


# De la fundamentación de la metafísica al mundo circundante: conexiones entre Kant, Uexküll y Husserl

## From Metaphysical Foundations to the Surrounding World: Linkages among Kant, Uexküll, and Husserl

Stephanie Martinic Caneo   
Pontificia Universidad Católica de Chile

Luis Alberto Canela Morales   
Colegio de Veracruz, México

Recibido: 03/08/2023 Aceptado: 10/02/2024  
DOI: 10.5281/zenodo.11127797 

### Resumen

Helmuth Plessner fue probablemente el primero en caracterizar la teoría del mundo circundante (*Umwelt*) de Jakob von Uexküll como fenomenológica, considerándola una auténtica “fenomenología del comportamiento vivo”. Sin duda, para von Uexküll, cada sujeto animal puede ser investigado según la parte del mundo con la que se relaciona, conformando así su mundo circundante. Por otra parte, en estrecha relación con lo anterior, en la fenomenología de Husserl también se empleó el término *Umwelt*, vinculándolo con la inmediata exterioridad del mundo con el que el sujeto establece relaciones. Ahora bien, tanto en la biología de Uexküll como en la fenomenología de Husserl, se encuentran elementos provenientes de la filosofía crítica kantiana, los cuales son retomados en cada caso para ser ampliados o reformulados. A continuación, se delinearán la base común en el kantianismo por la cual tanto Uexküll como Husserl recurren posteriormente al concepto de *Umwelt*. Aunque no se abordará extensamente este concepto, es relevante reconocerlo como un elemento clave.

**Palabras clave:** Umwelt, fenomenología, comportamiento vivo, relaciones, kantianismo

### Abstract

Helmuth Plessner was likely the first to characterize Jakob von Uexküll's theory of the “surrounding world” (*Umwelt*) as phenomenological, considering it an authentic “phenomenology of living behavior”. Certainly, for von Uexküll, every animal subject can be investigated based on the part of the world with which it relates, shaping its surrounding world. Moreover, in intimate connection with the above, the term *Umwelt* was also used in Husserl's phenomenology, associating it with the immediate exterior of the world with which the subject establishes relationships. However, both in Uexküll's biology and in Husserl's phenomenology, elements from Kantian critical philosophy are present, which are taken up in each case to be expanded or reformulated. The following will outline the common basis in Kantism for which both Uexküll and Husserl later turn to the concept of *Umwelt*. Although this concept will not be extensively discussed, it is important to recognize it as a key element in understanding the meaning of Uexküll's biology on the one hand, and Husserl's phenomenology on the other.

**Keywords:** Umwelt, phenomenology, living behavior, relationships, Kantianism

## 1. Introducción

Un pescador de la antigüedad contempla el movimiento de las mareas. Ignora, por supuesto, las razones físico-matemáticas que explican las fluctuaciones en la altura del mar, las cuales

Newton describirá recién en el siglo XVII, mas no por esto ignora que las mareas efectivamente fluctúan. Es probable que el pescador reconozca una relación entre las altas y bajas mareas y los ciclos lunares, puesto que otras generaciones de pescadores ya lo han observado y han transmitido ese conocimiento. En lo práctico, el pescador sabe que el mejor momento para recoger lapas es cuando la marea está a la baja. Las lapas, por su parte, de acuerdo también a esta fluctuación de mareas, cavan una especie de cama, a la que se aferran una vez llega la bajamar. Cuando las mareas suben, las lapas merodean y pastan sobre las rocas de su entorno; pero una vez comienza nuevamente la bajamar, vuelven a buscar su cama, aunque no siempre siguiendo el mismo camino. Las lapas poseen órganos sensoriales primitivos, por lo que tanto la posibilidad de una orientación óptica, así como una olfativa, parece poco probable. No obstante, la lapa de todos modos vuelve a su cama, como si tuviera algún sentido interno del espacio. Así también parece tenerlo uno de los principales depredadores de la lapa, el cangrejo corredor, ya que para cazar este no camina aleatoriamente, sino que limita su actividad a áreas estables. El cangrejo corredor es, por lo general, indiferente a la fluctuación de las mareas, las cuales no afectan mayormente sus hábitos predatorios porque, al parecer, tiene un tiempo favorito para cazar: la noche.

Se ha descrito hasta aquí las experiencias de tres sujetos distintos ante el mismo fenómeno, a saber, la fluctuación de las mareas. Más bien, se han descrito sus hábitos en relación con este fenómeno, pues pretender adentrarse en las experiencias subjetivas de cada uno resulta complicado. ¿Se puede realmente explicar con certeza cómo entiende para sí misma una persona de la antigüedad las mareas? ¿O cómo las comprenden la lapa o el cangrejo? Incluso llamar a sus experiencias subjetivas comprensión, poniéndolas desde nuestros propios esquemas, encierra ya una dificultad: ¿podríamos tener alguna vez conocimiento del mundo psicológico de estos animales, o de cualquier otro animal? A la hora de describir sensaciones ajenas, no sabemos nada. Conocemos, por supuesto, nuestras propias sensaciones. Empáticamente, podemos también hacernos una idea de las sensaciones de otros seres humanos; pero respecto de los animales, muchas de sus sensaciones nos pueden resultar inconmensurables. De lo que sí podemos tener certeza, son las propiedades del mundo exterior que tienen efectos en los otros como características de su relación con el entorno. A partir de lo anterior, Jakob von Uexküll<sup>1</sup> propondrá desde la biología que todo sujeto animal puede ser investigado en virtud de la parte del mundo con la que este se relaciona y que conforma su mundo circundante (*Umwelt*)<sup>2</sup>. Visto así, las mareas constituyen una parte importante del mundo circundante de la lapa, ya que según su variación cambia su comportamiento; pero no lo es en el mundo circundante del cangrejo corredor, aunque sí sea parte del mundo físico donde vive. Por otro lado, y en relación íntima con lo anterior, en la fenomenología de Husserl también se hizo uso del término *Umwelt*, relacionándolo con lo exterior inmediato del mundo con lo que el sujeto establece relaciones.

