

CUESTIÓN DEL SENTIDO DE LA CONSTITUCIÓN EN LA FENOMENOLOGÍA HUSSERLEANA¹

Question of the Meaning of Constitution in Husserlean Phenomenology

Nicolás Silva Gálvez

Universidad de Chile, Santiago, Chile

nicolas.silva.g@ug.uchile.cl

Resumen

La presente investigación expone y problematiza la noción de “constitución” en el marco de la fenomenología de Edmund Husserl. Este concepto se entiende, a grandes rasgos, como la donación de sentido que la conciencia otorga a los fenómenos. Así, la constitución actúa como un proceso indispensable para organizar el análisis de los diversos elementos del fenómeno, con el fin de fundar su sentido en una síntesis. Sin embargo, su concepción misma no es esclarecida del todo en la obra del pensador moravo. Es decir, pienso que la constitución misma de la constitución queda en las sombras: no se aclara cuál es el sentido originario del proceso de la constitución, es decir, no queda determinado qué es lo que es la constitución de los fenómenos. Para esclarecer este problema examino su mención en dos momentos de la obra husserleana y me apoyo en ciertos argumentos del filósofo Roman Ingarden.

Palabras clave: conciencia, constitución, sentido, fenomenología, Husserl

Abstract

The present research exposes and problematizes the notion of “constitution” in the framework of Edmund Husserl's phenomenology. This concept is understood, broadly speaking, as the donation of sense that consciousness grants to phenomena. Thus, constitution acts as an indispensable process to organize the analysis of the diverse elements of the phenomenon, in order to establish its meaning in a synthesis. However, its very conception is not fully elucidated in the work of the Moravian thinker. That is to say, I think that the very constitution of the constitution remains in the shadows: it is not made clear what the original meaning of the process of constitution is, that is to say, it is not determined what the constitution of phenomena is. In order to clarify this problem, I examine its reference in two moments of Husserlean work and I rely on certain arguments of the philosopher Roman Ingarden.

Keywords: consciousness, constitution, sense, phenomenology, Husserl

Fecha de Recepción: 30/07/2022 - *Fecha de Aceptación:* 30/12/2022

¹ Esta investigación ha sido posible gracias al financiamiento del programa Becas de Magister Nacional Año Académico 2022 de ANID. Número de folio: 22221496

Exposición preliminar del problema de la constitución

El resultado de todo esto es que todos los actos en general –incluso los actos del sentimiento y de la voluntad– son 'objetivantes', 'constituyentes', originariamente de objetos, fuentes necesarias de diversas regiones del ser y, por lo tanto, de las ontologías correspondientes. Por ejemplo, la conciencia valorativa constituye la objetividad 'axiológica', que es nueva frente al mero mundo de las cosas, o que es un 'ente' de una nueva región, en cuanto que justo por obra de la esencia de la conciencia valorativa en general quedan diseñadas tesis dóxicas actuales como posibilidades ideales que ponen de relieve objetividades de un nuevo contenido –valores– como 'mentados' en la conciencia valorativa (Husserl 1949 283).

Estas palabras de Husserl –rescatadas de los momentos finales del § 117 de su *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*–, instauran un problema que describiré en lo sucesivo respecto de la cuestión de la “constitución”. En esta línea, una noción provisional para esta instancia estriba en que los actos intencionales donantes son los que, al fin y al cabo, *constituyen* los fenómenos de mundo en objetos plenos de sentido para la conciencia. Aun así, es relevante mencionar que esto no aclara el hecho de que el sentido de este proceso constitutivo es confuso. ¿Es la constitución husserleana una labor de fundación de mundo al modo del idealismo o es sólo una relación de tipo extrañísimo entre la subjetividad y el mundo todo? Tal cual menciona el catedrático español Jesús Adrián Escudero en su Introducción a *La idea de la fenomenología* respecto de esta misma problemática, pues afirma que Husserl “nunca dio una respuesta clara a la cuestión de si la constitución debe ser comprendida como una creación productiva o una restauración de la realidad” (2011 35).

