

## HUSSERL Y LA FENOMENOLOGÍA CRÍTICA: UN ANÁLISIS DE LA DISRUPCIÓN DEL VELAR DESDE LOS HÁBITOS Y NIVELES DE CONSTITUCIÓN

Husserl and Critical Phenomenology: an Analysis of Disruption of Mourning from Habits and Levels of Constitution

*Camila Ramírez Clavería*  
Univerzita Karlova, Praga, República Checa  
c.ramirezclaveria@gmail.com

### Resumen

La fenomenología crítica aparece como una novedosa disciplina que busca aplicar los análisis clásicos a problemas concretos de la vida cotidiana tales como las estructuras de poder, los cuerpos racializados y los estudios de género, por nombrar algunos. De acuerdo con esto, el presente artículo tiene el objetivo de realizar una re-lectura de la obra husserliana con el propósito de describir qué ocurre con interrupción de una tradición cultural específica: la de velar a alguien que ha muerto. Esta re-lectura es realizada en el marco de dos interpretaciones husserlianas contemporáneas de gran relevancia, a saber, la de Lanei Rodemeyer sobre los niveles de constitución y la de Dermot Moran sobre los niveles de la experiencia a través de los hábitos. Se mostrará a partir de esto que la interrupción de una tradición como el velar no afecta solamente a una subjetividad en su máxima profundidad, sino al mismo tiempo recorre los distintos niveles de la experiencia para conectarse con la intersubjetividad.

*Palabras clave:* fenomenología crítica, niveles de constitución, hábitos, tradición, interrupción.

### Abstract

Critical phenomenology appears as a groundbreaking discipline, which seeks to apply the classical analyses to concrete problems of everyday life such as structures of power, racialized bodies and gender studies, to name a few. According to this, this paper aims to conduct a re-reading of the Husserlian work with the purpose of describing what happens with the interruption of a specific cultural tradition: mourning someone who has passed away. This re-reading is performed in the frame of two contemporary Husserlian interpretations of great relevance, i.e., Lanei Rodemeyer's on the levels of constitution and Dermot Moran's on the levels of experience through habitus. In the light of this, it will be shown that the disruption of a tradition such as mourning not only affects subjectivity in its utmost depth, but at the same time goes through different levels of experience to connect to intersubjectivity.

*Keywords:* critical phenomenology, levels of constitution, habits, tradition, disruption.

*Fecha de Recepción:* 06/05/2022 - *Fecha de Aceptación:* 30/07/2022

## 1. Breve introducción a la fenomenología crítica.

De acuerdo a Gayle Salamon, el nombre *fenomenología crítica* aparece utilizado por primera vez en 1987 en un compilado de presentaciones realizadas durante el congreso anual de la Sociedad de Fenomenología y Filosofía Existencial. Donn Welton y Hugh Silverman publicaron dicho compilado bajo el título 'Fenomenología crítica y dialéctica' (Gayle 2018 8). Pues bien, el primer problema que encontramos aquí es que el término fenomenología crítica solo es utilizado una vez en todo el número meramente para diferenciar, por un lado, una fenomenología que podemos llamar clásica y otra que distinguen como crítica y/o dialéctica. Pese a esto, podemos comprender la fenomenología crítica como una disciplina que se encuentra enraizada en la fenomenología clásica, pero que sin embargo busca ir más allá en términos de contenido y método. Incluso más allá en términos de disciplina, como lo muestran estudios interdisciplinarios publicados recientemente, siendo el último de ellos el estudio llevado a cabo por Sophie Loidolt y Dan Zahavi, titulado *Fenomenología crítica y psiquiatría* (Zahavi y Loidolt 2022)<sup>1</sup>. Posterior a la publicación de este compilado de artículos del congreso, no se han encontrado muchas más utilizaciones del término, al menos hasta la publicación de *Solitary Confinement* de Lisa Guenther en el 2013 y *Phenomena-Critique-Logos* de Michael Marder en el 2014. En el 2018 encontramos el surgimiento de la revista *Puncta*, subtitulada *revista de fenomenología crítica* especializada en la publicación de artículos de esta disciplina. Y de manera más sistemática, nos encontramos en el 2020 con la publicación de un libro titulado *50 Conceptos para una Fenomenología Crítica*, trabajo que reúne, tal como lo indica su nombre, 50 artículos que realizan un aporte a la fenomenología crítica desde, por ejemplo, el problema de la corporalidad en una persona mestiza, orientaciones *queer*, el imaginario decolonial, los horizontes y los hábitos, por nombrar algunos.

Ahora bien, en lo que respecta a la definición de fenomenología crítica, encontramos en *Confinamiento solitario* de Lisa Guenther lo siguiente: "por fenomenología crítica me refiero a un método que está enraizado en la experiencia de la primera persona pero también a una crítica a la afirmación de la fenomenología clásica de que la primera persona singular es absolutamente previa a la intersubjetividad y a las estructuras complejas de la vida social" (Guenther 2013 13).<sup>2</sup> ¿Qué significa esto? En primer lugar, la fenomenología crítica se basa en

---

<sup>1</sup> Cabe destacar además que Sophie Loidolt se posiciona como una de las precursoras del vínculo entre la fenomenología y la filosofía política de Hannah Arendt. Cfr. Loidolt, S. (2018) *Phenomenology of Plurality. Hannah Arendt on Political Intersubjectivity*, Londres: Routledge.

