

Las paradojas de la subjetividad en la autoconstitución responsable de la identidad personal

Rizo-Patrón de Lerner, Rosemary
Pontificia Universidad Católica del Perú
rosemary.rizopatron@pucp.edu.pe
ORCID ID: 0000-0001-6634-4437

La paradoja de la subjetividad (Crisis §§53-54) expresa no solo dos perspectivas metodológicas distintas provenientes de la Modernidad (la perspectiva de la tercera persona, presuntamente objetiva, y la de la primera persona), sino también la dualidad esencial de los seres humanos como “sujetos para el mundo” y “seres en el mundo”, es decir, entidades entre entidades. A continuación exploraremos dos dimensiones de la autoconstitución de la identidad personal tal como se discuten en la literatura sobre el tema y que pueden observarse en la vida social y política: por una lado, la constitución reflexiva, narrativa y responsable de uno mismo y de los otros; por otro lado, el entrelazamiento “inmanente” e intersubjetivo entre las esferas vividas de las emociones, los deseos y las sensaciones encarnados y su desarrollo ontofilogenético desde los instintos hasta la razón. Asimismo, subrayamos la presencia silenciosa de motivaciones (pasivas) irracionales en las “racionalizaciones” (activas), su impacto en la autoestima y el alcance de la *responsabilidad humana*.

¿Pero podemos tranquilizarnos con eso, podemos satisfacernos enteramente con meros hechos, con que los seres humanos son sujetos para el mundo (el mundo que, conscientemente para ellos es su mundo) y al mismo tiempo son objetos en ese mundo? (Crisis §53)

§ 1. La crisis ecológica y la responsabilidad humana

Los autores del libro *The Systems View of Life* nos recuerdan que “a medida que se despliega el siglo XXI, está resultando cada vez más evidente que los principales problemas de nuestro tiempo —energía, el medio-ambiente, el cambio climático, la seguridad alimentaria, la seguridad financiera”, la “crisis con respecto a la salud” y sus consecuencias científico-sanitarias, sociales y políticas (religiosas y/o políticas; por ejemplo, migraciones impulsadas por hambrunas o guerras)— “deben ser vistos como diferentes facetas de una única crisis” (Capra & Luisi 2014: xi, 322-338 *passim*). Existen soluciones, pero es necesario un cambio de percepción, un cambio radical de la visión del mundo imperante en la ciencia y la sociedad, un nuevo “punto de vista sistémico”. En los últimos cuarenta años, un nuevo paradigma, enraizado en una “nueva concepción de la

vida”, ha ido reemplazando gradualmente la visión mecanicista del universo material, según la cual la mente superviene como una entidad o propiedad separada, o es meramente reducida a funciones neuronales sometidas a un determinismo causal (lineal). Así, hay una creciente conciencia de que “el planeta como un todo es un sistema viviente que se autorregula”, un sistema de elementos “interconectados e interdependientes”, en el cual incluso cada célula es concebida como un sistema cognitivo (Capra & Luisi 2014: xi) al interior de redes complejas altamente no-lineales que van desde las “dimensiones biológica, cognitiva, social y ecológica de la vida” (Capra & Luisi 2014: xii). Así la existencia humana —como otro “ser-en-el-mundo” más que posee, sin embargo, una cognición de nivel superior— es vista como el resultado de un universo dinámico en el que “las redes y los patrones de organización, (...) creatividad, y el constante surgimiento de lo nuevo son las fuerzas que impulsan todo” (Capra & Luisi 2014: xi).

Pero, a diferencia de los otros seres vivos, en tanto “sujetos-para-el-mundo”, los seres humanos también son *moralmente* responsables, no solo por sí mismos y por otros miembros de su especie, sino por el mundo como un todo. De hecho, en el prefacio a la edición en inglés de *El principio de responsabilidad: ensayo de una ética para la civilización tecnológica* (1984), Hans Jonas advertía que “la tecnología moderna, marcada por una penetración cada vez más profunda de la naturaleza e impulsada por las fuerzas del mercado y la política, ha incrementado el poder humano más allá de todo lo conocido” y “elevado el estado material del (...) ‘Occidente’ industrializado a niveles igualmente desconocidos en la historia de la humanidad” (Jonas 1984: ix). Al mismo tiempo, Jonas advertía que “el otro lado de este avance triunfal ha empezado a mostrar su rostro, perturbando la euforia del éxito con amenazas tan novedosas como sus bien recibidos frutos”, amenazas que son resultado de “la excesiva exigencia de la naturaleza ambiental y (quizás) también humana” hasta un posible “punto de no retorno”. En suma, la “naturaleza alterada de la acción humana”, “el extendido alcance de nuestras obras”, plantea “cuestiones morales para las que la ética pasada (...) no nos ha preparado” (Jonas 1984: ix-x). Más aun, debido a “la insuficiencia de nuestro conocimiento predictivo”, Jonas propone una ética en la que “la responsabilidad sea un correlato del poder” (Jonas 1984: x).