En este artículo me ocuparé de examinar brevemente dos momentos de la obra husserleana en los cuales se menciona el proceso de la constitución, a saber: en *La idea de la fenomenología* y en las *Meditaciones cartesianas*. De este modo, mostraré cómo es que el tratamiento de la constitución en estas obras es uno que se da por *presupuesto*, es decir, no se aclara el sentido mismo de este proceso, tal como debería corresponder a una filosofía que pretenda convertirse en una ciencia rigurosa. Sumado a ello daré cuenta de la postura de Roman Ingarden, quien ya a fines de los años sesenta se cuestionó esta misma problemática y la dio a conocer en el Tercer Coloquio Filosófico de Royaumont en Francia.

De momento, es menester mencionar que lo sustancial de la postura del pensador polaco consiste en que Husserl sólo se ocupó de examinar con mirada fenomenológica los distintos *tipos* de constitución, dejando sin exploración lo que fuese la constitución *misma* de los fenómenos de mundo. Es decir, Husserl habría investigado, en efecto, cuestiones como en qué radica la constitución de los cuerpos físicos, del cuerpo propio, del alter ego, del tiempo inmanente o del mundo de la vida, por nombrar algunos temas. Empero, no habría indagado en el

sentido mismo de la constitución de estas materias, sino que este sentido habría quedado relegado a la lista de cuestiones que Husserl dejó sin resolver.

En este marco es que mi revisión se ceñirá netamente a este último aspecto del problema, por lo que no me ocuparé de los diversos modos de constitución de la conciencia –cuestión que podría resultar ociosa y que, sobre todo, escapa a los límites de esta investigación–, sino que me atenderé a plantear e indagar en la incógnita misma del proceso constitutivo como instancia sintetizadora de la experiencia de mundo.

Acerca de cómo la conciencia cultiva los fenómenos

El tema principal de la última de las cinco lecciones de *La idea de la fenomenología* remite, como es sabido, a la cuestión de la constitución. En ella se destaca el hecho de que la donación de sentido por parte de la conciencia tanto en la percepción originaria, como en la fantasía y en el recuerdo tiene el mismo valor. Es decir, en estos diversos modos de ser de la conciencia el acto intencional donante –que busca aprehender la esencia del fenómeno– mantiene una estimación equitativa: “para la consideración de esencia, percepción y representación de la fantasía son equivalentes; en ambos casos puede intuirse, abstraerse la misma esencia, y las posiciones de existencia entreteljadas son irrelevantes” (2011 127).

De este modo, el acto de percibir originariamente un árbol de naranjas, recordar aquel mismo árbol luego de aquella percepción o fantasear con uno tendría el mismo valor como contenido intencional de conciencia. La existencia misma de este árbol de naranjas –sea esta absoluta, relativa, empírica o de cualquier índole– está fuera de toda problemática para la consideración fenomenológica en tanto se manifieste una *aparición* a la conciencia. El juicio eidético no hace distinción en el modo de captar el fenómeno mientras este mismo fenómeno se estime como contenido de conciencia, es decir, como una vivencia intencional.

Emerge, así, un primer problema: si de esta argumentación se desprende que la manera en que aparece un fenómeno es irrelevante para aprehender la esencia del mismo ¿qué significa que se constituya, entonces, un fenómeno cualquiera en la conciencia? Husserl aproxima una réplica a esta capital cuestión un par de párrafos más adelante:

Se ha mostrado que ya en la esfera cartesiana se «constituyen» diversas formas de objetualidad, y el constituirse significa que los datos inmanentes no están, como parece al principio, simplemente en la conciencia como en una caja, sino que se presentan en cada caso en algo así como «apariciones» (130).

El fenómeno que aparece proporciona los datos para que la conciencia los analice y, posteriormente, los sintetice, resultando de esta manera un objeto pleno de significación para la conciencia. Pero esto no significa dar con el sentido de la constitución, sino que muestra tan sólo el *modo* en que el proceso mismo trabaja. Continúa Husserl:

Apariciones que no son ellas mismas los objetos ni contienen como ingrediente los objetos; apariciones que, en su cambiante y peculiarísima estructura, en cierto sentido crean los objetos para el yo, en la medida en que se requieren precisamente fenómenos de tal especie y estructura para que exista lo que se llama «donación» (130).

