



La representación del espacio

en Kant y Husserl

Armando Cisneros Sosa

*División de Ciencias Sociales y Humanidades, Departamento de Sociología,
Universidad Autónoma Metropolitana Azcapotzalco
cisneros_armando@hotmail.com*

Resumen

En la primera parte de este artículo se analiza la manera en que, a partir de Kant, apareció con plena nitidez la posibilidad de la representación del mundo, como mundo intelectual o de la razón pura. Se parte del desarrollo de la noción kantiana de espacio físico, en la perspectiva de la época, influida por Newton, para llegar al estudio del espacio como parte de una teoría del conocimiento, el espacio a priori, necesario, puro e infinito. En la segunda parte se muestra cómo apareció la idea de espacio subjetivo en Husserl, como la esfera no intelectualizada de la subjetividad, conceptualizada como mundo vital. Aquí podemos ver la forma en que el espacio surge como un espacio representado por el sujeto, utilizado o simplemente visualizado. Se trata de un espacio físico que no se analiza como espacio de la ciencia física, sino como espacio del sujeto, en tanto sujeto social.

Palabras clave: espacio, mundo intelectual, mundo vital, representaciones.

Abstract

In the first part of this article is analyzed the way in that, beginning with Kant, arisen clearly the possibility of the meaning of the world, like intellectual world or of the pure reason. Start of the development of the kantian idea of the physical space, in the sense of the age, influenced by Newton, to arrive to the study of the space like part of a theory of the knowledge, the space a priori, necessary, pure and infinite. In the second part, is showed the appear of the idea of subjective space in Husserl, like a sphere not intellectual of the subjectivity, in the concept of world of life. Here we can see the form in that the space arise like a space in the meaning of the person, useful or simply seen. It is a physical space that we can not analyse like space of the physic science, but like space of the person, like social subject.

Key words: space, intellectual world, vital world, meanings.

Kant y el espacio de la razón pura

Sobre las bases de la modernidad (racionalista, matemática y mecánica), previa superación de los dogmas medievales, el conocimiento científico a partir de siglo XVII ya no tenía límites. El siglo de la Ilustración abriría y pondría en efervescencia nuevos universos de conocimiento. En 1687 Newton había publicado sus *Principios matemáticos de la filosofía natural*, y establecía con ello las leyes del movimiento universal. Linneo dio a conocer en 1735 su *Sistema Naturae* para dar principio a la biología y la zoología. En 1776 Adam Smith fundó la economía con el *Tratado sobre la riqueza de las naciones* y Vico comenzó a hablar, en 1725, de la ciencia de la historia. Junto a ese nuevo saber, como triunfo creciente de la razón, aparecieron nuevas máquinas en el espacio cotidiano. En 1752 Franklin creó el pararrayos; hacia 1772 se comercializó la máquina de vapor de Watt y, en 1784-85 Cartwright aplicó la fuerza hidráulica y el vapor a nuevos telares mecánicos. Aparecía la revolución industrial. La memoria de toda esa gama de saberes y prácticas sería publicada, entre 1751 y 1765, en los 17 volúmenes de la *Encyclopedie* o *Diccionario razonado de las ciencias, las artes y los oficios*, dirigida por Diderot y D'Alembert. ¿Cómo habían sido posibles tan profundos cambios epistemológicos que afectaban la currícula escolar, el trabajo y la vida toda de las personas?

Immanuel Kant (1724-1804) contribuiría como pocos, desde la teoría del conocimiento, al desarrollo de las nuevas ciencias y sobre todo, al esclarecimiento de los estatutos del nuevo saber, entrando para ello en el campo de la metafísica,

vista como el campo de las ideas del entendimiento. Uno de los antecedentes inmediatos para adentrarse en la ciencia y la producción general del conocimiento sería Leibniz, el primer filósofo universal de Prusia. Leibniz (1646-1716) había estudiado la naturaleza, las matemáticas (creando a la par que Newton el cálculo infinitesimal), la metafísica y el conocimiento humano. En relación con la percepción del mundo, tenía un fuerte componente idealista, decía que el saber descansaba en principios básicos, ideas nucleares, a priori: 'No hay nada en el intelecto que no haya estado primero en los sentidos [...] excepto el intelecto mismo' (Leibniz, 1977:XXIX). Pero sobre todo, Leibniz era un continuador del racionalismo cartesiano. El conocimiento de las cosas era racionalmente posible, sólo había que partir de lo inicialmente confuso a lo intelectualmente evidente. El conocimiento, decía, podía ser: intuitivo (que percibe 'sin ningún trabajo' la conveniencia de dos ideas), demostrativo (que comprueba, básicamente con la lógica matemática, de carácter innato) y sensitivo (meramente perceptivo) (Leibniz, 1977:271-279). No obstante, en sus indagaciones sobre la naturaleza, Leibniz afirmaba, contra Descartes, que el movimiento no era el principio del mundo, sino la fuerza motriz (la *vis motrix*), que estaba contenida en las mónadas, sustancias indivisibles que todo lo formaban y que eran diferentes a los átomos.

Kant partiría de algunos de los principios de la metafísica y la filosofía natural leibniziana e incursionaría en el problema de la naturaleza material. El mundo todo estaba dividido en *naturaleza extensa* y *naturaleza pensante*. La primera era abordable como conjunto de cosas di-

ferenciadas, lo que daba lugar a todas las ciencias específicas, o como una sola cosa, la materia en general, objeto de la física. Kant había entrado a esos terrenos por los cursos que impartía en la universidad de Königsberg (lógica, metafísica, geografía física e historia natural, matemática teórica y práctica, mecánica) y especialmente por un interés naturalista que lo llevó a publicar textos sobre 'la rotación alrededor del eje', 'el envejecimiento de la Tierra', la 'constitución del origen mecánico del universo, según principios newtonianos', las 'causas de los terremotos', la 'teoría de los vientos', 'el movimiento y el reposo', 'la influencia de la luna en el clima' y 'geografía física'. Dentro de ese amplio derrotero daría particular importancia a la *physica generalis*, sobre la que escribiría en 1786 los *Primeros principios metafísicos de la ciencia de la naturaleza*. Kant analizó en esa obra la materia como la *res extensa*, susceptible de ser estudiada mediante los principios de la matemática, la herramienta pura por excelencia.

La evidencia mayor de la materia, decía Kant en los 'Primeros principios' es el movimiento en el espacio. 'Materia es lo móvil en el espacio', destacaba las primeras evidencias del mundo: materia-espacio-movimiento. Se trata de una evidencia abierta a los sentidos, plenamente perceptible y objetiva, en el sentido de la tradición aristotélico-newtoniana. El espacio está abierto a los sentidos. Es el escenario de todos los movimientos posibles. 'El espacio en el que debemos establecer la experiencia de los movimientos [es] sensible' (Kant, 1993:112). La base del saber es aquí lo real a los sentidos, en donde no existe a priori posible, sólo lo que puede demostrar materialmente. Se habla

aquí de un espacio-móvil, plenamente empírico y sin reposo posible. El espacio-lugar se mueve, viaja alrededor de mundo o del sol, llevando los objetos dentro de la mecánica de la gravedad universal. Este espacio-móvil, cien por ciento relativo, es el espacio que podemos ver en una casa que se mueve sobre la Tierra, la que se mueve a su vez sobre otro espacio material más extenso, el de la traslación, lo que 'presupone a su vez otro, y así hasta el infinito' (Kant, 1993). El espacio, subraya Kant, en el que el movimiento es percibido 'es relativo', como diría Einstein; está en función de la disposición concreta de la materia, puede moverse aún en sentido contrario al del movimiento que lo contiene, como un avión que vuela hacia el Oeste, o estar en reposo, y por ello moverse en función del movimiento de la Tierra. Newton había resuelto esa complejidad mediante el espacio absoluto, formado por una serie de puntos imaginarios en el universo dentro de los cuales todos los movimientos relativos eran posibles. Pero esos puntos imaginarios no existían para el Kant de los *Principios de la naturaleza*. En tanto no era perceptible en la experiencia concreta, el espacio absoluto 'dado en sí mismo', no podía ser percibido 'ni en sí ni por sus consecuencias'. Afirma entonces que 'el espacio absoluto no es [...] ni nada en sí ni ningún Objeto, sino que designa solamente cualquier otro espacio relativo' (Kant, 1993:112-113). El espacio puro, libre de movimiento y materia no existe, simplemente porque no se podría percibir. Puedo utilizarlo, como Newton, de acuerdo con una lógica universal, pero no puedo percibirlo concretamente. La negación del espacio absoluto-puro confirma el espacio relativo-concreto, el único demostrable en la naturaleza material. Este espacio, dice

Kant, de ninguna manera puede ser conocido a priori. Sólo la experiencia empírica es la cuenta de él. Puede estar vacío, en tanto libre de materia, a excepción de éter, e único a priori aceptable.

