

## LA VÍA CARTESIANA HACIA EL YO TRASCENDENTAL: RECONSTRUCCIÓN Y LÍMITES

(Introducción a la Meditación Fenomenológica Fundamental)\*

Julio César Vargas Bejarano

### RÉSUMÉ

*Deux objectifs sont poursuivis dans ces pages: reconstruire en premier lieu les principaux problèmes et les thèses de la voie cartésienne, comme une introduction à la phénoménologie transcendente, et présenter en second lieu les limites que sa radicalisation entraîne de la part d' E. Husserl lui-même.*

La presentación de la vía cartesiana se basa especialmente en la *Meditación fenomenológica fundamental* (de la obra *Ideas I*). Husserl presenta allí la vía cartesiana como una investigación filosófica dirigida a la búsqueda de un fundamento absoluto del conocimiento: el *cogito*. Para acceder a él se requiere examinar el modo como el sujeto, en la actitud natural, se relaciona con el *mundo* como una realidad que está ahí delante y hacia el cual está permanentemente dirigido.

Una vez identificado el carácter propio de la actitud natural, el método fenomenológico propone un cambio radical de actitud. Este cambio consiste en la desconexión o puesta entre paréntesis de la tesis de la actitud natural. Con ello se inicia el proceso de reducción o reconducción hacia la subjetividad como fuente de sentido de toda objetividad. La reducción fenomenológica otorga la preeminencia al *cogito* (al yo puro) como origen del sentido del mundo puesto entre paréntesis.

En la segunda sección del artículo presento los límites que tiene esta vía cartesiana. El núcleo de la crítica la dirige Husserl hacia una subjetividad ideal, solipsista y ahistórica. A partir del momento en que Husserl visualiza estos límites reconocerá la imposibilidad de que dicha subjetividad sea el punto arquimédico del conocimiento.

\* Agradezco la lectura rigurosa y las sugerencias del profesor Dr. Andrés Lema H.

## RECONSTRUCCIÓN DEL CAMINO CARTESIANO

### 1. INTRODUCCIÓN A LA VÍA CARTESIANA

"Mis ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica [...] intentan fundamentar bajo el título fenomenología pura o trascendental, una ciencia nueva, bien que preparada por el curso entero de la evolución filosófica desde Descartes, referente a un nuevo campo de experiencia, exclusivamente propio de ella, el de la 'subjetividad trascendental. [Esta] es con sus vivencias, facultades y productos trascendentales, un reino absolutamente sustantivo de experiencia directa, aunque sea un reino que por razones esenciales ha permanecido hasta aquí inasequible. Una experiencia trascendental en sentido teórico y ante todo descriptivo sólo es posible sobre la base de una radical alteración de aquella actitud en que transcurre la experiencia natural del mundo, un cambio de actitud que como método de acceso a la esfera fenomenológica o trascendental se llama reducción fenomenológica'.

El pasaje anterior proporciona una visión general y sintética del cometido de la fenomenología en la vía cartesiana: la conquista de la *subjetividad trascendental* como fundamento de sentido del ser del objeto en general. Para acceder a ella Husserl retoma el propósito de las *Meditaciones metafísicas* de Descartes: construir una ciencia absoluta (como doctrina sistemática) que fundamente rigurosa y filosóficamente la nueva concepción del mundo (que posteriormente se denominará moderno). La base de esta nueva ciencia no deberá ser susceptible de duda, sino firme y necesaria. *El cogito* es la base de esta nueva ciencia. En lo que respecta a la novedad del método fenomenológico sobre el cogito cartesiano señalaré los siguientes aspectos.

Si bien es cierto que esta vía se inspira en la idea directriz<sup>2</sup> de Descartes, Husserl toma distancia de ella. Asimismo, Husserl establece una estructura fundamental para dicha vía. Estructura que habrá de sufrir

1. HUSSERL, Edmund. "Epílogo" de 1930 al texto de 1912 *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, (trad. José Gaos), México, F.C.E., 1986, pág. 375. El anterior texto se encuentra en las obras completas de Husserl en el volumen V, pág. 141, tradicionalmente citadas así: *Husserliana*, Bd. V, S. 141. En adelante *Ideas I*.

2. El propio Husserl sintetiza así la idea directriz de la filosofía cartesiana: Su objetivo es una reforma completa de la filosofía, que haga de ésta una ciencia de una

algunas modificaciones. A continuación señalo sus principales elementos, que habré de explicar posteriormente.

a) *La cientificidad de la filosofía como búsqueda de un punto arquimédico del conocimiento.* La fenomenología tiene como uno de sus criterios básicos no asumir como modelo ninguna de las ciencias existentes (*fácticas*), porque en la práctica trabajan con supuestos, esto es, no fundamentan suficientemente su saber, operan con conceptos que no han sido aclarados (p.e. la existencia del mundo, espacio, tiempo, causalidad...)³. Esto no quiere decir que la utilidad de sus conquistas no le sean reconocidas. Sin embargo, ni las ciencias, ni sus conquistas pueden ser modelos para la empresa filosófica que Husserl quiere llevar a cabo.

La filosofía, si pretende ser ciencia absolutamente fundamentada, debe construirse a partir de un principio absoluto o punto arquimédico⁴ del conocimiento, cuyo carácter sea a) fijo e invariable y b) apodíctico.

b) *La ἐποχή como vía de acceso al principio exigido por la fenomenología.* De todos modos, si hay algo que retomar de las ciencias

fundamentación absoluta. Esto incluye para Descartes una reforma homóloga de todas las ciencias. En efecto, éstas son, según él, simples miembros subordinados de la ciencia universal y única, que es la filosofía. Ahora bien, tal y como las ciencias se han formado históricamente, les falta esta genuinidad, la que depende de la fundamentación radical y total partiendo de evidencias absolutas, evidencias más allá de las cuales ya no se puede retroceder. Necesítase, por lo tanto, una reconstrucción radical que dé satisfacción a la *idea de la filosofía* como unidad universal de las ciencias ínsita en la unidad de dicha fundamentación absolutamente racional. Este imperativo de reconstruir conduce a Descartes a una filosofía de orientación subjetiva» Husserl, E. *Meditaciones Cartesianas*, (1931), (trad. José Gaos y M. García Baró), México, F.C.E., §1, 1986, pág. 38.

3. «[En la época moderna las] ciencias se independizaron; sin poder dar entera satisfacción al espíritu de autojustificación crítica, desarrollaron métodos muy especializados, cuya fecundidad era segura en la práctica, pero cuyo resultado no quedaba claro a la postre (...) (tenían una) ingenuidad que renunciaba a justificar sus métodos en principios puros, recurriendo a la idea pura y siguiendo posibilidades y necesidades últimas a priori» Husserl, E. *Lógica formal y lógica trascendental. Ensayo de una crítica de la razón lógica*, (trad. Luis Villoro), UNAM, México, 1962, pág. 6.

4. "Pero yo mismo no puedo dudar; yo veo con intelección también que sería absurda toda duda aquí donde verifico un acto de intelección, esto es, aprehendo la

es su objetivo de una fundamentación absoluta, este ideal nació en Grecia<sup>5</sup>, según Husserl. Particularmente desde Platón es exigido un radicalismo que se traduce en conceder validez tan sólo a aquellos saberes de los que se pueda dar cuenta desde sus primeros principios, esto es, desde su *evidencia*. Esta pregunta por la evidencia, luego se traducirá en la búsqueda de un conocimiento absoluto que apruebe el examen de la crítica. Según Husserl el conocimiento propio de la *actitud natural* (sea éste *científico* o *pre-científico*) no resiste la pregunta rigurosa por su fundamento y por ello es necesario desconectarlo o ponerlo fuera de juego: practicar la ἐποχή.

- c) Una vez desconectado el mundo, ¿qué queda como residuo, es decir, permanece aún algún conocimiento válido? Husserl señala que el *cogito* o la conciencia pura no es afectada en su ser propio por la reducción. Antes bien, aquélla se descubre, y se ha ganado, como principio absoluto cuyo ser y cuyas estructuras son diferentes de las del mundo 'natural'.
- d) El cogito porta en sí y en sentido inmanente su cogitatum: el mundo. A pesar de que el mundo natural ha sido puesto entre paréntesis, mediante la ἐποχή éste queda reducido en calidad de 'fenómeno' presentificado ante la conciencia (*cogitatum qua cogitatum*)<sup>6</sup>.

La subjetividad trascendental, a la que se arriba mediante la reducción fenomenológico-trascendental, no debe confundirse con el ser del hombre. En efecto, la fenomenología no consiste en describir los procesos psíquicos que son correlato del conocimiento, ni con la descripción de

verdad misma. Y así me encuentro en un punto que, o uso como punto de Arquímedes para desencajar el mundo de la sinrazón y de la duda, o abandono, para abandonar con él toda razón y conocimiento". Husserl, Edmund. *Investigaciones Lógicas*, Prolegómenos, §40, pág. 131.

5. Cfr. *ibídem*, pág. 7. Y también "La crisis de la humanidad europea y la filosofía", conocida usualmente como *Conferencia de Viena*, in Husserl, Edmund, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental. Una introducción a la filosofía fenomenológica*, (trad. Jacobo Muñoz y Salvador Mas), Barcelona Critica, 1991. Asimismo, *Ideas I*, "Epílogo", pág. 372.

6. La cogitatio es una vivencia de la conciencia, esto es, el correlato subjetivo de la percepción de un objeto, por ejemplo el sentir, ver y tocar un papel. Por su parte el cogitatum "no es una vivencia de percepción sino un percepto". Cfr. *Ideas I*, 835-36.

este o aquél sujeto o grupo cultural. La reducción también abarca al sujeto empírico de carácter mundano, para alcanzar la subjetividad trascendental como fuente de sentido del objeto en cuestión<sup>7</sup>.

Una vez esbozada la estructura fundamental de la vía cartesiana, desarrollaré sus elementos constitutivos básicos<sup>8</sup>.

Iso Kern (1962), hace caer en cuenta de que ya el título del §7 de las *Investigaciones Lógicas*<sup>9</sup> prefigura la vía cartesiana, esto es *Das Prinzip der Voraussetzunglosigkeit der erkenntnistheoretischen Untersuchungen* (El principio de la ausencia de supuestos en la investigación de la teoría del conocimiento). Allí exige Husserl que la teoría del conocimiento excluya todo supuesto que no se realice plenamente, esto es, en el cual no se retroceda a una fundamentación adecuada y completa en la intuición. Recuérdese que el lema “ir a los asuntos mismos” (“zu den Sachen selbst”) exige prescindir de todos los supuestos teóricos, para volver al modo como acaece el asunto (Sache) mismo. Así, la investigación fenomenológica se basa en la(s) intuición(es) de la conciencia y, con base en ella accede a la correspondiente esencia (por medio de la ideación): la investigación fenomenológica “quiere elevar a claridad y distinción las puras formas de conocimiento y las puras leyes, retrocediendo en la intuición adecuada y plena”<sup>10</sup>.

Ahí se ve ya prefigurada la vía cartesiana, en lo que respecta a su búsqueda de un conocimiento fundado en la evidencia y que, a su vez, excluya todo lo que no sea cubierto por ésta. Sin embargo, cabe señalar que en las *Investigaciones lógicas* se trata de retroceder al contenido

7. “Dentro de mi campo de fenómenos trascendentales ya no existo como yo humano con validez teórica, ya no soy un objeto real dentro del mundo que vale para mí como existente, sino que existo exclusivamente en cuanto puesto como sujeto para este mundo; y este mismo existe en cuanto puesto como consciente para mí de tal o cual manera, como mundo que aparece para mí, en que creo, sobre el que juzgo predicativamente, al que valoro, etc., de tal o cual manera...” Husserl, E. *Ideas I*, Epílogo, pág. 379

8. Debo la concepción de los elementos básicos de esta estructura a Kern, I (1962) *Die drei Wege zur transzendentalphänomenologischen Reduktion in der Philosophie Edmund Husserls*, in, *Tijdschrift voor Philosophie* 24, 1962, 303-349.