De pronto, en 2020, este “lado ominoso del ideal baconiano” (Jonas 1984: 140) ha impactado a la humanidad con la pandemia de Covid 19, con consecuencias médico-científico-médicas, psicológicas, sociales, económicas y políticas terribles.

Así, nuestra tarea hoy es ponderar. Desde una perspectiva trascendental fenomenológica, la profunda paradoja de la subjetividad humana: su radical, vulnerable y contingente *inserción* en la naturaleza viviente como un “ser-en-el-mundo”, y el *alcance* espiritual de su *responsabilidad* y agencia sobre esta en tanto “sujeto-para-el-mundo” (Hua 6: § 53) —constituyendo su sentido, recuperando los significados sedimentados de generaciones pasadas, transformándolos y modificando nuestras perspectivas con respecto a su validez.

§ 2. La paradoja de la subjetividad humana: en tanto “objeto-en-el-mundo” y “sujeto-para-el-mundo”

En una entrevista con Stephen Colbert (Oct. 11, 2019), ante la pregunta, qué pensaba acerca de su imagen como figura pública, Paul McCartney respondió: “el y yo”. De hecho, haz dos maneras en que podemos lidiar con la subjetividad humana. Husserl aborda ambas en los §§ 53 y 54 de la *Crisis* (Hua 6), así como en varios otros textos, tras referirse a “el surgimiento de enigmas paradójicos” (Hua 6: §52) al procurar introducir su propia novedosa aproximación al problema de una “ontología del mundo-de-la-vida”. En la *actitud natural* —la de nuestra vida diaria, así como de las empresas científicas y filosóficas usuales— estamos naturalmente entregados a intereses mundanos y/o, eventualmente, al establecimiento teórico de verdades y validaciones objetivas, incluyendo las que corresponden a las dimensiones humanas. Y podemos hacer esto, asimismo, o bien desde una perspectiva “naturalista” —desde la cual diversas ciencias naturales (tales como la psicología, la psiquiatría, la medicina, la zoología, la fisiología, la antropología empírica e incluso ciertas teorías filosóficas naturalistas) lidian con los sujetos humanos como “OBJETOS” de estudio “teóricamente postulados” (Hua 4: 288 [301]); o bien desde una perspectiva “personalista”, como una “personalidad humana teóricamente postulada”, o una persona humana como un “sujeto de derechos” moral (Hua 4: §62, §49, 51 ff, *passim*), como sucede en múltiples disciplinas o terapias humanas o culturales que se ocupan de sujetos individuales o sociales (como en el derecho, el psicoanálisis, la antropología cultural, la literatura, la historia, y disciplinas semejantes). Esta sería, dicho brevemente, una perspectiva de “tercera persona”.

Pero la fenomenología de Husserl busca develar “el universal *a priori* de la correlación” (*Hua* 6: §46) presupuesto en nuestras experiencias mundanas y en toda empresa humana científica y filosófica. Esta correlación empieza con nuestra relación perceptual y cinestésica básica con el mundo, apareciendo ante nosotros en multiplicidades siempre cambiantes que, por ello mismo, *alteran* su validez. La correlación intencional también supone el hecho de que “en toda percepción (...) la conciencia de una cosa individual no está aislada”, en el sentido de que lo que está actualmente enfocado (percibido) es *siempre* experimentado como una conciencia de horizonte, es decir, en un “*campo de cosas*” perceptual que finalmente apunta al horizonte del mundo (*Hua* 6: §47). Así, la fenomenología busca desocultar “el fundamento del conocimiento objetivo”, lo que solo puede hacerse al interior de la *epochē*. De hecho, este método pretende revelar “la vida trascendental” enraizada en la actitud natural, aunque desconocida para ella cuando vivimos en ella. Así, mientras vivimos en el modo natural, la vida trascendental que constituye continuamente el significado del mundo para los humanos permanece anónima. En la actitud natural, en la que vivimos directamente, el mundo natural se nos da como meramente existente (“polos-objetivos persistiendo en la certeza óptica (...) frente a las posibles modalizaciones de la certeza”), y no somos conscientes de las complejidades constituyentes de nuestra dación de sentido y correlación configuradora con el horizonte del mundo (*Hua* 6: 179-180 [175-176]). De este modo, el método fenomenológico tiene *otro interés y otra aproximación* a todos “los intereses vitales humanos naturales”. Un error común es creer que nos apartamos de ellos, no lo hacemos. Esta sería la perspectiva de *tercera persona* de la fenomenología.