El espacio-móvil, dice Kant, (determinado por su lugar, extensión y figura) implica siempre movimientos de cosas, como cambios de lugares, los que a su vez pueden considerarse como puntos en el espacio. Entran así a clasificación los movimientos de acuerdo con su dirección y velocidad ($C = S/T$, en donde tenemos *celeritas*, *spatium* y *tempus*), pueden entonces darse movimientos compuestos, surgidos de dos o más movimientos dados 'reunidos en un mismo móvil'. Así, un movimiento AB, de magnitud idéntica a uno AC, produce necesariamente un movimiento AD, equidistante de los dos anteriores (Kant, 1993:125). La consecuencia es que los movimientos implican, como diría Leibniz, una fuerza motriz, que puede ser de atracción o repulsión, convergentes o contrapuestas e incluso ambas al mismo tiempo, relativas, porque lo que para un cuerpo puede ser repulsión para otro es atracción (Kant, 1993:144). Luego abunda Kant en la 'impenetrabilidad', la 'densidad', 'cohesión', 'viscosidad' y 'elasticidad' de la materia. El espacio queda así expuesto como lo concreto y sus conceptos conforman la metafísica de la naturaleza, una base dura para el conocimiento en el campo de la física.

El espacio pensante

La otra parte del mundo, la 'naturaleza pensante', daría lugar a la trilogía kantiana, cada una de ellas dedicada a una de las tres facultades del

espíritu: la *Crítica de la Razón Pura*, centrada sobre la facultad de conocer; la *Crítica de la Razón Práctica*, sobre la facultad de desear (en el sentido de la tradición Descartes-Hobbes, como deseo de bienes); y la *Crítica del Juicio*, sobre la facultad de juzgar lo bello objeto del placer y lo feo, objeto del dolor. Kant cubría así, desde el pensamiento de la Ilustración, toda la panorámica de los propósitos básicos de la filosofía griega: el saber, la belleza y el bien común. En la *Crítica de la Razón Pura* (1781) presentaría los fundamentos del conocimiento científico. En esa obra el espacio y el tiempo serían elementos previos del conocimiento, que conformaría conceptos a partir de las categorías del pensamiento (Kant, 2000:70).¹ Espacio y tiempo como sustentos, formarían una parte central de la 'naturaleza pensante' del conocimiento, no así en las otras dos críticas, en las que, afirmaba Kant, no podían 'proporcionar principios del conocimiento constitutivos a priori' (Kant, 2003:223). Sin embargo, habiendo asumido la evidencia del mundo físico, plenamente perceptible, el mundo pensante no podía ubicarse en el idealismo sin una carga contradictoria. Por ello Kant aclara, en la *Refutación del idealismo*, la inevitabilidad de las cosas reales frente a las dudas que sobre las mismas planteaba el idealismo o el empirismo. Se opone tanto al idealismo racionalista de Descartes, que duda de todo y sólo

1. Las categorías serían de cantidad: unidad, pluralidad, totalidad; de cualidad: realidad, negación, limitación; de relación: inherencia y subsistencia (sustancia y accidente), causalidad y dependencia, comunidad (acción recíproca entre el agente y el paciente); y de modalidad: posibilidad e imposibilidad, existencia y no existencia, necesidad y contingencia.

afirma el *cogito*, como, con mayor razón, al idealismo dogmático de Berkeley, que declara que el espacio, con todas las cosas a las cuales está adherido, es algo imposible en sí, y por ende las cosas en el espacio son meras imaginaciones' (Kant, 2000a:134-135). Al tener conciencia de mi existencia interna, dice Kant, necesito la externa. Tengo conciencia de mi existencia en un tiempo determinado, y a su vez, la conciencia de mí en un tiempo implica la existencia de las cosas reales. No puede haber percepción del tiempo sin las cosas reales en tanto que el tiempo es condición del cambio de las cosas. Si nada cambiara nunca, no tendríamos conciencia del tiempo. Es cierto que la representación puede ser sólo una ilusión, como en un sueño, pero la objetividad de la exterioridad, advierte Kant, 'debe decidirse según las particulares determinaciones de la experiencia y por comparación con los criterios de toda experiencia verdadera' (Kant, 2000a:156).

Otra contienda del idealismo trascendental se presentaba frente al empirismo relativista de Hume. El idealismo, problemático o dogmático, era desplazable por la sola evidencia concreta. Pero el empirismo tenía sus bases en la misma fuente de conocimientos del idealismo trascendental, la experiencia sensible. Su lógica, además, era todo un bastión. Si todo conocimiento parte de la experiencia, sólo puedo conocer lo que mi experiencia establece, decían los empiristas, asentando la base de la ciencia objetiva y, paradójicamente, la relatividad del conocimiento. Para Kant, en cambio, el conocimiento del mundo nace evidentemente de la experiencia, pero no para convertirse en mera fuente de re-

presentaciones relativas, sin enlace posible, sino en fuente de verdades nacidas de la legalidad de la razón pura, capaces de establecer los principios de necesidad y universalidad. Si el relativismo de Hume fuera posible, dice Kant, '¿De dónde iba a sacar la experiencia su certeza si todas las reglas por las cuales progresa, fueran empíricas y por ende contingentes?' (Kant, 2000a:29). Kant lograba así el equilibrio entre la negación de la experiencia sensible y la afirmación absoluta de su papel conformador de representaciones siempre relativas. Si la ciencia existía como tal debería tener alguna validez, y esa era la razón pura, los principios a priori del conocimiento. Esa afirmación de la verdad científica regiría la *Crítica de la Razón Pura* y el giro copernicano que el propio Kant promulgaba:

Hasta ahora se admitía que todo nuestro conocimiento tenía que regirse por los objetos; pero todos los ensayos, para decidir a priori algo sobre estos, mediante conceptos, por donde sería extendido nuestro conocimiento, aniquilábanse en esa suposición. Ensáyese pues si no adelantaremos más en los problemas de la metafísica, admitiendo que los objetos tienen que regirse por nuestro conocimiento (Kant, 2000a:12).

Por lo tanto, los hombres no entendemos por la experiencia empírica sola, entendemos porque podemos entender, por las facultades que tenemos para el saber y en particular, para el saber científico. No se trata de la razón a secas, se trata de facultades específicas de la razón pura que habría que descubrir. A esta forma de conocer el mundo Kant la llamó trascendental, en la medida en que, como decía, se ocupaba 'no tanto de

objetos sino de nuestro modo de conocerlos, en cuanto éste debe ser posible a priori' (Kant, 2000a:38).

El espacio kantiano queda así estrechamente ligado a las dos naturalezas del mundo. Por un lado a las evidencias empíricas de la física y, por otro, a los fundamentos de legalidad de la razón, al mundo exterior y al mundo pensante, al cuerpo y al alma. El espacio empírico, el espacio de los 'Primeros Principios', en tanto plenamente constatable, es el espacio lugar relativo y físico, cien por ciento a posteriori. Por esa razón aclara Kant, 'siendo la movilidad de un objeto en el espacio (imposible de) ser conocida a priori y sin la enseñanza de la experiencia [...] no se pudo, en la Crítica de la r.p., contarla entre los conceptos puros del entendimiento' (Kant, 1993:18). Sólo cabría en la *Crítica de la Razón Pura* el espacio conceptual. Pero aún ahí Kant retomaría la doble condición del espacio, para advertir que es diferente el espacio que se nos muestra exteriormente como objeto y 'la idealidad del espacio', cuando la razón lo considera sin referencia a la sensibilidad. Existen en consecuencia dos espacios, uno en el mundo externo y otro en el mundo pensante. El primero será mostrado por Kant siguiendo la tradición de los físicos, el segundo aparece plenamente como elemento central de la razón pura.