9. HUSSERL, Edmund. *Investigaciones Lógicas*, (trad. José Gaos y Manuel García Morente), Alianza, 1985, En adelante se citará como *I.L.*

10. HUSSERL, Edmund. *I.L.* §7, pág. 229

(real) de las vivencias, el cual aún no ha sido concebido como intencional (*das cogitatum*).

Al tiempo que en las *Investigaciones lógicas* de 1901 la subjetividad no ha sido plenamente alcanzada, como sí sucede en la *vía cartesiana* desarrollada fundamentalmente en *Ideas I*. La fenomenología se concibe en el libro de 1901 como “*psicología descriptiva*”, esto es, la presentación eidética de las vivencias de conciencia cuando conoce, percibe o cuando atiende.

Husserl trazó y sistematizó por primera vez la vía cartesiana en las Cinco lecciones (“*Fünf Vorlesungen*”) de 1907 cuyo título es “*La idea de la fenomenología*”. Ya en la segunda lección Husserl señala la exigencia de que la teoría del conocimiento debe partir de un principio absoluto: «Si no nos es lícito aceptar como ya dado ningún ser (...), entonces tiene que poder mostrarse un ser que tengamos que reconocer como dado absolutamente e indudable...»<sup>11</sup>. Con la presentación de esta exigencia del conocimiento, Husserl encadena su reflexión con la meditación cartesiana sobre la duda y el acceso al *cogito* como primera evidencia absoluta. Así, aunque el *cogito* cartesiano no equivale al husserliano, Descartes y Husserl convergen en la búsqueda de un principio absoluto<sup>12</sup>. Para la fenomenología este principio absoluto es una esfera absoluta de ser, que se identifica con las vivencias de la conciencia<sup>13</sup>.

11. HUSSERL, Edmund. (1907). *La idea de la fenomenología*, (trad. Miguel García-Baró), México, F.C.E., 1982. pág. 38.

12. Husserl evita la cosificación del *cogito* hecha por Descartes. Para el filósofo francés el cogito, aun cuando era algo pensante, nunca dejó de ser cosa, de ahí que él lo denominase *res cogitans*.

13. Al respecto afirma Carlos E. Maldonado: “El punto de partida de la epojé fenomenológica es el mismo que el de la duda para Descartes. No obstante, salta inmediatamente a la vista el hecho de que la duda fenomenológica es ante todo un “procedimiento subsidiario” puesto que Husserl, contrariamente a Descartes no tiene la finalidad de “hacer aparecer un plano ontológico absolutamente sustraído a la duda” y que la motivación de la duda se encuentra en un plano completamente distinto. En efecto, para Husserl la duda fenomenológica está dirigida más bien por el interés de “poner en suspenso la tesis del mundo”. Mediante esta puesta en suspenso de la “tesis” no se trata de ‘hacer uso’ de ella: es decir, no afirmamos nada con respecto a ella, pero tampoco negamos ninguna cosa. Maldonado, Carlos E., *Introducción a la fenomenología a partir de la idea del mundo. La filosofía de Husserl*, CEJA, Santafé de Bogotá, 1996. pág. 146.

Si bien es cierto que *La idea de la fenomenología* de 1907 es un texto programático en el que se plantean problemas fundamentales, tales como constitución, intencionalidad y conocimiento, mis reflexiones sólo tienen en cuenta la *Meditación fenomenológica fundamental*. Esta meditación corresponde a la “segunda sección” de *Ideas I* de 1912. En primer lugar, la *Meditación fenomenológica fundamental* presenta sistemáticamente el recorrido metódico y los problemas fundamentales de la vía cartesiana que estamos trabajando aquí. Se trata pues del paso de la actitud natural a la actitud fenomenológico-trascendental, de la conquista de la conciencia pura como el campo de la fenomenología y de aquella como instancia donadora de sentido objetivo. En segundo lugar, la *Meditación fenomenológica fundamental* fue uno de los textos sobre los que Husserl volvió una y otra vez, tal y como lo confirman sus notas y sus correcciones en diferentes ediciones de esta obra.

## 2. LA VÍA CARTESIANA VISTA DESDE LA MEDITACIÓN FENOMENOLÓGICA FUNDAMENTAL

La *Meditación fenomenológica fundamental* está constituida por cuatro capítulos. El primero describe cuál es la tesis central de la *actitud natural* y cómo se debe ‘desconectar’ para poder acceder a la *actitud fenomenológica*. El segundo, caracteriza el ser específico de la conciencia y su diferencia con la concepción natural del ser. El tercero presenta a la conciencia como fuente de sentido del mundo, mostrando a la vez cómo éste se manifiesta en ella. El último capítulo - de menor alcance que los anteriores- señala algunas exigencias para la ἐποχή y caracteriza la teoría del conocimiento como una disciplina que puede introducir a los problemas fenomenológicos. En esta sección presentaré el sentido de los problemas y temáticas centrales de la *Meditación fenomenológica fundamental*.

### 2.1 La tesis general de la actitud natural y el tránsito a la actitud fenomenológica

Husserl tiene como primer punto de referencia a la descripción de la actitud natural, por ello en este punto señalo las principales características de esta actitud. Posteriormente señalo cómo la filosofía fenomenológica exige el paso hacia una actitud reflexiva.

### 2.1.1 Principales características de la actitud natural

El primer punto de referencia es la *explicitación de la vida natural* de los hombres, cuya principal característica es un estilo peculiar de relación entre los sujetos-yo<sup>14</sup> y el mundo. Si bien se trata de una *actitud* (natural), la tesis consiste en que los sujetos asumen una posición ante el ser de los objetos con que se relacionan y ante el mundo en general, en los siguiente términos:

- a) El mundo es al modo de un *receptáculo ubicado en un espacio y tiempo infinito*: sus horizontes no están plenamente determinados.
- b) El mundo se extiende infinitamente según un orden fijo de ser, es decir, sus características generales permanecen más o menos estables y, de hecho, se pueden entender según leyes naturales (fijas) y/o según hábitos adquiridos.
- c) El mundo *está ahí delante* en presencia espacial, pero también temporalmente (este horizonte es infinito: tanto futuro como pasado). Este carácter del mundo como un objeto *ahí-delante*, permite comprenderlo como un trasfondo sobre el cual se puede actuar como en un escenario en el cual los sujetos se insertan y que está disponible para su acción.
- d) En la actitud natural, los objetos en general - incluyendo cosas físicas y valores -, y aún las personas, están *ahí delante*. De hecho, es posible acercárseles para conocerlos o, si se trata de personas, para comprender sus pensamientos, sus sentimientos y sus motivaciones. Tales objetos (las personas, cosas físicas, valores, etc.) tienen una existencia propia, cuyo sentido no depende de mí sino que va de suyo. Se trata de un mundo práctico cuyo ser va de suyo y en el cual

14. Respecto al concepto de *sujeto-yo* cabe anotar los siguiente. En el contexto de la vía cartesiana (en la versión de *Ideas I*) se puede plantear cierta identidad entre el yo y el sujeto (cogito) - cfr. Cruz Vélez Danilo, *Filosofía sin supuestos. De Husserl a Heidegger*. Suramericana, Buenos Aires. En especial el capítulo VII "*sujeto y yo*", pp.118-137.

De todos modos, cabe señalar que Husserl asumirá otra posición de acuerdo con la cual el sujeto y yo no son equivalentes en el contexto de una investigación genética y de la síntesis pasiva. La presentación de este desarrollo es tema de otra investigación. Cfr. Holenstein, Elmar. *Phänomenologie der Assotiazion*. Nijhoff, La Haye, 1972, §9, pp. 192-225).

se da por sentado que su sentido de existencia no depende del sujeto que los considera, dirija su mirada a ellos o no.

En definitiva, en la actitud natural los sujetos se encuentran volcados hacia el mundo circundante, conociéndolo (ya sea desde el sentido común de la vida cotidiana, ya sea científicamente - teóricamente), explorándolo, dejándose vivir en él.

- e) El mundo circundante objetivo se percibe, además, como siendo objetivamente un mismo mundo del cual todos los sujetos pueden llegar a tener conciencia: se trata de un trasfondo común que permite la comprensión intersubjetiva<sup>15</sup>.

## 2.2 La tesis general de la actitud natural y la *ἐποχή* fenomenológica:

El primer supuesto del análisis que realiza Husserl es que las teorías - como expresión de las ciencias positivas - ya existentes en la actitud natural, se consideran como *facta* del mundo. Con esto se está afirmando que las teorías de las ciencias positivas no serán tenidas en cuenta, pues ellas tan sólo permiten conocerlo de un modo más perfecto que la experiencia ingenua<sup>16</sup>.

Husserl señala que la tesis de la actitud natural se puede describir así: «la “realidad” la encuentro... como estando ahí delante y la tomo tal como se me da, también como estando ahí» (*ibidem*).

Enunciada así, la tesis designa que el sujeto percibe y comprende la realidad como dada ahí-delante y, por tanto, se haya dirigido o volcado hacia ella, que está-ahí, ya sea con el ánimo de transformarla, ya sea con el fin de conceptualizarla (explicarla o describirla)<sup>17</sup>. De este modo,

15. Para ampliar, en perspectiva fenomenológica, los conceptos de mundo de la vida cotidiana y mundo de la actitud natural, cfr. Husserl, E. *Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Traducción de Jacobo Muñoz y Salvador Mas. Crítica, Barcelona 1991. Además, los análisis de Schütz, A. y Luckman, Th. *Las estructuras del mundo de la vida*. Amorrortú. Buenos Aires. 1984.

16. Ideas I, §30, pág. 69

17. «En la actitud espiritual natural estamos vueltos intuitiva e intelectualmente a las cosas que en cada caso nos están dadas (y que nos están dadas -aunque de modos diversos y en diversas especies de ser, según la fuente y el grado del conocimiento- es algo que pasa por obvio)» (Husserl, E., 1905, *La idea de la fenomenología*. Traducción de Miguel García Baró, México, F.C.E. pág. 25).

ya que el sujeto percibe así la realidad existe la posibilidad (libremente elegida) de realizar un cambio radical de la tesis natural: “desconectarla” (*Ausalten*), “colocarla entre paréntesis (*Einklmmernng*)”.

Hasta aquí, la actitud natural se refiere a un *posicionamiento* del sujeto ante la realidad, según el cual los objetos se perciben como ahí-delante y, por tanto sobre ellos puede recaer un juicio de existencia expresa. Sin embargo, se ve ahora la posibilidad de poner la tesis “fuera de juego”, “entre paréntesis”, a través de la desconexión del juicio sobre el objeto, con lo cual quiere decir que se le otorga un nuevo valor a la tesis. Se realiza un cambio radical<sup>18</sup>, pues el mundo y todos sus elementos constitutivos, incluido yo mismo quedan puestos entre paréntesis o desconectados del mundo natural. En otros términos, no se trata de dar cuenta de la realidad o irrealidad del mundo y, como se ve, tampoco de negarlo o verificarlo: la *poxh* fenomenológica, suspende el juicio sobre el mundo natural y trascendente y se atiene a éste en cuanto presentificado a la conciencia:

*«Ponemos fuera de juego la tesis general inherente a la esencia de la actitud natural. Colocamos entre paréntesis todas y cada una de las cosas abarcadas en sentido ntico por esa tesis, así, pues, este mundo natural entero, que está constante para nosotros ahí delante (...) Si así lo hago, como soy plenamente libre de hacerlo, no por ello niego “este mundo”, como si yo fuera un escéptico, sino que practico la poxh fenomenológica que me cierra completamente todo juicio sobre existencias en el espacio y en el tiempo» (Ideas I, ob. cit. p.73).*

18. Con respecto a la toma de posición filosófica, Eugen Fink afirma: «Casi sin excepción, las auto-interpretaciones de las grandes filosofías tienen en común el que se sienten a sí mismas determinadas por una profunda oposición con respecto a la actitud vital natural: como “despertar del sueño dogmático”, como “el mundo al revés”. La oposición al “sentido común no es en modo alguno la misma en estos filosofemas, sino que, a partir de la idea de una filosofía *determinada*, adquiere en cada caso su sentido genuino. Por tanto, la fenomenología (tampoco) comparte con otras filosofías la transformación de toda la existencia necesariamente requerida para su comprensión» (Fink, Eugen. *Qu se propone la fenomenología de E. Husserl?* En: *Dlogos*. Revista del Departamento de Filosofía de la Univ. de Puerto Rico. Año XXV, No. 56, 1990. La traducción es de Raúl Iturrino M., pág. 168.) Quiero señalar que pongo entre paréntesis la palabra tampoco, que -a mi juicio- cambia el sentido a la frase. La fenomenología comparte -con otras filosofías- el cambio de actitud, esto es, buscar caminos para el acceso a un existencia filosófica y, por tanto, responsable.