La paradoja que la fenomenología saca a la luz es que, dentro de la actitud fenomenológica, luego de la *epochē*, todo interés directo orientado hacia *objetos* (sentido común) es “suspendido” para develar el complejo nexo de los procesos constitutivos de sentido en los que el mundo —a través de variadas “maneras subjetivas de dación” y “apariciones y puntos de vista”— se constituye como un “fenómeno trascendental”. Pero ¿cómo es que ese “componente del mundo” (la humanidad, la subjetividad humana) “constituye todo el mundo (...) como sus formaciones intencionales (...) mientras (...) que <los sujetos> mismos son solo una formación parcial dentro del orden total?” (*Hua* 6: 183 [179-180]). De hecho, visto ingenuamente, parecería que el sujeto, como componente del mundo, contiene al mundo entero y simultáneamente se contiene a sí mismo. La pregunta teórica es: *¿cómo es esto posible?* El problema es la tensión

permanente entre la fuerza evidencial de la actitud *naturalmente* orientada a los objetos y la evidencia del fenomenólogo, la cual inicialmente parece sospechosamente enigmática. La paradoja se resuelve parcialmente si consideramos que, en tanto sujetos e intersubjetividades trascendentales, no somos considerados realidades mundanas natural-objetivas, sino más bien “sujetos en última instancia funcionales y realizadores”; con ello, nuestro ser como unidades psicofísicas, *personas*, o comunidades sociales “en-el-mundo” se *constituye también* precisamente, entre otras entidades naturales y sociales, con nuestros sentidos mundanos. Pero esto significa también que la perspectiva de *primera persona* adoptada por la “puesta entre paréntesis de la actitud natural” propia de la *epochē* devela precisamente el hecho de que la perspectiva o actitud de *tercera persona* orientada objetivamente es, de hecho, una realización oculta de “sujetos en última instancia funcionales y realizadores” (*Hua* 6: §54). Este *ego* con “rostro de Jano”, únicamente singular, es revelado por primera vez por Kant en su *Crítica de la razón pura* (B 150, 155) (Lerner 2018: 13-31; Carr 1999: 39-46).

§ 3. Una mirada desde fuera, y sus límites

Hay muchos malentendidos y paradojas con respecto al intento de interpretar — dentro de una actitud (natural) de *tercera persona* objetivamente orientada— el ámbito trascendental que Husserl dice develar con la *epochē*. Un buen símil, para empezar, es la referencia que hace Husserl a la bien conocida imagen propuesta por Helmholtz de un cilindro que proyecta la sombra de dos de sus lados sobre dos superficies planas (*Hua* 6: 121 [119]): desde uno de los lados del cilindro, la sombra proyectada aparece como un rectángulo, desde abajo, aparece como un círculo. Ninguna de las proyecciones sobre superficies del cilindro representa su verdadera naturaleza. Solo la “vida de la profundidad” promete revelar las fuentes primarias de sentido, “el campo, nunca antes visitado, de las ‘madres del saber’”, de acuerdo con un mito del *Fausto* de Goethe (*Hua* 6: 156 [153]). Así, el “conocimiento positivo (...) yace en la (...) vida ‘patente’ del plano”, mientras que la fenomenología trascendental busca sacar a la luz la “vida ‘latente’ de la profundidad” (*Hua* 6: 121-122 [120]).

Husserl se inspira en Franz Brentano para su “giro subjetivo”. Su maestro pensaba que, puesto que la psique y sus experiencias mentales están a la base de todos los conceptos teóricos, normativos y evaluativos posibles, la tarea filosófica de fundar todas las otras ciencias, incluida la lógica —una noción popular en el siglo XIX— correspondía

a la psicología descriptiva, a saber, una ciencia *positiva*. Pero Husserl detectó rápidamente los errores de este intento: el principal de ellos consistía en el riesgo de caer presa del *psicologismo lógico y ético* (en suma, de un *relativismo* subjetivo escéptico). Desde el empirismo moderno, la psicología es considerada una ciencia natural de los procesos, experiencias y datos mentales cognitivos psíquicos (es decir, de la naturaleza *mental* en general) paralela a la *física* como disciplina que se ocupa de la naturaleza física y corpórea. El *conocimiento* ha sido tratado, por tanto, como una relación *causal* reificada entre una realidad mental inmanente y una realidad trascendente. La pretensión de la psicología de erigirse como una disciplina fundante supone un argumento falaz (el *hysteron-proteron* de Aristóteles), ya que la proposición que debe ser probada se asume como la premisa. En efecto, la psicología —siguiendo el modelo de la física y considerada una ciencia natural *positiva*— no solo pretendía fundar todas las otras disciplinas, sino también a sí misma —del mismo modo en el que en uno de sus extravagantes relatos, el Baron de Münchhausen narra en primera persona la hazaña en la que, atrapado en un pantano, se rescató a sí mismo levantándose por su propia coleta.