El aparecer del fenómeno concibe el objeto para la subjetividad constituyente, necesitándose de este aparecer para que se dé una donación de sentido por parte de la conciencia. No obstante, esto tampoco arroja alguna luz respecto de qué *sea* la constitución de los fenómenos de mundo, sino que, una vez más, se limita a dar cuenta de cómo *obra* la conciencia. Prosigue Husserl, por último, al final del párrafo siguiente:

La conciencia que intuye es, prescindiendo de la atención, *actos de pensamiento formados de ciertas maneras*. Y las cosas, que no son los actos de pensamiento, están, sin embargo, constituidas en ellos, vienen a donación en ellos; y constituidos esencialmente solo de esta manera, es como se muestran como lo que son (131).²

La esencia de la conciencia estriba en actos intencionales, y los fenómenos de mundo se “constituyen” –es decir, se objetivan, esto es, adquieren sentido– en estos mismos actos. De este modo, según Husserl, los fenómenos se exhiben tal cual son, lo que remite al objetivo fundamental de la fenomenología. En el marco de esta problemática, la argumentación husserleana referida es convincente, pero sólo privilegia cuestiones relativas al *modo* en que la conciencia dona sentido a los fenómenos mundanos sin penetrar en el hecho más elemental de *qué es lo que significa* el proceso mismo de donación de sentido.

Acerca de cómo explicitar los horizontes que conducen a una evidencia plena

Es curioso que la tercera de las meditaciones cartesianas sea brevísima, considerando la significativa temática que la ocupa de principio a fin. No obstante, en ella se desarrolla con muchísimo más detalle lo que podría ser la constitución misma de los fenómenos de mundo.

² Todas las cursivas de las obras citadas corresponderán a la edición de estas, salvo que se indique lo contrario.

Husserl afirma que a la razón –como forma estructural esencial a la subjetividad–, pertenecen *síntesis evidentes* que se entienden al modo de procesos de la conciencia de grado superior producidos por el ego trascendental. De estas síntesis se desprenden dos tipos: por un lado, las síntesis de *verificación* (relativas al ser) y, por otro, las síntesis de *nulificación* (relativas al no-ser). En este sentido, todo objeto mentado tendría el carácter del ser o del no-ser, sentido proporcionado por aquellas síntesis de verificación o de nulificación.

Por tanto, se vuelve apremiante entender a qué se refiere Husserl con “síntesis evidentes”. De esta manera, si se entiende “síntesis” como el proceso de *aunar* en una unidad distintos elementos dispersos, “evidencia” se entenderá del siguiente modo:

La evidencia consiste en el modo preeminente de conciencia en que aparecen ellos mismos, se presentan ellos mismos, se dan ellos mismos, ya sea una cosa, un objeto lógico, una generalidad, un valor, etc., en el modo final de *lo dado ahí como ello mismo inmediatamente intuible, originaliter* (1973 107).

Así, la evidencia mienta un “fenómeno originario universal de la vida intencional” (107), una cuestión que radica en el modo de ser que mantiene la conciencia. No obstante, argumenta Husserl, toda conciencia puede ser interrogada respecto de la *correlación* que mantiene su mención con el objeto mentado. Esto significa que, operando la síntesis de verificación o de nulificación –bajo la reducción trascendental–, la mención sobre el objeto puede devenir verdadera (ser) o devenir falsa (no-ser).

De esta manera, una forma de “hacer evidente” estriba en lo que Husserl llama “*aclaración*”. La aclaración se entiende, básicamente, como un proceso que establece una ruta desde una *mención no-clara* (una mención a ser juzgada mediante las síntesis de verificación y nulificación) a una *intuición prefigurativa*. Esta última se comprende como “una intuición que lleva implícito en sí el sentido de que si ella lograra ser directa, dando el objeto mismo, plenificaría esa mención verificándola en su sentido de ser” (109). Esto es: si el proceso de aclaración consigue ser exitoso, la mención *superaría* la síntesis de verificación, dando con el objeto mentado. Sin embargo (y a pesar de este procedimiento), la aclaración “da por resultado no una evidencia realizadora del ser, pero sí ciertamente la evidencia de la posibilidad de ser del respectivo contenido” (109).