<sup>2</sup> Todas las citas del presente artículo son de traducción personal de la autora. Cabe mencionar que, en el caso de la *Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, si bien existe tres traducciones al español, se han preferido no considerar debido a que presentan serios problemas.

la fenomenología clásica, pero sin embargo, apunta más allá. Basarse en la fenomenología clásica entonces, refiere a la consideración husserliana del rol de la subjetividad como portadora de la experiencia: no hay experiencia aislada de una subjetividad, sino vivencias que se narran, por lo tanto, desde la primera persona. Esto no es algo completamente nuevo: una lectura clásica de Husserl da cuenta de una noesis captando sentido, noesis que precisamente no puede ser superada por su noema. En este esquema, la subjetividad aparece como el punto último de fundamento, y solo de manera posterior a esto encontramos las consideraciones sobre la intersubjetividad. En segundo lugar, este ir más allá apunta a reconocer el rol de la subjetividad en las vivencias, y, sin embargo, admitir que ella se da de manera conjunta a la intersubjetividad. Para estas últimas consideraciones se retoman autores que cuestionan particularmente el rol de la subjetividad trascendental y que, en palabras de Ricœur, nos hacen concebir la historia de la fenomenología como las herejías de Husserl (Ricœur 2016 182).

En primer lugar, propongo que a través de una re-lectura de la obra de Husserl podemos entrever herramientas de la fenomenología crítica que reivindican el rol de la intersubjetividad. ¿Cómo hacemos esto? En primer lugar, propongo retomar lo planteado por Merleau-Ponty en *Fenomenología de la Percepción*, a saber, que la reducción fenomenológica nunca puede ser llevada a cabo por completo (1945 VIII). Esta afirmación debe ser considerada en toda su importancia, puesto que la obra de Husserl nos presenta la reducción trascendental de *Ideas I* como aquel movimiento que nos permite obtener como residuo a la conciencia trascendental, esto es, precisamente a la subjetividad portadora de vivencias. Sin embargo, esta reducción no es suficiente o, en otras palabras, no es la única ni última: no es suficiente cuando queremos, por ejemplo, dar cuenta de otras subjetividades –lo que conocemos en las *Meditaciones Cartesianas* como el *alter ego*–, ni lo es por ejemplo en los manuscritos tardíos sobre temporalidad donde se realiza, en palabras de Husserl, “la reducción más radical” (Husserl 2002 187) para poder referirnos al presente viviente (*Lebendige Gegenwart*) como movimiento anterior al tiempo. Otras subjetividades, podríamos decir, así como el presente viviente, requieren repensar la manera en la que nos dirigimos a ellos. ¿Cómo podríamos interpretar entonces que la reducción no pueda ser llevada a cabo por completo? Siguiendo las palabras de Merleau-Ponty, diremos que algo del mundo, de otros, ya se encuentra en relación con la subjetividad, que otras subjetividades ya estaban allí antes de que las pudiera constituir, pero que no aparecen de manera aislada sino precisamente en conexión con la subjetividad (cf. Merleau-Ponty 1945).

En segundo lugar, propongo una re-lectura de la obra de Husserl a través de trabajos recientemente publicados que nos invitan a visitar los textos del autor desde un enfoque más práctico, es decir, que encuentre en las estructuras de

sentido herramientas de análisis crítico para pensar problemas de nuestra experiencia, como lo es el problema de la disrupción de una tradición cultural: velar a alguien. Esta re-lectura implica, en primer lugar, considerar la obra de Husserl en su totalidad como un trabajo que apunta en primera instancia a una fenomenología eidética basada en las estructuras de la conciencia y, en segunda instancia, a la comprensión de dichas estructuras en el contexto del mundo de la vida, y por lo tanto en su relación con la cultura, la tradición y la historia. Frente a una lectura clásica entonces de una fenomenología de corte trascendental, propongo complementar estas consideraciones con los trabajos realizados posteriormente por el autor, en particular la *Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, con el fin de comprender que dichas nociones del mundo como mundo de la vida, la historia y la cultura, nos hacen ver que la subjetividad no es pensada por el autor en su completo aislamiento, sino ya siempre en relación con otros. En palabras del autor, “ahora todo se vuelve más complejo tan pronto cuando consideramos que la subjetividad es lo que es –un ego funcionando constitutivamente– sólo dentro de la intersubjetividad” (Husserl 1956 175).

Considerando esto, el presente artículo se dirige a dos propuestas particulares con el fin de realizar una re-lectura de la obra husserliana a modo complementario entre su primera y segunda etapa. La primera propuesta es planteada por Lanei Rodemeyer en cuanto a los niveles de constitución que podemos encontrar en la obra de Husserl. La segunda propuesta consiste en lo planteado por Dermot Moran sobre la formación de hábitos. En primer lugar, los niveles de constitución nos permitirán ver cinco estratos de sentido que podemos distinguir en la obra de Husserl, desde la pasividad de la subjetividad hasta la intersubjetividad. En segundo lugar, podemos complementar lo anterior con un análisis sobre la formación de hábitos, para comprender precisamente cómo algo que irrumpe en nuestra cotidianidad no solo tiene efectos a nivel subjetivo, sino también al nivel intersubjetivo de nuestra manera de relacionarnos con el mundo. Me parece que la riqueza de este estudio, es precisamente que puede ser aplicado al problema de la disrupción de la tradición de velar y sin embargo no se agota meramente allí.