Hasta donde se sabe, no hay referencias al trabajo de Husserl en las obras de Uexküll, ni referencias al trabajo de Uexküll en las obras de Husserl<sup>3</sup>. Lo que sí se encuentra es que ambos tuvieron un cauce común: la obra de Kant.

---

<sup>1</sup>Según Heredia es posible distinguir cuatro momentos dentro de la filosofía de Uexküll: "(1) el período de formación académica, donde cobran relevancia sus investigaciones fisiológicas y el concepto de plan de construcción (Bauplan) como objeto de la biología (1892-1905); (2) el momento de despliegue de su biología teórica a través de las nociones de conformidad a plan (Planmäßigkeit), mundo perceptible (Merkwelt) y mundo circundante (Umwelt) (1907-1920); (3) el período de reelaboración de su teoría de los mundos circundantes a partir de la introducción del concepto de círculo funcional (Funktionskreis) y, con él, la apertura a una dimensión no ya solo semántica sino también pragmática del comportamiento animal (1920-1936); (4) sus últimas reflexiones relativas a la idea de Naturaleza, y a la relación entre mundos circundantes heterogéneos, sobre la base de una teoría relacional de la significación (1938-1944)" (2021a, 47).

<sup>2</sup>El concepto de Umwelt se define como: "todo lo que un sujeto percibe se torna su mundo perceptual, y todo su obrar se vuelve su mundo efectual. Mundo perceptual y mundo efectual conforman juntos una unidad cerrada: el mundo circundante" (Uexküll 2016, p. 35). El mundo perceptual o mundo perceptible, Merkwelt, es todo aquello que es percibido por un sujeto animal.

<sup>3</sup>El filósofo Helmuth Plessner fue probablemente el primero en caracterizar la teoría de la Umwelt de von Uexküll como fenomenológica, que lo que él ofrecía era una "fenomenología del comportamiento vivo" (63).

La teoría fenomenológica de Husserl y la teoría de la *Umwelt* de von Uexküll fueron desarrolladas aproximadamente al mismo tiempo y tienen raíces comunes en el pensamiento kantiano. Cada uno a su manera, Husserl y von Uexküll buscaron desarrollar aún más los pensamientos de Kant sobre el subjetivismo trascendental: Husserl hacia aplicaciones adicionales del enfoque trascendental en el ámbito de la experiencia humana, y von Uexküll hacia la subjetividad animal. Basándose en el trabajo de Immanuel Kant, von Uexküll se refiere a los “mundos fenomenales” (*‘Erscheinungswelten’*) en los que vivimos y a través de los cuales nos relacionamos. Su teoría de la *Umwelt* es, en efecto, una teoría biológica que busca explicar cómo (muchos) animales también tienen mundos fenomenales, y cómo estos difieren de especie en especie y de un individuo a otro (Morten Tønnessen & Timo Maran & Alexei Sharov 3).

Tanto en la biología de Uexküll como en la fenomenología de Husserl están presentes elementos recogidos de la filosofía crítica kantiana, que en cada caso son retomados para ser ampliados o reformulados. En lo que sigue, se delinearán la base común en el kantismo por la cual tanto Uexküll como Husserl recurren posteriormente al concepto de *Umwelt*. Si bien no se tratará ampliamente este concepto, interesa reconocerlo como un elemento clave en la comprensión del sentido de la biología de Uexküll, por un lado, y de la fenomenología de Husserl, por otro.

## 2. La fundamentación de la metafísica como punto de partida

La *Crítica de la razón pura* (de ahora en adelante *KrV* por sus siglas en alemán) comienza poniéndose como objetivo mostrar la posibilidad de que la metafísica pueda ser presentada como una ciencia. Esta no es otra cosa que emprender la tarea de la fundamentación de la metafísica. Para Kant, la metafísica se ocupa “de conceptos cuya realidad objetiva (esto es, que no son meras quimeras), no puede ser confirmada ni revelada por ninguna experiencia, y de afirmaciones cuya verdad o falsedad tampoco puede ser confirmada ni revelada por experiencia alguna” (Kant 2015 199). A lo largo de la *KrV*, la palabra ‘metafísica’ es usada en dos sentidos. Por un lado, como el conocimiento de aquellos objetos que no se dan en la experiencia (la *meta physis*); y por el otro, como el conjunto de aquellos principios que sirven de fundamento a la ciencia empírica de la naturaleza. Una fundamentación de la metafísica resulta necesaria toda vez que la metafísica es en sí misma fundamentación para todo conocimiento empírico por tratarse de conocimientos *a priori*, y por esto también evidentes. Es, de este modo, una ciencia de la totalidad de nuestro conocimiento, y por tanto la metafísica podría constituirse como la más segura de las ciencias si pudiera ser fundamentada. Esta fundamentación tendrá que consistir en exponer todo conocimiento puro *a priori* en virtud de la facultad cognoscitiva particular de quien experimenta, que es el único lugar en que el conocimiento puede darse (Kant 2017 609).