Con la desconexión de la tesis de la actitud, lo objetivo (o lo real) asume un nuevo valor, sigue existiendo pero como lo colocado dentro del paréntesis o mejor, queda reducido a su manifestación en el campo de la conciencia. Este último constituye, entonces, el nuevo dominio conquistado a través de la ἐποχή.

Para una mayor comprensión, conviene a esta altura de la exposición realizar una recapitulación de algunas ideas centrales de la ἐποχή o reducción fenomenológica: a partir del curso de las ideas presentadas, se puede ver que la vida en actitud natural se caracteriza principalmente por cierto estilo de relación del sujeto hacia la realidad (el mundo en general o la objetividad). Mientras que en la actitud reflexiva o filosófica el sujeto ya no está dirigido hacia las cosas, sino que ha vuelto su mirada hacia la conciencia y sus correspondientes vivencias. Este cambio de actitud es posible gracias a la ἐποχή fenomenológica, la cual se puede considerar como una estrategia metodológica, mediante la cual “ponemos fuera de juego la tesis general inherente a la esencia de la actitud natural”<sup>19</sup>.

En esto consiste, precisamente, la *reducción* puesto que lo único que queda de las cosas en tanto que reales son ellas mismas en cuanto vivenciadas. En otros términos, se ha llevado a cabo una ἐποχή o puesta entre paréntesis del mundo en general, de manera que de él sólo se sabe en cuanto vivenciado en la conciencia, es decir, la relación que se tiene con el mundo ha quedado reducida a la *inmanencia* de la conciencia. Con ello no se está afirmando que aquel ha desaparecido, sino que con la reducción fenomenológica ha sido despojado de su carácter natural, esto es, ahora deja de ser pensado como una realidad totalmente ajena a la subjetividad y que va de suyo. A partir de la ἐποχή o desconexión (de la tesis de la actitud natural) el mundo persiste pero como lo puesto entre paréntesis.

Así, por medio de la ἐποχή resulta posible reconducir la mirada de los objetos como estando ahí-delante hacia las vivencias de la conciencia (en cuanto siente, teme, espera, conoce, desea etc.). De este modo, la reducción fenomenológica consiste en poner en suspenso el sentido de ser de los objetos intencionados por la conciencia, es decir, no se

19. *Ideas I*, § 32, pág. 73

determina en qué medida el objeto intencionado corresponden o no con la realidad trascendente al sujeto<sup>20</sup>. De este modo, en virtud de la ἐποχή se ha eliminado toda referencia a lo que no se da fenoménicamente<sup>21</sup> (en "persona") o en efectiva vivencia subjetiva, esto es, al mundo natural. De manera que tan sólo ha quedado a cambio el mundo en tanto que vivenciado o si se quiere, el mundo entre paréntesis<sup>22</sup>. Este mundo constituye el tema de la fenomenología, en cuanto es resignificado a partir de la ἐποχή<sup>23</sup>, pues ya no se trata del mundo natural, sino que ha

20. En este punto es necesario señalar qué se entiende por inmanencia y *trascendencia*: «mirada más atentamente por cierto, la trascendencia tiene un doble sentido. Puede querer decir, de una parte, el no-estar-contenido como ingrediente en el acto de conocimiento, de modo que por "dado en el verdadero sentido" o "dado inmanente" se entiende el estar contenido como un ingrediente. El acto de conocimiento, la *cogitatio*, posee partes ingredientes, partes que la constituyen como ingredientes; en cambio la cosa que ella menta y supuestamente percibe que recuerda etc. no se halla en la *cogitatio* misma como vivencia, al modo de un fragmento de ingrediente, como algo que efectivamente existe en ella. La pregunta pues es: como puede la vivencia ir, por así decir lo, más allá de sí misma? por tanto, aquí "*inmanente*" quiere decir "*inmanente*" como ingrediente en la vivencia del conocimiento (...) Todavía hay, sin embargo, otra *trascendencia*, cuyo puesto es otra inmanencia completamente diferente, a saber: el darse de modo absoluto y claro, el darse a sí mismo en el sentido absoluto. Este estar dado que excluye toda duda sensata, este ver y captar absolutamente inmediato el objeto mentado mismo y tal como es, constituye el concepto pleno de evidencia, entendida, por cierto, como evidencia inmediata. Es trascendente en este segundo sentido todo conocimiento no evidente, que menta o pone, si lo objetivo, pero no lo ve él mismo. En el vamos más allá de lo dado en cada caso en el verdadero sentido; mas allá de lo que directamente se puede ver y captar. La pregunta es ahora: ¿cómo puede el conocimiento poner como existente algo que no está directa ni verdaderamente dado en él?» (Husserl, E., 1905, *La idea de la fenomenología*, pág. 45).

21. En este contexto el fenómeno manifiesta y a la vez exhibe el asunto u objeto mismo en consideración. Detrás de los fenómenos no hay nada. Cfr. *Ideas I*, p. 217; B 40, p. 90 y Heidegger, M. *Ser y tiempo*, traducción de José Gaos. México, F.C.E. B 7.

22. «La *epoché* universal respecto del mundo que llega a ser consciente (su "puesta entre paréntesis") desconecta del campo fenomenológico el mundo que para el sujeto en cuestión pura y simplemente existe, pero en su lugar se presenta el mundo así y asá consciente (percibido, recordado, juzgado, pensado, valorado, etc) "como tal", el "mundo entre paréntesis"; o, lo que es lo mismo, en lugar del mundo o en lugar de algo mundano singular puro y simple, se presenta el respectivo sentido de conciencia en ss diferentes modos (sentido de la percepción, sentido del recuerdo, etc)» (Husserl, Edmund. *Artículo para la Enciclopedia Británica*. UNAM, México, Traducción de Antonio Ziri6n, 1990, §3, pág. 64.

23. Esta es la tesis que sostiene, en lo fundamental, el prof. Dr. Maldonado (1996, *ob. cit.* pp. 173 y ss.)

cambiado de signo y reducido a fenómeno de la conciencia.

En este nivel la investigación fenomenológica consiste en la explicitación de los modos como se dan los fenómenos intencionalmente a la conciencia, es decir, identificando los actos de conciencia y los contenidos que cumplen o llenan el sentido. Desde esta perspectiva, la pregunta por el ser y por el ser del ente, no se aborda de un modo empírico sino que es tematizada a partir de una correlación esencial. Correlación expresable en la siguiente pregunta ¿Cuáles son las condiciones de posibilidad (trascendentales) desde las cuales los sujetos pueden necesariamente experimentar un objeto en general? En otros términos, a todo objeto le es correlativo uno o varios modos de experiencia, determinados por los actos intencionales de la conciencia<sup>24</sup>.

### 2.3 La conciencia y la realidad natural

La descripción de la especificidad del ser de la conciencia de cara al mundo natural es el problema central que desarrolla el segundo capítulo de la *Meditación fenomenológica fundamental. El tratamiento que da Husserl a este problema parte de la actitud natural*, con el fin de mostrar la necesidad para la realización de la epojé fenomenológica; para ello Husserl identifica una radical escisión en el concepto del ser, según el modo de la conciencia y según la realidad natural. A partir de ahí Husserl señala la posibilidad de acceder a la conciencia como esfera absoluta del ser<sup>25</sup>, a partir de la reducción fenomenológica.

De este modo, Husserl advierte que sus reflexiones pertenecen a la

24. Al respecto señala Landgrebe: "La pregunta por el ser del ente de toda clase se convierte así en pregunta por los modos del intencional estar-dirigido, por los modos de la intencionalidad en los cuales aquél llega a ser dado para nosotros, en los cuales el ente se constituye para nosotros. La intencionalidad es así comprendida como efectuación (*Leistung*) configuración del sentido en el cual en cada caso sen os da el ente como tal". Landgrebe, L. *El problema de la historicidad de la vida y la fenomenología de Husserl*. En: Fenomenología e Historia, traducción de Mario Presas. Monte Avila. 1975., pág. 14.

25. "La reducción fenomenológica nos dio por resultado el reino de la conciencia trascendental como reino de un ser "absoluto" en un sentido muy preciso. Es este ser la categoría radical del ser en general (...) en que tienen sus raíces todas las demás regiones del ser, a que se refieren por su esencia, de la que por tanto dependen esencialmente todas" *Ideas I*, B 76, pág. 169

psicología pura<sup>26</sup>, cuyos análisis están dirigidos a describir el ser esencial de las vivencias y la unidad de la vida de la conciencia.

Retomando el punto hasta donde habíamos arribado en el párrafo anterior, la pregunta que viene de inmediato es: una vez puesto el mundo fuera de juego ¿qué queda? 'Puesto entre paréntesis' el ser de todo objeto natural (incluidos nosotros mismos), se abre una nueva región o campo: la conciencia pura o trascendental. Husserl la denomina residuo fenomenológico, pues ella posee "*un ser propio que no resulta afectado por la desconexión fenomenológica*". Se trata de una región del ser (conformada por vivencias puras, con sus correlatos puros), que se constituirá en el campo de la fenomenología<sup>27</sup>:

«Así, la esfera pura de la conciencia permanece -junto con lo inseparable de ella (p.ej. el yo puro) - como "residuo fenomenológico", como una región principal y peculiar del ser, que puede convertirse en el campo de una ciencia de la conciencia de un sentido correspondientemente nuevo (...): de la fenomenología»<sup>28</sup>.

Con base en un análisis psicológico eidético (esencialista), Husserl espera describir el ser propio de la conciencia y su correlación con los

26. *Ideas I*, pág. 77. El análisis del ser de la conciencia (y de su relación con el mundo natural) en el segundo capítulo de la *meditación fenomenológica fundamental* es una clara ilustración de la manera como se desarrolla una *psicología fenomenológica*, como prolegómeno a una filosofía fenomenológica. Sin embargo, aunque el análisis da pie a esta interpretación, en este sitio no presento la vía psicológica hacia el yo trascendental, en donde Husserl considera a la psicología como una propedéutica a la fenomenología trascendental. Cfr. Vargas B., Julio C. *Fenomenología trascendental y psicología pura en la vía psicológica hacia la subjetividad trascendental*. Universidad Javeriana, Santafé de Bogotá. 1998.

Asimismo, cabe anotar que la psicología empírica busca describir los procedimientos u operaciones (psíquicas) con las cuales un sujeto o un grupo determinado de sujetos conoce, percibe, se motiva, etc. La psicología empírica como ciencia de hechos, no es tema de estudio de la fenomenología. Por su parte la psicología pura o fenomenológica tiene por cometido identificar las estructuras intencionales y sintéticas que son condición de posibilidad para la ejecución de tales operaciones o procedimientos en la vida del sujeto. Husserl en la vía psicológica, presentada en el *Artículo de la Enciclopedia Británica*, sostiene que la psicología pura es un escaño en el camino hacia la fenomenología trascendental.