Cabe destacar que ambas propuestas, publicadas en el 2011 y 2021 correlativamente, no establecen entre sí un diálogo directo. Tampoco se plantean específicamente como pertenecientes a esta nueva área de investigación titulada fenomenología crítica. Lo que se propone aquí entonces es poner ambas aproximaciones en una relación complementaria que se vincula, a su vez, con el objetivo de la fenomenología crítica, esto es, abordar fenomenológicamente problemas de la vida cotidiana que, si bien, comienzan desde la perspectiva de la

primera persona, nos permiten comprender que la subjetividad nunca se encuentra aislada de la vida en comunidad.

## **2. Niveles de constitución en la fenomenología husserliana: una puerta de entrada a nuevos problemas**

En el artículo *Niveles de corporalidad. Un análisis husserliano de género y desarrollo de trastornos alimenticios*, Lanei Rodemeyer da cuenta de los niveles de constitución a través de la obra de Husserl. A pesar de que aplica este trabajo específicamente al problema del género y los trastornos alimenticios, la autora nos presenta una nueva forma de aproximarnos a los problemas concretos de nuestra experiencia, la cual consiste en ver cómo estos niveles de constitución se entrelazan en un determinado asunto. Para efectos del presente artículo, la disrupción de la tradición de velar a alguien, Rodemeyer menciona al inicio del texto que estos niveles de constitución no son una propuesta completamente nueva dentro de las y los receptores de Husserl (Rodemeyer 2021 234), y esto se puede confirmar si consideramos, por ejemplo, que encontramos estos niveles en los análisis sobre el *alter ego* en la quinta meditación cartesiana, así como en la constitución de la corporalidad en *Ideas II*, e incluso en los niveles de constitución del mundo (Walton 2006 145) en los *Manuscritos-C*. Sin embargo, dada la dificultad, no solo de identificar estos niveles al aproximarnos a los textos de Husserl, sino también de esquematizarlos, la autora tiene el gran mérito de otorgar una clara descripción de todos ellos. De acuerdo con esto, se analizarán los cinco niveles propuestos con el fin de posteriormente ponerlos en relación con los estudios sobre el hábito en la fenomenología husserliana. Yendo del nivel más alto al más bajo, la autora considera cinco niveles de constitución: 1) Comunidad Intersubjetiva, 2) Intersubjetividad Interpersonal, 3) Constitución Activa, 4) Constitución Pasiva, y 5) Flujo Hylético o Primordial.

Como se mencionó anteriormente, una de las primeras dificultades con la que nos encontramos en estos análisis consiste en identificar dichos niveles en la obra husserliana, debido a que no se encuentran presentes todos ellos en cada fenómeno descrito. Por ejemplo, dentro del problema de la constitución de la corporalidad, presente en *Ideas II*, podríamos decir que entre las consideraciones del cuerpo físico (*Körper*), cuerpo vivo (*Leib*) y el alma (*Seele*) encontramos al menos dos de estos niveles, incluso tres si consideramos la empatía (*Einfühlung*), pero en problemas como el del flujo temporal presente en *Husserliana X* se vuelve difícil poner en relación el nivel de la constitución activa con la comunidad intersubjetiva. Sin embargo, el caso más ejemplar es otorgado en las *Meditaciones Cartesianas*, específicamente en la quinta meditación, en la cual sería posible encontrar la mayor presencia de estos niveles: partiendo de la esfera del cuerpo vivo, pasando

por la asociación llamada parificación (*Paarung*), a la constitución del alter ego a través de la empatía, hasta llegar a la consideración de la comunidad intermonádica.

El primer nivel es llamado *Comunidad Intersubjetiva*. Refiere al estrato de sentido “histórico e intergeneracional o, alternativamente, un entendimiento abstracto de numerosas subjetividades” (Rodemeyer 2021 235). Considera la dimensión de la cultura y la tradición como parte de una dimensión histórica entre generaciones y la sociedad en general. Encontramos este nivel, por ejemplo, al final de la quinta meditación cartesiana, y también en algunos pasajes de la *Crisis*, donde consideramos el rol de la fenomenología husserliana en su relación con el mundo de la vida.

Bajando un nivel, encontramos la *Intersubjetividad Interpersonal* como la “interacción con otras subjetividades a través de la empatía, nuestra constitución intersubjetiva del mundo como objetivo, y cómo nuestros propios cuerpos ganan su sentido objetivo a través de la percepción de otros” (Rodemeyer 2021 235). De acuerdo con esto, podríamos decir que la esfera intersubjetiva posee dos estratos, de manera tal que en el nivel más alto refiere a las relaciones establecidas entre subjetividades como parte de una sociedad, mientras que el nivel más bajo da cuenta de la relación subjetividad-alter ego en la cual no sólo el mundo gana objetividad a través de la percepción de otros, sino también nuestros cuerpos.

En tercer lugar, encontramos la *Constitución Activa*, la cual refiere a los procesos de constitución llevados a cabo por una conciencia atenta a su donación de sentido. Puede ser entendido también como el movimiento en el cual la conciencia está dirigida atentamente hacia sus objetos, por lo cual es precisamente concebida como constitución activa.