Para Uexküll, esta tarea es importante en la medida que en el impulso por comprender lo puramente objetivo “todos nuestros medios de experiencia son al mismo tiempo los límites de nuestra propia experiencia” (2014 81). Heredia (2021b) tiene razón cuando señala que la teoría uexkülliana se desarrolla en el marco de una profunda recuperación de la filosofía trascendental de Kant:

“la cual es repensada a la luz de la observación de la actividad de los animales en el espacio, y da lugar a la idea según la cual los animales no son máquinas mecánicas [. . .] sino sujetos que poseen formas de sensibilidad específicas, condiciones *a priori* de percepción, que determinan su inserción en el entorno geográfico (*Umgebung*) mediante la constitución de un mundo circundante (*Umwelt*)” (25).

Por su lado, Husserl afirma que el punto de partida subjetivo acaecido con Descartes sig-

nificó un problema filosófico fundamental, el cual nos lleva a proponernos racionalmente la autocomprensión de sus posibilidades y con ello a “mostrar claramente la posibilidad de una metafísica” (Husserl 1991 15). Lo anterior implica emprender una investigación acerca de la naturaleza misma del conocimiento, qué es y cómo se genera. Descubriendo esto, se puede someter a crítica el conocimiento como tal, distinguiendo su contenido empírico y sus partes puras. Pero, para probar cómo es el conocimiento *a priori* posible, se hace necesario presentar una hipótesis que permita primero demostrar tal posibilidad. Esta hipótesis consiste, pues, en sostener que el conocimiento se origina no solo por la intuición de los sentidos, sino también por actos del entendimiento. De esta forma, se podría comprender que haya un tipo de juicio que no necesite recurrir a la experiencia y sea, en cambio, anterior a ella. Se trata, definitivamente, de suponer que “podría ocurrir que nuestro mismo conocimiento empírico fuera una composición de lo que recibimos mediante las impresiones y de lo que nuestra propia facultad de conocer produce a partir de sí misma” (Kant 2015 40)

No obstante, para que esto último sea posible, primero tenemos que determinar cuál es nuestra relación con los objetos. Si es nuestra intuición la que se adecúa al objeto, y el entendimiento recibe pasivamente su representación, entonces no hay forma de que podamos tener un conocimiento *a priori* de él. Si, en cambio, pensamos que es el objeto el que se conforma al entendimiento, su determinación tendría que estar dada por conceptos que son inherentes al entendimiento. Estos conceptos son, por esto, *a priori*, y a ellos se somete toda experiencia, adecuándose. Se está hablando aquí de la revolución copernicana de Kant.

### 3. Teleología de la naturaleza y mundos circundantes

En la medida que se considere que el conocimiento está basado exclusivamente en el sujeto y sus facultades cognitivas, se supone también que la realidad absoluta es inaprehensible para el entendimiento humano. La certeza alcanzable por las ciencias pertenecería de este modo a la realidad fenoménica -es decir, la realidad para la conciencia- pero aun así conservaría su carácter de conocimiento objetivo al ser una captación de las leyes propias de la naturaleza.

Como las leyes universales de la naturaleza tienen su fundamento en nuestro entendimiento, que las prescribe a la naturaleza (aunque solo conforme al concepto universal de ella en cuanto naturaleza), las leyes empíricas particulares, en atención a aquello que las leyes universales han dejado en ellas indeterminado, han de considerarse según una unidad semejante, como si un entendimiento (si bien no el nuestro) las hubiese dado a nuestras capacidades cognoscitivas, para hacer posible así un sistema de la experiencia según leyes particulares de la naturaleza (Kant 2012 211).

La cuestión acerca del fundamento de estas leyes empíricas, prescritas subjetivamente, pero dadas universalmente al entendimiento, se sostiene para Kant como la finalidad de la naturaleza. Es decir, que la naturaleza ya contiene en sí misma una forma teleológicamente orientada, que puede ser descubierta y que gobierna silenciosamente toda ley natural. Esto llevará a Uexküll a asimilar este punto de vista subjetivo, a saber, del sujeto como punto de origen de la experiencia, comprendiendo también que “el sujeto animal lleva consigo un plan de construcción (*Bauplan*) [. . .] que le abre un campo específico de posibilidades perspectivas y activas” (von Uexküll 2014 24). Uexküll va a proponer que, a propósito de este plan de construcción de cada ser, la naturaleza está conformada en sí misma con conformidad a plan (*Planmäßigkeit*). Esto no quiere decir que la naturaleza tenga un propósito, sino que posee reglas que se extienden a todo ser viviente, que lo vincula perfectamente con su mundo circundante.