27. Cfr. *Ideas I*, §33, pp. 75-77;

28. *Ideas I*, adición al 33, pág. 454

objetos. La conciencia está constituida por una corriente (o unidad continua) de vivencias<sup>29</sup> que la conforma: la *cogitatio*. Así, en el caso de la percepción de un objeto, hay que distinguir entre la vivencia que se tiene de una mesa (verla y tocarla p.ej.): *cogitatio* y la mesa misma en cuanto percepto u objeto a que está referida la conciencia: *cogitatum*. De todos modos, cabe aclarar que no siempre los *cogitata* son “externos”<sup>30</sup> a la conciencia, sino que también pueden ser las propias vivencias. Sobre este punto volveré más adelante. En el momento de aclarar cómo se da esta relación entre la *cogitatio* y los *cogitata*, Husserl identifica el carácter intencional<sup>31</sup> de la conciencia: no se trata de que ésta señale un objeto existente y externo a la misma, lo que significaría caer en un realismo ingenuo.

29. En la quinta investigación lógica (segundo capítulo) Husserl hace una primera presentación del concepto de vivencia. Según Husserl su concepto de vivencia no equivale al sentido corriente de haber vivido algo, como un fragmento de lo ya vivido, sino que se trata de la unidad de actos intencionales, del estar dirigida la conciencia hacia algo: “Lo que ella encuentra en sí, lo que existe realmente en ella, son los respectivos actos de percibir, juzgar, etc. con su cambiante material de sensaciones, su contenido aprehensivo, sus caracteres de posición, etc.” (Husserl, Edmund. *Investigaciones Lógicas*, traducción de M. G. Morente y José Gaos. Alianza, Madrid, Vol. 2, p.479).

La conciencia está constituida, entonces, por una corriente de vivencias, cuya características es estar dirigidas a un objeto. Esta corriente está enlazada sintéticamente en la temporalidad de la conciencia y pueden, además, dirigirse a un mismo objeto o estado de cosas. Al respecto afirma Landgrebe:

“A partir de allí llegamos al fundamento más bajo de todos los enlaces sintéticos, es decir, a la constitución de los actos singulares (vivencias) entendidos como unidades de duración en la conciencia del tiempo inmanente, la cual confiere sentido al hablar de una corriente de la conciencia y de su historicidad”. Landgrebe, L. *op. cit.*, pág. 24.

30. Recuérdese que el análisis se realiza desde la actitud natural y que las consideraciones están hechas al margen de la reducción fenomenológica cfr. *Ideas I*, pág.77. De todos modos, se verá reiteradamente cómo Husserl debate contra la oposición entre lo interno y externo.

31. En las *Investigaciones Lógicas* Husserl había señalado que la referencia *intencional* es la nota esencial de los fenómenos psíquicos y, por tanto, de las vivencias intencionales: “El adjetivo calificativo intencional indica el carácter esencial común a la clase de vivencias que se trata de definir, la propiedad de la *intención*, el referirse a algo objetivo en el modo de la representación o en cualquier modo análogo”. En el

La referencia intencional se realiza de diversos modos: en la percepción, en los recuerdos, en las percepciones análogas a los recuerdos, en la fantasía; se trata de diversos modos de dirigir 'la mirada del espíritu: "flotan ante nosotros diversos "caracteres" como reales, fingidos, posibles, etc". (*Ibidem*), de ahí que la vida de la conciencia, no se limita a puras actualidades ('estar vuelto a... estar dirigido hacia'), sino que también, ella puede volver sobre el 'halo' de vivencias inactuales, como en el caso del recuerdo o la fantasía<sup>32</sup>. De todos modos, *el cogito en cuanto conciencia actual es una vivencia presente y explícita del objeto*, mientras que la inactualidad hace referencia a las posibilidades que tiene implícita la vivencia del mismo: "la corriente de las vivencias no puede constar nunca de puras potencialidades"<sup>33</sup>.

Sin embargo, sean actuales o inactuales las referencias de la conciencia, tienen en común una estructura esencial: la *intencionalidad*. Si la relación que se establece entre el objeto y la conciencia no es 'real', entonces surge la pregunta: *¿cómo alcanza la conciencia al objeto?*, en otros términos *¿cómo constituye -intencionalmente- la conciencia al objeto?*.

En primer lugar, visto desde la actitud natural, el objeto está presente ante la conciencia. Uno y otro son distintos, por tanto, el objeto la trasciende pues para alcanzarlo o aprehenderlo ésta debe "salir" de sí misma. Mientras que al relacionarse consigo misma, la conciencia no necesita mediación alguna, está constantemente presente a sí misma, lo que hace que haya una unidad inmediata consigo misma (*percepción inmanente*): "Por actos de dirección inmanente o por vivencias intencionales de referencia inmanente, entendemos aquellos a cuya

contexto de la obra *Ideas I* Husserl plantea el concepto de intencionalidad como "lo que caracteriza la conciencia en su pleno sentido y lo que autoriza para designar a la vez la corriente entera de las vivencias como corriente de conciencia y como unidad de una conciencia" *Ideas I*, pág. 198. En este contexto la intencionalidad es el eje unificador de los actos de la conciencia, al tiempo que permite dirigirse hacia la evidencia o cumplimiento de lo intendido.

32. "El objeto puede estar ya presente, lo mismo que en la percepción, también en el recuerdo o en la fantasía, pero todavía no estamos 'dirigidos' a él con la mirada del espíritu..." (*Ideas I*, §35, pág. 80).

33. *Ideas I*, §35, pág. 81.

esencia es inherente que sus objetos intencionales, si es que existen, pertenecen a la propia corriente de vivencias que ellas mismas”.

De acuerdo con lo anterior, es posible distinguir dos tipos de relaciones, en la primera la conciencia se dirige hacia sí misma y en la segunda se dirige intencionalmente hacia un objeto determinado, distinto de ella misma. Por ello, el principio de la actitud natural reside en la experiencia (sensible) que se tiene de los objetos<sup>35</sup>.

En segundo lugar, la cosa o el objeto de percepción, en tanto físico, no se ofrece totalmente, sino a través de distintos y continuos escorzos (*Abschattungen*). Los escorzos corresponden a posicionamientos que tiene el sujeto a partir de la orientación o perspectiva de la conciencia, por ello están constituidos como datos de las sensación (¡pertenecen a la vivencia!), de manera que las cualidades sensibles (o materiales de la cosa, tales como el color, aroma, dureza, etc.) son aprehendidas a través de la corriente continua de escorzos, en los que se constituye el objeto. Así, *el objeto es constituido intencionalmente a partir de la síntesis o unidad intencional*: “la cosa es la unidad intencional, lo idénticamente uno de que tiene conciencia en el fluir continuo y regulado de las multiplicidades de la percepción que pasan unas a otras...”<sup>36</sup>.

La unidad intencional, como función sintética permite el nexo de la conciencia al objeto material. Sin embargo, cabe aclarar que la unidad intencional se da al interior (procede de ella) de la conciencia y que, por tanto, no se trata de una relación (al estilo de referencia ingenua a la

34. *Ideas I*, §38, pág. 86

35. El Prof. Dr. Carlos E. Maldonado lo presenta así: “es en la experiencia sensible donde se funda la oposición entre la conciencia y la cosa. La conciencia es ciertamente una conciencia-de, pero puesto que esta conciencia natural es por completo una conciencia percibiente, su relación con la realidad es por tanto, por lo general, una relación con individualidades, con acontecimientos. Por lo tanto, para esta conciencia es la cosa la que aparece como la fundación del acto de percepción, y el mundo como algo real y sustancia, frente a ella se sitúa a sí misma como algo secundario y accidental”. (Maldonado, C.1996, *ob.cit*, pág. 155).

36. *Ideas I*, §41, pág. 93. Si bien los conceptos objetos material y cosa no equivalen entre sí. Cabe señalar que Husserl emplea el término alemán Ding y no Sache (asunto); con lo cual podrían equipararse -en virtud del contexto de la exposición- cosa con objeto material.

realidad)<sup>37</sup>. Surge así, la distinción entre el ser intencional de la conciencia y el ser de la realidad natural: "ser como vivencia y ser como cosa" (*Ideas* 1, §42, pág.95). Entre la cosa en cuanto unidad intencional de escorzos o vivencias y la cosa en cuanto trascendente a ésta. De lo anterior se desprende que no es posible ni confundir ni mezclar, las vivencias que se tienen del objeto - dadas en la percepción *inmanente* - con el ser del objeto en cuanto natural o *trascendente*. Posteriormente se descubrirá que, en la reflexión fenomenológica, la diferencia entre una y otra no es 'ontológica', sino que está referida a sus modos de donación.

Una vez diferenciadas las dos modalidades desde las cuales se puede comprender el ser, como inmanente y como trascendente, se puede avanzar en la descripción (eidética) de la donación del objeto a la conciencia y el carácter de esta última.

El objeto en cuanto percibido por escorzos, tiene siempre un carácter parcial e incompleto (siempre se presentará por una cara y puede ofrecer nuevas percepciones y con ellas nuevos datos) y, por tanto, será siempre *trascendente*; mientras que la percepción inmanente se considera como absoluta, la vivencia no se puede presentar por escorzos, se da plenamente o no se da. Así, el ser de la vivencia no es susceptible de duda, pues es una donación absoluta y, por tanto, garantiza la presencia de su objeto (la propia vivencia); en tanto que al ser trascendente si le cabe la duda, porque en el curso de la experiencia es meramente fenoménico, puede cambiar y por tanto puede no existir (ilusión).

*"Frente a la tesis del mundo, que es una tesis 'contingente', se alza, pues la tesis de mi yo puro y de la vida de este yo, que es una tesis 'necesaria', absolutamente indubitable. Toda cosa dada en persona puede no existir; ninguna vivencia dada en persona puede no existir: tal es la ley esencial que define esta necesidad y aquella contingencia"*<sup>38</sup>.

37. El anterior análisis ha mostrado el carácter intencional de la conciencia, en términos de que siempre es conciencia de... está constituyendo a... cualquier objeto hacia el cual ella misma dirige su rayo de atención. Sin embargo, cabe señalar que no todo ingrediente de la unidad concreta de una vivencia intencional tiene el carácter de intencionalidad. (por que no se toma conciencia de todo lo que se está observando de un objeto...), así, por ejemplo, los datos de la sensación que van asociados con las intuiciones perceptivas, forman parte de la vivencia intencional, pero ellos mismos no están o son intencionados.

38. *Ideas* 1, §46, pág. 106

En este punto cabe aclarar que si bien las vivencias se dan absolutamente en la inmanencia, no se perciben completamente, sino que están insertas en la corriente del tiempo inmanente. El análisis de las mismas en el sentido de la temporalidad, corresponderá al nivel propiamente fenomenológico<sup>39</sup>.

Con ello, hemos arribado al 'residuo' fenomenológico que permanece ante la reducción fenomenológica. Se trata - como se sabe- de la conciencia vivida o pura, cuyo ser es absoluto e independiente de la existencia de las cosas trascendentes. Se ve así, que la reducción fenomenológica no sólo tiene un carácter negativo (de desconexión del mundo), sino que permite el acceso a la conciencia absoluta o trascendental; recibe este último adjetivo porque ella misma dará cuenta de las condiciones de posibilidad del ser propio de lo trascendente<sup>40</sup>.

En este párrafo se ha mostrado entonces el doble modo de ser: uno de carácter absoluto e inmanente y el otro de tipo trascendente y presunto. En adelante, Husserl separará uno del otro y mostrará sus relaciones.