En cuarto lugar encontramos las *Síntesis Pasivas*. Este nivel más bajo refiere a la constitución que ocurre en la pasividad, esto es, a través de “procesos que pasan desapercibidos mientras la conciencia está dirigida a experiencias concretas activas” (Rodemeyer 2021 236). Este ‘pasar desapercibido’ debe ser entendido como un movimiento paralelo al de la conciencia activa: mientras que esta última está a cargo de los procesos de donación de sentido, las síntesis pasivas refieren, por ejemplo, a las asociaciones a través de las cuales determinados contenidos de conciencia tienen lugar en el flujo temporal (cf. Husserl 1966). Por lo tanto, la conciencia pasiva también puede ser entendida como la conciencia que no está aún despierta, o no ha sido despertada por ciertos contenidos que ingresan al flujo temporal: es sólo afectada hasta cierto punto.

Finalmente encontramos el nivel del *Flujo hylético o Primordial*. Este es el nivel más bajo de constitución y, de cierta manera, el más abstracto y difícil de concebir. Este flujo hylético “es una capa de experiencia rudimentaria que subyace a nuestros actos de percepción. Es el flujo de las impresiones primordiales, a las

que Husserl se refiere también como ‘datos’ o ‘flujo primordial’” (Rodemeyer 2021 236).

En este caso hemos descrito los niveles de constitución del más alto al más bajo, pero el orden podría ser invertido. De acuerdo con esto, debe ser mencionado que esta caracterización de ‘más alto’ o ‘más bajo’ respeta el uso de los términos tal como los planteó Husserl, pero al mismo tiempo podríamos comenzar por cualquiera de ellos para analizar un problema específico. Incluso podría ser el caso de que nos encontramos con un solo nivel, o con todos ellos. Dado el objetivo de esta presentación, en lo que viene me dirigiré a la consideración del hábito para ponerlo en relación con los niveles de constitución, con el fin de ver los estratos de sentido por los que pasa un suceso como la disrupción de la tradición de velar y qué consecuencias tiene para nosotros no sólo al nivel de la subjetividad, sino también de comunidad. De acuerdo con esto, considerar las propuestas de Rodemeyer y Moran de manera complementaria nos permitiría obtener una descripción más completa de la manera en la que operan los hábitos y cómo nuestras prácticas cotidianas operan de manera vinculante a través de los distintos estratos de sentido y niveles de constitución. Ahora bien, esto no implica necesariamente que cada nivel de constitución corresponderá exactamente a cada nivel de hábito, pero el ejercicio de establecer un paralelismo entre ambas propuestas vale la pena para el entendimiento de la disrupción de nuestra cotidianidad.

### 3. El rol del hábito a través de los distintos niveles de la experiencia

De acuerdo con Dermot Moran, el concepto de hábito “envuelve una enorme riqueza y diversidad de significados” (2011 53) debido a que Husserl utilizó una serie de conceptos para referirse a ello, tales como *Habitus*, *Gewohnheit* y *Habitualität*, por nombrar algunos ejemplos. Cabe destacar que todos ellos se traducen al español como hábito –el tercero también puede traducirse como habitualidad– y la única diferencia radica en que tanto el primer como el tercer término mantienen su raíz latina, mientras que el segundo equivale al uso coloquial de la palabra hábito en el idioma alemán. El segundo problema que encontramos es que, de acuerdo al autor, Husserl utiliza la noción de hábito como un concepto operativo. Esto significa que no está completamente tematizado, sino que es usado y aplicado para dar una consideración descriptiva de otros fenómenos<sup>3</sup>. Pero incluso a pesar de estos problemas, podemos encontrar las características más relevantes del hábito para efectos de este artículo, a saber, que

---

<sup>3</sup> “Hábito es uno de los conceptos operativos de Husserl, conceptos en los cuales no ofrece una reflexión metodológica explícita” (Moran 2014 30).

el hábito recorre diferentes niveles de la experiencia que no solo implican a la subjetividad, sino que se abren a la esfera intersubjetiva. De acuerdo con esto, no refiere solamente al deseo racional por parte la conciencia para adquirir nuevas habilidades por medio de la repetición, sino también a los deseos y pulsiones de los que no somos conscientes, y también de aquellos que nos vinculan con la comunidad. En palabras de Moran:

[Husserl] no ofrece una teoría del hábito y de la habitualidad como tal [...], sino que identifica y describe las manifestaciones y hábitos que operan en los diferentes niveles de la experiencia, desde la habitualidad de las pulsiones e instintos, a través de una intencionalidad perceptual y motora de la subjetividad corporalizada, hacia las formas colectivas de hábito vividas en una sociedad que las considera bajo el término de tradición (Moran 2011 70).

Además, los análisis del hábito no solo implican el nivel subjetivo, sino también el intersubjetivo, lo que significa que éste puede tener una conexión directa con la manera en la que actuamos y nos relacionamos en sociedad. En otras palabras, “la fenomenología husserliana de la vida habitual descubre el hábito como presente en todos los niveles del comportamiento humano, desde el nivel más bajo de instintos y pulsiones inconscientes (que tienen su propia individualidad e idiosincrasia particular), movilidad corporal hasta el nivel de la vida racional autónoma en la cultura” (Moran 2011 29). De acuerdo con esto, no solo obtenemos una comprensión del hábito como operando paralelamente en la vida subjetiva e intersubjetiva, sino también cómo es que los hábitos pasan por estos diferentes niveles estando, por lo tanto, incorporados en el nivel más profundo –o más bajo, para usar un término familiar al capítulo anterior– de la conciencia. Analicemos entonces estos niveles desde el más bajo –flujo hylético– hasta el más alto –comunidad intersubjetiva– con el fin de entender cómo funcionan, y, por medio de ello, cómo se vinculan con los niveles de constitución propuestos por Rodemeyer. De acuerdo con Moran, “una consideración fenomenológica minuciosa del hábito tiene que reconocer los diferentes roles que juega el hábito en los niveles individuales y colectivos” (2011 56).