A propósito de la teoría kantiana de la apercepción, según la cual el sujeto precede universalmente a cualquier representación distinta de sí, Uexküll entiende que cada sujeto ejerce “una fuerza en el escenario que crea y sobre el que ocurren los acontecimientos del mundo exterior,

ordenando el material sensorial existente con reglas disponibles” (2014 79). En este sentido, el mundo circundante de cada viviente consiste en aquellos elementos del mundo físico que para el viviente en particular tiene un lugar para la satisfacción de estas reglas naturales. Los mundos circundantes encierran aquello que para el animal es objeto de sus capacidades sensoriales y sus posibilidades de acción, de modo que cada ser se ajusta (*einpassen*) perfectamente a su mundo circundante. Así, “la vida entera del animal gana en visión general y comprensibilidad, ya que nos es posible distinguir cada animal con su mundo circundante como una unidad correspondiente con el resto del mundo exterior” (2014 90). El giro copernicano de Kant, con la idea teleológica de la naturaleza que supone, da pie a Uexküll para animar la búsqueda subjetiva de lo que es puramente objetivo, y con esto reconocer que las composiciones subjetivas varían entre las distintas especies, formando mundos circundantes diversos, más o menos complejos.

#### **4. La subjetividad en la fenomenología**

Lo que, a propósito de las investigaciones de Kant, es un cambio de paradigma respecto del lugar del sujeto humano en la producción de conocimiento, se torna en Uexküll en la posibilidad de abrir nuestro campo de comprensión sobre la relación de otros seres vivos con el mundo. Para la fenomenología de Husserl, la apercepción kantiana pertenece siempre a una subjetividad concreta y natural; esto es, al sujeto mismo que experimenta de acuerdo con sus formas propias. Desde el punto de vista biológico de Uexküll esto no es un problema, ya que de hecho su concepto de los mundos circundantes supone investigar a los seres vivos en estos términos. Incluso, los objetos del mundo circundante de los seres humanos poseen además elementos que son objetos de valoración histórica, estética, instrumental. Pero la fenomenología, según su esencia, quiere encargarse del ser en sentido absoluto, por lo que su campo de estudio es el de la conciencia reducida. Nos estamos refiriendo al cambio de actitud de una natural a una fenomenológica, que para la fenomenología revela la posibilidad de acceder a una subjetividad trascendental. Esta sólo es posible a través del pasaje de las reducciones fenomenológicas.

Es bien sabido que la aparición de las reducciones fenomenológicas no emerge, al menos explícitamente, sino hasta 1907 en lo que conocemos como *La idea de la fenomenología*, ahí se muestra el antecedente más directo de la reducción fenomenológica, llamada ahí reducción gnoseológica y que justo viene a develar el carácter problemático (e ingenuo) del conocimiento nombrado como científico y del conocimiento en actitud natural (Husserl 1997 39-40). Para evitar este carácter aproblemático del conocimiento, Husserl dirá que hay que practicar el principio de una reducción gnoseológica donde el índice de trascendencia del objeto sea afectado “con el índice gnoseológico cero” (1997 51) o lo que es lo mismo, esta reducción nos exige situarnos al nivel del mero encuentro con el objeto en cuestión. En cierto sentido, una de las tareas de la reducción fenomenológica es precisamente re-conducir nuestra corriente de vivencias a un plano “reflexivo” (temático), “poniendo entre paréntesis” el plano más natural (y crédulo) en el que se mueve nuestra vida diaria, en la que la creencia y certeza de la existencia de este mundo se tornan indispensables, más aún, “el mundo en el sentido corriente de la palabra, está siempre para mí ahí, mientras me dejo vivir naturalmente” (Husserl 2013 138), es una actitud basada enteramente en la creencia del mundo natural, científico o no.

Ahora bien, este plano natural puede ser remolcado y removido para dar paso a una nueva actitud, la actitud fenomenológica o filosófico-reflexiva. Ella se torna una *re-conducción* o re-consideración de la tematización del mundo. La reducción fenomenológica, para ser llamada reducción fenomenológica-trascendental debe no sólo afectar o “reducir” lo que está “fuera de nosotros” o lo trascendente en el más amplio sentido de la palabra, sino también a las vivencias mismas que son trascendentes al formar parte de la corriente de vivencias del mundo, dicho en otras palabras, se trata de distinguir a los fenómenos en tanto psíquicos (trascendentes) o en tanto puros (trascendentales), y desde ahí partir para realizar un análisis

riguroso del conocimiento y su justa apropiación de las vivencias -reducidas- tanto teóricas como prácticas.

La maduración de esta temática se puede notar décadas después en las *Conferencias de Paris* donde Husserl será aún más enfático al afirmar que “mediante la epojé fenomenológica se reduce el yo humano natural y, ciertamente, el mío, al trascendental” (Husserl 1988 11) lo que no significa que la reducción fenomenológico-trascendental “ Cree”, “invente” o “produzca” al yo trascendental, sino que “Yo era trascendental también en cuanto yo que vivía naturalmente pero no sabía nada acerca de ello” (15) es decir, en la actitud natural yo también soy yo trascendental pero no me he percatado de ello, no lo he tematizado, si ahora tengo acceso a él es gracias a la labor de despeje de la reducción fenomenológica, mi mundo ha sido reducido, fenomenológicamente, a mi propia subjetividad. Asimismo, el ego trascendental es una condición necesaria para la posibilidad de la experiencia, para la constitución del mundo como tal. El ego trascendental es el responsable no sólo del sentido sino también del significado del “ser” del mundo; todo ser recibe su significado en actos-dadores de sentido por parte de una subjetividad trascendental. Así, pues, “la reducción reduce el ser al ser-dado y el mundo a fenómeno [...]” (Luft 62), del ser *como tal*, que sólo puede ser siendo-dado, de otro modo no podría hablarse del ser dado fuera de lo dado, porque presupondría una experiencia fuera de la experiencia, mejor aún, “el ego trascendental constituye el mundo como un mundo de significados y como un mundo de objetos” (Moran 169).