#### **2.4 La región de la conciencia pura**

Una vez realizada la reducción fenomenológica que permitió el acceso a la conciencia pura y a la distinción entre los modos de ser inmanente y trascendente, es necesario dar un paso más: presentar la reducción eidética, cuyo objetivo es acceder tanto al ser esencial y necesario de las vivencias como a la estructura intencional de constitución del objeto. Para ello, se deben desconectar -con mayor radicalidad- todas las trascendencias y fundarlas en la inmanencia.

39. cfr: MALDONADO, Carlos E. 1996, *op. cit.*, pág. 159 e *Ideas I*, §81-83.

40. Husserl recoge el término trascendental de la tradición kantiana. Si bien es cierto que en Kant tiene el sentido del establecimiento de las condiciones de posibilidad para el conocimiento apriori de un objeto, en la fenomenología husserliana el problema será establecer las condiciones de posibilidad de relación con el mundo. El mundo es el problema fundamental de la fenomenología y su explicación se a partir de un fundamento que no tiene el mismo ser del mundo, está -por decirlo así- fuera del mundo, se trata de la subjetividad trascendental. Cfr. Fink, E. *ob. cit.* pág. 171 y ss. Desde esta perspectiva, la fenomenología no duda del mundo, su cometido consiste en retroceder a la fuente de sentido del mismo; se trata de describir los modos de constitución intencional del mundo por parte de la subjetividad trascendental.

«...lo que las cosas son, las cosas únicas sobre las cuales hacemos proposiciones, sobre cuyo ser o no ser... disputamos y podremos decidimos racionalmente, lo son en cuanto cosas de la experiencia. Ésta es la única que les impone su sentido»<sup>41</sup>.

Así, cualquier referencia al ser de las cosas (trascendencia), tan sólo adquiere sentido a partir de la experiencia o inmanencia. En otro giro, “la experiencia es la fuente de sentido de la trascendencia y esta experiencia implica la relación con una conciencia actual o posible”. Por ello, la trascendencia sólo tiene sentido en cuanto está referida a la conciencia (‘para mí’), lo que quiere decir que el objeto real queda reducido al objeto intencional: la correlación entre trascendencia e inmanencia sucede en la conciencia pura<sup>42</sup>.

«El auténtico concepto de trascendencia de la cosa, que es norma de toda proposición racional sobre la trascendencia, no cabe sacarlo de ninguna otra parte que no sea el contenido actual y propio de la percepción, o bien de los complejos de índole bien determinada que llamamos experiencia comprobatoria (...) Jamás es un objeto existente en sí un objeto tal que no le afecte para nada la conciencia y su yo»<sup>43</sup>.

Ahora bien, al examinar el ser del objeto fenoménico, éste aparece siempre en un *horizonte determinado*, que no sólo se refiere al fondo del cual surge, sino también a las posibles experiencias que se pueden tener con él mismo: “Toda experiencia actual señala, por encima de sí misma, a posibles experiencias, que a su vez señalan otras posibles y así *in infinitum*. Y todo esto se lleva a cabo según reglas esencialmente determinadas o ligadas a tipos *a priori*”<sup>44</sup>.

La reducción eidética permite, por tanto, acceder al *eidós* o esencia<sup>45</sup>

41. *Ideas I*, §47, pág. 108. En este punto cabe señalar que, fenomenológicamente hablando, el *sentido* hace referencia a los procesos subjetivos desde los cuales un ente puede ser de determinada manera o clase, esto es, gracias a la constitución intencional del sentido un objeto puede ser experimentable.

42. MALDONADO, Carlos E. 1996, pág.163.

43. *Ideas I*, §47, pág. 109

44. *Ibidem*, pág. 110.

45. “Ante todo designo *esencia* lo que se encuentra en el ser autárquico de un individuo constituyendo lo que él es. Pero todo “lo que” semejante puede “trasponerse en idea”. Una intuición empírica o individual puede convertirse en intuición esencial (ideación) - posibilidad que por su parte no debe considerarse como empírica sino como esencial”. *Ideas I*, §3, pág. 20.

del objeto, una de cuyas propiedades es que no sólo remite a su ser actual (*realiter*), sino que abre o mejor, motiva un horizonte de posibilidades, esto es, de acciones o comprensiones que se pueden efectuar sobre éste. Así mismo, efectuando la *reducción eidética* (a partir de la libre variación de lo ya alcanzado), resulta posible suponer que si las estructuras en las que se presentifica el mundo desaparecieran, si de un momento a otro los fenómenos presentes a la conciencia se tornaran caóticos, aún así el ser de la conciencia permanecería intacto, aunque de alguna manera modificado. De ahí que resulte posible la *aniquilación del mundo trascendente* como ser en sí, con lo cual se accede de plano al ser esencial de la conciencia, como:

*«Un orden del ser encerrado en sí, como un orden de ser absoluto en que nada puede entrar ni del que nada puede escapar; que no tiene un exterior espacio-temporal ni puede estar dentro de ningún orden espacio-temporal; que no puede experimentar causalidad por parte de ninguna cosa ni sobre ninguna cosa puede ejercer causalidad - supuesto que causalidad tenga el sentido normal de causalidad natural o de una relación de dependencia entre realidades, en sentido estricto (...). Por otra parte, es el mundo espacio-temporal entero, en el que figuran el hombre y el yo humano como realidades en sentido estricto singulares y subordinadas, un mero ser intencional por su sentido o un ser tal que tiene el mero sentido secundario y relativo de ser una ser para la conciencia. Es un ser al que ponen las conciencias sus experiencias, un ser que por principio sólo es intuible y determinable en cuanto es algo idéntico de multiplicidades motivadas de apariencias - pero que además de esto no es nada más»<sup>46</sup>.*

Con la aniquilación del mundo natural, el campo de la conciencia adquiere un nuevo sentido: *un nuevo orden cerrado en sí, absoluto, del que no puede entrar ni salir nada, porque todo está constituido en su propia esfera. Todo ha quedado reducido a ser fenoménico constituido en ella*. Correlativamente, el mundo es en cuanto fenómeno constituido intencionalmente por la conciencia<sup>47</sup>. Con ello se ve con mayor claridad

46. *Ideas* 1, §49, pág.114.

47. En este punto, diverjo un poco de la interpretación del profesor Maldonado (1996, pág.164), quien considera que la aniquilación del mundo es una hipótesis, cuya necesidad es mostrar que las conciencia no tiene necesidad de las cosas para existir. Aunque estoy de acuerdo en que esta es una de las conclusiones que se puede inferir de la aniquilación del mundo, tal vez metódicamente se trata de una real (y no supuesta) aniquilación del mundo, pues tan sólo así se puede acceder a la conciencia como una esfera absoluta y cerrada en sí misma, de la que nada entra ni sale.

cómo la trascendencia del mundo y de las cosas naturales queda desconectada y que, por tanto, la correlación (ser inmanente y trascendente) se da al interior de la conciencia pura. De ahí se desprende la *superación del dualismo conciencia y objeto*, pues ellos están en una correlación indisociable: no son totalmente ajenos uno del otro.

Con la reducción fenomenológica (poner fuera de juego la tesis natural del mundo), no se ha perdido nada en absoluto, sino que por el contrario se ha ganado una nueva región: la *conciencia*, cuya principal función consistirá en *atribuir sentido y unidad al ser del mundo*. Con lo cual se empieza a entender esta función de la conciencia pura como trascendental o condición de posibilidad (necesaria y absoluta) para la existencia de los objetos en general (del mundo):

*"Una realidad en sentido estricto y absoluta es exactamente lo mismo que un cuadrado redondo. Realidad y mundo son, justo, aquí rótulos para ciertas unidades de sentido válidas, unidades de 'sentido' referidas a ciertos complejos de la conciencia pura o absoluta que por su esencia dan sentido y comprueban la validez de todo sentido justamente en determinada forma y no en otra"*<sup>45</sup>.

### **2.5 La desconexión del yo empírico y el acceso al yo trascendental**

Una vez presentado el problema central de la fenomenología: el acceso a la conciencia trascendental o productora de sentido, el capítulo cuarto de la *Meditación fenomenológica fundamental*, tiene menor importancia temática que los anteriores. Sin embargo, Husserl alcanza la meta del recorrido realizado desde la actitud natural, el *yo-trascendental* (al cual tematizará por extenso en su obra *Ideas II*)<sup>49</sup>.

Cabe recordar que bajo la desconexión caen tanto el sujeto empírico e incluso otras subjetividades y comunidades, con lo cual queda vigente la pregunta por el ser del yo. En términos fenomenológicos éste último aparece en el flujo de vivencias, como dirigiendo 'la mirada de cada cogitatio' o vivencia de la conciencia: "se dirige a través de cada cogitatio actual a lo objetivo" (ibídem, pág. 132); dicho "negativamente", el yo no se encuentra como una vivencia entre otras, ni es parte constitutiva de ellas, ni de una substancialidad y tampoco es una idea 'fija' e 'invariable'. El yo se anuncia en la vida cogitativa de la conciencia y es inseparable de esta, de este modo, el yo corresponde con el flujo de la

48. *Ideas I*, §55, pág. 129

conciencia y se convierte en centro de referencias de ésta a los objetos. En consecuencia, el yo no puede ser reducido porque no se ofrece como un objeto natural, como una vivencia entre otras vivencias. El yo acompaña las vivencias y es inseparable del flujo de la conciencia.

La relación que se establece entre las vivencias y el yo es de *co-pertenencia*: éstas pertenecen al yo (en cuanto cogito), al tiempo que él vive su vida en ellas. Para ilustrar la relación entre el yo y las vivencias, Husserl acude a la sentencia kantiana: “el yo pienso” debe poder acompañar todas mis representaciones”. En este sentido, refiriéndose a las relaciones que sostiene el yo con la trascendencia, afirma el profesor Maldonado: “Debido a su actividad intencional, el yo mienta mucho más que la simple vivencia, con ello su intención puede cumplirse o (decepcionarse). Podemos decir que el yo puro ‘se trasciende’ en cada *cogito*, sin objetivarse por ello a sí mismo en el sentido de trascendencias reales en el mundo natural”<sup>50</sup>.

Podría dar la impresión de que el yo puro y la conciencia pura son equivalentes, pero no lo son, lo que sucede es que el yo se anuncia en cada actividad cogitativa de la conciencia. Así, Husserl afirma que la conciencia y el cogito son irreductibles el uno al otro, al tiempo que ninguno de los dos sucumbe a la reducción fenomenológica<sup>51</sup>.

Como ya quedó establecido, a este yo-fenomenológico se accede a través de la reducción (primero fenomenológica y luego eidética), sin embargo, quedan por señalar algunas de sus características básicas

49. En su obra *Ideas I*, Husserl no tematiza por extenso la problemática del yo, reservando este análisis para el segundo volumen de *Ideas* (Han IV, pp. 97-111 y 211-275). Para profundizar el problema de la concepción del Yo en los distintos períodos de la fenomenología de Husserl, cfr: Marbach. E. *Das problem des Ich in der Phänomenologie Husserls*. Martinus Nijhoff. Den Haag, 1974.

50. MALDONADO, Carlos E. 1996, *op.cit.* pág. 170

51. «Pero si llevo a cabo la ἐποχή fenomenológica, sucumbo, como el mundo entero en la tesis natural, también el ‘yo, el hombre’ a la desconexión, quedando la pura vivencia del acto con su propia esencia (...) No hay desconexión capaz de borrar la forma del *cogito* y el sujeto ‘puro’ del acto: el ‘estar dirigido a’, ‘estar ocupado con’, ‘tomar posición relativamente a’, ‘experimentar, padecer’ algo, encierra necesariamente en su esencia esto: ser, justo, un ‘desde el yo’, o, en un rayo de dirección inversa, ‘hacia el yo’, y este yo es el puro, *al que no puede hacerle nada ninguna reducción*’. *Ideas I*, B 80, pág. 190.

avizadas a partir de la vía aquí presentada<sup>52</sup>.