En suma, el dualismo “mente-cuerpo” condujo a Husserl a su famosa formulación de la “paradoja de la trascendencia” (*Hua* 2: 27 [22] *passim*), la cual no puede ser resuelta por la ciencia natural. Pues, ¿cómo podría la *idealidad* de los conceptos o leyes universales (éticos, axiológicos o lógicos) volverse *subjetiva* al ser “aprehendida”, “presentada” o “dada” en el conocimiento o la experiencia; “entrar” en el flujo de los estados mentales *reales* y volverse la posesión epistémica de personas pensantes, valorativas o actuantes sin perder simultáneamente su “ser-en-sí” objetivo? (*Hua* 19/1: 12-13 [169]). Adicionalmente, ¿cómo puede la psicología pretender ofrecer validez *apodíctica* para sus propias tesis y una fundamentación sólida para la validez *objetiva* de todas las disciplinas científicas, si solo las infiere *inductivamente* a partir de procesos psíquicos individuales y *contingentes*?

Husserl’s transcendental phenomenology attempted to solve the “enigma of all enigmas” (*Hua* 6: 12 [13]) related to the correlation between transcendence and immanence in general, yet free not only from a crude positivistic naturalism, but also, in general, from the *objectively oriented* “natural attitude.” This required him to delve into the transcendental origin of all sense and validity of being, revealing science, culture, ethics, axiology, history, and the like, as correlates of human’s spiritual achievements.

Desde las ciencias modernas, hay un motivo por el cual las efectuaciones trascendentales permanecen ocultas en la actitud natural, en tercera persona. Se debe fundamentalmente al hecho de que, por razones esenciales, las habilidades científicas *no entran* como componentes de las ciencias naturales. Los científicos producen datos descontextualizados usando instrumentos que solo registran *variables* independientes de sus contextos (colores, peso, cambio eléctrico, etc.), puesto que las leyes objetivas de las ciencias naturales rigen sobre ellas. También eliminan —en el producto final de su trabajo— toda referencia a las actividades subjetivas que consisten precisamente en producir datos descontextualizados (Dreyfus 1986: 3-22). Asimismo, como insinuamos previamente, a pesar de las posibilidades inéditas que las ciencias y tecnología modernas han ofrecido a la humanidad, liberándola de sus cadenas naturales, también puso en sus manos medios previamente insospechados para su propia destrucción. Husserl interpreta este antagonismo y tensión como una crisis inmanente de orden ético y filosófico: como un olvido de la fuente de sentido de las ciencias en el mundo-de-la-vida subjetivo-relativo, en el que los seres humanos son sujetos responsables en última instancia. Así, él comprende la crisis de las ciencias occidentales como un olvido de la responsabilidad humana en su génesis y constitución, un olvido peligroso que conduce a las ciencias y la tecnología —cómodamente instaladas en su supuesta autonomía, anomia moral y neutralidad axiológica— a volcarse contra la propia humanidad. Pero, en general, también nuestro mundo-de-la-vida actual se encuentra atravesado de parte a parte por el impacto avasallador de las ciencias occidentales, por lo cual todos los asuntos humanos parecen sucumbir ante aproximaciones objetivas, tecnológicas y económicas, y así se ven reducidos a meras mercancías cuantificables. Los individuos y miembros de comunidades son igualmente considerados como meros objetos en un mundo de cosas, perdiendo su densidad personal y espiritual.

Ahora bien, ha habido intentos contemporáneos de revertir estas aproximaciones puramente reductivas, objetivantes, proponiendo comprensiones narrativas de la constitución de la persona (*personhood*), esto es, usando una perspectiva en *tercera persona*. Algunos de ellos son abiertamente narrativos (Jacobs 2013), otros incorporan en sus descripciones una dimensión más fundamental del sí-mismo y la auto-conciencia del sí mismo experiencial; finalmente, otros insisten en la auto-reflexión o auto-interpretación como constitutivos del carácter personal, por lo cual, si nos identificamos

como siendo la misma persona a lo largo del curso de nuestras vidas, es sobre todo debido a nuestra apercepción intencional permanente al ser conscientes de las cosas, los otros y el mundo (Jacobs 2013: 1). Pero su común denominador es la convicción de que el “yo personal” es el producto de una organización activa consciente y *racional* de nuestras vidas mediante su configuración cultural, cognitiva y lingüística. Algunas de estas propuestas parecen revertir la relación entre el carácter de persona (*personhood*) y la narración. No obstante, no es narrando la historia de nuestras vidas que devenimos personas, sino, más bien, es porque somos personas que somos capaces de contar tales historias. Hay otro que incluso no logran reconocer que el desenvolvimiento de nuestras vidas no es un mero *continuum* lineal, sino que, debido a la estructura retencional y protencional de nuestra conciencia temporal, se halla continuamente replanteada, posibilitando *múltiples* narrativas que se proyectan hacia el pasado y el futuro desde cualquier presente dado (Jacobs 2013: 5). Algunos recuentos narrativos excluyen la intencionalidad, olvidando que nosotros nacemos *a* mundos socio-históricos, que los experimentamos desde un inicio, y que desde dicho horizonte devenimos personas únicas, irremplazables. Otros casi ni mencionan el carácter encarnado (*embodied*) de nuestro ser-persona (*personhood*).

