que nunca puede ser sujeto un «yo puro», en el sentido de Husserl [en las *Ideas*, I], sino una persona⁶⁷.

Y habría que ir más allá que Gründler, ya que toda nóesis es, en cuanto tal, refractaria u opaca en cierto sentido y hasta cierto punto. Es decir, no es esto exclusivamente cierto de las nóesis contemplativas o quizá sólo de

66. Paul RICOEUR, «Sympathie et respect», pp. 383-84 en *À l'école de la phénoménologie* (Paris: V. Vrin, 1987), pp. 269-70; *vide* también «La Cinquième Méditation Cartésienne», *ibid.*, pp. 200 y ss.; cfr. J. Ortega y Gasset, *El hombre y la gente*, c. 6; *per contra*, E. Husserl, *Meditaciones cartesianas*, v. § 54, pp. 182 y ss.

67. Otto GRÜNDLER, *Elementos para una filosofía de la religión sobre base fenomenológica*, trad. J. Gómez de la Serna Favre (Madrid: Revista de Occidente, 1926), Parte II, Sección 3, § 18, p. 178. El subrayado me pertenece.

ciertos actos «teóricos» *anómalos*, entre los que figurarían las percepciones de valor, sino de toda *nóesis qua nóesis*. Se debería ello a una esencial dimensión conformadora de la *nóesis* misma que la hace inaccesible de igual manera —manera en absoluto accidental o secundaria— a todo individuo, hasta a mí inclusive con respecto de mí mismo, ya que no hay ni puede haber contemplación pura alguna o *nóesis nuda* y sin raíces, cualquiera que sea su especie, justamente por la misma razón por la cual no hay, en última instancia, sujeto real alguno que sea puro. Todo sujeto, toda vivencia, todo nexo de una corriente vivencial cualquiera articula y constituye una *impureza primordial e irremovible*, o sea, eso que he caracterizado de punto de vista material *a priori* —y, añadiría ahora, de *conatus* ínsito de pre-dilección— que me constituye *ya y desde siempre*. Es a esta luz que ha de entenderse mi vida —toda vida en cuanto es la de cada quien—, aunque, eso sí, ni como descubrimiento absoluto o exento y «de una vez por todas», ni como programa necesario o infrangible del cual se siga automáticamente —aun cuando sólo sea en principio— tanto la dirección como el contenido de mi historia personal. Este fundamento de unicidad e irreducibilidad es precisamente aquello que hace de mi vida un *meson* entre la pura contingencia y la necesidad perfecta y lo que, por consiguiente, se constituye en fundamento de posibilidad de mí mismo en cuanto libertad creadora *in actu exercito*.

Conforme a esto, me parece que hay que reconocer la importancia que le da Wagner a este inédito de Schütz, aun en lo que respecta al desarrollo de contenidos esenciales de la obra de éste, pero sólo forzando las cosas cabría considerarlo como un gran paso de avance (según lo cree el propio Schütz y en el sentido de un salto cualitativo y fundamental) en relación a los análisis suyos ya publicados con anterioridad, al menos en tanto y en cuanto se refiere a la cuestión de los límites de aplicación del proceso de idealización y a base de la excelente presentación crítica que nos ha hecho Wagner de un escrito de otro modo por completo inasequible.

Si damos por sentados el sentido y los niveles de comprensión que parecen caracterizar la investigación que hemos llevado a cabo hasta aquí, no me parece que esté fuera de lugar fijarnos ahora, como algo digno de ponerse de relieve, en el hecho de que lo que experimentamos de inmediato son las cosas del mundo —o para decirlo al modo de Husserl y Schütz, que el tema mundanal se da en un campo de experiencia y en función de las concomitantes formas y las relaciones y los rasgos de tales⁶⁸. En otro lugar⁶⁹, he apuntado al carácter circular del fenómeno de la pertinencia, en tanto y en cuanto se halla éste fundado en una postura monadológica que existe o funciona exclusivamente *dentro de un círculo*, mas esto no equivale

68. Cfr. A. GURWITSCH, *El campo de la conciencia*, v.

69. Cfr. *supra*, n. 40.

a mantener que el sujeto cree o desvirtúe necesariamente el objeto de experiencia, aunque, sin duda, tales son posibilidades motivadas y contingentes del vivir. Para expresarlo a la manera de Schütz, diría yo que la «unidad de los objetos en el mundo *exterior*, en tanto y en cuanto se refieren a nuestra experiencia de los mismos, parece originarse en los propios objetos...»⁷⁰. El lugar y la colocación contextual de un objeto entre otros son en sí propiedades o rasgos que pertenecen a las cosas de que se trate y jamás adolecen del estatuto que tienen los componentes noéticos o las proyecciones arbitrarias que se funden simplemente en la constitución subjetiva del individuo. Hasta las propensiones mismas en que subjetivamente nos hallamos para vivir son tales sólo en virtud de que nos permiten rellenar los espacios vacíos de la *Gestalt* según la que se presenta el objeto mismo de nuestra experiencia (y en algún caso sirve de positiva ocasión de incitación a hacerlo)⁷¹. Si esto no tuviera lugar, estaríamos abocados a una situación de crisis, ya que, al tener que vivir en el mundo y por medio de las cosas del mundo, nos vemos siempre necesitados de reinterpretar y reorganizar el repertorio de nuestro conocimiento, a fin de ajustarnos a las cosas del mundo y a la *praxis* cotidiana, so pena de perecer tarde o temprano. En esa manera tan clara y perspicaz de expresarse tan propiamente suya, nos dice Schütz justamente eso cuando afirma que:

Una Gestalt es, por tanto, la posesión habitual de contextos de significado que se constituyen como unidad indivisible de las configuraciones fenoménicas en las que aprehendemos los objetos del mundo exterior⁷².