Anteriormente se mencionó que los hábitos no solo operan al nivel racional, considerando las operaciones activas de una conciencia atenta, sino también al nivel genético. Brevemente explicado, mientras la fenomenología estática refiere a los procesos de donación de sentido por una conciencia activa, la fenomenología genética refiere a la constitución que ocurre sin la atención de la conciencia, y, por lo tanto, en el marco de su pasividad. Podríamos también decir que mientras la fenomenología estática apunta a cómo se constituyen los objetos, la fenomenología genética apunta a cómo la conciencia se auto-constituye. Así, el autor entiende esta última como el movimiento de pregunta retrospectiva (*Rückfrage*), tal como se

plantea en la *Crisis de las ciencias europeas*, dirigido hacia una “ ‘destrucción’ o ‘deconstrucción’ (*Abbau*) de nuestra experiencia constituida con el fin de develar el dominio de las operaciones constitutivas que incluyen las síntesis pasivas de asociación y, en general, el funcionamiento de la habitualidad”<sup>4</sup>. Ahora bien, ¿a qué se refiere Husserl al hablar de asociación? Tal como se explica en los *Análisis de las síntesis pasivas* (*Hua XI*), “la rúbrica ‘asociación’ caracteriza para nosotros una forma y una regularidad legal de génesis inmanente que constantemente pertenece a la conciencia en general” (Husserl 1966 117) y además que “la fenomenología de la asociación es, por así decirlo, una continuación más alta de la doctrina original de la constitución del tiempo” (Husserl 1966 118). En pasajes de la meditación cartesiana, Husserl refiere incluso a la asociación como título de la intencionalidad. Ahora bien, se debe aclarar que a pesar de que los hábitos en Husserl corresponden a la doctrina de la fenomenología genética, lo hacen de una manera general. Esto significa que, en consideración con el movimiento de pregunta retrospectiva, están principalmente dirigidos en el nivel de constitución pasiva, pero no exclusivamente. De todas formas, hablar aquí de operaciones del hábito en el marco de la fenomenología genética y su relación con la asociación, nos permite entender cómo ciertos contenidos se relacionan a otros en el flujo constante del tiempo. En este nivel se vuelve difícil dar un ejemplo concreto, sin embargo, podríamos pensar en el gesto personal que puedo tener cada vez que muevo algo que se encuentra al borde de un mueble: dada mi experiencia personal, ocurre que las cosas tienden a caerse estando a la orilla de un mueble debido a que los temblores son comunes en el territorio en el que habito. Esto no es necesariamente algo de lo que soy consciente –al menos no en un primer momento, simplemente actúo–, pero precisamente debido a mi experiencia personal, asocio las cosas estando al borde de un mueble con su posterior caída. Solamente luego de habitar en otro territorio, donde los temblores no ocurren, me vuelvo consciente de este gesto debido a la comunicación con otras personas, particularmente cuando preguntan ‘¿por qué haces eso?’. De acuerdo con esto, podemos ver que cierto hábito se extiende a través de los distintos niveles de constitución, en tanto es algo que si bien surge en la subjetividad a nivel pasivo, se mueve de manera paralela con el nivel intersubjetivo. En otras palabras, este hábito también puede ser analizado desde el nivel intersubjetivo: al nivel de la intersubjetividad personal, como algo que me es informado por otra persona con quien comparto el mismo mundo, sin embargo no las mismas experiencias. Y al final de la comunidad intersubjetiva, como algo cultural que muchas personas que habitan el mismo

---

<sup>4</sup> “La consideración de Husserl de la habitualidad pertenece a su ‘fenomenología genética’ general. Esta es una fenomenología que tiene que dar cuenta no solo de la constitución ‘estática’ del mundo, sino también del llegar-a-ser de los sentidos constituidos” (Moran 2011 70).

territorio conocen. Ahora bien, antes de movernos a la experiencia concreta que buscamos analizar aquí, esta es, la disrupción de la tradición de velar, debemos continuar la descripción de los siguientes niveles a través de los cuales pasa el hábito en la esfera genética.

Si damos vuelta los niveles de constitución en Husserl propuestos por Rodemeyer partiendo desde el nivel más bajo al más alto, resulta más fácil ver cómo es que en el análisis de los hábitos que operan en relación a la asociación de contenidos nos hemos enfocado en el primer nivel de constitución pasiva, pero no aún en el flujo hylético. Y es que algo particularmente curioso ocurre cuando Moran continúa describiendo el hábito, refiriéndose a los deseos pre-egoicos y pulsiones como algo que encontramos en el nivel *más bajo de la experiencia humana*. Esto no debe pasar desapercibido, particularmente si nuestro objetivo consiste en concebir ambas propuestas, las de Rodemeyer y Moran, como complementarias para enriquecer nuestro análisis.