A diferencia de estas propuestas narrativas que implícitamente operan con una empobrecida teoría de la conciencia, en *Tiempo y narración* (1983-1985) y *Sí mismo como un otro* (1900), Paul Ricoeur afirma que las cuestiones de la “identidad personal” y la “constitución del sí-mismo” deben articular la dimensión *temporal* de la existencia humana y la “teoría narrativa” (Ricoeur 1990: 138). El “qué” (*quoi*) de la *identidad personal* se refiere a su *permanencia* a lo largo del *tiempo*, esto es, a su *mismidad* (*idem*, *mêmeté*, *Gleichheit*) como *identidad numérica* y *semejanza* en continuidad ininterrumpida. Pero el “quién soy” (*qui suis-je*) de la identidad personal se refiere a la *ipseidad*, al *sí-mismo* (*ipse*, *ipseity*, *Selbstheit*). Ambos constituyen el *carácter personal* de los seres humanos por el cual sus disposiciones y adquisiciones duraderas (“habitualidades”) se refieren retrospectivamente a una historia sedimentada que tiende a anular los *actos innovadores* previos. En este proceso dialéctico entre el *idem* y el *ipse*, la “identidad narrativa” conlleva el “encubrimiento del *ipse* (sí-mismo) por el *idem* (mismidad)” (Ricoeur 1990: 146). No obstante, el *idem* de la persona nunca es enteramente pensado sin el *ipse*, pues no solo el sí-mismo de la identidad personal coincide en “tomas de posición” activas que, según Ricoeur, definen el “aspecto ético

del carácter, en el sentido aristotélico” (Ricoeur 1990: 147), sino que también “el sí-mismo de uno mismo implica alteridad en un grado tan íntimo que uno no puede ser pensado sin el otro” (Ricoeur 1990: 14).

En esta propuesta, Ricoeur no solo reconoce la preeminencia del *tiempo* y la *temporalidad* en la constitución de la identidad personal, la presencia de la *alteridad* en el seno del *ipse* —que se manifiesta “en la fiel perseverancia de mantener la palabra dada” (Ricoeur 1990: 148)—, sino que también parece hacer eco de la distinción husserliana entre, por un lado, las efectuaciones *constitutivas* intersubjetivas de los “sujetos-para-el mundo” y, por el otro, los *egos* psicofísicos y personales constituidos como “seres *en* el mundo”. Pero esto solo es aparente, pues su mirada es mayormente una “mirada desde fuera” que no reconoce sus límites.

§ 4. Una mirada desde dentro y sus posibilidades

Así, a pesar de sus indisputable méritos, la propuesta narrativa de la identidad personal de Ricoeur no logra captar el sentido husserliano de una “filosofía de la subjetividad” radical, puesto que fusiona e iguala a los *egos* empírico y trascendental como pertenecientes ambos a las “*filosofía del cogito*”, pues ambos son “relativos” y concebidos “sin enfrentarlos a los *otros*” (Ricoeur 1990: 148)ⁱ. Él es particularmente impermeable a la noción husserliana esencial de “constitución”. Ricoeur cree que previamente a toda descripción y prescripción, solo un recuento narrativo es *constitutivo* de la identidad personal. Pero, lo que considera una *constitución* narrativa no parece ser otra cosa que una mera *reconstrucción* —(*¿construcción?*)— narrativa de la identidad personal, con lo cual me parece que sobreestima su “racionalización activa”, reflexiva, y metafórico-lingüística. Y, a pesar de sus referencias estratégicas al “*cogito* quebrado” con Nietzsche y Freud, Ricoeur quizás subestima los límites de sus propios empeños.

Sin embargo, sería inexacto e injusto atribuir a la teoría narrativa del ser-personal de Ricoeur una mera “mirada desde fuera”, objetiva y en tercera persona, puesto que su “filosofía de la ipseidad” se concibe como una “dialéctica de posesión y des-posesión, (...) de afirmación del sí-mismo y ocultamiento del sí-mismo”, por lo que, en su perspectiva, “rompiendo con la clausura de lo mismo, el otro reencuentra la complicidad del movimiento de la auto-eliminación por la cual el sí mismo se vuelve disponible al otro que sí mismo” (Ricoeur 1990: 198). Y, sin embargo, él parece pasar por alto y malentender las *posibilidades* que abren una “mirada desde dentro” radical.