Es lúcida la observación de Husserl respecto de la cual *sólo* a través de la vida de la conciencia estos conceptos tienen validez para una subjetividad. Empero, sólo son válidos como “*cogitata*”, es decir, como meros pensamientos. Por ello, la “evidencia” es la única instancia que hace que los objetos mienten un *sentido* para la subjetividad misma. Cualquier argumento a favor del ser real sólo es proporcionado por la síntesis de verificación. No obstante, esto nada nos dice

acerca de qué sea la *constitución* de los fenómenos de mundo. Simplemente, Husserl razona sobre cómo *opera* este proceso con un nivel de detalle superior respecto de otros momentos de su obra en donde se menciona este particular concepto.

De este modo, tanto la identidad del objeto mentado, como la del objeto existente y también la identidad de la adecuación entre lo mentado y lo existente no consistirían en momentos *reales* de las vivencias de evidencia y de verificación, sino tan sólo pertenecientes al dominio de la *inmanencia ideal*. Esto conduce a Husserl a afirmar que no habría cuestión alguna estable si no existiera la posibilidad de *volver* a la realidad efectiva, pues cada mundo es a partir de la *evidencia* y de la capacidad de poder *repetir* esa evidencia (Cfr. 111).

Así, toda verdad en sí remite a la evidencia como *potencialidad* de la subjetividad, es decir, al carácter infinito de las menciones y a la potencialidad de verificación de estas mismas menciones. Es por ello por lo que todo lo trascendente se “constituye” en la vida de la conciencia, puesto que la conciencia lleva en sí el sentido “*mundo*”:

El ser del mundo es de esta manera, inclusive en la evidencia que da la cosa misma, *trascendente* a la conciencia y sigue siéndolo necesariamente; pero ello no cambia en nada el hecho de que sea únicamente la vida de la conciencia aquella en la cual todo lo trascendente se constituye como inseparable de ella y que ella, tomada especialmente como conciencia del mundo, lleve inseparablemente en sí el sentido *mundo* e incluso *este mundo que realmente existe* (112-113).

En tal caso Husserl puede aseverar que *sólo* el horizonte de la experiencia ilumina la realidad del mundo y su carácter trascendente, mostrando como *inherente* a este mundo una subjetividad trascendental que, en última instancia, “constituye” su sentido y su realidad (Cfr. 113). Esto también emerge como problemático debido a que arroja esta indagación al punto de inicio: en efecto, la constitución ¿es una instauración idealista de cierto mundo o una relación excepcional de la subjetividad con el mundo mismo? ¿O incluso alguna otra cosa?

La argumentación husserleana finalizará aludiendo a una “evidencia total”, es decir, a un *sistema* de evidencias sintéticas referidas a un objeto y correspondientes con él, resultando de esto el objeto mismo en lo que *él es* (Cfr. 114). Sin embargo, Husserl dirá que no se trata de llegar a esta evidencia total, sino de *clarificar* la estructura esencial de la evidencia. Esto también impulsa cierta dificultad, pues sólo hace mención a un cierto esclarecimiento del modo de la conciencia en que algo se da en sí mismo, sin indagar en qué es lo que sea la constitución de eso que se da en sí mismo, si es que se da el caso de que aquello que se da en sí mismo sea proclive o no de ser constituido y qué sea lo que esto signifique.

La postura de Roman Ingarden

Habiendo expuesto estas cuestiones, es menester dar cuenta de algo muy sugerente que Ingarden hace notar respecto de la noción de constitución, puesto que “se trata, además, de un concepto específicamente husserliano, que Husserl no tomó de la tradición filosófica, en el sentido en que lo emplea” (1968 215). El pensador polaco aventura –como también se ha hecho en este trabajo–, que la constitución como tal consistiría en el paso de la conciencia originaria a las experiencias vividas, *donando sentido* a los fenómenos del mundo. La postura de Ingarden consiste, específicamente, en que Husserl no investigó nunca qué es la constitución misma de los objetos, sino que sólo se limitó a examinar diversos *tipos* de constitución, es decir, constitución del tiempo, de la naturaleza material, del alter ego, etc.