De acuerdo al análisis fenomenológico genético de Husserl, como hemos enfatizado, el hábito juega un rol crucial en todos los diferentes niveles de la experiencia humana. En el nivel más bajo están los hábitos asociados a los deseos y tendencias pre-egoicos y pre-conscientes. Contrario a la representación de Husserl como un cartesiano, Husserl sí reconoce el rol de los instintos, impulsos y lo que ampliamente llama 'intereses'. Reconoce que algo tiene que despertar a la conciencia en primer lugar, que allí le pertenece, en el nivel más primitivo, un ser-afectado pasivo pero también un tipo de tendencia o deseo, un foco en el interés, haciendo que algo se convierta en un tema para la conciencia. La vida consciente es una vida de intereses, comenzando con la sensualidad y gradualmente enfocándose hacia el exterior y elevándose a deseos racionales. Así que la habitualidad tiene un carácter pasivo no-cognitivo, pero en el nivel más alto es penetrado por la participación egoica (Moran 2011 62).

En esta cita encontramos un análisis más complejo de estos niveles pasivos, pero a pesar de que se menciona explícitamente que las pulsiones y los deseos pertenecen al análisis genético, se vuelve difícil ver específicamente a cuál de estos dos niveles de constitución refiere: siguiendo la propuesta de Rodemeyer, al flujo hylético o a las síntesis pasivas. Propongo aquí que esta dificultad se presenta por dos razones. Al hablar de pulsiones, usualmente encontramos el nivel 'inconsciente' o pre-egoico de la subjetividad, pero al mismo tiempo, la explicación de Moran conecta las pulsiones y los deseos con la afección de la conciencia, esto es, a determinados contenidos que causan un posible despertar de la conciencia hacia su atención. Sin embargo, podríamos establecer un paralelo entre los dos primeros niveles de constitución con las pulsiones y los deseos como pertenecientes a la esfera de la fenomenología genética. Lo relevante no es solo que complementar la propuesta de ambos autores nos ayuda a clarificar los estratos de cierto hábito, sino también que los hábitos se mueven de un nivel a otro de manera interconectada. Respecto a esto

podríamos decir que el movimiento es similar: desde la capa más profunda de la subjetividad, hacia la consideración de la intersubjetividad hasta el nivel social.

Si nos movemos al nivel de la constitución activa, encontramos a los hábitos operando como la repetición consciente de ciertas acciones con el fin de desarrollar un hábito. Estas son prácticas de las que nos volvemos conscientes y luego decidimos mantener o reemplazar por otras, por ejemplo. Si quiero desarrollar el hábito de levantarme temprano porque es la hora en la que me concentro mejor, entonces decido poner una alarma diaria a la misma hora hasta que se vuelva cada vez más fácil escuchar el sonido de la alarma y levantarme inmediatamente para comenzar el día. En palabras de Moran:

Hay hábitos intelectuales –‘instalar’ o ‘deshacerse’ de buenas prácticas y procedimientos, por ejemplo, leer un poema cada día, aprender una nueva palabra en francés, llevar a cabo la epojé fenomenológica, y así sucesivamente. Desarrollar o cambiar un hábito, además, puede requerir deliberación y escrutinio. Dejar de lado o evitar un hábito, por ejemplo, fumar, requiere el desarrollo de nuevos hábitos, rutinas predominantes o que desvían. También requiere una cierta postura de segundo orden hacia mis instintos de primer orden: deseo fumar, deseo dejar de fumar, deseo disminuir mi deseo de fumar (Moran 2011 57).

Ahora nos movemos al nivel de la intersubjetividad interpersonal. Como se explicó en el primer apartado, este nivel refiere a la relación entre la subjetividad y el *alter ego*, y la objetividad que ganan nuestros cuerpos y el mundo a partir de esa relación. Ahora que nos encontramos a nosotros mismos en las consideraciones intersubjetivas, también se vuelve más difícil –como ocurrió en el caso de los dos niveles más bajos– separar completamente la dimensión intersubjetiva de los hábitos en el nivel interpersonal y en el nivel de la comunidad. Sin embargo, se puede mostrar cómo los hábitos pasan a través de estos niveles a través de la consideración de otros, la cultura y la tradición. De acuerdo con el autor, “el hábito, para Husserl, también está conectado con las actividades más altas del ego que implican conocimiento, sabiduría de práctica moral y la formación de un carácter estable, así como también, en general, el logro de la vida intersubjetiva estable con otros” (Moran 2014 30). De acuerdo con esto, por medio de la relación con otras subjetividades obtenemos el conocimiento de que el mundo es uno y el mismo para todas y todos, y entonces de que tenemos una experiencia comunalizada del mundo, como lo plantea Husserl en la *Crisis*:

(...) en nuestra fluyente y continua percepción del mundo no estamos aislados, sino que tenemos, dentro de él, contacto con otros seres humanos. Pero en el *vivir con otros* cada uno puede tener lugar en la vida de otros. Así, en general, el mundo existe no solo para hombres aislados sino para una comunidad de hombres; y esto se debe al hecho de que incluso lo que es directamente perceptivo está comunalizado (Husserl 1956 166).