Es por ello que Ricoeur no logra ver, en mi opinión, el significado esencial del “sujeto-para-el mundo” de Husserl como sujeto responsable “últimamente funcionante y operante”, a saber, como proto-egos que constituyen su “horizonte de otros trascendentales como cosujetos dentro de la intersubjetividad trascendental que constituye el mundo” (*Hua* 6: § 54). Por eso, tampoco parece ver la génesis temporal de la subjetividad que se inicia *desde* la *profundidad* interior de la “oscura base subyacente” de la sensibilidad de nuestra lejana niñez (*Hua* 4: §61), e incluso en la vida pre-egológica que se desarrolla en el seno de nuestra madre (*Hua* 15: 604).

Una comprensión fenomenológico-husserliana de la subjetividad trascendental como “sujeto-para-el-mundo” requiere una interrogación retrospectiva y reconstructiva (*Rückfrage*) que conduce de los análisis estáticos del ego activo, consciente y racional, hacia análisis genéticos (y hasta generativos) cada vez más profundos —desde la génesis activa a la génesis pasiva de la vida trascendental— hasta nuestro “nacimiento trascendental”, es decir, el “comienzo de la génesis trascendental” en la niñez temprana. Desde esa instancia, los análisis siguen un desarrollo psicofísico *individual*, desde el *pre-yo* hasta las formas más elevadas de las comunidades intermonádicas, impulsadas por una fuerza teleológica (intencional) por la cual las mónadas subjetivas están mutuamente o interintencionalmente relacionadas (*Miteinander, Füreinander, Ineinander*), en un desenvolvimiento universal y “ascenso infinito” (*Hua* 15: 593-597). Pero los análisis husserlianos también siguen el rastro de la constitución temprana de la intersubjetividad en la intencionalidad pasiva pulsional (*Triebintentionalität*), estudiando tanto la niñez temprana como el estrato más profundo (*Unterschicht*) de la adultez. Dichos análisis muestran también que cada mónada tiene una pre-historia sedimentada trascendental que precede a su nacimiento trascendental y que *recibe* como su herencia trascendental. Interrogar esta génesis es también interrogar la *individuación* monádica, a saber, la génesis de sus disposiciones *egológicas* o habitualidades. Este nacimiento trascendental no coincide con el nacimiento biológico, sino que tiene lugar más bien en la “mónada pre-infante” (*vorkindlichen Monaden*) (*Hua* 15: 595), o proto-infante (*Urkind*), que tiene experiencias cinestésicas en el seno de su madre. Estas experiencias, una vez *sedimentadas*, pertenecen al niño neonato como sus adquisiciones duraderas. “El ego en su comienzo originario (el proto-nacimiento) ya es un ego con un instinto orientado” (*Hua* 42: 115 ff).

La temporalidad es relevante para el recuento fenomenológico de la autoconstitución del *ego* trascendental, pues conecta en una continuidad teleológica su vida pasiva de proto-instintos, proto-impulsos, proto-tendencias, datos sensibles, sentimientos sensibles, etc.—instintivamente interconectada con otros (a saber, con la madre)— y su vida *activa* de “tomas de posición” teóricas, prácticas y valorativas responsables. Es decir, la temporalidad conecta al pre-*ego* pasivo (*vor-Ich*) —como un centro afectado, irradiado (*Einstrahlungszentrum*)— con un proto-*ego* (*Ur-Ich*) activo o espontáneo —como un centro que irradia (*Ausstrahlungszentrum*)—, el cual constituye los significados del mundo de cosas, eventos, otros sujetos y de sí mismo como un *ego personal*. En consecuencia, esta continuidad trascendental —vista desde dentro— nos posibilita entender mejor la historia personal de cada cual, que comienza desde la vida innata instintiva hasta la vida responsable racional.

§ 5. Conclusión. El papel de la responsabilidad

Dos tipos de motivaciones están, pues, entrelazadas en la vida espiritual, las racionales y las pre-racionales (irracionales) o “pasivas” (*Hua* 37: 107 ss., 331 ss.). Las primeras corresponden a las esferas más elevadas y activas del espíritu, y las últimas, al estrato inferior de la pasividad primaria y secundaria de las afecciones, instintos “innatos” y pulsiones, así como de convicciones duraderas, habitualidades y disposiciones —esto es, de instintos “adquiridos”. Los últimos pueden hallarse tan profundamente insertados en el estrato emocional de nuestra identidad personal, que sujetos con baja autoestima pueden reaccionar encapsulándose o exaltándose si se les confronta con evidencias contrarias a sus convicciones más arraigadas, que perciben como “amenazas” existenciales. Así, los instintos que se descubren en los inicios pasivos e irracionales de la vida no pierden su significado en la vida consciente y racional, aun en las ciencias y la ética, pues funcionan como una primera intencionalidad ciega dirigida hacia metas, y estructuran el horizonte primario del futuro en el sentido de nuestras posibilidades reales y limitadas. La vida instintiva emerge tanto teleológica como gradualmente hacia una vida razonable, responsable, en la que también pueden ser incluidos los “recuentos narrativos” del ser-personal, en la medida que también son producto de un tipo *sui generis* de experiencia constitutiva más elevada.