Otra vez nos topamos con el hecho de que la noción que se emplea aquí no es sólo aquélla según la cual las cosas y los acontecimientos (y los aspectos de los mismos) se dan siempre en contextos específicos y jamás por su cuenta (de lo que se sigue que las *Gestalten* sean configuraciones de lo que se experimenta y no del experimentarlas y de la historia de la experiencia), sino, además y sobre todo, la que apunta a la necesidad de abordar los problemas del yo, el mundo y la experiencia vital a base de una fundamentación circular y siempre en vistas de un proceso dinámico y jamás concluso de constitución. La posibilidad de que notemos un objeto o de que pare en mentes un significado cualquiera, para no hablar de nuestra comprensión de los mismos, parece depender de que nos alleguemos a las cosas del modo que he esbozado. Schütz nos propone que lo que vemos aquí y en otras coyunturas⁷³ (a saber: que todo significado se da contextualizado y se

70. A. SCHÜTZ, *Reflections*, p. 92. El subrayado me pertenece.

71. *Ibid.*

72. *Ibid.*, p. 93.

73. Los contextos de significado no se limitan a la esfera pragmática. Schütz pone esto bien claro al hablar de sistemas simbólicos (en el sentido que Cassirer ha dado a

presenta según un proceso de constitución conforme a configuraciones y articulaciones dentro de un contexto pertinente) es «un *rasgo general de la vida mental misma*»⁷⁴. A pesar de que se da perfecta cuenta de que, dentro de los precisos límites de su investigación, lo que está a punto de decir es sólo de índole hipotética, se apresura a afirmar, sin embargo, que «la tensión de conciencia (en el sentido que dicho vocablo tiene para Bergson) es lo que regula el ritmo de esta pulsación y articulación [características]»⁷⁵, mediante el cual «el durar interior se articula»⁷⁶. Por mi parte, añadiría yo que dicho ritmo de pulsación, con todo lo fundamental que sea con respecto de la corriente de conciencia o lo inseparable de la misma que pueda ser, parece consistir en el flujo y el reflujo según los cuales no sólo se articula el tiempo inmanente, sino, además y sobre todo, se pone de manifiesto y rinde sus frutos en la constitución de las cosas y del mundo el *estilo de apertura que cada quien es*. Y esto sucede de modo tal que las articulaciones de «modalización» en que el *frasear de la conciencia*⁷⁷ puede descomponerse son precisamente los *nódulos* en que el punto de vista monadológico que nos va constituyendo *se conforma*, en cuanto *correlato* de ciertas coyunturas estructurales del mundo mismo y *en consonancia* con éstas. Por consiguiente, presenciar la historia del sentido de una vida determinada y dar razón de ella son «actividades» que no sólo no pueden disociarse de la historia de la experiencia mundanal, sino que tampoco podemos abordarlas en justicia si se niega que la historia del mundo natural y social en cuanto vivido no es sino la otra cara de mi propia autobiografía y de la consecuente elaboración del sentido propio de mi vida. El mundo

esta expresión) en cuanto contextos en los cuales se cumple la misma legalidad estructural general, aunque sin duda tiene en cuenta y puntualiza las peculiaridades materiales de cada sistema simbólico (*ibid.*).

Entre los sistemas simbólicos, menciona Cassirer el lenguaje, la mitología, el arte, la percepción y el conocimiento. Cfr. Ernst Cassirer, *The Philosophy of Symbolic Forms*, trad. R. Manheim (New Haven: Yale University Press, 1953), 3 v.; *An Essay on Man* (New Haven: Yale University Press, 1944). El propio Schütz examina en cierta medida los contextos del lenguaje y de la música, los mundos del sueño y la locura, etc. Cfr. *Reflections*, pp. 94-96: «On Multiple Realities», *Collected Papers*, I, pp. 207 y ss.; «Language, Language Disturbances, and the Texture of Consciousness», *ibid.*, pp. 260 y ss.; «Symbol, Reality, and Society», vi, *ibid.*, pp. 340 y ss.; «Don Quixote and the Problem of Reality», *Collected Papers*, II, pp. 135 y ss. y «Making Music Together», *ibid.*, pp. 159 y ss.; *vide* también mi artículo «Dreaming and Wakefulness: On the Possibility of Crossing between Worlds», *Journal of Phenomenological Psychology*, 21 (1990), pp. 68 y ss.

74. A. SCHÜTZ, *Reflections*, p. 96.

75. *Ibid.* Cfr. «On Multiple Realities», pp. 212 y ss. y 229 y ss.

76. A. SCHÜTZ, *Reflections*, p. 96.

77. Aunque el vocablo «frasear» proceda del análisis musical, aquí se le da un sentido general para que pueda encontrar aplicación en todo contexto de significado.

únicamente puede surgir y constituirse para mí según esta dialéctica y *por mediación de ella*, lo cual no es óbice para que el mundo esencialmente y de hecho me trascienda, es decir, no sólo como objetivo de una tarea todavía abierta y en curso, sino además en sí y como tal.