El espacio de la razón pura es un espacio que nace igualmente de la sensibilidad externa que se ubica en el entendimiento humano. Su punto de partida es el fenómeno kantiano, ese algo en nuestra razón, plenamente apodíctico y, sin embargo, sin referir plenamente el ser de la cosa en sí. Ésta es absolutamente inaprensible y

sólo podemos contar con aproximaciones a su realidad absoluta mediante la percepción del fenómeno. Sin embargo, el fenómeno tiene materia (sustancia, fuerza, divisibilidad, impenetrabilidad, color) y forma (extensión y figura) ubicables sólo en la intuición pura y objetos de lo que Kant llamaría la 'estética trascendental'. El espacio subjetivo es evidente y pueden analizarse sus componentes básicos, siempre considerando que estamos frente a una herramienta del pensamiento. El espacio de la razón pura es, entonces:

1. *A priori*. 'No es un concepto empírico', que nace de mi sensibilidad. Está 'a la base' de las representaciones de las cosas fuera de mí. Parto de que está ahí ya, dado en mi conciencia, sin necesidad de construirlo a posteriori. Puedo entonces ver un fenómeno x, la ciudad, contando ya con el espacio en mi espíritu.
2. *Necesario*. Es una condición *sine qua non* para toda representación. Nada puede ser objeto de la ciencia fuera del espacio. Puedo imaginar el espacio vacío, pero no un objeto sin espacio. El espacio es condición indispensable para pensar cualquier fenómeno, el mundo o el universo.
3. *Puro*. Es una intuición sin componente alguno. Por ello mismo toda representación es posible en él. La geometría hace uso de esa propiedad y utiliza principios, euclidianos si queremos, para entender en forma axiomática las características lógicas del espacio. Realmente sin esta característica la geometría no sería posible, puesto que, por ejem-

plo, no podría establecerse 'que el espacio tiene tres dimensiones' (Kant, 2000a:44).

4. *Infinito*. Capaz de abarcar todo, cubrir, representar una infinita cantidad de cosas. Su magnitud es ilimitada y, por ello mismo, inagotables son las posibilidades de representación en él. Podríamos incluso hablar de muchos espacios, pero siempre dentro del único espacio infinito.

Los dos espacios kantianos terminarían uniéndose en el espacio infinito, primero en ese espacio absoluto que mis análisis en el campo de la física no pueden abarcar, y luego en este espacio subjetivo que me permite cualquier representación. Sin embargo, Kant no enfatizaría tal unidad conceptual, manejando siempre que tenemos un acercamiento empírico a la materia única, como lo hizo en el campo de la física, y por lo tanto a su espacio mecánico y concreto, a posteriori, y por otra parte tenemos un espacio plenamente subjetivo y a priori. Así, aparecen en la práctica dos espacios incompatibles, uno en la percepción hacia fuera y otro en la percepción hacia adentro. No obstante, es preciso advertir que tanto el espacio de la física como el de la razón pura son espacios analizables por una sola práctica metafísica, en tanto ciencia de la razón. El resultado es que tenemos dos espacios como representaciones de la razón, sólo que uno plenamente asentado en el conocimiento físico y otro más estrictamente metafísico. Podríamos advertir incluso el efecto sobre un mismo espacio de ciertas dosis de subjetividad y objetividad, pero siempre habría que considerar el deslance que se produce en la obra kantiana a partir

de su concepción general de la razón, como elemento de una metafísica trascendental.

El tiempo aparecerá también en la base de la estética trascendental. Se trata aquí de una intuición pura interna, en contraposición con la intuición pura externa del espacio. Mientras el espacio me permite conocer las 'relaciones de los lugares en una intuición (extensión), el cambio de los lugares (movimiento) y las leyes (de ese) cambio de los lugares (fuerzas motoras)', el tiempo encierra la sucesión, la simultaneidad y la permanencia (Kant, 2000a:55). Pero en tanto herramienta elemental del conocimiento, las características del tiempo serán prácticamente las mismas que las del espacio: a priori, puro, necesario e infinito. Tales características son prácticamente 'reglas' del conocimiento que conducen a principios apodícticos, como el de la unidimensionalidad del tiempo, que impide dos tiempos a la vez, la imposibilidad de quitar el tiempo de los fenómenos, si bien los fenómenos sí pueden ser sacados del tiempo, y la infinitud del tiempo, que contiene todos los tiempos posibles. En todo caso son reglas susceptibles de ser aplicadas al conocimiento concreto en diferentes ciencias, como en la física y su teoría del movimiento. Tenemos así un tiempo y un espacio en la 'naturaleza pensante' capaz de ser herramientas del conocimiento en el campo objetivo de la 'naturaleza extensa'.

La condición del espacio y del tiempo, como fundamentos del conocimiento que se dan antes de la experiencia, la confirma Kant también frente a dos posiciones empiristas polarizadas, llamadas de 'subsistencia' o de 'inherencia'. En la primera posición, adoptada generalmente por

‘los que investigan matemáticamente la naturaleza’, existe la contradicción de, aceptando sólo el mundo real, tener que aceptar el espacio y el tiempo como ‘dos nada eternas (e) infinitas’ en donde ubicarían todo lo real. En la segunda posición, en la que se considera al espacio y al tiempo ‘como relaciones de los fenómenos [...] abstraídas de la experiencia’, existe el problema de tener que negar a ‘las teorías matemáticas a priori’ (en donde aparece, por ejemplo, el espacio geométrico) su validez o al menos su certeza apodíctica, pues las matemáticas y el espacio geométrico no son sacados de la experiencia. Por la primera posición, confirma, se gana la percepción matemática, pero se confunde cuando quiere salir de ese campo hacia lo concreto, por la segunda, se gana en la percepción de los fenómenos en lo concreto pero no puede señalar el fundamento de los conocimientos matemáticos a priori (Kant, 2000a:51). La estética trascendental superaría ambas limitaciones ya que, siendo el espacio y el tiempo intuiciones a priori, se convierten en prueba del conocimiento nacido en el pensamiento, como la matemática, y en base para el conocimiento de los fenómenos en el mundo de la experiencia.

Para ratificar las distancias que lo separan tanto del idealismo simple como del racionalismo, Kant subraya, al final de la ‘estética trascendental’, cuatro observaciones básicas:

1. La cosa en sí no puede conocerse, ‘por luminoso que sea nuestro conocimiento’ (Kant, 2000a:52). Sólo podemos llegar a conocer, mediante el entendimiento, los fenómenos, es decir, las representaciones de la cosa en

sí. En esa dirección, ‘el espacio y el tiempo son las formas puras de (nuestro) modo de percibir,’ mientras la materia es la sensación como tal. Por lo tanto, la sensibilidad (la estética en el sentido de la antigua Grecia) es una facultad del sujeto constituida por espacio y tiempo, en forma pura. En consecuencia, la idea leibniziana de una sensibilidad que aporta únicamente lo confuso para dar paso al conocimiento intelectual es errónea. No conocemos confusamente la cosa en sí, ‘no la conocemos de ninguna manera’ (Kant, 2000a:53).

2. La estética trascendental, en donde nace la intuición a priori, no encierra más que meras relaciones de lugares (espacio) o de permanencia (tiempo). Por tales propiedades no estamos conociendo las cosas en sí, en forma absoluta. Sólo tenemos representaciones puras, útiles para la geometría o la física, pero esencialmente puras.
3. Pero decir que el espacio y el tiempo son representaciones del espíritu y que igual lo son los objetos exteriores, empíricamente comprobables, no quiere decir ‘que esos objetos sean una mera apariencia’ (Kant, 2000a:56). Las cosas existen evidentemente, sólo que sobre ellas únicamente podemos conocer una representación fenoménica, sobre la base de un espacio y un tiempo dados.
4. La estética trascendental, en tanto se refiere a la sensibilidad del sujeto, como *intuitus derivatus*, no es aplicable a la teología o a Dios, los cuales sólo son accesibles por la *intuitus originarius* y, por tanto, de forma

‘no intelectual’. Espacio y tiempo ‘valen sólo para objetos de la experiencia posible’, como ‘objetos de los sentidos’ (Kant, 2000a:57).