En ese sentido, nuestra “auto-responsabilidad” incluye la capacidad de comprender nuestras propias raíces naturales que nos atan íntimamente a la naturaleza viviente como “seres-en-el mundo”, y la capacidad de entender nuestra propia *responsabilidad* hacia otros y hacia la naturaleza, que “debemos preservar a toda costa” (Jonas 1984: x) como “sujetos-para-el mundo.”

ⁱ For Ricoeur, a “philosophy of ipseity,” is conceived as a “dialectics of possession and dispossession, (...) of the self’s assertion and the self’s deletion,” thus, in his philosophy, “breaking the closure of the same, the other reencounters the complicity of the movement of self-concealment whereby the self becomes available to another” (Ricoeur 1990: 198).

Bibliografía

Carr, David. 1999. *The Paradox of Subjectivity, The Self in the Transcendental Tradition*. New York/Oxford: Oxford University Press.

Capra, Fritjof. 1996. *The Web of Life*. Nueva York: Anchor/Doubleday.

Capra, Fritjof. 2002. *The Hidden Connections*. New York: Doubleday.

Capra, Fritjof, and Pier Luigi Luisi. 2014. *The Systems View of Life: A Unifying Vision*. Cambridge: Cambridge University Press.

Dreyfus, Hubert L. 1986. Why Studies of Human Capacities Modeled on Ideal Natural Science can never Achieve their Goal. In: *Rationality, Relativism and the Human Sciences*, Dordrecht: Martinus Nijhoff Publishers, 3-22.

Husserl, Edmund. 1950–2013. *Husserliana – Gesammelte Werke (Hua), Husserliana Dokumente (Hua Dok), Husserliana Materialien (Hua Mat)*. The Hague / Dordrecht / London / Boston: Martinus Nijhoff / Kluwer Academic Publishers / Springer Science + Business Media, S.V.

Hua 1. 1950. *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. Ed. Stephan Strasser, =1960. *Cartesian Meditations. An Introduction to Phenomenology*. Trans. Dorion Cairns. The Hague: Martinus Nijhoff.

Hua 2. 1950. *Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen*. Ed. Walter Biemel. = 1964. *The Idea of Phenomenology*. Trans. William P. Alston and George Nakhnikian.

Hua 3/1. 1976. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*. Ed. Karl Schuhmann = 1982. *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy. First Book. General Introduction to a Pure Phenomenology*. Trans. Frederik Kersten. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.

Hua 4. 1952. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*. Ed. Marly Biemel = 1993. *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a*

Phenomenological Philosophy. Second Book: Studies in the Phenomenology of Constitution. Trans. Richard Rojcewicz & André Schuwer.

- Hua 5. 1971. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie.* Drittes Buch: *Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften.* Ed. Marly Biemel: for 138-162 “Epilogue” = 1993. *Ideas pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy. Second Book: Studies in the Phenomenology of Constitution (Ideas 2).* Trans. Richard Rojcewicz and André Schuwer: 405-430.
- Hua 6. 1954. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie.* Ed. Walter Biemel,
- Hua 7: *Erste Philosophie (1923-1924).* 1956. *Erster Teil: Kritische Ideengeschichte.* Ed. Rudolf Boehm. = 2019 (207–390). *First Philosophy, Lectures 1923/24 and related Texts from the Manuscripts (1920–1925).* Trans. Sebastian Luft & Thane Naberhaus. Dordrecht: Springer.
- Hua 8. 1959. *Erste Philosophie (1923-1924).* Zweiter Teil: *Theorie der phänomenologischen Reduktion.* Ed. Rudolf Boehm. = 2019 (442–633). *First Philosophy, Lectures 1923/24 and related Texts from the Manuscripts (1920–1925).* Trans. Sebastian Luft & Thane Naberhaus. Dordrecht: Springer.
- Hua 9. 1968. *Phänomenologische Psychologie, Vorlesungen Sommersemester 1925,* Ed. Walter Biemel = 1977. *Phenomenological Psychology, Lectures, Summer Semester 1925.* Trans. John Scanlon. The Hague: Martinus Nijhoff; and = 1997. *Psychological and Transcendental Phenomenology and the Confrontation with Heidegger (1927-1931).* Trans. Thomas Sheehan and Richard E. Palmer. Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academic Publishers.
- Hua 10. 1969. *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893-1917).* Ed. Rudolf Boehm. La Haya, Países Bajos: Martinus Nijhoff = 2002. *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo.* Trad. & introd. Agustín Serrano de Haro. Madrid: Trotta.
- Hua 11. 1966. *Analysen zur Passiven Synthesis. Aus Vorlesungen- und Forschungsmanuskripten 1918-1926.* Ed. Margot Fleischer.
- Hua 14. 1973. *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass.* Zweiter Teil: 1921–1928. Ed. Iso Kern. =
- Hua 15. 1973. *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass.* Dritter Teil: 1929-1935. Ed. Iso Kern.
- Hua 18. 1975. *Logische Untersuchungen.* Erster Band: *Prolegomena zur reinen Logik.* Text der 1. und der 2. Auflage. Ed. Elmar Holenstein = 2001. *Logical Investigations.* Trans. J. N. Findlay. ed. Dermot Moran. International Library of Philosophy, vol. 1. London/New York: Routledge (Prol., Invest. 1–2).
- Hua 19/1-2. 1984. *Logische Untersuchungen.* Zweiter Band, Erster & Zweiter Teil: *Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis.* Ed. Ursula Panzer = 2001. *Logical Investigations.* Trans. J. N. Findlay. ed. Dermot Moran. International Library of Philosophy, vol. 1-2. London/New York: Routledge Inv. 3–6).