El recorrido que se ha realizado hasta aquí conduce al yo fenomenológico. Su principal característica, además de ser una estructura que se relaciona intencionalmente con el mundo, es estar *dirigido básicamente hacia el presente* (en forma de presencia: *Beständigkeit*), desde el cual abarca -formalmente- toda temporalidad, pues el pasado se percibe como un haber sido retenido (implícito) y el futuro como un presente proyectado: «De otra parte, yo puedo referirme a la totalidad “objetiva” de la conciencia como un ahora y decir: Ahora»<sup>53</sup>.

El yo trascendental, como centro de toda constitución (referida hacia el presente - y en él hacia el pasado y el futuro), es una estructura formal y permanente, a la cual no se puede acceder totalmente, pues es la ‘corriente’ misma de vivencias. Se trata de una estructura en la que cada forma temporal es la misma, a cada una le corresponde un antes y un después<sup>54</sup>.

A modo de resúmen, se puede afirmar que la subjetividad

52. En este punto cabe señalar que aunque la presentación -en adelante- se basa en las *Lecciones sobre la conciencia del tiempo inmanente*, de 1904-5, su concepción general se enmarca en un tipo de subjetividad, cuya comprensión exige la realización de la reducción fenomenológica. La anterior interpretación cobra validez, a pesar de Husserl tan sólo tematizará esta técnica metódica en las lecciones de 1907, en la *Idea de la fenomenología*.

53. “Andererseits kann ich das ganze Gegenstandsbewusstesein als ein Jetzt fassen und sagen: Jetzt” (Husserl, E. 1904. *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*, traducción mía, editadas por Heidegger en 1928, pág. 405. Halle, Max Niemeyer Verlag. Halle a.d.S.

A este respecto comenta Maldonado: “Pues bien, en contraste con estas objetividades, la corriente constituyente adopta caracteres por completo diferentes (e inclusive opuestos). En realidad, el único momento al que pertenecen los fenómenos constituyentes es el de un ahora, pues en tanto que fluye, cualesquiera sean sus contenidos, modos, formas básicas y temporales, es absoluta presencia y en cuanto tal siempre pertenece a un ahora”. (Maldonado, Carlos E. *Fenomenología y conciencia del tiempo*. Ed. Univ. de la Sabana, Santafé de Bogotá. 1994, pág. 126.

54. «Verbleibend ist vor allem die formale Struktur des FluBes, die Form des FluBes. D.h. das FlieBen ist nicht nur ,berhaupt FlieBen, sondern jede Phase ist von einer und derselben Form, die beständige Form ist immer neu von ‘Inhalt’ erfüllt, aber der Inhalt ist eben nicht äußerlich in die Form Hineingebrachtes, sondern durch die Form der Gesetzmäßigkeit bestimmt...» (Husserl, Edmund. 1904. *Op. cit.*. S. 467).

trascendental alcanzada en la vía cartesiana tiene las siguientes propiedades: a) se concibe como un "punto arquimédico" (base absoluta) cuya función es fundamentar el conocimiento y b) la permanente constitución temporal (e intencional) de los objetos con que se correlaciona. Esta última actividad constitutiva la realiza la subjetividad a través de una síntesis continua, en una dimensión temporal inmanente. Ahí reside la 'identidad' del yo, pues es él mismo quien -temporalmente- está en permanente constitución de los objetos con que se correlaciona: experimentando y realizando continuas síntesis de vivencias.

Por último, esta caracterización del yo la realizó Husserl en las lecciones de 1904, época en la que -al parecer- no había desarrollado suficientemente la técnica de la reducción trascendental. Sin embargo - en años posteriores- se referiría continuamente a las mismas. De todos modos, en el momento de tematizar el yo trascendental, Husserl encontrará que por pertenecer éste a una nueva región de la realidad, tendrá que utilizar una nueva forma de referirse al mismo y por tanto de describirlo. Esta experiencia le llevará a afirmar que el lenguaje, tal y como se entiende y utiliza en la actitud natural queda corto: "... para todo esto nos faltan nombres"<sup>55</sup>.

## SEGUNDA SECCIÓN: LÍMITES DE LA VÍA CARTESIANA

Como es bien conocido, Husserl reconoce explícitamente que para realizar su fenomenología trascendental y acceder a la meta que se propuso: la subjetividad trascendental, como punto arquimédico del conocimiento, fue necesario ensayar varios caminos<sup>56</sup>. Uno de estos caminos fue el cartesiano.

55. Los fenómenos constituyentes de tiempo son, por tanto, de modo evidente y por principio, objetividades distintas a las constituídas en el tiempo. No son objetos individuales, ni tampoco procesos individuales y no se le puede asignar con sentido los predicados de éstos (...). Esa corriente constituyente de tiempo es algo que denominamos de tal modo según lo consituído, pero no es nada temporalmente 'objetivo'. *Es la subjetividad absoluta y posee las propiedades absolutas de lo que metafóricamente cabe designar como 'corriente', como teniendo su origen en un punto de actualidad, un punto fontanal originario, un 'ahora', etc. (...) Para todo esto nos faltan nombres.* (Husserl, Edmund. 1904. *Ibidem* §36, S.429. Este pasaje fue traducido por Mario Presas, el subrayado es mío).

56. «En un meditar de muchos años he emprendido diversos caminos igualmente

Aunque, al parecer no resulta muy claro que Husserl haya abandonado plenamente su ideal de alcanzar una filosofía apodíctica que - siguiendo el proyecto cartesiano -, sirviera de fundamento para la construcción del saber científico en general. De todos modos, el fundador de la fenomenología reconoce las aporías de la vía cartesiana y, por tanto, ensaya otros recorridos hacia el yo trascendental, así por ejemplo, la vía cartesiana y la vía del mundo de la vida.

De acuerdo con Landgrebe, en un texto ya clásico en la literatura fenomenológica, *Husserl y su separación del cartesianismo*<sup>57</sup>, tan sólo es posible identificar los límites de esta vía en el momento en que se radicaliza su proceder.

Para la presentación de este 'abandono', Landgrebe<sup>58</sup> reconstruye el curso de las lecciones dictadas por Husserl en los años 1923-24, cuyo contenido fue posteriormente publicado (en dos volúmenes) con el título *Erste Philosophie*. En esta obra Husserl intentó desarrollar una filosofía primera que respondiera al ideal cartesiano y sin embargo, termina abandonado esta pretensión<sup>59</sup>. De este modo, Husserl desbordó, sin saberlo, los marcos de la filosofía moderna<sup>60</sup>: se trata del "fracaso del subjetivismo trascendental, entendido como un apriorismo ahistórico y como la consumación del racionalismo moderno"<sup>61</sup>.

En una primera aproximación a *Erste Philosophie II* se puede reconocer que efectivamente Husserl toma distancia de la vía cartesiana.

posibles para poner de manifiesto con absoluta transparencia y contundencia semejante motivación...» Epílogo a las *Ideas I*, §4, pág. 382

57. Cfr.: Landgrebe, Ludwig. *El camino de la fenomenología*. Traducción de Mario Presas, Buenos Aires, Suramericana, 1968.

58. Recuérdese la importancia que tiene Landgrebe en el movimiento fenomenológico y en particular para una interpretación de la obra de Husserl. Desde muy joven trabajó como asistente de Husserl, al tiempo que gracias a él tenemos noticia de los trabajos husserlianos que hoy constituyen la obra *Experiencia y Juicio*.

59. "Husserl abandona este proyecto como algo no concluido ni concluyente en modo alguno" (Op. cit., pág. 252).

60. De acuerdo con Landgrebe se trata de la superación de la búsqueda de un saber universalista y apodíctico referido a la subjetividad trascendental, de manera que se abre el horizonte de volver la mirada hacia la historicidad de la vida subjetiva. Este punto por ahora no lo desarrollaré en esta investigación.

61. *Ibidem*, pág. 253

A continuación presento los tres problemas fundamentales de esta vía:

1. EL CARÁCTER INADECUADO DEL *COGITO* ENTENDIDO COMO  
“PUNTO ARQUIMEDICO DEL CONOCIMIENTO”

Como ya lo presenté en la primera parte, la ἐποχή fenomenológica estaba dirigida a mostrar el carácter apodíctico del ego trascendental<sup>62</sup>. Sin embargo, Husserl no estuvo muy seguro de haber alcanzado en último término este propósito. Esto es lo que intento mostrar en esta parte de mi ensayo.

Husserl comienza su recorrido señalando la meta que quiere alcanzar: el punto arquimédico del conocimiento, en términos del conocimiento apodíctico sobre el cual se realicen construcciones seguras:

«Yo busco aún el punto arquimédico, sobre el cual pueda permanecer seguro, que sea a la vez base del conocimiento, sobre el cual pueda poner mi trabajo como una primera obra segura»<sup>63</sup>.

Se trata de un comienzo absoluto, propio del filósofo principiante, quien está dispuesto a poner fuera de juego toda convicción personal, con el fin de acceder (siguiendo el ideal cartesiano) a una auténtica ciencia, absolutamente fundamentada<sup>64</sup>. Es precisamente esta exigencia de la apodicticidad<sup>65</sup> del *cogito*, la que se superará a partir de la reflexión en torno a la temporalidad de la subjetividad. Si se considera al yo trascendental como torrente de vivencias, en permanente actividad constitutiva, de manera que la atención no sólo se dirija al presente sino

62. Así, por ejemplo, en *La idea de la fenomenología* se lee: «A este primer conocimiento no le está permitido contener absolutamente nada de la oscuridad e incertidumbre que prestan a los conocimientos, en otros casos (...) entonces tiene que poder mostrarse un ser que tengamos que reconocer como dado absolutamente y como indudable en tanto que esté dado precisamente de tal modo que haya en él una claridad perfecta, en la cual encuentre y haya de encontrar toda pregunta su respuesta» (Husserl, E. *La idea de la fenomenología*, pág. 38).

63. HUSSERL, Edmund. *Erste Philosophie II* Hua. VIII, S. 69, traducción mía

64. cfr. HUSSERL, Edmund. *Meditaciones Cartesianas*, traducción de José Gaos y M. García Baró, F.C.E. México. §3.

65. Entendida ésta como el descubrimiento de la imposibilidad del no-ser de un objeto, la exclusión de la posibilidad de representarse cualquier duda a cerca del mismo (cfr. *Meditaciones Cartesianas*. §6, pág. 56).

también a la posibilidad de volver a representarse el pasado y de proyectarse hacia el futuro<sup>66</sup>, entonces ya no se puede hablar expresamente de apodicticidad:

*«Ahora bien, tiene sin duda sus dificultades la estructura de la apodicticidad de mi ser como yo puro de mi vida pura y de esta misma en el todo temporal, temporal-inmanente, de este ser y vida. Como, por ejemplo, el recuerdo inmanente puede engañar, así es muy posible la pugna, el engaño, el ser-otro (según enseña incluso el recuerdo intuitivo) fuera del vivo presente inmanente intuitivo. Pero cómo, si a pesar de tales posibilidades fuese apodíctico el ser concreto de la corriente de mi conciencia y pudiera esencialmente hacerse evidente que aquí y ahora en primer lugar es válido el principio apodíctico: todo aparecer tiene por base el ser, y no un ser cualquiera, sino un ser inmanente, exhibible con un contenido apodíctico que, sin embargo, sólo hace accesible la plena determinación de tal ser como 'idea' infinita»<sup>67</sup>.*

En el pasaje anterior se pueden identificar dos ideas importantes. La primera es que la apodicticidad de la vida de la conciencia se torna problemática cuando se consideran su pasado y el futuro, pues uno y otro están supeditados al presente y en el caso concreto del recuerdo, ya no proporciona ninguna evidencia adecuada. La segunda es que la *estructura formal* de la vida de la conciencia permanece como apodíctica, esto es, ella misma considerada, a la vez, como torrente de vivencias y como forma temporal.