A final de la *Crítica de la Razón Pura* Kant aborará otras dos dificultades que nacen en el empirismo y su efecto relativista. Se trata del problema de las dos concepciones clásicas del universo: a) El mundo tiene un comienzo en el tiempo y con respecto al espacio está encerrado en límites (Kant, 2000a:204), como lo creía Aristóteles y toda la educación escolástica y b) El mundo no tiene comienzo ni límites en el espacio sino que es infinito tanto en el tiempo como en el espacio (Kant, 2000a:204), como se desprende de la concepción newtoniana. Para el empirismo ambas posiciones serían válidas, en tanto parten de experiencias de lo concreto que llevan a posiciones simplemente relativas. Pero para Kant, tanto la primera como la segunda concepción son falsas, porque se basan en la existencia material del espacio y el tiempo, habiéndole cuenta de que en el idealismo trascendental ambos conceptos no son en sí mismos cosas, sino propiedades de nuestro espíritu, intuiciones a priori, facultades que nos permiten entender el mundo sensible (Kant, 2000a:231).² El mundo concreto no está sujeta a duda. Es plenamente real en tanto experiencia sensible y es, además, objeto plenamente factible del conocimiento humano mediante la razón pura.

2. Kant afirma que ‘Este espacio en sí mismo, así como el tiempo, y todos los fenómenos con ellos no son, por lo tanto, en sí mismos cosas, al contrario, son representaciones que no pueden existir fuera de nuestro espíritu’. *Ibidem*. 231.

Tenemos así la formación de un concepto kantiano de espacio que pasa por el debate contra el relativismo empirista, el idealismo radical y el cartesianismo que diluye los sentidos para garantizar el acceso a la cosa en sí por la vía de la razón. No podemos, dice Kant, relativizar el conocimiento bajo el paradigma de la experiencia empírica. Antes bien, el conocimiento tiene una legalidad unitaria en sus principios a priori. Tampoco podemos negar el mundo sensible y la muestra está en el análisis del espacio físico, ni podemos desdibujar la sensibilidad y dar un papel absoluto a la razón en el conocimiento del mundo y del espacio. En los tres debates Kant sale airoso con la contundencia del idealismo trascendental, enfatizando una teoría del conocimiento que reconoce el papel de los sentidos y el papel legitimador de los postulados a priori, como mecanismos de un conocimiento de fenómenos, visto a su vez como aproximaciones a la inalcanzable cosa en sí.

La consecuencia es un concepto kantiano del espacio centrado en la lógica de la razón pura. Es un espacio que se nos ha presentado en su doble determinación. Por un lado, como espacio de la física, inclinado abiertamente a dar prioridad al análisis empírico de los cuerpos en la naturaleza, en la tradición de la física, y, por otro lado, como espacio claramente subjetivo, centrado en las propiedades de la razón pura, como facultades a priori del conocimiento científico. Mediante esta segunda forma de espacio, Kant ha abierto una enorme calzada para la legitimidad de la subjetividad. Ha quedado de manifiesto el mundo inteligible o naturaleza pensante, aquel que Descartes dejaría expuesto como

pieza de toque del saber. A partir de Kant se hace plenamente evidente un nuevo campo de conocimiento, en el que ocupa un lugar privilegiado el espacio, y sobre el cual será posible el análisis de las representaciones, ya sea mediante la psicología, que aparecería poco después de Kant, o mediante la fenomenología, que Husserl desarrollaría sirviéndose, en parte de la obra kantiana.

Sin embargo, es necesario insistir en que los dos espacios, con sus grandes diferencias, pueden clasificarse dentro de la obra kantiana como parte de una sola estrategia. El proyecto de Kant es la cumbre del gran proyecto de la Ilustración, como consolidación de la razón como esencia del sujeto y como bandera frente a las ataduras del dogmatismo. El espíritu del iluminismo es abiertamente emancipador y en esa tarea encontramos, literalmente y bajo un modelo profundamente pietista, todo el enorme esfuerzo de Kant. 'La ilustración es la liberación del hombre, dice, [...] *Sapere aude!* ¡Ten el valor de servirte de tu propia razón! he aquí el lema de la ilustración' (Kant, 2000b:25). Aparece así un fundamento del ser, como ser pensante, con la capacidad innata de la razón para liberarse de las ataduras del antiguo régimen, el de la edad media, pero también el del pasado inmediato, que se desmoronaría por el paso del hombre de razón, tanto en el sentido de una teoría del conocimiento científico como en el sentido de una razón práctica centrada en el bien razonablemente fundamentado (la criatura moral), y un juicio estético, bajo fundamentos del 'entendimiento común'. Hegel encontrará, como una de las principales virtudes de Kant, 'el concepto

absoluto que se piensa a sí mismo y se vuelve hacia sí' (Hegel, 2002:419). Es, indudablemente, el potencial de la subjetividad en tanto generadora de conceptos científicos, como ser absoluto, capaz de trascender la historia.

Kant ha producido, entonces, una nueva filosofía de la modernidad, tal vez la más profunda filosofía de la modernidad, en la que aparecen centralmente los elementos de legalidad de la razón, aquellos que escapaban especialmente a los empiristas, para arribar a la plena legitimidad del ser con lo cual la razón, el fin, se convierte automáticamente en una nueva teleología. Puede Kant fundamentar entonces una filosofía de la historia en la que 'las acciones humanas, se hallan determinadas, lo mismo que los demás fenómenos naturales, por las leyes generales de la Naturaleza' (Kant, 2000b:39).³ Habrá por tanto un 'curso regular' de la 'Naturaleza', un 'hilo conductor' semejante al que produjo 'un Keplero que sometió de manera inesperada los movimientos excéntricos de los planetas a leyes determinadas y... también, un Newton que explicó estas leyes por una causa natural general' (Kant, 2000b:42). Se trata de un tren de la historia que pese a los no ilustrados o las contradicciones de la vida presente, va en continua mejoría bajo el impulso de la razón, capaz de hacer a los hombres libres e iguales, en sentido cosmopolita. Esta liberación por vía de la razón, ubicaba al hombre 'por encima de todos los animales [...] ya no [...] como compañeros [...] sino (a la manera de Descartes) como

3. Idea de una historia universal en sentido cosmopolita.

medios e instrumentos puestos a disposición de su voluntad para el logro de sus propósitos'. El nuevo rey de la creación, el hombre racional, tiene ahora el destino de 'progresar,' más allá de las ataduras de los dogmas del pasado y de las mismas sensaciones naturales como la 'concupiscencia', que se convierte 'en un enjambre de inclinaciones ineludibles y hasta antinaturales que recibirán el calificativo de voluptuosidad' (Kant, 2000b:71).⁴ El hombre, en tanto razón pura, puede controlar todo, incluyendo el instinto sexual, 'que en los animales descansa en un impulso pasajero, por lo general periódico, para prolongar(lo) y hasta acrecentar(lo) por la imaginación, la cual lleva su negocio con mayor moderación pero, al mismo tiempo, con mayor duración y regularidad, a medida que el objeto es sustraído a los sentidos, evitándose así el tedio que la satisfacción de un puro deseo animal trae consigo' (Kant, 2000b:73).⁵ La razón pura va más allá de los meros sentidos, condición de animalidad, para generar una mayor 'satisfacción' fuera de ellos, en el 'abstenerse' y en la 'decencia'. Pero no solamente aparece con la razón pura práctica una nueva moral, victoriana si queremos, aparece especialmente una filosofía de la historia que logra fundir el racionalismo y el empirismo bajo un idealismo centrado en la legalidad de los principios del conocimiento en el *homo sapiens*. El positivismo tendrá entonces alineado el camino para poder imponerse en el siglo XIX. El espacio es ahora, presumiblemente, positivo, un espacio de hechos.

Pero, al mismo tiempo, sigue siendo un espacio del conocimiento, como fundamento del imperio de la modernidad.

Husserl y el espacio vital

Al finalizar el siglo XIX la razón alcanzaba la cumbre. Las guerras no dejaban de azotar a las naciones pero en el trasfondo apareció siempre la alternativa invulnerable de la verdad científica. Era la época del positivismo que, para Comte, anunciaba un nuevo y definitivo estado, tendiente 'hacia la perfección, aún cuando (era) muy probable que no lo (lograra) nunca, (pero que ahora podía) representarse todos los fenómenos observables como casos particulares de un solo hecho general, acaso el de la gravitación' (Comte, 1990:34).⁶ Para Comte (1798-1857) las cinco ciencias fundamentales tenían una definición esencialmente física: astronomía, física, química, fisiología y física social (la sociología o ciencia física del hombre). Había triunfado la observación externa de la naturaleza y la *mathe-sis* en el establecimiento del conocimiento cierto. Por su parte, Marx había cuestionado el sistema de 'dominación burguesa' sin recurrir a los modelos de los socialistas utópicos, los 'curanderos sociales' (Marx y Engels, 1981:104).⁷ Estableció el materialismo histórico, partiendo 'de las condiciones reales, [...] considerando a los hombres [...] en su proceso de desarrollo real y empíricamente registrable' (Marx y Engels, 1981:22).⁸ Era también la ciencia del hombre,

6. Curso de filosofía positiva.

7. Prefacio al Manifiesto de Partido Comunista.

8. *Feuerbach*. Posición entre las concepciones materialista e idealista.