Ahora bien y siguiendo lo anterior, brevemente esbozada la propuesta de Husserl en la quinta meditación cartesiana y en las *Conferencias de Paris*, es una suerte de teoría fenomenológico-trascendental que permite explicar cómo es que el rendimiento de la intencionalidad rinde en su co-constitución, una intersubjetividad *a priori* dentro del plano de una subjetividad trascendental –que es en todo caso mía y nuestra– describiendo a la vez la constitución del mundo circundante, incluso también en su temporalización primigenia. Esto significa que la experiencia pura de mi subjetividad trae consigo la significación trascendental de la experiencia del Otro. La quinta meditación cartesiana es, entonces, una meditación donde Husserl se plantea el *modo* y el *cómo* se puede ser co-participe de una naturaleza que es, a su vez, compartida por todos los seres humanos, tanto a un nivel teórico como práctico.

Husserl comienza la quinta meditación con una suerte peculiar de “epojé temática” cuya función es develar mi esfera propia (y original) de la esfera ajena. En sentido estricto mi esfera propia me es plenamente accesible y la esfera ajena se caracteriza por su inaccesibilidad, lo que no significa que “la esfera primordial o esfera propia quiera decir esfera solipsista, ya que ésta abarca la experiencia inmanente de los otros en el yo” (Bernet 157). En cierto modo la divisa husserliana no sólo es proponer una teoría trascendental que muestre cómo la realidad de los otros se constituye en el interior de la subjetividad pura sino también ofrecer una *explicación trascendental de la posibilidad de tal experiencia* al menos desde dos ámbitos: reflexivo (la constitución *perceptiva* del *alter ego* y la constitución de la intersubjetividad social y cultural) y pre-reflexivo (análisis genético de la intersubjetividad instintiva/impulsiva).

Ahí mismo se habla del término parificación (*Paarung*) (*Meditaciones cartesianas* §§ 50-51) concepto clave y que justo se maneja en el horizonte de la constitución del Otro y que Husserl tematiza como: “una forma originaria de la síntesis pasiva, que frente a la síntesis pasiva de la ‘identificación’, designamos como ‘asociación’ (Husserl 1985 160) es pasivo porque se da a un nivel (primario) de acoplamiento intercorporal entre el yo y el Otro, y es asociativa porque posibilita la comprensión de la semejanza intersubjetiva, la implicación de la relación entre yo y el Otro. Esta labor de parificación requiere, primera y básicamente, de la actividad de mi propio cuerpo<sup>4</sup> (en el pleno sentido de *Leibkörper*) que por medio de una apercepción analo-

---

<sup>4</sup>El yo trascendental, una vez efectuada las reducciones ha desatendido, por decirlo así, toda referencial corporal, aunque ésta será tematizada una vez que se ha ganado el acceso al yo trascendental. Como anexo al §39 de Los problemas fundamentales de la fenomenología Husserl se pregunta: “¿cómo se podría pensar la realidad espiritual, el sujeto yo sin cuerpo (Leib)?” (Husserl 2020 292) Y es que, en efecto, ya a partir de 1912 Husserl comienza a describir la noción de corporalidad como la condición de posibilidad para “la comprensión de los seres humanos en su conjunto

gizante parte de mi comportamiento corporal hacia el comportamiento corporal del “otro”, lo mismo ocurre con la vida anímica del otro sujeto, donde se transfieren mis experiencias del “yo quiero” y del “yo puedo” a otro cuerpo que apercibo (Husserl 1985 164). En este sentido, para Husserl la experiencia de la otredad no ocurre como una percepción sensible así sin más. Antes bien, la percepción de Otro se da como una percepción una subjetividad del “Otro”. Se da sensiblemente, porque lo primero que se percibe es la corporalidad (*Leibkörper*) del Otro. Esta experiencia aperceptiva admite que no conocer los estados de conciencia de Otro, es prueba de que la constitución de la alteridad no puede darse de modo objetivo, es decir, en tanto cosa natural. Justo desde el plano de la corporalidad se puede acceder a la comprensión de los Otros (*Anderes*) partiendo desde el nivel de la apercepción y la constitución a partir de mi esfera primordial a la esfera del otro.

En esta señalada intencionalidad se constituye el sentido nuevo de ser que trasciende mi *ego* monádico en lo propio de él mismo, y se constituye en *ego*, no como yo-mismo, sino como reflejándose en mi yo propio, en mi “monada”. Pero el segundo *ego* no está ahí sin más, dado propiamente él mismo, sino que está constituido como *alter ego* [ . . . ] (140).