Así, en adelante el yo trascendental más aún que una estructura apodíctica vacía, será considerado como un sujeto temporal<sup>68</sup>, esto es, como corriente de vivencias cuyas dimensiones son el pasado, el presente y el futuro<sup>69</sup> cuyos contenidos están plenos de experiencias.

66. «Pero mi interés reductivo estar dirigido únicamente a la pura subjetividad del presente, sino también a mi pasado y futuro; de hecho, así gano también un reino subjetivo en el sentido de absoluta pureza» (Husserl, Edmund. *Erste Philosophie II*, pág. 159, la traducción es mía).

67. *Ideas I*, Adición XIII, de 1929, pág. 422

68. Con lo cual no se identifica con un sujeto empírico de la experiencia natural. De ser así la descripción fenomenológica equivaldría a la psicología como ciencia de descripciones empíricas (p. ej. de este o aquel sujeto). La especificidad de la investigación fenomenológica consiste en identificar las estructuras trascendentales desde las cuales el sujeto (o los sujetos) constituye temporal e históricamente el mundo.

69. *Erste Philosophie*, S. 467-469

Al respecto afirma Kern que “un contenido de la corriente viviente y presente no puede - como tal - proporcionar la evidencia de lo existente, para la elaboración de una ciencia. Nosotros podemos -siguiendo a Husserl- ir más allá y afirmar: La corriente viviente y presente, que sólo se comprende como retención y protensión, se muestra como una estructura mediadora, llega a considerársele como problemática su apodicticidad”<sup>70</sup>.

En consecuencia, desde el punto de vista de los contenidos, la corriente viviente de la conciencia no puede considerarse como apodíctica, este atributo tan sólo quedaría referido a la forma de la estructura temporal (de la conciencia) y a la existencia del sí mismo (*al cogito*)<sup>71</sup>.

En definitiva, Husserl a partir de sus lecciones de *Erste Philosophie* no considera más al cogito como una estructura vacía y apodíctica y es precisamente este uno de los puntos desde los cuales iniciará el tránsito hacia otras vías que le permitan nuevas comprensiones del yo trascendental. En este sentido, el siguiente pasaje muestra lo afirmado aquí:

«Pero lo que así resulta como una subjetividad pura no se presenta como apodíctica e indubitable. *La desconexión del mundo bajo el fundamento de que éste no se ofrece a sí mismo como apodíctico, hace que se conduzca la mirada hacia el universo de la subjetividad, la cual ofrece un nuevo tipo de experiencias, desde el punto de vista trascendental. Pero la crítica de su apodicticidad debió dejar producir su rendimiento, el regreso a nosotros mismos, ése fue nuestro primer recorrido por la vía cartesiana hacia el ego trascendental y su productiva crítica (...). La próxima necesidad la satisficemos del siguiente modo, conociendo la subjetividad trascendental con sus peculiares transformaciones, clases de formas y no considerando al ego cogito como una palabra vacía. Con ello, construiremos progresivamente un nuevo camino hacia el ego cogito*»<sup>72</sup>.

En consecuencia, Husserl inicia un recorrido diferente a la vía

70. Kern, I, op. cit. S. 321, la traducción es mía.

71. “No es la vacía identidad del ‘yo soy’ el contenido absolutamente indudable de la experiencia trascendental del yo, sino que a través de todos los datos particulares de la experiencia real y posible del yo se extiende una estructura universal y apodíctica de la experiencia del mismo ( por ejemplo, la forma inmanente del tiempo que tiene la corriente de vivencias), aun cuando estos datos no sean absolutamente indudables en detalle” (M.C. §12, pág. 74.)

72. *Erste Philosophie II*, §46, S. 126, la traducción es mía.

cartesiana, que le conducirá a otros resultados. *La reflexión del filósofo 'pricipiante' comienza con una crítica de la experiencia del mundo*<sup>73</sup>, en ella la pregunta gira en torno a la donación adecuada de las polaridades de la correlación yo-mundo: "Yo soy, este mundo es '¿cómo podría dudar de esto? Debería probar - libremente - su apoditicidad a partir de la permanencia de la adecuación'"<sup>74</sup>.

Así, en el análisis de las proposiciones 'yo soy' y 'el mundo es', la segunda no puede servir de punto de partida para la reflexión filosófica, pues el mundo no se dona en evidencia adecuada, sino que está sujeto al variable flujo de la percepción. De hecho, se podría lanzar la hipótesis de qué sucedería si el mundo no existiera, fuera aniquilado; de lo que se seguiría si el (yo) sujeto (meditante) no tuviese cuerpo (*Leib*). La conclusión es que se parecería más a un ángel y por eso ya no sería él mismo<sup>75</sup>.

Así las cosas, con la suposición de la no existencia del mundo, Husserl descubre un carácter nuevo para el sujeto pues éste es, tiene un doble (y paradójico) significado, es trascendental y a la vez está inserto en el mundo<sup>76</sup>.

El yo trascendental al que aquí se retrocede no tiene las mismas características del yo apodíctico de la vía cartesiana, pues si bien es cierto que su principal función es ser constituyente de sentido, también

73. *Ibidem*, §36, S 64 ff. traducción mía.

74. *Ibidem*, S. 40, traducción mía.

75. *Ibidem*, S. 63 Otra diferencia que cabe anotar con la vía cartesiana, a partir de la presente reflexión, es que practicando el ejercicio hipotético de la 'aniquilación del mundo' ya no se ofrece un 'residuo', esto es, el yo también se destruye, luego existe una correlación indisoluble entre el ser del mundo y la subjetividad.

«*Ich wäre und bleibe der von aller Weltnichtigkeit in meinem Sein Unbetroffene (...)* Ich bleibe, der ich bin, wenn ich auch der Welt entrückt würde, wenn ich von meinem Leib losgelöst würde; denn das sähe so aus, als handelte es sich hier um die Möglichkeit, daß ein Todesengel mich als reine Seele hinaushöbe aus dieser seienden und verharrenden Welt». (E. Ph. II, S. 73).

76. "Así que, cuando regresamos nuevamente a nuestra pura meditación filosófica, sin duda se puede diferenciar (y por ello mismo el filósofo principiante debe diferenciar) entre: mi existencia mundana, que me proporciona la percepción originaria, en la experiencia mundana, y mi ser trascendental, que me ofrece - originariamente - mi (auto) experiencia trascendental., A través de la autopercepción de la reflexión pura". E. Ph. II, S. 73 traducción mía.

lo es que *por está vía crítica de la experiencia del mundo, se descubre el yo trascendental, como un 'campo de experiencia' y como una corriente temporal de vivencias*. Mientras que el campo de la conciencia, en perspectiva cartesiana, se caracteriza como “la base apodícticamente cierta y última de todo juicio, en que hay que fundamentar toda filosofía radical”<sup>77</sup>; en un primer momento queda la impresión de que evidencia y apodicticidad son dos conceptos equivalentes. Sin embargo - como se verá - esto resulta problemático.

El propio Husserl en reiteradas ocasiones señala que otras vías son más fructíferas que el camino cartesiano, en términos del esclarecimiento de la subjetividad trascendental. A ésta la concibe ahora como un campo de experiencias que debe someterse a una crítica apodíctica<sup>78</sup>. De todos modos, aquí no se persigue ya una evidencia absoluta y adecuada, pues Husserl descubre que el yo trascendental no es tan apodíctico como lo propuso en *Ideas I*, sino que es el mismo yo de la experiencia mundana sólo que actúa encubierto: “Debo reconocer en apodíctica evidencia, que yo soy como sujeto de experiencia- idéntico con el hombre objetivo (llegado a ser, *gewordenen*)”<sup>79</sup>. Hay una unidad entre el sujeto empírico y el sujeto trascendental, sólo que este último constituye al primero y sólo es descubierto mediante la reflexión. En todo caso, aquí se aprecia un punto de vista distinto al análisis realizado en la vía cartesiana.

77. *Meditaciones Cartesianas*. §8 pág. 60.

78. De hecho, en esta vía el yo se concibe como un *campo de experiencias*, al que tan sólo se accede por la reducción fenomenológica y, a la vez, debe analizarse a partir de una crítica apodíctica:

«Yo dije, que para Descartes resultaba ser el *ego cogito* la subjetividad trascendental, entendida ésta como absolutamente indubitable. En contraste con el camino seguido con la posibilidad de la no existencia del mundo... se eleva el cogito para mí como no susceptible de duda (...) *Frente a esto he pensado el método de la reducción trascendental* - en esta presentación - como relevado de la pregunta por la validez apodíctica del autoconocimiento trascendental. Separo ahora la reducción trascendental o la reducción fenomenológica de la reducción apodíctica. La última muestra un tarea posible a través de la reducción fenomenológica. Antes de practicar la crítica apodíctica, debo tener un campo de crítica, un reino de experiencia, tengo el campo de experiencia trascendental, gracias (ante todo) al método de la reducción fenomenológica» (*Ibídem*, S 80, traducción y cursiva mías).

79. *Ibídem* S. 71-72

A propósito de este pasaje, Iso Kern presenta del siguiente modo del tránsito de la vía cartesiana a la psicológica:

*«Significativo es que Husserl aquí - en contraste con las "Cinco lecciones de idea de la fenomenología y con Ideas 1 - no exija para este yo ninguna evidencia absoluta, adecuada o apodíctica, sino que exige someter a este yo a una crítica trascendental. Con el yo trascendental aún no ha alcanzado 'eo ipso' el punto arquimédico de la filosofía (...) Las siguientes reflexiones ofrecerán un análisis de la reducción fenomenológica, con el cual - al tiempo - conducirán a la reducción fenomenológica hacia un nuevo camino, el cual será totalmente independiente de la vía cartesiana: el camino psicológico»<sup>80</sup>.*

La fragilidad de la vía cartesiana reside especialmente en su concepción del *ego cogito* como evidencia absoluta, y es sobre la crítica a este punto de partida que Husserl inicia el tránsito hacia la vía psicológica. Se trata, en concreto, de la problemática de la no coincidencia entre adecuación y apodicticidad, en el ámbito del *ego cogito*; la adecuación sucede en la *experiencia originaria* que tiene el *ego cogito* de sí mismo en el presente, de manera que ella misma no alcanza a cubrir el horizonte pasado y futuro, sino que los asume como horizontes implícitos, de este modo, no se garantiza apodicticidad alguna. En otros términos, si bien es cierto que el *ego cogito* garantiza su presencia actual, aún se desconoce su carácter y constitución como tal, lo que sean las estructuras y el contenido propio de estos horizontes, es presumido a partir de la evidencia 'viva', presente. Y sin embargo, aunque esta presunción gane cierta apodicticidad, aún ella deja abierta la posibilidad del autoengaño<sup>81</sup>. Ya no se puede hablar, entonces, del puerto seguro e indubitable avistado en la vía cartesiana.

80. Kern, Iso. *Die drei Wege zur transzendental phänomenologischen Reduktion in der Philosophie Edmund Husserls*. En: *Tijdschrift voor Filosofie*, 24, 1962, pp. 310-11. La traducción es mía.

81. «Pues bien, análogamente abarca la certeza apodíctica de la experiencia trascendental mi 'yo existo' trascendental en la indefinida universalidad de un horizonte abierto inherente a él. La realidad de una base primera en sí del conocimiento es según esto absolutamente firme; pero no así sin más aquello que define de una manera más precisa la realidad de esta base, ni aquello que todavía no está presente ello mismo, sino que sólo está presumido, en el curso de la evidencia viva del 'yo existo'. Esta presunción implícita en la evidencia apodíctica está, pues, sujeta a la crítica de su alcance (por lo que respecta a las posibilidades de su confirmación). Hasta dónde puede el yo trascendental engañarse acerca de sí mismo, y hasta dónde

De ahí que Husserl, en el caso de su obra *Crisis*, se distancie expresamente del cartesianismo. En ella acepta que la *ἐποχή* cartesiana conduce como de un salto hacia el yo trascendental, sin llegar a explicitar cómo se accede a éste. Más aún, señala que por ese rumbo aún no es fácil concebir el ser propio del cogito, el cual incluso tiene un carácter vacío (cfr.).