4. Comienzo presunto de la historia humana.

5. Comienzo presunto de la historia humana.

como ciencia de la sociedad asentada sobre los principios apodícticos de la economía, capaz de establecer el 'motor' de la historia y concebir el espacio como un ente del capital, como espacio de la renta. En ambos casos un evolucionismo natural parecía regir los destinos del sujeto, ya sea arribando necesariamente a la sociedad física del positivismo o a la sociedad socialista de las relaciones de producción comunes. La ciencia era en todo caso el fundamento obligado. El industrialismo y la ciencia en sí misma, como elementos objetivos, no son cuestionados, ambos son el resultado del natural progreso humano, un progreso reconocible e impulsable hasta sus últimas consecuencias.

El mundo occidental se volcó entonces hacia el festejo del éxito sistemático de la ciencia. Las exposiciones universales se creaban para una nueva apología. Primero en Londres, en 1851, con su maravilloso Palacio de Cristal, para continuar en París, en 1855, con su Palacio de Industria y 5 millones de visitantes, luego en 1867 en siete galerías construidas en el Campo de Marte, con 11 millones de visitantes, para continuar en 1878, con 16 millones de visitantes y culminar, en 1889, en el aniversario de la Revolución Francesa, con la gran Exposición Universal y 28 millones de visitantes. A partir de esta última fecha la torre Eiffel, de 320 metros, presidiría la glorificación de la modernidad. En el enorme Palacio de Máquinas se expuso entonces 'el grado de perfección que la ciencia y la ingeniería habían alcanzado' (Durant, 1994:4), en los campos de la minería, metalurgia, impresión, agricultura, textiles, mobiliario, elaboración de pinturas, guerra e ingeniería civil, que ahora contaban con

la electricidad y los nuevos materiales de la modernidad, comenzando por el acero.

No obstante, a contraluz de los festejos, un espíritu crítico comenzaba a despuntar bajo los destellos de la modernidad. El joven Hegel ya advertía que: 'la gloriosa victoria que la razón ilustradora ha cosechado sobre aquello que conforme al escaso grado de su visión religiosa consideraba como fe, es decir, como lo opuesto de sí, cuando se miran las cosas más atentamente no ha consistido sino en que ni ha quedado en pie lo positivo contra lo que la razón emprendió su lucha, es decir, la religión, ni tampoco ha quedado en pie el vencedor, es decir, la razón' (Habermas, 1989:37-38). Goethe mismo había puesto en cuestión la modernidad. El hombre, decía Mefistófeles al Señor en *Fausto* (1808), 'viviría un poco mejor, si no le hubieses dado tú el reflejo de la luz celeste, a la que da el nombre de Razón, y sólo le sirve para ser más bestia que la bestia' (Goethe, 2001:30). Nietzsche, ambivalente con la modernidad, lanza en 1881 *La Gaya Ciencia*, para advertir que tal ciencia podría tener facultades para el deleite humano, pero que sólo había mostrado 'su facultad para privar a los hombres del placer y de tornarlos más fríos, más insensibles, más estoicos' (Nietzsche, 2000:18). El nuevo arte del XIX, en su conjunto, también aparecería como cuestionamiento de la modernidad. En forma tímida el arte romántico y después el impresionismo dejarían una crítica implícita a la modernidad, hasta que, a partir de la Primera Guerra Mundial, el dadaísmo radicalmente, se levantaría contra los valores de la cultura occidental, poniendo en primer término las representaciones. Más aún, en ese mo-

mento aparecerían las primeras críticas sistemáticas a la ciencia, especialmente en forma de folletos y discusiones universitarias. En la Alemania de la primera postguerra, la ciencia, relata Heidegger, mostraba 'una incapacidad de transmitir su contenido [...] de un modo que hablase simple y directamente a la existencia [...] La ciencia (caía) por así decir, en el vacío' (Heidegger 2001:43-46).

Edmund Husserl (1859-1938) sería el principal portador de ese tránsito histórico en las ciencias sociales. Primero será el constructor de una nueva ciencia del espíritu, la fenomenología, más rigurosa que cualquier positivismo, y al final, ya cercado por el fascismo, daría paso a una de las críticas más contundentes de la modernidad. En ambos momentos el concepto de espacio girará 180 grados para alejarse de toda referencia a la ciencia física para asentarse plenamente en la naturaleza pensante, pero al mismo tiempo sobre la base del mundo físico.

La etiqueta de fundador crítico de la modernidad resulta polémica cuando se habla de Husserl, habida cuenta de que se consagró con pleno fervor, con una entrega prácticamente estoica, al conocimiento científico y en particular a la fundamentación del saber sobre las percepciones y representaciones cotidianas. Para producir conocimientos ciertos en esa materia, advertía el joven Husserl, había que ir al fondo del problema, más allá de la psicología, tan influyente en la época. Mientras Weber (1864-1920) y Durkheim (1858-1917) optaron por la sociología para construir un saber cierto sobre los procesos sociales, siempre libre de valores, Husserl tomaría el camino de la filosofía, buscando abar-

car la conciencia de lo vivido, optando prácticamente por una filosofía de las ciencias humanas.

¿Cuál sería el punto de partida? Habría que definir con precisión el campo de trabajo. La primera etapa intelectual de Husserl transcurre alrededor de las matemáticas y la psicología. Su tesis de doctorado en la Universidad de Viena, (1882) *Contribuciones hacia una teoría del cálculo de variaciones*, su *Filosofía de la Aritmética* (1891) y otros estudios matemáticos habían sido sus primeros rastreos sobre el campo de lo certero, lo lógico y axiomático, advirtiendo cómo se desprende del método puro de la matemática, la existencia de una realidad más que empírica (Gaos, 1960:82).⁹ Casi paralelamente se volcaría sobre el análisis de la conciencia en términos psicológicos, guiado por las lecciones magistrales que Brentano daba en Viena (Waldenfels, 1997:16).¹⁰ Husserl reconocería muchas veces que con Brentano había encontrado un camino firme para el análisis de la subjetividad. El hallazgo se centraba básicamente en el concepto de intencionalidad, concepto que permitía hablar del sentido de la psique, del yo orientado hacia algo y que, por eso mismo, se podía definir ¿Con qué intención se hace algo? ¿Pensando en qué? ¿Para qué? La intencionalidad hablaba de la lógica del ser y, por tanto, era terreno sólido para la ciencia de lo subjetivo, algo que

9. José Gaos anota que en Husserl de la *Filosofía de la Aritmética* advierte 'la existencia de objetos de un orden superior al empírico'.

10. La obra principal de Brentano *La psicología desde el punto de vista empírico* fue publicada en 1874.

se habría a los ojos de Husserl como un mundo inexplorado.

La autoridad de Brentano fue cardinal en la obra de Husserl. Sin embargo, pronto encontraría dificultades en la lógica de la psicología, en particular con la separación de lo físico y lo psíquico. Para Husserl, que buscaba conocimientos evidentes, un mundo psíquico, separado del mundo objetivo, era impensable. No podía hablarse de la intencionalidad o del sentido de la acción sin considerar el mundo concreto, realmente existente. Había que trascender el psicologismo para mantener la evidencia de la materia sin desconocer el mundo subjetivo.

Un método que sería entonces muy influyente en la filosofía de la nueva nación alemana, el neopositivismo, prometía nuevos elementos a Husserl, particularmente por la vía del acercamiento radical 'a lo dado'. Richard Avenarius, tal vez el principal neopositivista de la época, seguía los principios de Hume y Berkeley y en sus *Cuadernos Trimestrales de Filosofía Científica* (publicados en Leipzig de 1876 a 1916) se hacía eco del escepticismo empirista, al mismo tiempo que asentaba la necesidad de partir de la experiencia empírica, tal como después aparecería en Mead y todo el interaccionismo simbólico. Avenarius, levantando la bandera del empiriocrático, sería lo suficientemente influyente en esa época como para desatar la reacción de Lenin, entonces en el exilio, que escribiría *Materialismo y empiriocritismo*, justamente para descalificar todas las tesis no materialistas. Avenarius, citaba Lenin, decía que 'solamente la sensación puede concebirse como existente' (Lenin, s.f.). Para el materialismo histórico esa era una tesis eviden-

temente burguesa, negación absoluta de las condiciones materiales que trascendían la percepción del sujeto. Pero para Husserl partir de las sensaciones dadas, de la experiencia concreta del sujeto, era algo absolutamente lógico y permitía unir la teoría de la intencionalidad con la experiencia concreta. Sin embargo, aún faltaba fundamentar el valor pleno de las representaciones.