Husserl insiste en que la *intersubjetividad trascendental* es el fundamento absoluto del ser, ella genera validez a todas las cosas hay una profunda necesidad del Otro para constituir el mundo pues esto genera *validez intersubjetiva*, es decir, las cosas también se dan a otros sujetos, pero desde distintas perspectivas, Husserl llama a esto una intersubjetividad abierta donde en la constitución de las cosas se da la participación de los Otro. Según el §55 de las *Meditaciones cartesianas*, lo mismo ocurre con la vida anímica del otro sujeto, pues al igual que la vida corporal nuestra, en aquellos, los Otros, también se da la transferencia de mis experiencias del “yo quiero” y del “yo puedo” a otro cuerpo que estamos aperciendo. Esta acentuación o énfasis por parte de Husserl en la importancia fundamental del yo no hace sino acentuar el hecho de que la intersubjetividad siempre atraviesa mi propia subjetividad trascendental (Husserl 1985 189). En este planteamiento, Husserl presenta una inquietante descripción inherente al planteamiento de la otredad. Me refiero al fenómeno de lo “extraño”:

En esta especie de accesibilidad verificable de lo que es inaccesible como originario tiene su fundamento el carácter del otro (del “extraño”) existente. Cuando puede presentarse y acreditarse originariamente, eso soy yo mismo, o me pertenece como cosa propia a mí mismo. Así, cuanto es objeto de experiencia en ese modo fundado de una experiencia que no puede cumplirse primordialmente, que no da su objeto mismo originariamente, pero que verifica de manera consecuente algo de lo que hay indicio, eso es “ajeno”, “extraño”. Y es sólo pensable, por lo tanto, como análogo de lo propio (Husserl 1985 163).

De este modo el campo egológico se encuentra dividido en dos esferas distintas, pero no irreconciliables: lo que le es propio al yo de lo que no le es propio, esto es, lo diferente. En ambas esferas, ocurre un proceso *co-generativo* de delimitación en su campo de acción y manifestación. Ambas esferas son en realidad una especie de estructuras esenciales dentro de todo horizonte mundano-universal que hacen posible las diversas experiencias del mundo intersubjetivo. Esta extrañeza vivida es de un grado tal, que incluso penetra dentro de nuestra esfera en un modo de afectación que deviene en una suerte de autoafcción del Otro en mí (*Fremdaffektion*). La ampliación de estas esferas en un plano mayor, da por resultado dos conceptos fundamentales: *mundo familiar* y *mundo extraño*. Husserl los describe del siguiente modo: el *mundo familiar* es todo aquel entorno que se presenta como más cercano. Es un mundo de cercanía en el que se nos da una experiencia originaria, propia e instituyente de aquello que nos rodea (Husserl 1973b 221). En el mundo familiar, el trato siempre es directo y nos mantenemos en él en una relación de conocimiento inmediato, de trato cotidiano que incluye, a nivel afectivo, cierta confianza y tranquilidad. Este *mundo ambiente familiar* genera

---

según su «vida anímica» (294), dicho en otras palabras, es también la condición de posibilidad (necesaria, aunque no suficiente) para poder pensar la intersubjetividad.

una comprensión y orientación dentro de nuestras comunidades, todo ello a partir de ciertas reglas y a partir de una educación obtenida a lo largo de nuestro crecimiento. El *mundo ambiente familiar* nada tiene que ver con una apropiación topológica, pues no es un concepto o un área preestablecida desde elementos “terrestres”, sino más bien desde la constitución del entorno típicamente familiar y afectivo. En otras palabras, no sólo existe una remisión al mundo externo (ambiente físico en todo caso), sino que el mundo familiar incluye el ambiente cultural con todos sus momentos y espacios político-sociales generando así la unidad de una vida comunitaria, por lo que el mundo-familiar puede ser todo aquel lugar donde se presente un grado de familiaridad y confianza.

Ahora bien, el *mundo ambiente extraño*, dice Husserl, es todo entorno en el que el reconocimiento vital no ocurre o parece nulo. El *mundo extraño*, como mundo de lo ajeno, sólo puede ser vivido de manera indirecta y puesto en ejecutividad mediada, ya que su primigenidad no es posible de ser aprehendida, dado que se da frente a nosotros de un modo impropio. Esto da por resultado que su viabilidad sólo se dé a través de una inducción de vivencias familiares más o menos semejantes, donde, evidentemente, no se lo vive de un modo pleno, ni se lo descubre de forma inmediata. En resumen, el horizonte de comprensión se torna difuso en él (Husserl 1973b 214).

Steinbock señala algo importante: “el mundo hogar y el mundo ajeno co-existen en una relación de asimetría axiológica”, es decir, “son irreversibles, irreductibles y no-intercambiables” (1995b 60). Esto significa que tanto el mundo familiar como el mundo extraño son *co-constituidos* y son *co-relativo* uno al otro, incluso en su propia delimitación. Así pues, el mundo familiar se constituye a través del mundo ajeno, y viceversa, pero sin ser irreductibles uno al otro. En palabras de Husserl:

Estudiamos extraños como unos sujetos extraños que podemos conocer en su vida comunitaria experimentando por acuerdo su mundo. Correlativo a este mundo, como mundo de la vida práctico y como mundo que en general vale para ellos, están hombres con otras experiencias, otras costumbres, otras metas personales, otras convicciones de carácter, otros hábitos, otros modos de relacionarse práctico, otras tradiciones. A través de eso mi mundo se amplía. . . de modo que esto da un hogar social distinto, una vida distinta, un comportamiento distinto, una aprehensión distinta del mundo. (1973b 214)

Queda claro, entonces, que toda subjetividad tiene a su propia comunidad y a su propio mundo familiar como fundamento originario en el arranque de los procesos cognoscitivos y afectivos, por lo que la *familiaridad*, la *accesibilidad* y sobre todo la *comprensión*, son parte fundamental de todo desarrollo al interior de cualquier mundo vital.