Para entrar en materia leamos las postrimerías del § 150 de las *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica* de Husserl, momento en el que se refiere a la problemática de la constitución:

El problema de la constitución no quiere decir, claramente, sino que las series de apareceres reguladas y necesariamente inherentes a la unidad de algo que aparece pueden abarcarse intuitivamente y apresarse teóricamente –a pesar de sus infinitudes (dominables inequívocamente justo en el determinado 'etcétera')–, que son analizables y describibles en su peculiaridad eidética y que puede verse con plena evidencia intelectual y despojarse así de todo enigma el efecto, sujeto a ley, de la correlación entre lo determinado que aparece como unidad y las determinadas multiplicidades infinitas de apareceres (1949 362).

En este pasaje no se ve cómo el problema de la constitución estribe en dilucidar lo que sea la constitución misma de los objetos del conocimiento. Más bien, se evidencia que la preocupación de Husserl era dejar en claro que los fenómenos pueden analizarse, abarcarse, apresarse y describirse en ellos mismos, y que puede entablarse un ejercicio intelectual por medio del cual quede fuera de las sombras la relación entre lo que aparece como unitario y lo que es proclive de aparecer en el horizonte de las posibilidades.

Ingarden menciona que “en el concepto no aclarado de constitución, parece que estuviera contenido un elemento tal que hace de la consideración constitutiva un instrumento de justificación del efecto cognitivo de ciertas correlaciones de conciencia” (217). A mi parecer, esto no es tan exacto, debido a que la constitución de los objetos no justificaría ningún proceso cognitivo, sino que serían los procesos cognitivos los que justificarían la razón de ser de un procedimiento como la constitución. De cualquiera manera, pienso que es necesario dar cuenta de lo que anota Ingarden, es decir, de que la cuestión de la constitución está ligada a dos problemas un tanto disímiles:

El primero procede de la introducción de la idea de reducción fenomenológica, el segundo está en relación con el descubrimiento de hecho de que las puras experiencias vividas de la conciencia, cuyo campo se nos ha vuelto accesible, según Husserl, por la reducción, no son de ningún modo, como parece a primera vista, algo último y absoluto, sino que ellas mismas son el producto de una 'constitución' originaria en el flujo de la conciencia (217).

La reducción fenomenológica nos daría el sentido del fenómeno y, según Ingarden, con esto deberíamos ganar el descubrimiento de que este sentido es un *correlato* del acto intencional donante correspondiente. Es decir, de que un primer acercamiento a la problemática de la constitución consistiría en dilucidar esta *relación* entre el acto intencional donante y el sentido del objeto donado por el acto.

De este modo, se expone un primer sentido de la noción de constitución como el *ordenamiento* de los diversos elementos del fenómeno en una síntesis. La postura de Ingarden estriba en que este ordenamiento es, a la vez, una selección, o sea, la conciencia *elegiría* las apariencias del fenómeno y también *elegiría* los actos intencionales donantes. Mediante la reducción fenomenológica el acto intencional *determinaría* el sentido del objeto. La intencionalidad de los actos aparece, entonces, tanto como *donadora* de sentido como también a la manera de *formadora* de fenómenos:

Lo que conduce igualmente en la misma dirección es la convicción, adquirida por el análisis de diversos productos intencionales de los actos, de que la intencionalidad de los actos no es solamente donadora de sentido, sino también, al menos en muchos casos, formadora de fenómenos, que ella puede hacer surgir ciertas apariencias que luego se dan a conocer en la estructura de los sentidos de objeto (219).