El arranque como tal, de la fenomenología aparecería en 1900, con las *Investigaciones lógicas*, en donde la esencia de la ciencia radica en la fundamentación de oraciones verdaderas, para continuar desarrollándose durante su estancia en la universidad de Gotinga, entre 1901 y 1915. Sus lecciones de 1910-1912 serían recogidas en *Problemas fundamentales de la fenomenología*, para dar paso, en 1913, a las *Ideas relativas a una fenomenología pura*. Husserl había consolidado ya la idea de una ciencia fenomenológica, avanzado por la ruta de la validez de la 'intencionalidad' y la centralidad de lo 'dado', en tanto producto de la experiencia empírica. El lema que enarbolaba entonces era: '¡A las cosas mismas!', buscando acercar el mundo oculto de las representaciones con el mundo externo. Para ello Husserl había tenido que remar dentro de la filosofía, visto que la psicología de Brentano era una negación de la objetividad y el empirismo de Avenarius un nuevo escepticismo, incapaz de retomar el mundo concreto. Hacia fines de los años veinte, ya en Friburgo, Husserl se centraría en Descartes, en el 'cogito' que se le presentaba como puerta de entrada a las representaciones. El valor fundamental del 'yo pienso' significó la firmeza de las representaciones, que, no obs-

tante decía, con Descartes no alcanzaron a desarrollarse. Lo mismo sucedió con Hume, que se asentaba igualmente sobre la validez de la propia representación, pero negando el mundo objetivo. Sólo en el idealismo trascendental de Kant, con el conocimiento a priori que asume lo dado, encontraría Husserl los cimientos para construir una filosofía de las ideas que al mismo tiempo validara la experiencia sensible. A partir de la *Crítica de la razón pura* Husserl podría sostener en forma apodíctica la validez de las representaciones sobre y dentro del mundo concreto. En las conferencias de 1935, que fueron una especie de autodefinición intelectual, Husserl reconoció que:

Es un hecho, en efecto, que si descontamos la filosofía escéptico-negativista de Hume, el sistema kantiano es el intento primero, y realizado con una seriedad científica extraordinaria de una filosofía trascendental realmente universal mentada como ciencia rigurosa, de una científicidad rigurosa (única en su sentido genuino, sólo en él y con él descubierta) (Husserl, 1991:104).

El reconocimiento de la filosofía trascendental de Kant basada en el valor de las ideas, hablaba del inicio de una fundamentación para el conocimiento de lo subjetivo. La 'razón pura' no era otra cosa más que una representación del mundo y del espacio que, sobre la existencia de éstos, asumía como proyecto de análisis el campo de la subjetividad. Quedaba así expuesta, con plena claridad, la diferencia entre lo representado y la representación, entre la cosa y la idea, entre el espacio físico y el espacio intelectual. Pero ¿cómo podía

surgir una subjetividad capaz de exponer lo que para Husserl estaba más allá de la 'razón pura', aquella que aparentemente Kant había agotado como lema? La respuesta estaba en la propia obra de Kant, que Husserl retomaba con profundidad. Husserl descubría en Kant la exposición del 'mundo circundante intuitivo' que, el propio Kant había 'interrumpido' sin llegar a plantearlo como un campo abierto. Kant, en efecto, decía en la *Crítica de la razón pura*:

Llamo deducción trascendental de los conceptos a priori la explicación del modo como esos conceptos a priori pueden referirse a objetos; y ésta se distingue de la deducción empírica que señala el modo como un concepto ha sido adquirido por experiencia y reflexión sobre la experiencia. Por tanto, la deducción empírica no se refiere a la legitimidad sino al hecho (factum) de donde se ha originado la posesión (Kant, 2000a:75).

Entonces aparecía plenamente para Husserl, más allá de la 'deducción trascendental' de la subjetividad intelectual, más allá de la subjetividad basada en los fundamentos del entendimiento científico, la deducción 'empírica', que se basa simplemente en la experiencia. Ambas, en tanto deducciones, son representaciones del mundo y pertenecen al mundo del espíritu, sólo que una es elaborada a partir de categorías analíticas y otra está dada de manera natural, en la experiencia empírica. Husserl había descubierto el mundo vital, un mundo de representaciones, de carácter precientífico, intuitivo y netamente humano, como el mundo de las conjeturas y creencias de Platón, paralelo al de la inteligencia.

¿Cómo era posible estudiar ese mundo de las representaciones empíricas? Por medio de una ciencia de ciencias, la fenomenología, que veía en cada representación un fenómeno como tal. Para llegar a él, sin embargo, el fenomenólogo tendría que realizar una doble *epojé* o reducción de todo lo dado: *Toda experiencia, decía Husserl, permite una doble reducción fenomenológica: primero, la que lleva la experiencia misma al ver puro inmanente y por otra parte, la que se ejerce en el contenido y objeto intencionales de la experiencia* (Husserl, 1994:113). Esta reducción o síntesis implicaba no sólo la concentración en la conciencia y el sentido de la conciencia, sino que, además una actitud acritica, en la que el fenomenólogo ignoraba toda teoría o valoración de la experiencia, más allá de prejuicios y de los mecanismos de las ciencias ya dadas. No podría estudiarse ese mundo, de lo cotidiano, con valoraciones morales o con la perspectiva de la ciencia hasta entonces dada, pues entonces se tendrían descalificaciones a prior o representaciones de la razón pura, como conceptos kantianos.

El espacio del mundo vital

El mundo empírico de la intencionalidad, el mundo de la subjetividad y su espacio, fueron abiertos por Husserl a un nuevo análisis científico, postpsicológico. La experiencia empírica, en tanto una experiencia objetiva interiorizada, era ya aprehensible y apta para ser expuesta en toda su complejidad. Se trataba de un mundo de vida, como mundo de experiencias, como lo cotidianamente humano, físico, evidente, pero finalmente subjetivo. Aparecía ya con claridad un

mundo de representaciones sobre las vivencias diarias, el mundo de las ideas sobre lo acontecido, el mundo en el que creemos y pensamos, en cierta forma un mundo familiar al mundo expuesto por la tradición que va de Mead a Blumer, el mundo de los símbolos que mueven a la acción. En este mundo, científicamente analizado, todo es objetivo. Es el mundo de los objetos cotidianos del hombre, de las cosas que lo rodean y que tienen para éste un sentido especial, es la naturaleza experimentada, los animales, el paisaje y lo que está a la mano. Pero, sobre todo ello están las ideas como datos objetivos, las representaciones sobre ese mundo, incluso las fantasías. Un centauro, lo irreal, también es una vivencia real de alguien real, lo importante aquí es percibir la esencia de la conciencia, en todas sus manifestaciones.

Al colocar la representación cotidiana del mundo en primer término, como mundo de vida, Husserl colocó todo lo mundano, lo sensible y lo perceptible como objeto de análisis. En ese mundo ocuparían un lugar privilegiado las cosas como tales, el mundo de objetos que realmente me rodea, sillas, mesas, papeles, las cosas que tengo a la mano y que tienen ya, de entrada, un sentido para mí. Las cosas están realmente ahí, representando algo, siendo útiles o inútiles para algo, las uso y me pertenecen, o en tanto las uso, 'me pertenecen' ya en cierta forma. Pueden ser efectivamente mis cosas o las cosas que, simplemente por el hecho de estar ahí, las interiorizo y adquieren un significado para mí, como un puente o un monumento.