Volviendo al ejemplo de alejar las cosas del borde de los muebles, puede ser útil la consideración de los dos niveles intersubjetivos del hábito para ver que a veces es posible la distinción clara entre ambos. Cuando me preguntan por qué realizo esta acción, aprendo gracias a subjetividades que, a pesar de compartir el mismo mundo, no tenemos la misma experiencia. De esta forma, algo que era una acción inconsciente se vuelve consciente como un hábito que no todos practican, dada su experiencia previa. Pero se vuelve fácil también ver cómo esto se mueve rápidamente al nivel de la comunidad intersubjetiva cuando pensamos ‘algo que pensé que era obvio, y que por lo tanto todos hacían, es algo de lo que me volví consciente al participar como extranjera en otra cultura’. Esto no significa en absoluto que el acto de alejar las cosas del borde de los muebles esté establecido como una tradición cultural heredada por generaciones previas, pero que es un hábito común en determinado territorio debido a similitudes geográficas. Al mismo tiempo, esto ayuda a explicar los diferentes hábitos en diferentes contextos, y cómo nos volvemos conscientes de ellos a través de la comunicación con otros. De acuerdo con esto, “Husserl describe cómo los estados reflexivos de nivel más alto surgen de los niveles pre-reflexivos más bajos. Reconoce que tanto los individuos como los grupos étnicos y sociales tiene sus propios hábitos [...]. El ego no se constituye a sí mismo a través de la reflexión, sino a través de vivir por medio de intereses que están dirigidos lejos de sí mismo, hacia el mundo (Husserl 2011 66). En consideración con lo previo, propongo el siguiente esquema para comprender la relación entre los niveles de constitución y los niveles de la experiencia humana en relación con los hábitos:

Niveles de constitución	Niveles de experiencia humana en el hábito
Flujo hylético	Pulsiones y Deseos
Síntesis Pasivas	
Síntesis Activas	Desarrollo Racional de Hábitos
Intersubjetividad Interpersonal	Hábitos Sociales y Tradiciones
Comunidad Intersubjetiva	

Siguiendo esto, hay algo que ha sido dejado de lado en el presente análisis, y debe ser abordado a continuación. Como se menciona en el ejemplo, un hábito se desarrolla de acuerdo a la experiencia de la subjetividad. Esto significa que el horizonte temporal no debe ser omitido, en tanto que es en el flujo que los contenidos establecen relaciones a través de los procesos pasivos de asociación. Es

en este flujo que las vivencias son ordenadas, se mueven hacia un pasado y además nos hacen esperar que algo similar ocurra en el futuro. De acuerdo con Moran, el “hábito para Husserl está conectado con la deliberación racional y escrutinio intelectual pero no es su característica primaria. La característica clave del hábito en los análisis de Husserl está en su carácter de ‘duración’ o ‘continuo’ (*dauernd*), el hecho de que se vincula al ego y lo modifica permanentemente” (Moran 2014 32).

Ahora bien, cuando se trata de hablar de la disrupción de una tradición cultural tal como velar, podemos tomar en consideración ambos análisis previos pertenecientes a Rodemeyer y Moran, respectivamente. Por una parte, considerar de manera complementaria los niveles de constitución con los niveles de la experiencia humana en los hábitos da cuenta de que la manera en la que actuamos va desde los niveles pasivos de constitución a los niveles intersubjetivos. La tradición de velar a alguien, en muchas culturas, tiene la intención de otorgar tiempo para que las personas asimilen la muerte de un ser querido, pudiendo realizar una despedida de manera presencial o, en otras palabras, en carne propia<sup>5</sup>. Esta es la manera en la que muchas y muchos de nosotros crecimos, sabiendo que cuando alguien muere, nos juntamos para ver y despedir a la persona por última vez. Esta es la manera en la que muchas generaciones lo hicieron de manera previa, heredándolo a nosotros y, por lo tanto, volviéndose una tradición cultural. Por otra parte, al considerar el horizonte temporal en estos análisis, nos damos cuenta de que podemos llamarlo *disrupción* precisamente porque interrumpe de manera abrupta algo que estaba incorporado en una cultura. Afecta a determinada cultura desde la esfera de los deseos como intención de despedida, dar nuestras condolencias a las y los demás, hasta entender que aquello que creíamos que ocurriría, ya no puede ocurrir por determinado tiempo. Es, por lo tanto, algo que afecta a la subjetividad desde su nivel más profundo de experiencia y, al mismo tiempo, se mueve a la esfera intersubjetiva en la cual nos acompañamos unos a otros sabiendo que dicha tradición puede tener lugar. A la vez rompe con nuestras expectativas de realizar este ritual como lo hacíamos normalmente, causando esta disrupción (inter)subjetiva. De acuerdo con esto, también podríamos considerar el concepto de normalidad por medio del cual entendemos cómo el mundo nos es

---

<sup>5</sup> En lo que concierne a la corporalidad, la explicación otorgada por Sara Heinämaa resulta útil a la hora de entender que las y los otros no aparecen ante nosotros solamente como seres fisiológicos: “(...) el cuerpo vivo tiene numerosos pero diferentes sentidos en nuestra experiencia y algunos de estos sentidos son cruciales para la constitución de la intersubjetividad y todo lo que depende de ella. Los cuerpos vivos no nos aparecen solo como organismos biológicos sino que también se dan como herramientas prácticas, como medios comunicativos, como expresiones emotivas y como nuestros propios medios de percibir y actuar en las cosas que nos rodean” (Heinämaa 2018 2).

dado de determinada manera que se mantiene a través del tiempo. Tal disrupción, podríamos decir, expresa una anormalidad en la experiencia cotidiana:

Para Husserl la normalidad expresa cómo el mundo está necesariamente dado en un horizonte de familiaridad. Varios objetos juntos son revelados en la experiencia a través de la unidad de presente, pasado y futuro, con la experiencia recordada delineando un orden esencial de acuerdo al cual esperamos experimentar nuevos objetos [...]. El concepto de normalidad es extremadamente amplio y lidia no solo con la manera en la que un sujeto individual experimenta los objetos mundanos, sino que expresa particularmente la manera de dación del mundo intersubjetivo con su curso o flujo normal de confirmaciones armónicas. La normalidad se experimenta como 'concordancia' (*Einstimmigkeit*) en relación a los objetos perceptuales, o como familiaridad práctica con ciertas experiencias o circunstancias o, de nuevo, como falta o deficiencia de ciertas facultades y capacidades (Moran 2011 67).