## 2. LA REDUCCIÓN TRASCENDENTAL COMO PÉRDIDA DEL MUNDO Y LA CONCIENCIA COMO RESIDUO FENOMENOLÓGICO

Una de las críticas que se le suele hacer a la reducción trascendental fenomenológica consiste en poner en entre dicho el carácter de la pérdida de la validez del mundo. De hecho, Husserl niega que se pierda éste o que se ponga en duda su carácter. De lo que aquí se trataría es de un cambio de signo, esto es, ya no se prestaría atención a su existencia, sino que más bien habría que atenerse a lo que éste presenta de sí como fenómeno presentificado a la conciencia: correlato intencional del 'cogito'<sup>83</sup>. Así, una vez puesta fuera de juego la validez del mundo ¿qué queda? La conciencia como campo, como 'residuo feno-

alcanzan los contenidos absolutamente indudables, a pesar de esta posibilidad que existe de engañarse?" (*Meditaciones Cartesianas*. §9, pág. 65).

82. «Ich bemerke nebensidebei, daB der viel kürzer Weg zur transzendentalen Epoché in meinen "Ideen...", den ich den „cartesischen" nenne (nämlich als gewonnen durch bloBe besinnliche Vertiefung in die Cartesianische Epoché der "Meditationen" und durch kritische Reinigung derselben von den Vorurteilen und Verirrungen Descartes') den groBen Nachteil hat, daB er zwar wie in einem Sprunge schon zum transzendentalen ego führt, dieser aber, da jede vorgängige Explikation fehlen muB, in einer scheinbaren Inhaltseere zur Sicht bringt, in der man zunächst ratlos ist, was damit gewonnen sein soll, und gar, wie von da aus eine neue und für eine Philosophie entscheidende, völlig neuartige Grundwissenschaft gewonnen sein soll. Daher erliegt man auch, wie den ersten Anfängen, den ohnehin sehr versucherischen Rückfällen in die naiv-natürliche Einstellung» (Hua, VI, *Krisis*, §43 S. 157-158.). véase la traducción española: *Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, traducción de Jacobo Muñoz y Salvador Mas, ed. Critica, Barcelona, 1990)

83. Con ello, se evita el realismo ingenuo, en términos de que la conciencia intenta aprehender un objeto que es independiente a ella.

menológico<sup>84</sup> se trata de un reino de ser 'absoluto', campo infinito de conocimientos eidéticos<sup>85</sup>.

Sin embargo, si el mundo queda reducido a mero fenómeno (*cogitatum*) ¿cómo se reasegura su posesión (*wieder-in-Geltungsetzung*)? ¿cómo recobra su validez? ¿Cómo afirmar que la conciencia es 'residuo' del mundo natural? ¿Acaso por ello mismo no se la está - en alguna medida - naturalizando?

Kern a propósito de los límites de la vía cartesiana, muestra cómo en ella Husserl tenía la esperanza de que, una vez realizadas las consideraciones apodícticas del yo-trascendental, sería posible volver a poner en juego la validez del ser del mundo (*Wieder-in-Geltung-Setzung*<sup>86</sup>). Sin embargo, Husserl no vuelve a tocar esta temática, de hecho, en adelante la reducción no consistirá en desconectar o poner fuera de validez al mundo, sino en dirigirse a la vida de la conciencia en términos de su horizonte temporal:

«Mi interés reductivo debe estar dirigido no sólo a la pura subjetividad del presente, sino también a mi pasado y futuro; de hecho, así gano también un reino subjetivo en el sentido de absoluta pureza. Ciertamente, mi pasado y mi futuro son legítimos para mí sólo aquí y ahora, (hacia) donde yo debo reducirlos, en virtud de mi horizonte presente»<sup>(87)</sup>.

Husserl ve que si el método se limita a la vía cartesiana, entonces no logrará pensar nuevamente en la renovación de la creencia del mundo<sup>88</sup>. El problema se desplaza de la consideración de la legitimidad de la validez

84. *Ideas I*, §50, pág. 116

85. *Ideas I*, §63, pág. 145

86. cfr: *Erste Philosophie II*, S. 68.

87. *Erste Philosophie II* S. 159, traducción mía.

88. En este sentido afirmar I. Kern: "El auténtico sentido de la reducción trascendental de Husserl no asume un regreso hacia la creencia en el mundo, de modo que entendiera a este regreso a la validez del mundo (*Wieder-in-Geltung-Setzung*) como algo superior que debe aparecer como la apetecida meta de los filosofantes. Este auténtico sentido de la reducción fenomenológica no llega a alcanzarse a través del camino cartesiano" (Kern, *I. ob. cit.* pág. 313. La traducción es mía).

Para la concepción fenomenológica del mundo, en esta perspectiva cartesiana puede consultarse el texto del profesor Maldonado: Introducción a la fenomenología a partir de la idea de mundo, especialmente los capítulos 3 y 4.

(y su puesta o no en juego) hacia la descripción del horizonte temporal de la vida de la conciencia<sup>89</sup>.

El siguiente aspecto frágil de la reducción fenomenológica consiste en presentar el campo trascendental de la conciencia como un residuo. De hecho, no se explicita allí si este “sobrante” se trata de un componente o capa del mundo, con lo cual daría pie a interpretar que se trata de un análisis psicológico una especie de ‘pequeño fin del mundo’ (“*endchen der Welt*”).

El propio Husserl reconoce la desventaja de esta denominación y aclara que de lo que se trata más bien es de una “purificación” de todo elemento empírico, mundano, para acceder al campo trascendental ( )<sup>90</sup>.

### 3. EL PROBLEMA DE LA INTERSUBJETIVIDAD

La tercera dificultad de la vía cartesiana consiste en la afamada crítica de que ella conduce a un solipsismo trascendental, de modo que la totalidad (el mundo y los otros) quedarían reducidos a la soledad del sujeto. En este punto, lo que interesa mostrar es que la problemática de la constitución de los otros y la manera como el mundo tiene un sentido constituido intersubjetivamente, no se puede resolver por el camino eidético de *Ideas I*<sup>91</sup>.

89. cfr. *Erste Philosophie II Beilage XX*, S 433-434

90. cfr. *ibidem*, *Beilage XX*, pág. 433. Respecto de los dos anteriores límites, Husserl reconoce la imprecisión y manifiestamente toma distancia de ellos: «La aclaración de los temas de la subjetividad trascendental ... y del nuevo campo del ser aquí presentados, tienen grandes dificultades, que yo había pensado previamente (*ursprünglich*):

1. Por lo pronto es mejor evitar en la terminología fenomenológica expresiones como “residuo” y “desconexión del mundo” ... Pero cuando la subjetividad universal en su plena universalidad y, por tanto como trascendental, es puesta en legítima validez, entonces en ella aparece el correlato (polo -Seite) como el mundo existente y legítimo”.

Esto significa que la reducción como reducción a la conciencia ‘pura’ a parte de la ‘purificación’ (‘*Reinigung*’) de mi existencia como hombre del mundo y en especial de mi alma, a la cual en el ámbito de la actitud natural se valida como el ‘lado psíquico’ del ‘yo-hombre’... (cfr. *Erste Philosophie II*, *Beilage XX*, S. 433).

91. Asimismo, de acuerdo con el problema que se trabaja en esta investigación,

Ya desde el primer párrafo de *Ideas I*, cuando Husserl realiza los análisis preparatorios para la presentación de la reducción trascendental, se advierte que cuando se percibe a *alter*, se tiene un conocimiento directo a través de la intuición, con lo cual se tiene evidencia de su donación corporal. Sin embargo, no se trata de una experiencia originaria, pues la primera corresponde más bien a «nuestros estados de conciencia en la llamada percepción interna o autopercepción, pero no de los demás ni de sus vivencias en la 'intrafección'. Le vemos a los demás sus sentimientos sobre la base de la percepción de las manifestaciones corporales de los sentimientos... pero ya no en un acto en que se dé algo originariamente»<sup>92</sup>.

Así, queda abierta la posibilidad de la no existencia de una conciencia ajena con la que yo entrara en relación (la percepción de un cuerpo semejante, por sí mismo no implica que tenga *necesariamente* una conciencia semejante a la mía). Por el contrario, cualquier vivencia del flujo de mi conciencia por su carácter originario, esto es, 'dado' directamente y en evidencia - excluye por principio la duda:

*«Toda percepción inmanente garantiza necesariamente la existencia de su objeto. Cuando la reflexión se dirige a mi vivencia y la aprehende, aprehendo algo que es ello mismo un absoluto y cuyo estar ahí no es, por principio, negable...»*<sup>93</sup>.

En consecuencia, la reducción trascendental tan sólo permite dirigirse al campo de la conciencia y, con ello, a la subjetividad trascendental, de manera que la existencia de un *alter ego* queda reducida a 'mero fenómeno'.

Años después, señalará Husserl que limitar la fenomenología a un solipsismo o egología trascendental, sin realizar el tránsito hacia la reducción intersubjetiva, es un malentendido (*Mißverständnisse*) del auténtico sentido de la reducción. Atenerse a la descripción de la reducción fenomenológica, tal y como la presentó en *Ideas I*, equivaldría a sostener una visión demasiado estrecha y limitada de la misma:

queda abierta provisionalmente la pregunta de si la psicología fenomenológica tiene un carácter intersubjetivo (e.d., describe a *alter*).

92. *Ideas I*, §1 pág. 18.

93. *Ibidem*, §46, pp. 104-105.

*“ Por muchos años no vi ninguna posibilidad, de transformarla hacia un carácter intersubjetivo. Pero finalmente se abrió un camino, el cual posibilitó plenamente la fenomenología trascendental y -en el más alto nivel- hizo posible una filosofía trascendental...”<sup>94</sup>”.*

Por último, cabe señalar que Husserl ve en las “Cinco lecciones de 1907 -la *Idea de la fenomenología*- un error en la reducción de la totalidad al *ego cogito*. Este error será subsanado con la correspondiente ampliación de la reducción fenomenológica hacia la intersubjetividad monádica<sup>95</sup>. En estas lecciones Husserl desarrolla la teoría de la “constitución del *alter ego*” a partir del “esquema de implicación””, el cual permite colegir, a partir de la experiencia de un objeto, qué horizontes de posibilidad hay para acceder a *alter*. Es precisamente este esquema el que permitirá entender la manera como entra la subjetividad en relación con los otros, tema que no se desarrollará aquí, pues en sí mismo amerita una investigación particular<sup>96</sup>.

94. *Erste Philosophie II*, S. 174 Traducción mía. En este mismo texto, Husserl escribe lo siguiente, a propósito de la necesidad de una nueva vía que permita el desarrollo de la reducción intersubjetiva:

En el contexto de los límites de la vía cartesiana y de la necesidad otro camino, “la ventaja de este segundo camino hacia la subjetividad trascendental frente al cartesiano es que proporciona la posibilidad de realizar una reducción intersubjetiva” (ibídem, S 313. Traducción mía).

95. Cuyas primeras reflexiones las presento Husserl que en las lecciones de 1910, *Problemas fundamentales de fenomenología* cfr: *Erste. Philosophie II*. S. 433

96. Cfr. *Erste Philosophie II*, S. 434. Véase la versión española de César Moreno de las lecciones de 1910, *Problemas fundamentales de fenomenología*, Ed, Alianza, Madrid, 1994 . Así mismo, pueden consultarse el capítulo 4 de Maldonado (1996). y el texto de Javier San Martín *La fenomenología de Husserl como utopía de la razón*. Editorial Anthropos. Barcelona, 1987, pp. 82 y ss.