Las cosas, además, están en y conforman un espacio. Están 'aquí' o 'allá', 'arriba o abajo' ex-

puestas ante mí de esta manera o de la otra. Puedo ver una parte e intuir la otra, suponer entonces un espacio. 'Bajo' a mi trabajo, 'subo' hacia mi casa, 'llego' a una fiesta. Las cosas tienen un lugar preciso en el espacio como lugar para mí, no es un lugar de longitud tal y latitud tal. Las cosas están en un lugar para mí, en otra geografía, de carácter netamente humano. Las 'regiones', son igualmente mis regiones, la región de mis cosas cercanas o una región de útiles específicos para algo. Y también, lo 'útil' es lo que es 'útil' para mí, lo que tiene sentido como cosa para algo. Una cosa, puede ser inútil para mí, pero útil para él. Al mismo tiempo, la utilidad me conecta con la esencia de la cosa, con sus propiedades, con su naturaleza. Me permite saber 'hasta dónde' una cosa sirve para algo, ver los límites de su naturaleza. Vivo entonces en un mundo de objetos que pueden estar 'a la mano' o no, pero que en todo caso tienen un valor.

El cuerpo, mi cuerpo, es el eje de este mundo. En tanto centro y único campo de la sensibilidad, el cuerpo es mi contacto esencial con todo. Ver, oír, tocar, son elementos fundamentales del ser de un yo con órganos concretos, propios que, a partir de ahí, reconoce una naturaleza espacial y temporal. Como ente biológico y como ente pensante soy el punto cero de las coordenadas del mundo. A partir de aquí, donde soy está lo lejos y lo cerca, lo adelante y lo atrás. Y con mi movimiento muevo el punto cero. Al llegar allá queda atrás el aquí y se reajusta el sistema de coordenadas del mundo. El yo está entonces rigurosamente entrelazado con el mundo, a través del cuerpo están las cosas, los seres de la naturaleza que percibo y de los cua-

les tengo una representación, incluidos los otros yo. Así soy plenamente un ser en el mundo, un 'Dasein', un ser ahí. Pero este ser ya no es el ser exclusivamente pensante, el 'cogito' o el ser de 'la razón pura', es el ser humano, con sus sentidos autoevidentes, capaces de dar cuenta de la experiencia, de la intuición o de la experiencia indirecta. Aparece entonces la otra cara del sujeto, la cara que la ciencia moderna había ocultado, el mundo de vida representado.

El resultado de la exposición del mundo de vida sería para Husserl la división del espacio y el tiempo en dos partes. Por un lado estaba el espacio y el tiempo totales, refiriéndose básicamente a los conceptos de la física, y por otro el espacio y el tiempo del mundo vital. Husserl llamaría a estos últimos espacialidad y temporalidad, para diferenciarlos claramente de los primeros. La espacialidad y la temporalidad no eran absolutos, ni verdades axiomáticas, no eran todo el espacio y todo el tiempo, ni los elementos de medición del movimiento, ni, para el caso del espacio, el elemento clave de la geometría, en tanto construcción ideal. Espacialidad y temporalidad eran en cambio plenamente relativos, el sustento específico del mundo del yo, de sus propias determinaciones, con los límites y alcances de su experiencia. La espacialidad y la temporalidad son el espacio y el tiempo que vivo, que reconozco cotidianamente y que tienen un sentido para mí. Representan el lugar en el que estoy aquí y ahora, o en el que tengo un pasado o un horizonte de futuro.

La crítica materialista al análisis del Dasein y del empiriocriticismo subrayaba la preponderancia del individuo frente al resto de los hombres.

Un profundo solipsismo parecía estar en la raíz del ser sensible y perceptible. Husserl respondía siempre y de manera contundente a tales argumentaciones. En las *Meditaciones Cartesianas* advertía:

Tenemos que conseguir mirar en la intencionalidad explícita e implícita en que, sobre el suelo de nuestro ego trascendental, se manifiesta y se verifica el alter ego [...] Experimento a los otros [...] como sujetos respecto de este mundo; como experimentando este mundo y este mundo mismo que yo mismo experimento; y, además, como teniendo también experiencia de mí, tal como yo la tengo del mundo y, en él, de los otros (Husserl, 1986:150-151).

Por tanto, en la medida que puedo hablar de otros seres en el mundo, similares a mí, puedo hablar de mi percepción o experiencia de ellos como los otros y, a su vez, intuyo que los otros tienen una percepción de mí. En realidad se está produciendo, como lo ve el interaccionismo simbólico, una permanente intersubjetividad. Existe entonces una permanente interacción de los seres en el mundo, que, por ello mismo, puede dar referencia de una cierta construcción social del mundo. Nace así la cultura, sin necesidad de acudir a la justificación racionalista. La familia, los adultos, transmiten a los niños su mundo, con todo y sus cosas, su naturaleza y sus experiencias, al igual que se reproducen los mundos de los conjuntos de familias o de las culturas. Podemos hablar, dice Husserl, de una cierta identidad cultural, de sujetos de una comunidad con su propia historicidad, con sus 'objetos culturales (libros, obras de toda índole)', definibles

como 'comunidad cultural' 'europea o, más estrechamente francesa' (Husserl, 1986:152-153). A partir de este reconocimiento del valor de las comunidades culturales Zea, discípulo de Gaos, uno de los introductores de la obra de Husserl en México, impulsaría los estudios latinoamericanistas: *América Latina en sus ideas, América Latina, largo viaje hacia sí misma, América como conciencia*. Las culturas aparecen entonces como un nuevo punto cero, a partir del cual se percibe la 'cultura ajena', sólo accesible por la internalización o investigación del yo dentro de esa cultura. Lo mismo sucede con las culturas del pasado y con la historia en general, se trata de mundos, intersubjetivos que valen por sí mismos. No obstante, reconociendo la diversidad cultural en el tiempo y en el espacio, Husserl apuntaría también en algún momento a la importancia de considerar la universalidad del sujeto.

El Yo [...] puede ser un Yo distinto al Yo de Fichte? ¿Al Yo que sólo se contrapone en el mundo al no-Yo? ¿No tengo entonces que preguntar cómo es que yo por encima de mi autoconciencia individual puedo poseer una autoconciencia universal? (Husserl, 1991:212).

Aparecía también así la posibilidad de una comunidad de culturas o de una intersubjetividad universal, separada de inicio de la comunidad universal de la mera razón.

Para el analista de las intersubjetividades existe ahora no sólo el yo, sino todo el conjunto de intersubjetividades que están dadas en un mundo vital ampliado. Se trata, dice Husserl, de 'objetividades de orden superior', objetos-valores y objetos prácticos que escapan a los límites de los

análisis psicologistas o naturalistas. Son 'Todos los productos concretos de la cultura que determinan nuestra vida actual cual duras realidades, como por ejemplo, el Estado, el derecho, las costumbres, la Iglesia, etc.' (Husserl, 1995:365-366). Alrededor de esta temática Habermas establece una diferencia entre el mundo vital, retomado de la tradición de Husserl y Schütz, y el concepto de sistema de las tradiciones sociológicas de Parsons, Weber y Marx.¹¹ En el fondo, dice Habermas puede considerarse simultáneamente como sistema o como mundo de vida, no obstante, el sistema, económico o político, se establece como la condición para 'el mantenimiento' de 'los mundos socioculturales de vida' (Husserl, 1995:215). Finalmente, advierte, en las sociedades contemporáneas la relación entre los sistemas y el mundo vital, se produce bajo la forma de una colonización sobre el individuo. Husserl desarrolló este tipo de relaciones; sin embargo, su idea de lo social apuntaba más que hacia sistemas, hacia consideraciones amplias del mundo vital. Centrado en el carácter de la subjetividad cotidiana, como la subjetividad del mundo de vida, naturalmente humano, Husserl veía una historia que era la historia representada, una historicidad, un conjunto de instituciones sociales que, igualmente, eran representadas. El Estado era un estado en particular, en el que los individuos tenían su propia intersubjetividad, como otro mundo vital a estudiar Husserl, como Kant, distinguía entre formas de pensar, la que se desprende de la evidencia cotidiana y la que se desprende de la razón científica. La primera, como mundo de

vida, constituía un universo a estudiar, también científicamente, pero en todo caso era un universo que permeaba toda la vida humana, era el conjunto de las representaciones del ser en el mundo. Podríamos inferir que para Husserl un sistema económico o político era otro conjunto de representaciones, cuyo papel de 'mantenimiento' del mundo vital o efecto 'colonizador', no podían ser aún percibidos. Primero porque para el Husserl de los años veinte el 'mantenimiento' de los mundos de vida dependía solamente de la 'intersubjetividad', como mecanismo constructor de una cultura mundana y, segundo, porque la 'colonización' del mundo vital implicaba una crítica a los sistemas históricos concretos, cosa que en la ciencia fenomenológica, la de los 'verdaderos positivistas', no podía darse.