## 5. Consideraciones finales

Dada la numerosa cantidad de aproximaciones al problema de la disrupción de la cotidianeidad, esta presentación tuvo el fin de analizarlo a partir de los niveles de constitución presentes en la obra de Husserl, tal como los expone Rodemeyer, en su complemento con los análisis de Moran sobre los hábitos. Esto significa que consideramos ciertas prácticas, como las del confinamiento de una corporalidad, no sólo al nivel subjetivo, sino también en términos de intersubjetividad. De acuerdo con esto, entendemos que el concepto de hábito no se basa solo en un estrato de la experiencia o nivel de constitución, sino que más bien transita entre todos ellos de manera interconectada. Cuando hablamos de la disrupción de nuestras prácticas cotidianas, no es sólo una subjetividad confinada a un espacio físico delimitado, es el desenvolvimiento de su corporalidad, la modificación en sus deseos y afecciones, pero al mismo tiempo también la manera en la que nos relacionamos con otras personas, la manera en la que interactuamos e interrumpimos acciones de nuestra experiencia pasada. Podemos decir: no es sólo la comunidad la que se ve alterada por esta irrupción, sino también la subjetividad en su nivel más profundo. Los hábitos que son pre-egoicamente establecidos como tensiones y deseos, van más allá pasando por la afección de la conciencia, la atención activa de darnos cuenta que ciertas prácticas ya no pueden tener lugar, a la consideración de que esto no solo afecta a una subjetividad específica, sino a la completa esfera intersubjetiva que comparte las mismas costumbres y hábitos. Además, la consideración del horizonte temporal nos permite entender que dicha imposibilidad de nuestras prácticas cotidianas previas puede ser considerada como una disrupción, precisamente porque interrumpe la manera –más o menos– armoniosa con la que llevábamos a cabo nuestra vida y la manera en que esperamos que ocurra en el futuro. Por último, podemos considerar que la riqueza

de complementar ambas propuestas basadas en una perspectiva husserliana va más allá del problema específico de la disrupción del velar. Tiene el mérito de aproximarnos a un sinnúmero de problemas concretos que enfrentamos en nuestra vida cotidiana como subjetividades que comparten el mismo mundo con otros, y analizarlas bajo el marco de determinada estructura fenomenológica aplicada para entender la complejidad de nuestra experiencia vivida en un mundo común. Desde el punto de esta surgente fenomenología crítica, entonces, el presente artículo espera haber podido dar cuenta de los aportes de una re-lectura de la obra de Husserl a la luz de sus consideraciones sobre la intersubjetividad, y la relevancia que ello tiene para un análisis de problemas cotidianos como la disrupción del velar, la cual, habiendo sido considerada en función de los hábitos en esta ocasión, va más allá de ellos pasando por problemáticas como la espacialidad, los afectos, la temporalidad y la corporalidad.

### ***Bibliografía***

- Guenther, Lisa. *Solitary Confinement*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2013.
- Heinämaa, Sara. "Embodiment and Bodily Becoming". *The Oxford Handbook of the History of Phenomenology*. Oxford: University Press, 2018.
- Husserl, Edmund. *Analysen zur passiven Synthesis: Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten 1918-1926*. Den Haag: Nijhoff, 1966.
- Husserl, Edmund. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1956.
- Husserl, Edmund. *Zur Phänomenologischen Reduktion. Texte aus dem Nachlass (1926-1935) [Hua XXXIV]*. Dordrecht: Kluwer, 2002.
- Merleau-Ponty, Maurice. *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard, 1945.
- Moran, Dermot. "Edmund Husserl's Phenomenology of Habituality and Habitus". *Journal of the British Society for Phenomenology*, 42/1 (2011): 53-77.
- Moran, Dermot. "The ego as substrate of habitualities: Edmund Husserl's Phenomenology of the Habitual Self". *Phenomenology and Mind* 6 (2014): 24-39.
- Ricœur, Paul. *A l'école de la phénoménologie*. Paris: Vrin, 2016.
- Rodemeyer, Lanei. "Levels of Embodiment. A Husserlian Analysis of Gender and the Development of Eating Disorders". *Time and Body: Phenomenological and Psychopathological Approaches*. Cambridge: Cambridge University Press, 2021. 234-255.
- Salamon, Gayle. "What's critical about Critical Phenomenology?". *Puncta. Journal of Critical Phenomenology* I (2018) 8-17.

Walton, Roberto. "Wordliness in Husserl's Late Manuscripts on the Constitution of Time". *Veritas. Revista de Filosofía* 51/2 (2006): 141-158.

Zahavi, D. y Loidolt, S. "Critical Phenomenology and Psychiatry". *Continental Philosophy Review* 55 (2022): 55–75.