## 5. Apuntes para el cierre: la teleología de la razón

Lo que se gana con la reducción trascendental es una apertura al cómo de la dación de lo trascendente a la conciencia (Husserl 1974 10) en tanto ella está dirigida hacia lo concreto, hacia lo presente -y hacia todo rendimiento intencional- (Fink 375-376). Visto así, la intencionalidad refiere no solo a la configuración estructural del objeto, sino que también a su origen, a su génesis (Welton 172) y con esto al mundo en que nos entrelazamos con las cosas y los otros. Sin embargo, no deja de tener valor para la fenomenología el gran descubrimiento de Kant que concierne a la doble naturaleza del entendimiento: “el entendimiento que se exhibe en una autorreflexión explícita en leyes normativas y, por otra parte, el entendimiento que impera ocultamente, a saber: que impera en tanto que entendimiento constituyente de la figura de sentido ‘mundo circundante intuitivo’ (Husserl 1991 108). En el criticismo, la relación entre el sujeto y su experiencia actual no es el problema fundamental, y, en cambio, sí lo es el de la relación de “las estructuras apriorísticas del ser (. . .) con el «yo cognoscitivo-teorético» («la apercepción trascendental»)” (Fink 370). Esta apercepción es, desde este punto de vista,



siempre humana, e impone sus formas aprióricas al dato sensible de la intuición. Para la fenomenología, en cambio, lo trascendente a la conciencia es su condición material de posibilidad. En la medida que la reducción fenomenológica es ejecutada, queda de manifiesto que “el mundo circundante no es un mundo «en sí», sino mundo «para mí», precisamente mundo circundante de su sujeto-yo, mundo experimentado por él, o consciente de algún otro modo, puesto en sus vivencias intencionales con un respectivo contenido de sentido” (Husserl 2014 232). En este sentido, las cosas no serían cosas en sí, como las objetiva y naturaliza la ciencia, sino que serían cosas para mí; sin excluir por esto la posibilidad de que mi visión de las cosas circundantes coincida con la de las ciencias. La reducción fenomenológica desmundaniza la vida intencional, avanzando hacia la subjetividad trascendental. El mundo del que prescindimos aquí es el mundo en su validez objetiva, el mundo ya dotado de sentido. La reducción fenomenológica nos dirige hacia el mundo de la experiencia inmediata, previa a su dación de sentido. Este es el mundo de la vida corriente o *Lebenswelt*, que encierra asimismo el mundo circundante de cada ser humano o animal.

En la *Crisis*, Husserl caracteriza el desarrollo de la historia de la razón como orientada hacia un *telos*, que es el de establecer el punto de partida para la posibilidad de todo conocimiento. Esta fue la tarea que emprendió el desarrollo filosófico de la modernidad desde Descartes en adelante, cuando, con la evidencia del *ego cogito*, se abrieron las puertas para la comprensión del mundo como fenómeno para una subjetividad que lo vive. Con esto, se estableció la exigencia para la filosofía de justificar que, de hecho, podamos tener experiencias no solipsistas del mundo externo en primer lugar. En otras palabras, la filosofía trataría de encontrar el fundamento que hace que la vida racional, comunitaria y social sea posible. En tanto posibilidad, este fundamento tendrá que ser anterior a la experiencia, pues no puede erigirse sobre la base de percepciones particulares y subjetivas, y requeriría por esto de una fundamentación de la metafísica.

La reducción pone entre paréntesis el mundo que nunca deja de acontecer. Ahí nos volvemos egos trascendentalmente reducidos que comprenden que nuestro propio mundo circundante se compone no solo de los objetos de la experiencia inmediata, sino también de toda configuración espiritual de nuestro mundo de la vida. Pero también el ego trascendental da cuenta de que, así como nuestros propios mundos circundantes y mundo de la vida son uno para nosotros, hay también otros seres humanos y otros seres vivientes con sus propios mundos circundantes y su propio mundo de la vida: “comprender la esencia del *Lebenswelt* equivale a advertir cómo este es susceptible de variar de acuerdo con las distintas culturas y también como puede ser modificado con las ciencias las que de alguna manera él mismo dio origen” (Moran 212). Asimismo, imbuidos en nuestro mundo circundante, el mundo de la vida pasa a ser su escenario.