La rebeldía contra la ciencia

La crítica fenomenológica de la modernidad aparecería hasta la publicación de *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, que recoge las últimas conferencias y escritos de Husserl, alrededor de 1935. Husserl, que había sido suspendido de la Universidad de Friburgo para sólo ser restituido por la influencia de su alumno Heidegger, advierte entonces que durante la época en que se construyeron las ciencias modernas, en los siglos XVI y XVII, después del reinado del mundo de la vida, la razón establece nuevos métodos de conocimiento. Uno de ellos es la matemática y la geometría, sobre de las cuales Galileo levantó un saber superior al de las tradiciones aristotélicas. A partir

11. Véase Habermas, J. (2001).

de ahí, sin embargo, lo que en un principio sólo fue un método, se convirtió en 'saber absoluto', el hombre se dejó deslumbrar por la matematización, por la exactitud, por la precisión creciente. No es que las matemáticas y las ciencias concretas que la utilizan carezcan de fundamento. Evidentemente, dice Husserl, 'el paso de la matemática atenienda a cosas, a su logicización formal y la autonomización de la lógica formal ampliada como análisis puro o como teoría de la multiplicidad, es algo absolutamente legítimo' (Husserl, 1991:48), el problema es que no se advierte con claridad que tales verdades, aún apodícticas, son otras 'idealidades', que no pueden *per se*, dar una verdad absoluta. Con la ciencia meramente matematizada las cosas se reducen a hechos, se hacen meramente positivos, dejando de lado el papel esclarecedor de la ciencia. Husserl no deja de reconocer en el Renacimiento, el impulso de una ciencia reivindicativa, una ciencia que reclamaba una significación para la humanidad. Pero todo ello se perdió, señala, con una matematización que se convirtió en 'el único mundo real', en sustitución del mundo de la vida cotidiano. A partir de esa autocrítica la ciencia misma tendría un nuevo derrotero, el logos se había ampliado sobre el campo de las representaciones impulsando nuevos análisis para la filosofía (Heidegger, Sartre, Merleau-Ponty, Levinas, Ricoeur, Ortega y Gasset, Gaos), la sociología (Schütz, Lefebvre) la psicología (Gurwitsch, Katz, Rubin), la psiquiatría (Ey, Minkowski, Binswanger), la pedagogía (Langenfeld, Beekman), la lingüística (Bühler), la teoría del arte (Kaufman, Becker, Ingarden, Bachelard, Barthes), la teoría de la religión (Casper, Marion)

(Waldenfels, 1997).¹² El descubrimiento del sentido de la acción resultaba en todo caso tan impactante para el propio Husserl, que llegó a ver lo como parte del desarrollo histórico de un logos que se convertía en el objeto último del hombre.

Somos funcionarios de la humanidad filosófica moderna, como herederos y coportadores de la voluntad que la atraviesa y lo somos a partir de la fundación ulterior y transformación de la primitiva fundación griega. En ella radica el comienzo teleológico, el verdadero nacimiento del espíritu europeo en general (Husserl, 1991:74).

La fenomenología parecía entonces una meta obligada y evolutiva. No obstante esta debilidad teleológica, el sentido de 'funcionarios de la humanidad' estaba dado en función de la defensa del mundo vital, analizado con rigor científico pero convertido en un nuevo *ethos*.

La crítica del último Husserl a la ciencia es en todo caso tan demoledora, apuntando con certeza a sus rendimientos, sus métodos y sus horizontes intencionales, que abre por sí misma otra etapa. Ya no es la razón absoluta la dueña del sentido del ser. Hay otro mundo que la modernidad ha desconocido, el mundo vital, el mundo del sujeto, como mundo de representaciones sobre lo vivido. Es la otra cara de la subjetividad, frente al rostro reluciente de la razón. Es la cara de las creencias y conjeturas, de la vida cotidiana. La crítica fenomenológica, en tanto reveladora del alejamiento producido durante

¹² Para la influencia en México y América Latina ver Gaos (1960) y Medin (1994).

te la modernidad entre el conocimiento y los requerimientos de mundo vital, constituiría el principal antecedente para la crítica de Foucault a la episteme moderna, (la clínica, el hospital psiquiátrico, la cárcel panóptica, la educación sexista) siempre confrontada con un hombre 'en vías de desaparecer' (Foucault 1999:374). En su conferencia en Viena, en el significativo 1935, Husserl cuestionaría además la gravedad de las 'terapias naturalistas' y las amenazas bélicas sobre Europa. Advertía frente a la evidencia de la guerra: 'por grande que haya podido ser y sea la hostilidad entre las naciones europeas todas comparten, no obstante, un parentesco especialmente íntimo' (Husserl, 1991:329). Husserl se rebelaba así no sólo contra la razón positivista y la razón materialista, también contra la razón de Estado 'naturalista' fascista y contra toda razón impositiva sobre lo humano. El mecanismo de crítica era el giro del conocimiento, que daba la vuelta a la ciencia 'ingenua', de los hechos simples. Ya no podía ser la razón el *leit motiv* de un ser que mataba al mismo tiempo al sujeto, eliminándolo de toda comprensión. El sujeto, con su mundo vital, su cuerpo y sus sentidos, sus cosas, su espacialidad, su temporalidad, su lenguaje, también eran legítimos, incluso más que la propia ciencia positiva. Había nacido la posmodernidad.

El concepto de espacio nos aparece ahora con un sentido totalmente nuevo. Ya no es el espacio objetivista de la física ni de todas las demás ciencias que habían aparecido en el siglo XIX, incluyendo las humanas. Tampoco es el espacio de la razón pura, ni un espacio relativista empiriocriticista. El espacio es ahora cien por

ciento humano. No es el movimiento de un cuerpo X a una velocidad Y, ni el fundamento a priori del conocimiento. Es un tercer espacio, asentado en la subjetividad, específicamente en su parte no intelectual, y conectado al mundo vivido del sujeto. Es un espacio relativo, que depende del sujeto, plenamente representado, como reflejo del mundo objetivo. Es *mi* espacio o *nuestro* espacio vivido, el espacio de nuestros cuerpos, la espacialidad como el entorno inmediato, con sus objetos, o como entorno mediato, como horizonte universal del sujeto. El espacio es ahora el espacio del sujeto, más allá de todo objetivismo, materialismo o positivismo. Es el espacio mundano, precientífico, que no requiere de fundamentos positivistas para ser

Bibliografía

- Comte, A. (1990), *La filosofía positiva*, Porrúa, México.
- Durant, S. (1994), *Palais des Machines*, Phaidon, Singapur.
- Gaos, J. (1960), *Introducción a la fenomenología*, Universidad Veracruzana, Xalapa.
- Goethe, J. (2001), *Obras selectas*, Edimat, Madrid.
- Foucault, M. (1999), *Las palabras y las cosas*, Siglo XXI, México.
- Habermas, J. (1989), *El discurso filosófico de la modernidad*, Taurus, Madrid.
- Habermas, J. (2001), *Teoría de la Acción Comunicativa*, Taurus, Madrid.
- Heidegger, M. (2001), *Introducción a la filosofía. Cátedra*, Universidad de Valencia, Madrid.
- Hegel, F. (2002), *Lecciones sobre historia de la filosofía*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Husserl, E. (1991), *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Crítica, Barcelona.

- Husserl, E. (1994), *Problemas fundamentales de la fenomenología*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Husserl, E. (1986), *Meditaciones cartesianas*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Husserl, E. (1995), *Ideas relativas a una fenomenología pura*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Kant, I. (1993), *Primeros principios metafísicos de la ciencia de la naturaleza*, Universidad Nacional Autónoma de México, México.
- Kant, I. (2000a), *Crítica de la Razón Pura*, Porrúa, México.
- Kant, I. (2000b), *Filosofía de la historia*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Leibniz, G. (1997), *Discurso de Metafísica. Sistema de la Naturaleza*, Porrúa, México.
- Lenin, V. I. (s/f.) (reproducción de la primera edición, de 1909), *Materialismo y empiriocriticismo*, Ed. Progreso, Moscú.
- Marx, C. y F. Engels (1981) *Obras Escogidas*, tres vols., Ed. Progreso, Moscú.
- Nietzsche, F. (2000), *La gaya ciencia*, Edición, Madrid.
- Waldenfels, B. (1997), *De Husserl a Derrida*, Paidós, Barcelona.

Recibido: 20.vi.2005.

Aceptado: 21.x.2005.