Así las cosas, el pensador polaco afirma que debemos tratar de superar este sentido del proceso de la constitución como una ordenación de elementos dispersos para pasar a preguntarnos por su *derecho de ser*. El proceso constitutivo dejaría de mostrarse como una ordenación *estática* para pasar a ser una constitución *dinámica*, es decir, un desarrollo constitutivo que se da en el tiempo inmanente, mediante los escorzos del objeto, puesto que “vemos, ante todo, que las apariencias aisladas –los 'aspectos', 'perspectivas', 'perfiles'– no son unidades fijas sino fases siempre cambiantes de un proceso noemático extendido en el tiempo” (220).

Esto, puesto que las apariencias de la misma cosa son *modelables* respecto del influjo de la experiencia vivida. De este modo surge una transformación del concepto de constitución, pues las apariencias también se “constituyen” en la conciencia, son formadas y transformadas por los actos intencionales donantes que cumple la subjetividad del ego. Es por ello, quizá, que estos actos intencionales serían los responsables de que, en una diversidad de apariencias, aparezcan a la conciencia constituyente unas apariencias *y no otras*.

De esta manera, lo que plantea Ingarden es que es necesario alcanzar una reducción fenomenológica tan *profunda* con el fin de dar con un elemento último que ya no sea *constituyente*, que “por un parte contenga los datos primitivos, aquellos que el yo descubre simplemente en la sensación (...), por otra parte, [que] consista en esas sensaciones originarias en tanto recepciones últimas de esos datos como últimas unidades de experiencia vivida” (224).

En suma, Ingarden alude a, por lo menos, cuatro sentidos del proceso constitutivo. Estos estriban en el carácter edificador de mundo, en la donación de sentido, en la formación de la experiencia y en el carácter dinámico de la conciencia:

- a) El primer sentido, el más cercano al sentido tradicional, es aquel según el cual la 'constitución' de una realidad objetiva significa la construcción 'estructural' o 'anatómica' de una realidad objetiva en su orden propio (229).
- b) En un segundo sentido (...) la 'constitución' de un objeto significa la determinación intencional del sentido de objeto por una diversidad de apariencias y de menciones intencionales de acto, estáticamente concebida y ordenada al sentido de objeto, diversidad que es la condición misma que hace posible la construcción de ese sentido de objeto (229-230).
- c) En un tercer sentido, la 'constitución' de una realidad objetiva consiste en un proceso por el cual un sentido de objeto se forma y se transforma en el curso de una experiencia, hasta que alcanza una estructura determinada que se considera provisionalmente como definitiva (230).
- d) La (provisionalmente) última aplicación del concepto de 'constitución' (...) significa devenir originario de una unidad de experiencia vivida (...) en el despliegue de una diversidad de fases últimas que se desarrollan de manera continua (...) con la cooperación tanto de la conciencia de sí actual, como de la retención y de la protensión (231).

Consideraciones finales

Si se trata de *ir a las cosas mismas*, como reza la bandera de la fenomenología, pienso que es necesario despojar el concepto de “constitución” de cualquier valor o juicio que se haya instaurado sobre él. Esto, pues los significados y los usos de las palabras evolucionan tal como evoluciona y se desarrolla la cultura que las usa para los actos de expresión y de comunicación. En este sentido, pienso que es necesario *intentar* desprender el concepto mismo de constitución de cualquier aditivo al que sea proclive, y dejar que la noción misma nos diga cómo aparece originariamente a nosotros.

La voz “constitución” proviene del latín “*constitutio*”, un sustantivo que se desprende del verbo latino “*constituo*”, verbo que maneja significados tales como

los de “establecer; colocar; decidir; organizar; construir; consolidar; etc.” (Vox 107). Este verbo, a su vez, se forma mediante el prefijo “con-” y el verbo “statuo”. Este último mantiene significados como los de “colocar; erigir; elevar; determinar; fijar; decidir; considerar; tomar una decisión; decretar; etc.” (477). Por último, el verbo “statuo” deriva de “sto”, cuyo significado estriba en “estar de pie; estar inmóvil; mantenerse firme; resistir; perseverar; estar decidido o resuelto; etc.” (479).