- Hua 24. 1984. *Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie. Vorlesungen 1906 / 07*. Ed. Ulrich Melle.
- Hua 25. (1987). Fichtes Menschheitsideal, in *Aufsätze und Vorträge (1911–1921). Mit ergänzenden Texten*. Eds. Thomas Nenon / Hans-Rainer Sepp: 267–293 =1995. “Fichte’s ideal of humanity [Three Lectures].” Trans. and notes J.G. Hart. *Husserl Studies* 12: 111–133.
- Hua 27. 1989. Fünf Aufsätze über Erneuerung, in *Aufsätze und Vorträge (1922–1937). Mit ergänzenden Texten*. Ed. Thomas Nenon / Hans-Rainer Sepp: 3–94.
- Hua 28. 1988. *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre, 1908-1914*. Ed. Ullrich Melle.
- Hua 33. 2001. *Die Bernauer Manuskripte über das Zeitbewusstsein (1917-1918)*. Ed. Rudolf Bernet y Ullrich Melle. Hua 35. 2002. *Einleitung in die Philosophie. Vorlesungen 1922-1923*. Ed. Bernd Goosens.
- Hua 35. 2002. *Einleitung in die Philosophie. Vorlesungen 1922/23*. Ed. Berndt Goosens.
- Hua 37. 2004. *Einleitung in die Ethik. Vorlesungen Sommersemester 1920 und 1924*. H. Peucker (ed.). *Husserliana: Edmund Husserl Gesammelte Werke*, Vol. 37. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- Hua 42. 2014. *Grenzprobleme der Phänomenologie. Analysen des Unbewusstseins und der Instinkte. Metaphysik. Späte Ethik. Texte aus dem Nachlass (1908-1937)*. Eds. Rochus Sowa & Thomas Vongehr.
- Jacobs, Hanne. 2013. Rethinking Narrative. Paper read at the 44th Husserl Circle Meeting. Graz, Austria.
- Jonas, Hans. 1979. *The Imperative of Responsibility. In Search of an Ethics for the Technological Age*, transl. David Herr. Chicago: Chicago University Press.
- Kant, I. (1974). *Kritik der reinen Vernunft, 1- 2. Werkausgabe* 3. Ed. W. Weischedel. Frankfurt am Main: Suhrkamp. = 1999. *Critique of Pure Reason*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lerner, Rosemary R.P. 2018. The Sense of the Transcendental in Kant and in Husserl. *Horizon, Studies in Phenomenology*. Guest Eds. Claudia Serban (France) and Iulian Apostolescu. St. Petersburg State University, Institute of Philosophy.
- Lerner, Rosemary R.P. 2017. The Ethical Dimension of Transcendental Reduction. In: *Phenomenology and the Primacy of the Political. Essays in Honor of Jacques Taminiaux*. Eds. Véronique M. Fóti and Pavlos Kontos. Pennsylvania, USA /Patras, Greece: Pennsylvania State University/University of Patras.
- McCartney, Paul in Stephen Colbert. 2019. <https://youtu.be/xXuXNx4euds>) October 11.
- Ricoeur, Paul. 1990. *Soi-même comme un autre*. Paris: Éditions du Seuil.
- Robbins, Jim. 2012. *The Ecology of Disease*. <https://www.nytimes.com/2012/07/15/sunday-review/the-ecology-of-disease.html>
- Vidal, John. 2020. *The Tip of the Iceberg: Is our Destruction of Nature Responsible for Covid 19?* <https://www.theguardian.com/environment/2020/mar/18/tip-of-the-iceberg-is-our-destruction-of-nature-responsible-for-covid-19-aoe>.