La fenomenología, en tanto requiere de la reducción, deviene autorresponsabilidad. ¿Quién ejecuta la reducción? El sujeto que filosofa. En este sentido, la posibilidad de apertura metodológica que la reducción supone muestra que el mundo no es mundo solo para mí, sino que para toda conciencia. Esto es también lo que sugiere, por su parte, Uexküll, quien investiga las vidas corrientes de los seres vivientes, que constituyen también un mundo. Por esto afirma que “cada sujeto teje relaciones, como hilos de una araña, sobre determinadas propiedades de las cosas, entrelazándolas hasta configurar una sólida red que será portadora de su existencia” (von Uexküll 2016 52). Desde el punto de vista de la fenomenología, y del ego trascendental como su fundamento metodológico, el reconocimiento de los mundos circundantes, así como también de un mundo de la vida corriente que les es común, se lleva a cabo a un nivel eidético que se interesa por toda conciencia. En este sentido, el fin biológico-práctico de Uexküll, que es describir comprensivamente las vidas de los seres vivientes y con ello retomar su dignidad conforme a plan, explicita el punto de vista trascendental. Una vez ejecutada la reducción, el ego trascendental se sobrepone al punto de vista humano, pero esto solo ocurre en la medida de la ejecución responsable de la reducción por parte de quien filosofa.

## Referencias bibliográficas

- Bernet, R., et al. (1993). *An Introduction to Husserlian Phenomenology*. Evanston, Illinois: Northwestern University Press.
- Drummond, J. (1978-1979). On Seeing a Material Thing in Space: The Role of Kinaesthesis in Visual Perception. *Philosophy and Phenomenological Research*, XL, 19-32.
- Fink, E. (2003). La filosofía fenomenológica de Husserl ante la crítica contemporánea. *Acta fenomenológica latinoamericana*, 1, 361-428.
- Funke, G. (1995). La recepción de Kant en Husserl y la fundamentación de su “Filosofía Primera” trascendental fenomenológica. *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 12, 193-212.
- Heredia, J. M. (2021a). Jakob von Uexküll y el problema de los mundos (circundantes) humanos. *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía*, XXVI(1), 43-63.
- Heredia, J. M. (2021b). El concepto uexkülliano de mundo circundante y sus desplazamientos. *Universitas Philosophica*, 38(76), 15-47. DOI: 10.11144/Javeriana.uph38-76.cumc
- Husserl, E. (1974). Kant and the idea of transcendental philosophy. *Southwestern Journal of Philosophy*, 5, 9-56.
- Husserl, E. (1985). *Meditaciones cartesianas*. México: FCE.
- Husserl, E. (1988). *Las conferencias de París. Introducción a la fenomenología trascendental*. México: IIF-UNAM.
- Husserl, E. (1991). *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental. Una introducción a la filosofía fenomenológica*. Barcelona: Editorial Crítica.
- Husserl, E. (1997a). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Libro II. México: UNAM.
- Husserl, E. (1997b). *La idea de la fenomenología*. Madrid: FCE.
- Husserl, E. (2013). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Libro primero, Introducción general a la fenomenología pura. Nueva edición y refundición integral de la traducción de José Gaos por Antonio Ziriñ Quijano. México: UNAM-IIF-FCE.
- Husserl, E. (2014). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Libro Tercero. México: UNAM.
- Husserl, E. (2020). *Problemas fundamentales de la fenomenología*. Madrid: Alianza.
- Kant, I. (2012). *Crítica del discernimiento*. Madrid: Alianza.
- Kant, I. (2015). *Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia*. Madrid: Istmo.
- Kant, I. (2017). *Crítica de la razón pura*. Madrid: Gredos.
- Kern, I. (1997). Los tres caminos a la reducción fenomenológico trascendental en la filosofía de Edmund Husserl. In A. Serrano de Haro (Ed.), *La posibilidad de la fenomenología* (pp. 259-294). España: UCM.
- Moran, D. (2000). *Introduction to Phenomenology*. London/New York: Taylor & Francis Group.
- Moran, D. (2020). “Aún el papúa es un hombre y no una bestia”: Husserl sobre el universalismo y la relatividad de las culturas. *STOA*, 11(22), 183-226.

- Moreno Márquez, C. (1989). *La intención comunicativa. Ontología e intersubjetividad en la fenomenología de Husserl*. Sevilla: Thémata.
- Paimann, R. (2002). *Formales Strukturen der Subjektivität. Ego-logische Grundlagen des Systems der Transzendentalphilosophie bei Kant und Husserl*. Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- Plessner, H. (1975 [1928]). *Die Stufen des Organischen und der Mensch*. New York: Walter de Gruyter.
- Tønnessen M., Maran, T., & Sharov, A. (2018). Phenomenology and Biosemiotics. *Biosemiotics*. <https://doi.org/10.1007/s12304-018-9345-8>
- von Uexküll, J. (1926). *Theoretical Biology*. New York: Harcourt, Brace & Co.
- von Uexküll, J. (1942). *Meditaciones biológicas. La teoría de la significación*. Madrid: Revista de Occidente.
- von Uexküll, J. (1951). *Ideas para una concepción biológica del mundo*. Buenos Aires: Espasa-Calpe.
- von Uexküll, J. (2014). *Cartas biológicas a una dama*. Buenos Aires: Cactus.
- von Uexküll, J. (2016). *Andanzas por los mundos circundantes de los animales y los hombres*. Buenos Aires: Cactus.
- Welton, D. (2000). *The Other Husserl. The Horizons of Transcendental Phenomenology*. Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press.
- Zahavi, D. (1994). Husserl's Phenomenology of Body. *Études Phenomenologiques*, 19, 63-84.