Teniendo a la vista este breve recorrido etimológico de la formación del concepto de constitución, podemos inferir que este alude a una *situación, organización o disposición conjunta de cosas*. Si tomamos esto en cuenta, nos percatamos de que cualquiera de los cuatro sentidos de constitución provistos por Ingarden, se adecúan –aunque no del todo– a lo que se ha ganado con el desmembramiento etimológico del concepto en cuestión. Es decir, el primer sentido alude a la construcción estructural de un objeto; el segundo, a una determinación intencional del sentido del objeto; el tercero a un proceso en que se forma y se transforma el sentido del objeto; y, por último, el cuarto sentido (provisional) implica un devenir originario de la experiencia vivida en el tiempo inmanente.

De este modo, cuando pregunto por el *sentido* de la constitución en la fenomenología husserleana, lo que pregunto estriba en cuál es el modo particular de *entender* este concepto, cuál es su razón de *ser*, cómo es que se lleva a cabo un proceso tal, cuál es su *significado* o la interpretación que del concepto mismo puede alguien realizar. O también: cómo es que Husserl mismo entiende este concepto y su proceso, ya que –como bien mencionó Ingarden en su ponencia–, el pensador moravo nunca se preguntó qué es la constitución misma de los objetos, sino que privilegió examinar los *tipos* particulares de constitución.

Si tuviera que tomar una postura respecto de los cuatro sentidos anotados por Ingarden –y teniendo tanto en cuenta el recorrido etimológico del concepto de constitución como lo he expuesto anteriormente–, no podría tomar solamente una posición, debido a que, por ejemplo, tanto la constitución de los cuerpos físicos, como del cuerpo propio, del tiempo inmanente o del alter ego, son procesos constitutivos que se encuentran en *diferentes* niveles, pero que, aun así, *comparten* un núcleo. Podemos ilustrar esto con un burdo ejemplo: cada cual podría aceptar que ir a comprar al mercado es distinto que ir a comprar al negocio de barrio, pero en ambos casos está presente, como núcleo, el acto de la *compra*. También cada cual podría aceptar que escribir a mano se encuentra en un nivel distinto que escribir a máquina, pero en ambos casos está presente el acto de la *escritura*. Entonces, lo que se trata de descubrir es *qué es* la constitución misma de *cualquier* fenómeno, es decir, qué es lo que está presente en *cada* proceso constitutivo, esto es, cuál es la *naturaleza* de la constitución. Se ve, entonces, que los cuatro sentidos del concepto propuestos por el pensador polaco son insuficientes.

Así, alguien podría aventurar que el proceso mismo de la constitución se renueva respecto de lo que la conciencia tenga en frente y que deba “constituir”. Esto recuerda a las palabras de Ingarden, las que aludían a una intencionalidad tanto “donadora de sentido como formadora de fenómenos” (219).

Es decir, el *sentido* del proceso de la constitución nunca es el *mismo*. Además, tampoco queda del todo claro *cómo* es que ocurre este proceso, lo cual, quizá, requeriría un examen fenomenológico más profundo y minucioso respecto de cómo es que la conciencia se constituye *a sí misma*, ya en la línea del surgimiento de la fenomenología genética. En este sentido, debo mencionar que no se trata, en modo alguno, de intentar una unificación inequívoca del sentido de la constitución, ni menos de encasillar tan interesante y cautivador proceso en una definición denotativa de diccionario, pues es cierto que a distintos fenómenos corresponden distintas formas de aparición.

Bibliografía

- Escudero, Jesús Adrián. Introducción. Edmund Husserl, *La idea de la fenomenología*. Barcelona: Herder, 2011.
- García, de D. V y José M. Mir. *Diccionario Ilustrado: Latino-español, Español-Latino*. Barcelona: Vox, 2012.
- Husserl, Edmund. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1949.
- Husserl, Edmund. *Meditaciones Cartesianas*. Madrid: Ediciones Paulinas, 1973.
- Husserl, Edmund. *La idea de la fenomenología*. Barcelona: Herder, 2011.
- Ingarden, Roman. “El problema de la constitución y el sentido de la reflexión constitutiva en Husserl”. *Husserl. Tercer Coloquio Filosófico de Royaumont*. Buenos Aires: Paidós, 1968. 215–33.